

# Mit der Stimme eines Anderen

## Autorität und Medien im Alberto-Kult

ULRICH VAN LOYEN

---

**Zusammenfassung** Der Aufsatz versucht den mit Unterbrechungen seit 1957 in Süditalien virulierenden Kult um den bei einem Unfall getöteten „Alberto Glorioso“ vor dem Hintergrund mehrfach verschränkter Medialität zu analysieren: das personale Medium Albertos, seine Tante, das Medium seines Todes, einen Lastwagen, und die um den Kult geschaffenen Filme, die in ihrer Hochzeit für eine Multiplikation der an Heiler und Heilige gebundenen Medialisierung gesorgt haben. Dabei argumentiert der Aufsatz dafür, in dieser Verschränkung anstatt ein Symptom der sozialen und epistemologischen Rückständigkeit des Mezzogiorno vielmehr einen eigenwilligen Beitrag für dessen Modernisierung zu sehen - sprich, einen Weg für die Aneignung spezifisch moderner Ansprüche an Individualität und Subjektivität. Ein Ausblick auf die gegenwärtige Rolle des Kultes für die Etablierung neuer charismatischer Gemeinschaften beschließt die Analyse.

---

**Schlagwörter** Trancemediumismus, mediterrane Volksfrömmigkeit, Medienanthropologie, Albertokult, Luigi di Gianni

---

### 1

Dies ist der Versuch, einen Kult zu verstehen durch die Bilder, die von ihm handeln; zugleich ein Versuch, diese Bilder zu verstehen durch den Kult, der sie provoziert hat und sich in ihnen auslegt. Gegenstand ist auf den ersten Blick Campagna, eine mittelgroße, im November 1980 vom Erdbeben stark beschädigte Stadt in den Bergen hinter Salerno, die einer Reihe kleinerer Ortschaften vorsitzt. Wer in Campagna wohnt, betreibt, anders, als es der Name des Ortes erwarten lässt, keine Landwirtschaft, sondern ist Lehrerin oder bescheidener Staatsdiener und hat im besten Fall noch ein paar Ländereien, mit denen er in der Regel nicht viel anzufangen weiß. Die es besser wissen leben hinter einem mächtigen Berg und sind verwaltungstechnisch mit Campagna assoziiert, aber erst seitdem eine Autostraße gebaut wurde, braucht es weniger als eine halbe Tagesreise dorthin. Diese Landwirte haben lange auf den Besitztümern der Leute in Campagna gearbeitet, bevor sie selbständig wurden. „Heute sind die anderen vermögender als wir“, sagen einem die Campagnesi, die ihre Kinder an die Provinzuniversität nach Fisciano senden und am Kulturleben in Salerno, Neapel oder vielleicht sogar in Rom teilneh-

men. Sie glauben, die Bauern hätten nichts, wofür sie Ausgaben machen müssen, in mehr als einem Sinn sei bei ihnen das Geld für nichts gut.

Zeugnisse der höheren Kultur haben sich im Hauptort erhalten. Da gibt es zahlreiche Kirchen mit Priestern, die seit jeher speziellen Interessen nachgehen: einer schreibt Bücher über Fegefeuer und Engel,<sup>1</sup> während ein anderer den geomagnetischen Zusammenhang zwischen der Heiligkeit und den die Altstadt umschließenden Felsbächen untersucht. Don Carlo heißt dieser Priester, ein ehemaliger Kernphysiker, der ein Projekt am Centro Nazionale di Ricerca (CNR) beantragen durfte, über das er geheimnisvolle Andeutungen macht. Er steht der Kirche vor, die die sogenannte *colonna degli indemoniati* beherbergt, eine antike Säule, an die man Besessene band um sie zu exorzieren. Dieser Brauch ist mit dem heiligen Mönch Sant'Antonino (gestorben 625 n.Chr.) verbunden, der als Eremit in den umliegenden Bergen lebte, sich mehrfach mit der Orthodoxie anlegte und schließlich in der Stadtmauer von Sorrent begraben wurde: sprichwörtlich ein liminaler Heiliger. Er ist der Schutzpatron von Campagna, vor seiner mächtigen Statue muss vorbei, wer sich der *colonna degli indemoniati* nähern will. Don Carlo will nicht in den Verdacht geraten, alte oder als un-

wissenschaftlich ausgesonderte Rituale zu pflegen. Seine exorzierenden Gebete spricht er für die nicht mehr sehr zahlreichen Menschen, die oft über Verwandte von der Existenz der Besessenheitssäule erfahren haben und aus fernen Provinzen anreisen, um in der gebirgigen Abgeschiedenheit Frieden mit sich und der Welt oder, wenn sie aus dem Süden stammen, mit ihrer Herkunft zu schließen.<sup>2</sup>

## 2

In einem jener Weiler, die lange das ökonomische Rückgrat Campagnas bildeten, hat sich ein anderer Kult um einen allerdings nicht von der Amtskirche autorisierten Heiligen erhalten. Im Straßendorf Serradarce, um einen Felsen, ein paar Olivenhaine und eine platanengesäumte Chaussee von Campagna entfernt, gibt es zwei Bars, mehrere abgeschlossene Höfe, kaum Geschäfte, aber dafür Don Silvio von der charismatischen Gemeinschaft der Diener des Lebendigen Christus („*Servi di Cristo Vivo*“). „Verstocket“ erscheinen ihm die Leute hier, dabei bedürften sie dringend einer Evangelisierung. In acht Jahren habe er kaum Fortschritte erzielt, stattdessen viel Misstrauen erfahren, zumal seine Gemeinschaft das Zungenreden und die körperlich erfahrbare Niederkunft des Heiligen Geistes praktiziere. Das hatten sie sich einfacher vorgestellt.

Don Silvios Kirche ist der umgewandelte Bau einer Kultstätte, deren Seitentrakt die Wohnung eines gewissen Alberto beherbergte, der 1957 von einem Lastwagen getötet wurde. Das „*corpus delicti*“ hatte man danach jahrzehntelang ausgestellt. Ein massiver roter Ziegelbau mit kleinen bemalten Fenstern ist darum entstanden, eine Art Wehrkirche im Dorf. Zwischen dem unteren und dem oberen Bereich des Gebäudes verlief eine Treppe, im Volksmund die *Scala Santa*, auf der eine Frau regelmäßig in Trance geriet und von dem Getöteten besessen wurde, der seinen Hinterbliebenen durch diese Inkarnation das Heil bringen wollte. An den Kult erinnert eine Tafel, an seine Unangemessenheit und potenzielle Gefährlichkeit gemahnen die Gitter und Absperungen, die misstrauischen Blicke der umliegend Wohnenden, und nicht zuletzt Don Silvio selbst, der darauf angesprochen sagt, er ziehe es vor darüber zu schweigen. In diesen Ortschaften sei es

ratsam, eine alte Grundregel seiner neapolitanischen Jugendzeit zu beherzigen: „Sei mit jedem befreundet, aber vertraue niemandem.“

Dass ein Mindestmaß an Vertrauen unerlässlich ist, beweist hingegen ein dokumentarischer Kurzfilm des mehrfach ausgezeichneten LUIGI DI GIANNI (1926-2019), *Nascita di un culto* (1968).<sup>3</sup> Dieser hat zur Protagonistin eben diese trancebegabte Frau in ihren späten Sechzigern. Giuseppina heißt sie und wird jeden Morgen vom Geist ihres getöteten Neffen in Besitz genommen. Begleitet von Gefolge und Getreuen sieht man sie im Film zu dessen Haus gehen, die Treppen in sein Zimmer hinaufsteigen und den in der „Welt des Elends Verbliebenen“ seine Botschaften verkünden. Eindrücklich in dem gut siebzehnminütigen Streifen sind vor allem jene Momente, in denen sich Giuseppinas Übergang von der einen in die andere Person vollzieht, sichtbar an den heftigen Schluckbewegungen, dem Wegtreten der Augen und deren anschließendem Aufleuchten. Das geschieht auf der *scala santa*. Der Zuschauer wird Zeuge einer Trance, die die Besessenheit, die *possessione*, vorbereitet, und er wird damit für wenige Sekunden zum Zeugen einer leeren Fläche, spricht: einer Vielzahl von Seinsmöglichkeiten, wie sie in der Großaufnahme des ergriffenen Gesichts miteinander ringen, um dann in ein jähes Leuchten überzugehen. Die Trance nimmt ihren Anfang in einer Krise, einer schmerzhaften Erinnerung, und wird durch eine Besessenheit gelöst.<sup>4</sup> Unweigerlich versteht man: Auf diesem Gesicht wird Besessenheit zu einer Möglicheit eine Identität zu haben. Dies gilt mehr noch angesichts des Heers gleichermaßen verhärmteter Landfrauen, die an der Kamera vorbeidefilieren. Sie werden die Stille in sich saugen und sie werden schreien. In Anbetracht der Interaktionen von Tante und Gefolge könnte man überlegen, ob der ganze Vorgang nicht politischer Natur sei, indem er Führer und Untergebene schafft, Menschen, die danach streben, sich zu unterwerfen, sich zu verausgaben. Gründet nicht jede neue politische Formation auf dem Spektakel der Besessenheit? Zu dieser Frage kann das expressionistische Kino, die „brennende Leinwand“ (Lotte Eisner), anregen.<sup>5</sup> Luigi di Gianni fühlt sich dieser Tradition verpflichtet; entsprechend sucht er seine Stoffe für die Bilder, die er schon lange in sich trägt. (Vgl. DI GIANNI & LAVAGNINI 2012: 28ff).

Der Geist, der hier allmorgendlich um acht Uhr sechsunddreißig zur „persona“ der Tante wird, ist heute (2017) in Süditalien in jenes produktive Halbvergessen abgetaucht, aus dem sich ein Großteil der religiösen Energie speist. Er heißt Alberto Gonnella oder eben schlicht: Alberto Glorioso („siegreicher Alberto“). In Serradarce errichtete man in kurzer Zeit den „Tempio di Beato Alberto“ („Tempel des seligen Alberto“), in dem bzw. vor dem einst der Lastwagen stand, mit dem zur genannten Uhrzeit am 26. Oktober 1957 der Onkel den Kopf des jungen Seminaristen einklemmte und ihn zu Tode schleifte. Er habe nichts von dem Unfall gesehen noch etwas gehört, gab der Onkel der Polizei zu Protokoll. Das Tötungswerkzeug steht wie das Kreuz bei Jesus Christus ikonographisch im Zentrum des Kultes (und am Schluss von di Gianni erstem Kurzfilm zum Thema). Es ist das Mittel für den Übergang von Leben zu Tod, der notwendigen Voraussetzung für die Umkehrung desselben Wegs. Zugleich ist es ein Gegenstand der Kontemplation, und man kann wohl davon ausgehen, dass, wem Alberto Glorioso erscheint, auch der Lastwagen erscheint. Wie in westafrikanischen Schreinen der Geist durch seine Paraphernalien aufbewahrt wird, wenn er sich gerade nicht inkarniert, ist er hier in die materielle Bedingung seiner Möglichkeit gebannt.<sup>6</sup> Die Grausamkeit des menschengemachten Todes wird mit der Grausamkeit eines entmenschten, dem menschlichen Maß entrückten, zufällig wirkenden Todes parallelisiert. Zugleich liegt in der der Maschine eigentümlichen Blindheit ein Moment, das diese für Reversibilität und damit für das Versprechen der Erlösungsreligionen prädestiniert: Was in die eine Richtung läuft, kann genauso gut in eine andere laufen.<sup>7</sup> Und schließlich gibt es eine auch von Luigi di Gianni in seinem Film aufgemachte Parallele zwischen dem Lastwagen, der Leben und Tod bindet, Leben an Tod bindet und Tod an Leben, mit der *colonna degli indemoniati*, jener Säule der Dämonenbesessenen mit ihren Schnüren und Fesseln in der Basilika des Ortes, wo Sant'Antonino von „fattare“ und anderen Besessenheiten heilen soll.<sup>8</sup> Dieser ältere Kult um einen thaumaturgischen Heiligen – die Mehrzahl der meridionalen Heiligen sind Wundertäter (Vgl. GALASSO 1982) – wird, in Zeiten seines Rückgangs, wie di Gianni im Film insinuiert, durch den um Alberto Glorioso ersetzt. Aber nicht

nur diese historische Sukzession drängt sich dem unparteiischen Betrachter auf: Der Kult um Alberto ist wie der um den in Italien äußerst populär gebliebenen Padre Pio da Pietralcina zuvörderst der um einen *alter Christus*, dessen Auftreten und Ansprüche seitens der offiziellen Kirche anzuerkennen und gleichzeitig einzuhegen sind. (MANCINI 2008) Wo die Besessenen einst an die Säule des Sant'Antonino gebunden wurden, um exorziert zu werden, ist Alberto in den Lastwagen als den Ausdruck der schlechthinnigen Besessenheit durch eine unkontrollierbare Macht geklemmt worden, um nun jedwede Form der Besessenheit als Fremdbestimmung durch seinen Tod und seine Wiederkehr auszumerzen.

### 3

Es soll nunmehr sehr skizzenhaft versucht werden aufzuzeigen, wie die Mobilisierung eines „anderen Christus“ durch die mediale Ausweitung von klassischen Trancetechniken und klassischem Mediumismus eine Veränderung der grundlegenden sozialen und religiösen Annahmen in einer süditalienischen Gesellschaft bewirken konnte. Das heißt, es steht die Frage im Raum, ob hier anstatt der oft zitierten „arretratezza“ (Rückständigkeit) des Mezzogiorno nicht ein eigenständiger Beitrag zur Modernisierung erkennbar wird, der ausreichend Anschlussmöglichkeiten an das enthält, was wir gemeinhin als unsere Moderne und Postmoderne identifizieren. Mithin an ihre Bilder, Medientechniken, populäre Kultur und Politik.

Serradarce ist in der Nachkriegszeit ein agrarisches Zentrum hinter Campagna bzw. hinter Eboli. Dort, so heißt es in dem berühmten, während der faschistischen Verbannung entstandenen Buch von Carlo Levi, hört die zivilisierte, die christianisierte Gesellschaft auf. (LEVI 1946: 5) Die Menschen wohnen noch zwanzig Jahre nach diesem Buch in „borghi“, festungsartig zusammengeschlossenen, geduckten Häusern, also nicht dort, wo sie arbeiten, wodurch seit langem eine stärkere Arbeitsteilung unter den Geschlechtern begünstigt wurde. Die Männer arbeiten draußen, sie bringen täglich weite Wege hinter sich, während die Frauen im Inneren wirken oder den Verkauf der Produkte auf dem Markt übernehmen. (Vgl. FELICE 2013: 112ff) Jeder wird hier durch einen anderen autorisiert: die Frau durch den

Mann, der Mann als Pächter oder im ungünstigeren Fall als „bracciante“, als Tagelöhner durch den Patron. Patrone mobilisieren ihre Leute auch zu Zwecken der Selbstdarstellung, die sich jedoch immer *für* jemanden vollzieht – „ich kann so und so viele Männer stellen“, etwa für die Wahl eines Politikers oder für ein Kirchen-, ein Patronatsfest. Im Endeffekt ist niemand dem anderen vollkommen ausgeliefert, Ehre erscheint transitiv als Ehrbezeugung, und ist der zentrale Wert, auf dessen Grundlage die anderen gesellschaftlichen Werte verstanden werden müssen. (Vgl. PITT-RIVERS 1966) Soweit entspricht alles den Positionen der klassischen Sozialanthropologie Südeuropas. Auf der anderen Seite schreiben wir auch in Serradarce bald das Jahr 1968. Die europaweite Infragestellung nicht nur der Legitimität von Autorität, sondern von Autorität und Autorisierung überhaupt, kommt weiter als bis nach Eboli. Die klassische Postroute mag hier enden, aber nicht der motorisierte Individualverkehr und schon gar nicht das Fernsehen. Natürlich gibt es keine Studentenunruhen, es gibt auch keine Arbeiterversammlungen, aber es gibt die Kommunistische Partei, und es gibt von Anfang an Personen, auch Geistliche, die das Momentum zu ergreifen suchen.<sup>9</sup> Aus Sicht dieser Geistlichen besteht das Momentum in einer Zusammenführung politischer Gehalte, einer Hebung des sozialen Bewusstseins der Landbevölkerung mit und durch eine entsprechende religiöse Form, die ihre Begründung zuletzt im Zweiten Vatikanischen Konzil (1959-1965) erfahren hat. Obgleich das neapolitanische Hinterland genau wie der gesamte Süden Italiens zu dieser Zeit ausnahmslos katholisch ist, ist selbst bei den Bischofskongregationen jener Jahre von einem „Missionsland“ die Rede (vgl. URSI 1975: 136). Missionierung bezieht sich aber nunmehr nicht einfach auf die Ersetzung alter Frömmigkeitsinhalte durch neue, sondern sie hat zum Gegenstand ihrer Sorge die jahrhundertelange Methode dieser Ersetzung selbst. Die Bischöfe betrachten ihren Katholizismus im heidnischen Gewand und erschrecken darüber. Sie suchen die expressiven Frömmigkeitsformen in Bahnen zu lenken, die Zahl der Prozessionen zurückzufahren, die Patronate lokaler Heiligenverehrung durch gerechte Verfahren transparent zu halten (ebd.: 140f.). Sie erblicken die Exzesse ihres jahrhundertlang ausgeübten Missionswerks und merken, dass anstatt

Macht über die Seelen der Gläubigen zu erhalten, ihnen diese – oft zugunsten von Sehern oder auch Mafiosi – lange schon entglitten sind. Bischöfe wie der neapolitanische Kardinal Ursi haben Sympathisanten im linken Lager der Christdemokraten, die zwar auch klientelistische Politik betreiben, aber offen für soziale Durchlässigkeit werben und den Bürgerstaat über die feudale Treue stellen. Auch die Region Kampanien will Teil sein der modernen Welt. In Serradarce hingegen wird der mögliche Konflikt von altem Klerus und neuen Geistlichen, von „großen Männern“ und Kollektiven dadurch modelliert, dass ein Geist in eine Frau einfährt.

Die Familie von Donna Giuseppina ist nach allgemeinem Wissen nicht arm gewesen. Im Großen und Ganzen leben die Gonnellas mit der Welt vor 1968 im Einklang. Dass einer aus ihrer Mitte Priester werden soll, hebt ihr Ansehen. Dessen bedürfen sie, denn ihr Leumund scheint nicht der beste zu sein.<sup>10</sup> Man hält den Onkel für habgierig, die Absichten der Gonnellas, was die Verteilung frei werdender landwirtschaftlicher Nutzflächen angeht, für undurchschaubar. In diese Lage tritt der Tod Albertos und die wundersame Ergreifung (und Verdrängung) Giuseppinas. Damit bleibt das Außergewöhnliche in den Händen der Familie, in der die eine leidet und ein anderer agiert –wenn gleich aus dem Jenseits. Die Tante kann abwechselnd als aktive – als „Alberto“ – oder als agierte Person – als „Giuseppina“ – interpretiert werden, in beiden Fällen ist ihre Position legitim, legitimiert nicht zuletzt durch den Schmerz um den Verlust ihres Neffen, der ihre gesamte Familie auf die Probe stellt, ja nach dem, was man hört, in einen Bruderkrieg zu reißen droht. Giuseppina wohnte damals in Campagna, dem Hauptort. Im Viertel San Bartolomeo hat sie einen kleinen Laden, wo gelegentlich die Pilger für Sant'Antonino vorbeikommen.<sup>11</sup> Bewohner erinnern sich, sie als „fattucchiera“ als Beschwörerin und „Entzaubereerin“ kennengelernt zu haben.

Wie sich ihr Weg zum Alberto-Medium modelliert hat, bleibt in nahezu sämtlichen Überlieferungen strittig: sie selbst hat die Verwandlung wohl als plötzliches Erlebnis ausgegeben, andere haben eine Methode der Gewinnsteigerung darin gesehen, wiederum andere haben ihre Besessenheit als Opfer interpretiert, das die außerhalb Serrardarces Lebende für ihre Familie, für den

Frieden zwischen ihren Brüdern gebracht habe. (Vgl. ROSSI 1986: 54) In diesem Sinn würde es sich um einen Familienkult handeln, aber ohne dass nahe Angehörige darin entscheidende Positionen einnehmen, wie es sonst häufig zu beobachten ist.<sup>12</sup> Giuseppinas Mann, ihre Kinder, auch ihre Schwester, scheinen keine Bedeutung zu haben für die Organisation. Es gibt ein paar Getreue, die sie morgens im Auto von ihrem Haus zu dem ihres Neffen fahren, aber dann gibt es vor allem ein Heer von Freiwilligen, das die Reden Albertos aus dem Mund Giuseppinas aufnimmt, Schallplatten pressen lässt, Kreuze druckt und so fort. Diese Prozesse scheinen sich Giuseppina entzogen und bald ein Eigenleben geführt zu haben – sie landen bei jenen, die aus ganz unterschiedlichen Motiven sehen, dass der „alte“ Kult um die Säule der *indemoniati*, der Dämonenbesessenen, erneuert worden ist. Hier können sich durchaus lokale Politiker anschließen und die Gunst des Mediums in ihrem Sinn zu nutzen versuchen. (APOLITO 2006)

Giuseppina selbst findet man an einer Kreuzung der Vermittelnden, die die Botschaften des Neffen an die Gemeinschaft überbringt, und einer Heilenden, deren Autorität durch Alberto gestärkt worden ist. Die heilenden Fähigkeiten sollen zwar erst nach dessen Tod zutage treten, doch ist es gut vorstellbar, dass Giuseppina bereits zuvor das „malocchio“ (den Bösen Blick) oder die „fattura“ (die explizite Verzauberung) behandelt hat, wie so viele Landfrauen. Die Spitzfindigkeiten der Priester sowie der semi-professionellen Magier, die zwischen der Versuchung (dem im „malocchio“ konzentrierten Neid) und der aktiven Evokation des Bösen, der schwarzen Magie der „fattura“ unterscheiden wollen, werden an ihr Ohr gedrunken sein – wer Macht ausüben will, muss Unterschiede machen. Die somatisierten psychischen und sozialen Leiden ihrer Klientel scheint sie jedenfalls genauso rasch identifiziert zu haben wie eine klassische „guaritrice“, eine Heilerin, und wie dies der Anspruch der katechetisch zuverlässigeren „veggenti“ (Seherinnen) bis heute ist (vgl. VAN LOYEN 2018: 94ff.). Es ist gut möglich, entzieht sich aber näherer Kenntnis, dass Giuseppinas Besessenheit subjektiv vielleicht der Notwendigkeit geschuldet war, ihrem Erfolg als Heilerin im Weg stehende Hindernisse zu beseitigen, und dass sich ihr Mediumismus anschließend unkontrollierbar ausgebreitet hat, begierig aufgenom-

men und weitergetragen wurde. Das wäre die Geschichte vom „Medium as Message“ (MCLUHAN) oder vom Medium, das sich seinen Toten schafft. Einiges scheint dafür zu sprechen. Dann wiederum erstaunt die Vehemenz, mit der sich der Kult von einem um Giuseppina/ Alberto zentrierten zu einem Versprechen auf Teilhabe für alle entwickelt hat – bis dahin, dass nahe und ferne Kultadepten ihre Ansprüche auf Alberto formulierten.

Wenn die Mutmaßungen über Giuseppinas Motive zutreffen, hätte sie sich verkalkuliert, denn die Hindernisse wären nur gewachsen: jeden Morgen wäre Giuseppina angetreten, um sich wegtreten zu lassen. Und dazu wäre die radikale Subjektivität des Zugangs zum Verstorbenen anstatt ein exklusives Proprium der besessenen Giuseppina darzustellen, alsbald als genereller Anspruch auf eines jeden Subjektivität aufgefasst worden. Als ob sie sich für alle „reiten“ lassen musste, wie es im Voodoo heißt. Vielleicht fühlten viele sich ein wenig ver-rückt, ent-rückt oder entsetzt, ausgesetzt im gesellschaftlichen Wandel, den sie sich aneignen und den sie zugleich abwehren mussten und fanden dafür in der Beziehung zu Alberto, der in seiner „Niederlassung“ in der Tante das Negative dieses Wandels überwindet, das entsprechende Symbol. Darin könnte die politische Wirkmacht eines um gewöhnliche oder auch unbekanntere Verstorbene zentrierten Totenkultes bestehen, der wie andere Totenkulte im Umland Neapels die Fragen von Zugehörigkeit oder den legitimen Wechsel innerhalb von Klientel-Patron-Beziehungen moderiert, schließlich aber eigene Ansprüche als solche vorzubringen hilft (gleichsam das Fahrzeug einer Emanzipation, das ein Unfall aktiviert hat). Im Falle von Giuseppina ist es dann zuvörderst die Medialisierung des Mediums – durch Schallplatten, Bilder, durch den Abgleich mit anderen personalen Medien, die zum Anfang des Fernsehzeitalters in Italien zirkuliert werden – die den Anspruch auf Allgemeinheit und Exklusivität prägen wird.

Eine Frau spricht und wird gehört, weil durch sie jemand spricht, der über jeden Zweifel erhaben ist.

Er ist über jeden Zweifel erhaben, weil er in dieser Frau spricht.

So wird es '68 in Campagna/ Kampanien. Sant'Antonino kann mit seiner Säule im Hauptort bleiben, auf der frisch asphaltierten Landstraße

wird die Landbevölkerung ihm nicht mehr entgegenlaufen müssen, sie haben jetzt ihren eigenen Heiler, und Land, das haben sie auch.

#### 4

Dies alles gilt unter der Prämisse, dass die Reichweite und Möglichkeit von „Personsein“ sich vor einem Handlungshorizont abzeichnet, der durch das Jenseits als Ort der Toten und allem Realisierbaren repräsentiert wird. Das Jenseits ist in dem Fall der Ort, aus dem man kommt und in den man geht (in der populären Kultur des auf die agrarischen Rhythmen verwiesenen Süditaliens deutlich signifiziert durch „il presepio“, die Weihnachtskrippe mit ihrem Jenseitsfluss). Dieses Reich der Fülle – und auch der Furcht – wird vermittelt durch die Ahnen im Haus, die im antiken Rom die erste Maske der „persona“ formten. (Vgl. MAUSS 1989: 223-252) Die so vermittelte Nähe zum Ursprung der „Lebenskraft“ (A.M. Hocart) – über Heilige und ausgezeichnete Tote – schützt die Person und hält sie zugleich in Abhängigkeit. Ganze Person würde man, indem man das Jenseits als den Raum der Lebenskraft selbst beträte bzw. durch seine Avatare auslotete. Weder in der Antike noch im Christentum mangelt es an Geschichten, die vor der Realisierung dieses Wunsches warnen. Doch dieser Wunsch ist bei aller Treue zu den Heiligen, bei aller Bereitschaft, sich in ihren Dienste zu stellen, unlegbar; er führt zu jener Heuchelei den Heiligen gegenüber, die man auch in di Gianni Filmen, besonders im *Male di San Donato* (1965) beobachten kann. Die Heiligen müssen verehrt, beschenkt und anverwandelt werden, soll der Wunsch Wirklichkeit werden, dass sie als Avatare (d.h. als Verlängerungen der Person, die sich über den nach strikten Reziprozitätsregeln erfolgenden Tausch von Gefälligkeiten steuern lassen) *nichts anderes* sind als Tote, um den Lebenden in seiner Individualität im Jenseits zu repräsentieren. Mit überbestimmten Heiligen, an denen viele teilhaben, die mit aller Welt Wünsche behandelt werden und zwischen Lebenden wie Toten umhergehen, als gäbe es keine Grenze, lässt sich dieser Weg der Emanzipation aber nicht gut beschreiten. Je kleiner und unbekannter sie sind, desto besser.

So wird also weniger der *besondere* Tote als vielmehr der *reine* Tote geschaffen (der Ahne, mit

dem bald geregelte, nicht ambivalente Beziehungen möglich sind; der Heilige, für den man etwas tun kann, damit er einem ebenfalls einen Wunsch erfüllt). Die Folkloristik scheint zwar das Gegenteil zu sagen, allein die Vielzahl der Erzählungen um besondere Tote ist nur Bedingung für deren Reinigung zu reinen Toten.<sup>13</sup> In gewisser Hinsicht besteht darin die Aufgabe von Kultur und die Arbeit an der Institution. Die Reinheit des Totseins garantiert in Folge auch die Übernahme eines Totenkultes in andere.

Man könnte nun einwenden, dass die Spaltung Person/ Avatar gar nicht notwendig sei, sobald man aufhört, das Reich des Todes und das der Fülle miteinander zu identifizieren. Dann reichten ein gehobenes Bewusstsein, Personenrecht, Rechtsstaatlichkeit aus. Kann nicht jeder Mensch prinzipiell alles sein, wenn er nur die Hindernisse benennt und aus dem Weg räumt? Warum sollte er erst durch die Maske des Toten (und in gewisser Hinsicht: des Todes) zu sich selbst finden? Ein Teil der Antwort lautet, dass man dort, wo man nicht an den Institutionen arbeiten kann oder die Arbeit an den Institutionen eine Arbeit an einer von einem selbst entfernten, unvermittelbaren Macht ist, in der man sich sinnlos verausgabt, die Arbeit an den Toten immerhin die Möglichkeit echter Einwirkung bereithält: die Arbeit an den Toten, am Schmerz, an der Angst vor dem Tod, in der eine wechselseitige Erziehung stattfindet. Und selbstredend lässt sich ein menschliches Leben vorgängig zur Verwandtschaft, vorgängig zu den Institutionen, die es anerkennen oder vermerken, dass es keiner Anerkennung bedürfe, nicht einmal erfinden. Es gibt kein menschliches Leben ohne Prozeduren der Zuordnung, der Zurechnung, der Zuschreibung. Und in diesem Sinne keines ohne Besetzung. Vom jeweiligen menschlichen Leben aus gesehen lautet der Ausdruck dafür „Besessenheit“: sie ist ein legitimer Weg zur Subjektivität der Person, zu ihrer Vollständigkeit und *agency*; sie formuliert die Aufgabe und ist schon Teil der Lösung.

Der andere Teil der Antwort lautet, dass das Reich der Fülle niemals hier ist, sondern stets in der Fremde und Außerhalb. Exotik oder Außerweltlichkeit sind nicht per se Mangelerscheinungen oder entspringen kolonialen Phantasien, stattdessen sind sie Signaturen eines Mehr, ohne das es kein Hier gibt.<sup>14</sup>

Idealtypisch mag es erscheinen, als kenne eine Kultur, in der die „Besessenheit“ eine kritische Präsenz erreicht hat, nur das Entweder-Oder sowie das Prinzip der numerischen Identität, während Kulturen des Traums die innere Verschiedenartigkeit der „persona“ zuließen. Wer seinen Traum erzählt, rekonstruiert seine multiplen Ichs, wogegen man eine Besessenheit nicht erzählen kann, sondern zur Darstellung bringen muss (vgl. MARC AUGÉ 1997: 20). Die theatralische Seite der Besessenheitskultur verhindert dann gewissermaßen die erzählerische Reflexivität. Im Fall des Alberto-Kultes ebenso wie bei zahlreichen anderen rund um den Katholizismus angesiedelten Kulturen ist dies nur die halbe Wahrheit: zum einen wird das reflexive Moment ja über die Angliederung an die hegemoniale Erzählung (das Christentum) unterstrichen, zum anderen über die Visionen, die dem Besessenen zufließen bzw. über die Urszene der „Besitzergreifung“ selbst. Freilich bleibt das theatralische Element auch darin vorherrschend, oder besser, gibt es keine Erzählung (multiple gleichzeitige Ichs) ohne „Szene“. Dasein ist Gesehenwerden, In-Erscheinung-Treten, und fordert zum Zweck der Sichtbarkeit die Maskierung.

Dass im Falle von Giuseppina die Stimme, die sich als Stimme Albertos ausgibt, und zumindest ihrer Besitzerin fremd wird, Trägerin dieser Besessenheit ist, kann damit erklärt werden, dass die Stimme schon von sich her die Ambiguität des Inneren und des Äußeren aufweist. Sie wird in der Besessenheit als konstitutiv „äußerlich“ modelliert, damit sie nach „innen“ zurückkehren kann. Durch die Entäußerung wird eine Präsenz geschaffen, die zwanghaft auf eine Abwesenheit deutet, und die sich deshalb so vergemeinschaften lassen kann, dass jeder Teilnehmer dieses morgendlichen Rituals in Serradarce darin sein eigenes Anrufungserlebnis entdecken will (Turners „The Centre Out There“). Fast so ähnlich wie in der „urban legend“ vom deutschen Radioappell.<sup>15</sup> Die Probe auf die Wahrheit der Stimme.

## 5

Im Sommer 1972 ist der Spuk vorbei. Giuseppina wird von Francesco, einem enttäuschten Anhänger, erschossen. Er arbeitet als Busfahrer für weitere Impresarios des Mediums, die die Reisen zu

Giuseppina organisieren. Gewissermaßen bringt er das Werk eines anderen Lastwagenfahrers zu Ende. Francesco hat Spielschulden und wurde gelegentlich unter Albertos Anhängern gesichtet, am Tag der tödlichen Schüsse hat auch er sich maskiert. Später heißt es, er habe wegen der falschen Versprechungen seines Opfers abgedrückt, als sollte der „Enttarnung“ durch das fruchtlose Lottospiel nun die Enttarnung durch die eigene Sterblichkeit folgen. Wieder andere behaupten, die Heiler der Region hätten den Mordplan ausgeheckt und Francesco gedungen. Offensichtlich wollen einige die Welt vor 1968 zurück, die einen aus Geschäftssinn, die anderen aus Verzweiflung. Aber sie haben ihre Rechnung ohne den Heiligen gemacht: nach Giuseppinas Tod entwickelt sich zwar keine herausgehobene Nachfolge, doch Alberto bleibt weiterhin präsent. Längst wird er absorbiert in geläufigere Frömmigkeitsformen, aus der Besessenheit Giuseppinas werden die latenten Unruheherde privater Offenbarungen. Alberto erscheint seinen Anhängern in Träumen oder im hundert Kilometer entfernten Neapel auf Hauswänden. Bereitet er somit seine erneute Ankunft vor oder ist nach den exzentrischen Jahren mit Giuseppina nun die Periode der Ethisierung seines Kultes angebrochen?

In Neapel habe ich während meiner 2013/2014 im Viertel Sanità durchgeführten Feldforschung zu Totenkulten und Lokalpolitik eher zufällig das Nachleben von Alberto Glorioso entdeckt. (VAN LOYEN 2018) Allmählich entfaltete es sich unter meinen Füßen: mein Vermieter war über viele Jahre nach dem Tod Giuseppinas nach Serradarce gepilgert, wo er auf Albertos Lastwagen eine Zigarette liegen ließ, um sich das Rauchen abzugewöhnen; er selbst war Lastwagenfahrer und dieser Kult erschien ihm so natürlich, dass er sagen konnte, „das haben wir – das Volk – gemacht“; eine andere ältere Dame hatte den Tod ihres untreuen Ehemanns durch Alberto ersucht und erhalten, sie hatte ihm eine Kapelle neben der Wohnungstür gestiftet und vom Leuchten des Bildes berichtet, sobald Kritik daran aufkam; Alberto hütete in seinen zahlreichen Abbildungen auch den Schlaf von Nunzia, der Frau eines verstorbenen Heilers auf meiner Straße, so wie es sonst Padre Pio tat; und schließlich fand ich das Porträtbild des Seminaristen in der mehr oder weniger touristisch aufbereiteten Musterkirche des neapoli-

tanischen Kultes um die „anime sante del purgatorio“ auf der Via dei Tribunali. Diejenigen, die mit der Rekonstruktion des Ortes betraut gewesen waren, hatten es angeblich nicht identifiziert, es hatte aber dort über Jahrzehnte gelegen und wurde nun neben die zu verehrenden Schädel gestellt.

Albertos Wirkungsbereich ist mithin nicht auf den ländlichen Raum seines Ursprungs beschränkt geblieben. Der spektakuläre Mediumismus seiner Ersterscheinung für Zia Giuseppina ist in den moderateren Mediumismus der Neapolitaner übergegangen, denen die Toten im Traum zu erscheinen pflegen. Dort ist er auch kein „Alter Christus“ mehr, sondern im Pantheon der Heiligen, der hilfebringenden Ärzte, der Advokaten, der wundertätigen Brautleute, der heilkräftigen toten Kinder zuhause. Ein Toter unter anderen, ein Vorfahre unter Vorfahren, bleibt er für die Pädagogen des guten Geschmacks und der kirchlichen Hierarchie unsichtbar und wird fast immer mit „irgendeinem“ verwechselt.

In Serradarce hingegen steht sein „tempio“ nunmehr unter der Kuratel einer charismatischen Erneuerungsbewegung, die noch immer nicht recht weiß, ob die vor zwanzig Jahren vom Vatikan zugewiesene Stätte einen Segen oder eher einen Fluch bedeutet. Padre Silvio und Padre Michele, der Generalobere, müssen sich die Schlüsselgewalt schließlich mit einem Gonnella-Nachfahren teilen, der als Sakristan immer wieder Wege findet, altgewordene Alberto-Anhänger über die *Scala Santa* zur ehemaligen Wirkungsstätte von Giuseppina zu schleusen. Unterhalb der Kirche betreiben die Gonnellas zudem eine Bar, in deren Nähe derzeit eine Garage so hergerichtet wird, dass sie den bei einem anderen Verwandten untergestellten todbringenden Lastwagen wieder aufnehmen könnte. Das fürchtet zumindest Padre Silvio. Und warum das Ganze? Weil die Gonnellas ihre Einnahmequelle nicht kampfflos preisgeben, selbst wenn der Rest von Serradarce dem nichts abgewinnt. Und weil sie den Charismatikern ihre Rechnung präsentieren wollen. Ob „Alberto Glorioso“ dann eines Tages wirklich „Beato Alberto“ wird?

Charismatische Bewegungen sind in Süditalien seit mehr als zwanzig Jahren extrem erfolgreich, die Grenzen zwischen katholischen und evangelischen Bewegungen sind inzwischen durchlässiger, und es hat den Anschein, als sei jene Form des

kontrollierten Unerwarteten – des Unerwarteten in den Versammlungen, die für die Glossolie, für die Herabkunft des Heiligen Geistes geführt werden – die Methode, auf die/mit der sich die „Missionierung“ nach 1968 legitimieren konnte, die in jeder ihrer Weisen einen Klassenkampf zwischen Laien und Priestern darstellte. Dieser Klassenkampf wird womöglich von den charismatischen Bewegungen nur verschattet, in denen die priesterliche Vermittlungstätigkeit sich zugunsten einer von jedem zu erlebenden Präsenz des Göttlichen sowie der Aufdeckung der verschiedenen Charismen unter den Laien zurückhalten soll. Der von der offiziellen Kirche nie kanonisierte „Alberto Glorioso“ als Seminarist und die von ihm „aufgesuchte“ Tante stehen dabei genau an jener Kreuzungsstelle von Priester- und Laiencharisma, von „doni“ (spirituelle Gaben), die sich nicht mehr einfach durch zertifizierte Autorität, sondern durch Einbindung in die Tradition, den Nutzen, den sie für die Gemeinschaft haben, legitimieren lassen müssen – nicht anders als wie sich in der Unmittelbarkeit der „Besessenheit“ das Ergreifen durch Gott (oder den Heiligen Geist) ankündigt, das für die Konzeptualisierung von Person, von religiösen sowie zivilen Werten eine große Rolle spielt und die charismatischen Bewegungen als aktuell wichtigste Vermittler in einem wenn nicht erodierten, so doch krisengeprüften klientelistischen System auszeichnet.

Die Aufnahme Albertos in den inoffiziellen Pantheon der charismatischen Gemeinde – in diesem Fall der 2015 nach dreißig Jahren vom Papst vollumfänglich anerkannten „Servi di Cristo Vivo“ – ist eine Chance für beide Parteien: die Alberto-Anhänger bekommen einen offiziellen Anstrich, die Charismatiker können neben einem „Evidenzphänomen“, dessen Interpretation sie nachzureichen versprechen, an eine lokale Erregungsader anschließen und sich narrativ verorten. Zu viele Zugeständnisse darf man aber nicht machen, sonst wird ein Kuhhandel daraus: Deshalb erklärt Padre Silvio, dass die von seiner Gemeinschaft zelebrierte Messe für Alberto Anfang November eine des allgemeinen Totengedenkens sei, wie zu Allerseelen üblich. Passenderweise war Alberto Gonnella, Jahrgang 1937, am 25.10.1957 gestorben.

Aber natürlich verlangt jedwede kanonische „Aufnahme“ (*assunzione*) Albertos, dass er eben



**Abb. 1** „Beato Alberto wendet sich durch Giuseppina Gonnella an seine Gläubigen.“ (Aus: Luigi di Gianni, *Nascita di un culto*)

nicht mehr „aufgenommen“ wird. Wenn Besessenheit die Verdrängung einer ursprünglichen Person durch eine andere ist, im Gegensatz zum Traum oder zur Vision, in der die Identität der Person gewahrt bleiben, und wenn Giuseppina sich nur indirekt an das erinnerte, was sie als Alberto gesagt haben soll, dafür der Erinnerungen anderer, ihrer Bilder und Tonmitschnitte bedurfte, so einerseits, weil sie nicht in Verdacht geraten wollte, mit einem Geist zu paktieren, Manipulation zu betreiben, also schuldig zu werden, sondern weil ihre Reinheit und die Reinheit dessen, der sie in Besitz nahm, nur im gegenseitigen Ausschluss gewahrt werden konnten. Reinheit der Person bei Vermischung der Körper ist ebenso sehr ein katholisches wie ein globales Motiv um 1968. Es gehört zur Frage nach der göttlichen Natur, zum Verspeisen der geweihten Hostie, in der Christus anwesend ist, und es gehört zum richtigen Leben im falschen. Und ist ein Versprechen geblieben, dass der Katholizismus aufgreifen könnte, wenn ihm nur diese mediterrane Hippiewelt nicht zu suspekt wäre, sodass er ständig daran erinnert, einen Geist für alle Körper und nicht einen Geist für jeden zu propagieren.

Schließlich: Der Alberto-Kult ist ohne die um ihn zirkulierenden Bilder undenkbar. Sie beglaubigen ihn, indem sie ihn zum einen mit den Bildern anderer Kulte verschränken, die von ihm hervorgebrachten Bilder kontextualisieren, zum anderen das Unassimilierbare des Kultes hervorheben, seine Wahrheit. Diese Wahrheit hat mit Giuseppinas Körper zu tun, insofern er Dinge tut, die mit seiner Rolle als Körper Giuseppinas

schwer in Einklang zu bringen sind. Neben Luigi di Gianni Dokumentationen erscheint 1971 in der Reihe „Popular Photography Italiana“ ein Album von Ferdinando Scianna, dem ersten italienischen Fotografen in der Agentur „Magnum“. Auch er zeigt in einer mehrseitigen Sequenz die Trance Giuseppinas, ihren kurzen Schlaf, die Unterwerfung ihres Körpers unter die Heiligenbilder, sein Wiederaufleben als anderer Körper bzw. als Körper eines anderen, gebrochen von der elektrisierten Erwartung und dem Schreckmoment der versammelten Menge im *tempio*, dem Heiligtum. In der Kontraposition von verhärmtten Bauerngesichtern auf der einen, dem von einer abwesenden Macht bewegten, von seinem „weggetretenen“ Blick aufgegebenen Körper auf der anderen Seite, eingerahmt von Heiligenbildern und Blumengebinden, macht sich die vereinigende Kraft einer Abwesenheit geltend, die gegenseitige Stütze durch den Schmerz. Es ist das leere Zentrum, das diesen Bildzusammenhang allererst generiert, und entsprechend die Verzweiflung, die das prekäre Leben anstachelt, es in irgendeiner Form gegenwärtig zu halten, ihm einen Raum zu schaffen, in dem es sich niederlassen soll. Bild und Text deuten auf dieses leere Zentrum, aber ihrer eigenen Natur gemäß – ihrer eigenen natürlichen Konvention zufolge, derenthalben sich ihre Konstitution dem leeren Zentrum verdankt<sup>16</sup> – deuten sie es nicht aus. Stattdessen schaffen sie Serien und häufen Worte.

Inwiefern die Charismatiker, ganz gleich ob freiwillig oder nicht, dem Kult in der Zeit seines Nachlebens mehr Kraft zuführen können als dies durch Ferdinando Scianna oder die zwei Filme LUIGI DI GIANNIS (*Nascita di un culto*, 1986; *La possessione*, 1972) geschah, sei dahingestellt. Vor Ort und in Neapel fiel allerdings auf, dass zumindest der frühere Kurzfilm, die „Geburt eines Kultes“, mit den individuellen und auch kollektiven Bildern verschaltet war – das galt für mehrere Haushaltsgemeinschaften. Der Film beschreibt den Alberto-Kult als Antwort auf den schwächer werdenden Kult um Sant’Antonino und als Ereignis der besessenen Tante Giuseppina. Die Forschung vor Ort hat dieses Narrativ als die zeitliche Sequenzierung einer geographischen Entzerrung zu lesen gelernt, aber dann durchaus einen Funktionszusammenhang erkannt, der mit dem ökonomischen Abstieg Campagnas und wenn schon

nicht mit einem ökonomischen Aufstieg Serrardarces, so doch mit dem der Familien aus Serrardarce einhergeht. Dabei leistete Luigi di Gianni selbst einen Beitrag zur „Nascita“, indem er das Phänomen medial verbreitete, es durch seine Montage, durch den von ihm in Auftrag gegebenen Sound interpretierte.<sup>17</sup> Der Umstand, dass in der Mehrzahl seiner Kurzfilme die Tonspur neben der Filmspur läuft und man insbesondere in „Nascita di un culto“ eine leichte Zeitversetzung beobachten kann, trägt zu einem Verfremdungseffekt bei, in dem das „Manu-factum“ des Films das des Kultes überblendet. Zugleich partizipiert der Film dadurch an der Trance, die sein Gegenstand ist, indem er die dargestellte Geschichte zu seinem Bauprinzip macht: das Auseinandertreten zweier Ordnungen, in einem Moment (im Kino), in dem die „Verteidigung der Ich-Instanzen“ (C. Metz) ohnehin herabgesetzt ist.

Giuseppina hat di Giannis Nachstellungen durchaus akzeptiert, weil er sie in ihren verschiedenen sozialen Zusammenhängen zeigt, ohne sie zu denunzieren und weil er in gewisser Hinsicht von einem ähnlichen Interesse geleitet war. Sie dankte es ihm mit wiederholten Einladungen, und als Francesco sie erschoss, fuhr di Gianni sofort nach Serrardarce um den Tag danach zu dokumentieren. Der Polizist, der ihn begleiten sollte, floh einige hundert Meter vor der Ortschaft aus dem Auto: die Situation war ihm zu heiß geworden. In einem doppelten Sinn gilt also, dass, wer die Ordnung schützen will, sie auflösen muss.

## Anmerkungen

**1** Don Marcello Stanzone, der Gründer der „Milizia di San Michele Arcangelo“, gilt als Experte für „Angelologia“. Sein Buch *I Papi e gli angeli* (2017) ist eine Verteidigung der Engel gegen ihre psychologische Explikation und ihr allmähliches Verschwinden aus der Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil.

**2** Zahlreiche Pfarrer dieser Gemeinde haben Aufgaben als Exorzisten übernommen und sich dabei immer wieder auf die Säule des Hl. Antonino und ihr zugeschriebene Heilungen berufen. Vgl. (Scafoglio & de 2004)

**3** Der Film ist online abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=OYOxNOe-SA>. Zudem hat die Cineteca di Bologna 2015 eine DVD-Kollektion mit di Giannis wichtigsten dokumentarischen Kurzfilmen unter dem Titel „Uomini e spiriti“ (Menschen und Geister) publiziert, die ihn ebenfalls enthält. Um nur die Verwandlungsszene zu sehen: <https://www.youtube.com/watch?v=tSRlgzjRGyo>.

**4** Für die Unterscheidung zwischen Trance und Besessenheit (vgl. de Heusch 1981)

**5** Der Zusammenhang von Cine-Trance und der Gründungsmomente von „imagined communities“, Nationen, politischen Bewegungen etc. kann an dieser Stelle nicht verhandelt werden, kanonisch – nicht nur für die deutsche Geschichte (Kracauer 1958).

**6** Die Strukturähnlichkeit mit afrikanischen Geisterkulten erhellt aus: (Behrend 2005).

**7** Der Zusammenhang von Religion und Moderne hat sich mehrfach im Motiv des gleichsam animistisch aufgeladenen Lastwagens gezeigt, dessen Verlebendigung darüber hinaus die Macht des Mediums Film vor Augen führt (in „Wage of Fear“, ähnliches gilt bereits für die „Einfahrt des Zuges“ im frühen Film). vgl. (Taussig: 2013). Und natürlich sorgt ein um den todbringenden Lastwagen zentrierter Kult auch dafür, sich dessen zerstörerisches Potenzial – und damit die Moderne und ihren Warenfetisch – anzueignen.

**8** „Fatture“ sind durch einen Bund mit einem Dämon zustandegekommene Schädigungen einer Person, während das „Malocchio“ (Effekt des „Bösen Blicks“) durchaus unabhängig von der Intention des Verursachenden sein kann. Die Kirche klassifiziert ersteres als Schwarze Magie, zweiteres als Folklore.

**9** Immerhin war in Süd- und Mittelitalien der Bauernstand so zahlreich, dass seine Umwandlung in eine angeblich klassenbewusstere Arbeiterschaft nicht zur Debatte stand und Alternativen zur marxistischen Teleologie gefunden werden mussten, die solchen Praktiken Aufmerksamkeit schenken, wie sie sich in der ebenfalls nicht übermäßig industrialisierten postkolonialen Welt zeigten. Damit ermöglichte die süditalienische agrarische Bedingung dem italienischen Kommunismus eine größere Welthaltigkeit, auf der anderen Seite zwang sie ihn zur Provinzialisierung Italiens und Europas.

**10** Zur Familie Gonnella vgl. Apolito 2006.

**11** Für diese und die folgenden Hinweise danke ich Stefano de Matteis und der Familie von Irene Walker.

**12** Vgl. den Kult um die Seherin Mamma Caterina (van Loyen 2018).

**13** Zu süditalienischen Totenkulten vgl. Satriani 1996.

**14** Auch dazu hat Fritz Kramer in seinen Notizen zur Ethnologie der Passiones Wichtiges dargelegt (Kramer 2005: 145-168). Individuelles und soziales Leben bleiben gleichermaßen angewiesen auf Ressourcen aus der Liminalität, aus diesem Grund verwandelt man sich in Wildgeister oder schmückt mit ihnen besonders heilige Orte. Selbstgenügsamkeit als ethisches Ziel gehört zu modernen Gesellschaften, während frühere Gesellschaften hungrig waren nach der fremden Welt. Das gilt für die gesamte Geschichte des Luxus – und natürlich auch der Religion.

**15** Die Radiostimme ist stets die Stimme eines Geistes. Das verhilft nicht zu weniger, sondern mehr Autorität, und darum gehört die Radiomacht zu den wichtigsten Machtquellen eines Staates.

**16** Im Hinblick auf die arbiträre Beziehung von Signifikant und Signifikat in der Sprache versteht sich diese „Leere“ von selbst; sie tut sich zugleich auf beim s/w Foto, selbst wo es als Dokument eines einmal Anwesenden vorgestellt wird, oder noch stärker beim Film, der ja gerade

das Ablaufen des Ereignisses in die Vergangenheit vorstellt, so dass also kein Gegenstand beglaubigt, vielmehr der Zuschauer in den Umkreis des Dargestellten selbst hineingezogen wird. Vgl. dazu Berger 2010.

17 Dieses Fortleben von Devotionen und Kulturen durch ästhetische Dokumentation, der stets eine „invention of tradition“ (Hobsbawm) inneohnt, ist ein Beitrag der von Ernesto de Martino initiierten Erforschung der süditalienischen Religiosität im Moment ihres angeblichen Verschwindens. Ein wirkmächtiges Beispiel ist der salentinische Tarantismus in seinem Bezug auf de Martinos Studie *Terra di rimorso* (1961) und die filmische Darstellung in Gianfranco Mingozzis *La taranta* (1962).

## Literatur

- APOLITO, PAOLO 2006. *Con la voce di un altro. Storia di sessione, di parole e di violenza*. Neapel: L'ancora Del Mediterraneo.
- AUGÉ, MARC 1997. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. Paris: Éd. du Seuil.
- BEHREND, HEIKE 2005. Die Kraft der Verwandlung. Geistmedien und Medien der Geister in Afrika. In BASSLER, MORITZ; GRUBER, BETTINA & WAGNER-EGELHAAF, MARTINA (eds). *Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien*. Würzburg: Königshausen & Neumann: 201-214.
- BERGER, JOHN 2010. *Presentarsi all'appuntamento. Narrare le immagini*. Milano: 24 ORE Cultura.
- DE HEUSCH, LUC 1981. *Why marry her? Society and symbolic structures*. London: Cambridge University Press.
- DE MARTINO, ERNESTO 2015. *Terra di rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Bologna: Il Saggiatore. [orig. 1961]
- DI GIANNI, LUIGI & LAVAGNINI, ENZO 2012. *Rapporto Confidenziale: Cinema e vita*. Rom: Edizioni Nuova Cultura.
- FELICE, EMANUELE 2013. *Perché il Sud è rimasto indietro*. Bologna: Il Mulino.
- GALASSO, GIUSEPPE 1982. *L'altra Europa. Per una antropologia storica del meridione*. Mailand: A. Mondadori.
- HOBBSBAWM, ERIC & RANGER, TERENCE 1999. *The invention of tradition in colonial Africa, The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- KRACAUER, SIEGFRIED 1958. *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films*. Hamburg: Rowohlt.
- KRAMER, FRITZ 2005. Notizen zur Ethnologie der Passiones. In KRAMER, FRITZ & REES, TOBIAS (eds.) *Schriften zur Ethnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 145-168.
- LEVI, CARLO 1946. *Cristo si è fermato a Eboli*. Turin: Einaudi.
- MANCINI, SILVIA 2008. *Salvation Goods and the Canonization Logic*. On two popular cults of Southern Italy. In STOLZ, JÖRG (ed). *Salvation Goods and Religious Markets*. Bern: Peter Lang Verlag AG: 127-148.
- MAUSS, MARCEL 1989. Eine Kategorie des Menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des Ich. In MAUSS, MARCEL (ed). *Soziologie und Anthropologie, Bd. 2: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag: 223-252.
- PITT-RIVERS, JULIAN 1966. Honor and Social Status. In PITT-RIVERS, JULIAN & PERISTIANY, JEAN G. (eds). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: Univ. of Chicago Press: 19-78.
- ROSSI, ANNABELLA 1986. *La festa dei poveri*. Palermo: Sellerio Editore.
- SATRIANI, LOMBARDI & MELIGRANA, MARIANO 1996. *Il ponte di San Giacomo*. Palermo: Sellerio Editore.
- SCAFOGLIO, DOMENICO & DE LUNA, SIMONA 2004. *Anime perse e corpi posseduti. Gli indemoniati di Sant'Antonino*. In LOMBARDI SATRIANI, LUIGI M. (ed). *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*. Neapel: Meltemi. 173-190.
- STANZIONE, DON MARCELLO 2010. *I Papi e gli angeli*. Mailand: Gribaudi.
- Taussig, Michael 2013. *Animism and the Philosophy of Everyday Life*. In FRANKE, ANSLEM (ed). *Animism Volume 1*. Berlin: Sternberg Press: 199-203.
- TURNER, VICTOR 1973. *The center out there. Pilgrim's Goals. History of Religions* 12, 3: 191-230.
- URSI, CORRADO 1975. *Lettere pastorali. 1966-1974*. Torre del Greco: Tipografia A.C.M.
- VAN LOYEN, ULRICH 2018. *Neapels Unterwelt. Über die Möglichkeit einer Stadt: Eine Ethnographie*. Berlin: Matthes & Seitz.

## Filme

- DI GIANNI, LUIGI 1968. *Nascita di un Culto*. Italia. In MENEGHELLI, ANDREA 2015. *Uomini e spiriti. I documenti di Luigi Di Gianni*. DVD. Bologna: Cineteca di Bologna. Ebenfalls abrufbar unter: [https://www.youtube.com/watch?v=YOxNOe\\_-SA](https://www.youtube.com/watch?v=YOxNOe_-SA).
- DI GIANNI, LUIGI 1972. *La possessione*. Italia.
- MINGOZZIS, GIANFRANCO 1962. *La taranta*. Italia.

Manuskript eingereicht: 22.03.19

Manuskript akzeptiert: 11.12.19



ULRICH VAN LOYEN DD., geboren 1978 in Dresden, arbeitet nach Stationen in München, Köln, Urbino und L'Aquila als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Medientheorie der Universität Siegen. Buchveröffentlichungen u.a.: *Exil und Verwandlung*. Franz Baermann Steiner. Zur Biografie eines deutschen Dichters und jüdischen Ethnologen, Bielefeld 2010; *Strände der Vernunft*. Norbert Elias im inneren Afrika, Berlin 2012; *Neapels Unterwelt. Über die Möglichkeit einer Stadt*, Berlin 2018.

Universität Siegen, Medienwissenschaftliches Seminar  
Herrengarten 3, 57072 Siegen  
e-mail: [Ulrich.vLoyen@uni-siegen.de](mailto:Ulrich.vLoyen@uni-siegen.de)