

Florian Huber

Grenzkatholizismen

Religion, Raum und Nation in Tirol 1830–1848



V&R Academic

Schriften zur politischen Kommunikation

Band 23

Herausgegeben von

Angela De Benedictis, Gustavo Corni, Brigitte Mazohl,

Daniela Rando und Luise Schorn-Schütte

Florian Huber

Grenzkatholizismen

Religion, Raum und Nation in Tirol 1830–1848

Mit 8 Abbildungen

V&R unipress

Reihe des Internationalen Graduiertenkollegs »Politische Kommunikation von der Antike bis in das 20. Jahrhundert«



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISSN 2198-6312

ISBN 978-3-8471-0574-9

ISBN 978-3-8470-0574-2 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-0574-6 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Armani Basilio, Solenne Processione dalla Chiesa di S. Maria alla Cattedrale di Trento celebrata nel giorno 13 Dicembre 1845, in: *Feste Secolari del Concilio di Trento con Solenne rito celebrate nei giorni 12, 13, e 14 dicembre 1845, descritte ed illustrate*, Trento 1845.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, D-96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigen Papier.

Inhalt

Vorwort	9
1. Einleitung: Die <i>Grenzkatholizismen</i> Tirols	11
1.1. Die moderne »Heiligkeit« Tirols: Eine Einführung	11
1.2. Konzeptioneller Rahmen: Religion, Säkularisierung, Beobachtung	19
1.3. Ansätze und Methoden: Selbstbeschreibungen, Medien, Medialität	30
1.4. Historischer Kontext: Religion an Grenzen	36
1.5. Untersuchungsgegenstände: Nation, Konfession, Raum transnational beobachtet	41
1.6. Quellen	44
1.7. Forschungsstand	46
1.8. Aufbau der Arbeit	55
2. Provinzialisierung und Deprovinzialisierung: Vormärzliche Paradoxien Trentino-Tirols	59
2.1. Vom Land zur Provinz: Dimensionen der Provinzialisierung	59
2.1.1. Entmachtung und Vereinheitlichung: Die politische Dimension	62
2.1.2. Peripherisierung: Die wirtschaftliche Entwicklung	69
2.1.3. Die Domestizierung der Gesellschaft: Die kulturelle Dimension	71
2.1.4. Das Staatskirchentum als religiös-kirchliche Provinzialisierung	78
2.2. Entgrenzungen: Mediale Ausbrüche aus der Provinz	90

3. »1837« als Tiroler »Normaljahr«: Die Zillertaler Ausweisung und die konfessionelle Publizistik	95
3.1. Im Sog der konfessionellen Polemik: Verarbeitungen eines vormärzlichen Traumas	95
3.2. Am Rand der josephinischen Toleranz: Die Zillertaler Glaubensgemeinschaft und das habsburgische Staatskirchensystem	105
3.3. »Roher, als das Metall, das er bearbeitet«: Die Zillertaler Glaubensgemeinschaft katholisch beschrieben	120
3.4. Die Zillertaler Glaubensgemeinschaft als Medienereignis	134
3.5. Devianz und Medienereignis: Auswirkungen auf Tirol	156
4. Religiöse Ethnographien: Semantik und Medien gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen im Vormärz	163
4.1. Das Unbehagen über die mediale Aufmerksamkeit	163
4.2. Zwei ungleiche Priester – Gioseffo Pinamonti und Beda Weber	169
4.3. Die Medialität der religiösen Ethnographien	177
4.4. Die Semantik der religiösen Ethnographien	184
4.5. Landesbeschreibung als gesellschaftliche Selbstbeschreibung	192
5. Mediale Aufbrüche	195
5.1. Scheitern an den Grenzen des Staatskirchentums: Der »Raccoglitore Religioso«	197
5.2. Jenseits der Grenzen des Staatskirchentums: Die »Katholischen Blätter aus Tirol«	199
5.2.1. Formen der Medialisierung I: Die Konstruktion des »idealen Priesters«	209
5.2.2. Formen der Medialisierung II: Die Konfessionalisierung der Region	216
5.2.3. Formen der Medialisierung III: Kirchliche Statistik als neue Beobachtungsform	224
5.3. Zusammenfassung	229
6. Ersatzöffentlichkeiten: Religiöse Kommunikation im Trentino	233
6.1. »Or chi dunque siamo noi?« Gelehrter Austausch und neoguelfische Selbstfindung an der »Accademia degli Agiati« in Rovereto	239
6.2. »Ozio«, Fortschritt und praktisches Christentum: Der »Giornale agrario«	262
6.3. Zusammenfassung	272

7. »Sängerkriege«: Die frühen Kulturkämpfe Tirols	275
7.1. »Das oberste Gesetz des Ordens ist das, was ihm nützt.« Antijesuitismus in Tirol	278
7.2. Das Ende der Zensur: Die Medialität der »Sängerkriege«	291
7.3. Semantiken der »Sängerkriege«	296
7.3.1. Welcher Katholizismus?	297
7.3.2. Die doppelte Entzweiung Tirols: Liberal oder katholisch, deutsch oder italienisch?	304
7.4. Zusammenfassung	312
8. »Glaubenseinheit« und »Pio IX« – Zwischen Vormärz und 1848	315
9. Grenzkatholizismen als öffentliche Religionen: Zusammenfassung und Ausblick	325
9.1. Die »lange Revolution« in der Grenzregion	326
9.2. Politisierung	330
9.3. Medialisierung	337
9.4. Nationalisierung	346
9.5. Der »lange« Vormärz der Grenzkatholizismen Tirols	354
Abkürzungsverzeichnis	363
Abbildungsverzeichnis	365
Quellen- und Literaturverzeichnis	367
I. Ungedruckte Quellen	367
II. Gedruckte Quellen, Quelleneditionen	370
III. Periodika	375
IV. Verwendete Literatur	376
Personenregister	421

Vorwort

Dieses Buch entstand in mehreren Etappen und in verschiedenen Lebens- und Arbeitsumständen zwischen 2009 und 2015. Dass es zu einem Abschluss geführt werden konnte, verdanke ich vielen Menschen, die zu entscheidenden Zeitpunkten drängten, diskutierten und kritisierten, motivierten und korrigierten. Allen voran bin ich Brigitte Mazohl zu Dank verpflichtet: Sie betreute diese Arbeit nicht nur, sondern glaubte stets an dieses Projekt, selbst dann, wenn ihr dessen Bearbeiter wenig Grund dazu gab.

Die Grundlage dieses Buches durfte ich als Stipendiat des Internationalen Graduiertenkollegs »Politische Kommunikation« erarbeiten. Ich danke der DFG für die großzügige Unterstützung, den Professorinnen und Professoren des Kollegs für ihre scharfe, aber auch konstruktive Kritik sowie für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe »Schriften zur Politischen Kommunikation«; den Mitstipendiatinnen und Mitstipendiaten aus Deutschland, Österreich und Italien danke ich für schöne Stunden auch jenseits des Dissertantenalltags. Fertiggestellt werden konnte das Projekt im angenehmen Klima des Brixener Kompetenzzentrums für Regionalgeschichte: Dessen Leiter Oswald Überegger danke ich für seinen immensen Vertrauensvorschuss und dafür, mir den Rücken während der Finalisierungsphase freigehalten zu haben.

Viele Bibliothekarinnen und Bibliothekare, Archivarinnen und Archivare haben in den vergangenen Jahren mit Geduld und Fachkompetenz meine Anfragen und Bestellungen bearbeitet. Insbesondere die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Universitätsbibliothek in Innsbruck und der Südtiroler Landesbibliothek »Friedrich Tessmann« in Bozen, aber auch die Archivare der Diözesanarchive in Brixen und in Trient leisteten unverzichtbare Dienste und legten gleichsam das logistische Grundgerüst für diese Arbeit.

Andrea Di Michele, Siglinde Clementi, Bruno Bassi, Laura und Liam Trott bewahrten mich vor peinlichen Übersetzungsfehlern und Carlo Romeo war ein verlässlicher Lotse durch die romantische Lyrik der Trentiner Neoguelfen, Magnus Ressel koordinierte die Drucklegung der Arbeit aus der Ferne und David Fliri war ein hervorragender archivalischer Ratgeber.

Viele Menschen haben schließlich die Entstehung dieser Arbeit begleitet und diese erheblich geprägt, viele wohl, ohne es zu wissen. Tobias Daniels, Francesca Brunet, Pietro Ficarra und Michaela Oberhuber danke ich für die kollegiale Freundschaft und die Diskussionsbereitschaft auch jenseits der Historie, Tobias insbesondere auch für seine Couch. Die Bozener Freunde haben mich aus meinem Forscherdrang in die Gegenwart zurückgeholt, die Kollegen und Kolleginnen von »Geschichte und Region/Storia e regione« und »Studi Trentini« zeigten mir dagegen, dass man auch in Südtirol als Historiker leben und arbeiten kann, ja es insbesondere hier tun sollte.

Hans Heiss hat mich als wissenschaftlicher Lehrer und Freund seit 2008 gefördert und meine Arbeit aus einer kritischen Distanz begleitet. Seine Begeisterung für die Geschichte, seine wissenschaftliche und menschliche Kompetenz, ungezählte Literaturhinweise, persönliche Leihgaben und Schenkungen waren stets Ansporn und Ermunterung zugleich. Ihm verdanke ich – und diese Arbeit – am meisten.

Meiner Mutter und meinem Vater, Armin und Jan Paul, und vor allem Barbara möchte ich dafür danken, mir das Nächste und Natürlichste zu sein – ich weiß, dass das keine Selbstverständlichkeit ist.

1. Einleitung: Die *Grenzkatholizismen* Tirols

1.1. Die moderne »Heiligkeit« Tirols: Eine Einführung

»Jetzt ist kaum ein Ländchen in Europa, wo der Katholizismus und die patriarchalische Hierarchie noch so üppig, warm und fest gediehen, als Tirol«, hielt Heinrich Laube 1834 in seinen Reisenovellen fest.¹ Nicht nur Laube und zahlreiche weitere Reisende, Schriftsteller und Theologen des 19. Jahrhunderts schrieben Tirol, dem mit Vorarlberg westlichsten Kronland der Habsburgermonarchie, eine besondere Katholizität zu – bis heute hält sich der Nimbus des streng religiösen Alpenlandes. Selbst- und Fremdbeschreibungen, affirmativ oder kritisch distanziert, versehen Tirol bis in die Gegenwart mit dem Attribut »Heiliges Land«, das als Wiege einer persistenten und gegen alle Neuerungen resistenten Katholizität imaginiert wird. Dass das Kronland Tirol, das die heutigen italienischen Provinzen Trient/Trento und Bozen/Bolzano-Südtirol sowie das österreichische Bundesland Tirol umfasste,² von einer besonderen katholischen Tradition geprägt war, erscheint auf den ersten Blick trivial und nicht weiter überraschend. Heute noch kommt kein Tiroler Dorffest ohne religiöse Referenz aus und selbst der urbane Raum ist im geregelten Jahresrhythmus Bühne pompöser kirchlicher Prozessionen. Besonders eindrucksvolle Belege findet diese scheinbar unvergängliche Religiosität Tirols in zwei Medienereignissen im Sommer 2008. Eingeleitet wurde die öffentliche Dominanz des Religiösen im Frühsommer, als anlässlich der Eröffnung des Museums für Moderne Kunst in Bozen ein Werk des verstorbenen Künstlers Martin Kippenberger eine unerwartete Empörung entfachte. Das Exponat – ein gekreuzigter Frosch samt Bierkrug – versetzte Politik, Klerus und eine leserbriefwütige Laienschaft in Rage. Dieses kulturkämpferische Klima, getragen von symbolischen Aktionen

1 LAUBE, *Reisenovellen I*, S. 228.

2 Das Gebiet des gegenwärtigen österreichischen Bundeslandes Vorarlberg findet in dieser Arbeit keine Berücksichtigung. Obwohl Vorarlberg administrativ ab 1786 bzw. ab 1814/16 mit dem Kronland Tirol und kirchlich ab 1818 mit der Diözese Brixen verbunden war, behielt es seinen historischen Charakter eines »Landes« bei und erhielt 1816 eine eigene Verfassung.

für und wider das Kunstwerk, wurde im Spätsommer desselben Jahres weiter aufgeheizt: Der im August angesetzte Urlaub Benedikts XVI. in Brixen, einem der beiden (historischen) Bischofssitze Tirols, führte zu einem veritablen Papstkult; bestimmte Medien und das bischöfliche Ordinariat verstanden es geschickt, eine besondere Beziehung Brixens, seines Bischofs und der Katholiken Tirols zu Papst Benedikt XVI. zu konstruieren. Der wiederum kam freilich nicht umhin, sich in die lokale Frosch-Posse einzumischen und die Ausstellung des in den Augen vieler blasphemischen Kunstwerks öffentlich zu rügen.³ Kulturkämpferische Endzeitstimmung und Papstkult am Beginn des 21. Jahrhunderts weisen nicht nur auf eine eigentümliche Weise in das Thema des Buches ein, sie demonstrieren – in Verbindung mit den mitunter stark religiös gefärbten Gedenkfeiern zum *bicentenaire* des Tiroler Aufstandes 1809–2009 – auch, welches Potential der öffentlichen Emotionalisierung, Empörung, und Identitätsstiftung Religion in der Region noch birgt.⁴ Besonders eklatant zeigte sich dies in der Bozener »Frosch-Affäre«, in der künstlerische Freiheit und Meinungsfreiheit der religiösen Empfindsamkeit eines Teiles der Bevölkerung und den Interessen einzelner Medienhäuser untergeordnet wurden. Ein ähnlicher Fall lässt sich aus dem nördlichen, österreichischen Bundesland Tirol anführen, wo 1985 die Filmaufführung Oskar Panizzas antikatholischer Satire »Das Liebeskonzil« (1894!) in einem Akt der Zensur untersagt wurde, da sie die religiösen Gefühle der Tiroler und Tirolerinnen »gröblichst« verletze – der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte bestätigte dieses Urteil.⁵

Prallte die Säkularisierung also an den Bergen Tirols ab? Während für Westeuropa bereits mit Anfang des 20. Jahrhunderts ein massiver Geltungsverlust des Religiösen und ein deutlicher Rückgang der individuellen religiösen Praxis, mithin die Erosion der sogenannten konfessionellen Milieus konstatiert wurde,⁶ formierten sich katholische Milieustrukturen auf dem Gebiet des ehemaligen Kronlandes Tirol nach 1945 mit aller Macht neu: Vereine, Parteien,

3 Keine vier Monate nach dem Besuch Benedikts XVI. in Brixen legte der Doyen der deutschsprachigen Tiroler Kirchengeschichte, Josef GELMI, *Papst Benedikt XVI. und Brixen. Geschichte einer Beziehung*, Brixen 2008, vor; nachdem er im Sommer bereits *Die Päpste mit dem Namen Benedikt*, Brixen 2008, veröffentlicht hatte. Siehe auch die offizielle Webseite zum Papst-Besuch www.papst.brixen.it (31.03.2016) sowie die devote Berichterstattung in der Tageszeitung »Dolomiten« im August 2008. MAZARRI, *Froschbuch*; OBERHOLLENZER, *Kippenberger*.

4 HEISS, *Jahr*.

5 SCHIMA, *Tiroler Glaubenseinheit*, S. 118f.

6 Zu den nach wie vor sehr umstrittenen empirischen Säkularisierungsbefunden zuletzt die pointierte statistische Zusammenschau von ZIEMANN, *Entwicklung*, der einen Rückgang von Kirchenbindung und religiöser Praxis bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ansetzt, während der Mainstream der deutschsprachigen Katholizismusforschung bzw. Religionshistorie und -soziologie nach wie vor an einem »Religionsknick« nach 1945 und insbesondere in den späten 1960er Jahren festhält, etwa DAMBERG, *Abschied*.

Gewerkschaften und Medien begründeten nördlich wie südlich des Brenners stabile katholische Infrastrukturen, die bis in die jüngste Zeit in den Landtagen in Innsbruck, Bozen und Trient christdemokratischen Parteien komfortable absolute Mehrheiten garantierten und katholisch-konservative Deutungshoheiten begründeten.⁷ Obwohl lokale, statistisch fundierte Mikrostudien zu individuellen oder dörflichen Glaubenswelten im 20. Jahrhundert nach wie vor ausstehen und sich Schlüsse von der kollektiven, gesamtgesellschaftlichen Bedeutung religiöser Werte auf die individuelle, private religiöse Orientierung verbieten,⁸ lassen die Persistenz katholischer Strukturen und die öffentliche Dominanz katholischer Deutungsmuster die alpine Region zwischen Innsbruck und Trient in der Tat als einen homogenen Rückzugsraum katholischer Lebenswelten erscheinen. Säkularisierung und Modernisierung blieben hier offenbar zahnlos, was die Region deutlich von ihren Nachbarregionen unterscheidet.⁹ Das Attribut »Heiliges Land« scheint aus dieser strukturzentrierten, modernisierungstheoretischen Perspektive tatsächlich zutreffend – katholische Strukturen, Moralvorstellungen und Medien behaupteten in Tirol südlich und nördlich des Brenners bis in die jüngste Vergangenheit eine erhebliche gesellschaftliche Geltung. Der Wiener Kirchenhistoriker Rupert Klieber bezeichnete das habsburgische Kronland deshalb auch als »Kirchenstaat Österreichs«: Auf die Gesamtbevölkerung gerechnet, wirkten in keinem anderen Raum der Monarchie mehr Priester als in Tirol; Tirolerinnen und Tiroler spendeten bereitwilliger als andere Katholiken den sogenannten Peterspfennig für den im Kirchenstaat bedrängten Papst, das gesamte 19. Jahrhundert hindurch dominierten katholische Politiker bzw. katholische Priester im deutschen wie im italienischen Landesteil das politische Geschäft.¹⁰ Der Trentiner Historiker Sergio Benvenuti bezeichnete das deutschsprachige Tirol gar als »roccaforte del cattolicesimo austriaco.«¹¹

So plausibel und unbestreitbar dieser strukturelle Befund der »Heiligkeit« Tirols erscheint, so unbekannt ist dessen historische Entwicklung, so verschleiert sind seine diskursiven Wurzeln, so ungewiss ist seine Prägekraft für die individuelle Religiosität. Es mag überraschen: Die vermeintlich exzeptionelle Katholizität Tirols wurde zwar seit gut 200 Jahren in mitunter heftigen öffentlichen Auseinandersetzungen bewundert oder schroff abgelehnt, historiogra-

7 PALLAVER, *Volkspartei*.

8 Zu den unterschiedlichen sozialen Ebenen der Säkularisierung POLLACK, *Analyse*, S. 496f.

9 Die Gründe für die politische Persistenz des Katholischen sind in Tirol, Südtirol und im Trentino freilich sehr unterschiedlich und historisch kontingent. GOLLER, *Richtungen*; CARRARA, *I cattolici*.

10 KLIEBER, *Lebenswelten*, S. 131; DERS., *Solidaraktionen*. Tirol wurde in den vatikanischen Spendenlisten neben »Austria« separat geführt, ebenda, S. 675.

11 »Bastion des österreichischen Katholizismus«. BENVENUTI, *Principi vescovi*, S. 32.

phisch blieb sie indes eine *terra incognita*. Obwohl einige wenige regionalgeschichtliche Studien, vor allem von Heinz Noflatscher oder Martin P. Schennach diese vermeintliche besondere Beziehung der Tirolerinnen und Tiroler zu Katholizismus und Kirche als genuin politischen Diskurs des 19. Jahrhunderts demaskierten und Nicole Priesching sie als religiös begründetes, weltanschauliches Konstrukt bezeichnete,¹² schreiben selbst Texte mit wissenschaftlichem Anspruch erstaunliche Essentialisierungen fort und beharren gleichsam auf einem tirolischen Sonderweg in die Moderne, der entlang der historischen Marksteine 1809/1848/1914–1918/1945 der Religion nichts anhaben konnte, ja vielmehr in harmonischem Einklang mit dieser verlaufen sei. »Tirol« wird in diesen Studien entweder als uneinnehmbare Bastion traditioneller, katholischer Werte und Tugenden oder als dekadenter Hort des religiösen Fanatismus und antimodern-antiliberaler Politik inszeniert – je nach historiographischem Narrativ kommt »Religion« entweder eine konservierende, identitätsstiftende oder eine retardierende, machterhaltend-unterdrückende Funktion zu.¹³ Kurzum: Wir wissen noch relativ wenig darüber, wie Tirol zu einem katholischen Eldorado der Moderne wurde und weshalb es bis heute als solches gilt, welche Akteure, Institutionen und Diskurse dafür verantwortlich waren und ob diese »Heiligkeit« im ganzen Kronland gleichermaßen geteilt und verteilt war.

Selbst die Geschichte des raumbezogenen Begriffes »Heiliges Land« liegt noch im Dunkeln. Die These Heinz Noflatschers, dass er bereits im 19. Jahrhunderts inflationär verwendet worden sei, kann jedenfalls nicht bestätigt werden – als »Heiliges Land« galt im 19. Jahrhundert selbst in Tirol noch Palästina.¹⁴ Explizite und regelmäßige Bezugnahmen auf ein »heiliges« Tirol findet man erst um 1900, wie etwa die ironische Abrechnung Alcide De Gasperis aus dem Jahr 1910 zeigt, der süffisant darüber räsonierte, wie das deutschsprachige Tirol gleichermaßen »heilig« und national derart aggressiv sein könne.¹⁵ Jedenfalls dürfte der Begriff erstmals 1831 öffentlich verwendet worden sein, als der sächsische Liberale Julius Mosen im letzten Vers der zweiten Strophe seines »Andreas Hofer-Liedes« vom »Heil'gen Land Tirol« sprach – ohne damit freilich eine besondere Religiosität, schon gar nicht eine besondere Katholizität andeuten zu wollen.¹⁶ Insgesamt bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass diese

12 NOFLATSCHER, *Heilig*; COLE, *Nationale Identität*; DERS., *Gott, Kaiser, Vaterland*; SCHENNACH, *Revolte*, S. 177–183, S. 285–295; PRIESCHING, *Mörl*, S. 32–34. Priesching bezeichnet ein »intaktes« Verhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch als Grundlage dieser Weltanschauung.

13 Als Auswahl jüngerer Texte: FORCHER, *Schützen*; OBERHOFER, *Berg*, S. 276f.; REINALTER, *Demokratie*, S. 294f., der von »verspäteter Säkularisierung« oder LANZINGER, *Kirchliche Macht*, S. 50–54, die von »verspäteter Modernisierung« spricht.

14 NOFLATSCHER, *Heilig*, S. 372; FORCHER, *Schützen*, S. 87.

15 DE GASPERI, *Santo Tirolo*; allgemein COLE, *Gott, Kaiser, Vaterland*, S. 177.

16 SCHEICHL, *Andreas-Hofer-Lied*.

präsumtive »Heiligkeit« Tirols nicht vom Himmel fiel, sondern von unterschiedlichen Akteuren diskursiv hergestellt und fortgeschrieben wurde. Dieses Buch widmet sich den schwierigen Anfängen dieser Geschichte, gleichsam dem regionalgeschichtlichen *catholic turn* (M. Borutta).

Diese katholische Wende Tirols setzte, wie in weiten Teilen Europas, im Vormärz ein. Thesenhaft vorgreifend, lassen sich drei Elemente dieser vormärzlichen Form- und Geltungsänderung des Religiösen festmachen. Zunächst dürfte auch für den Tiroler Raum das zutreffen, was Manuel Borutta als »Stilisierung einer unaufklärbaren Region« bezeichnet hat: Urbane bürgerliche Schichten haben im 19. Jahrhundert den Glauben insgesamt, vor allem aber die katholische Volksfrömmigkeit als »integralen Bestandteil des Volkscharakters« gedeutet und als Marker politisch-sozialer Differenz verwendet. Katholische Religiosität galt damit als Ausprägung primitiver, ländlicher Lebensformen, die für Moderne, Rationalität und Aufklärung nur schwer empfänglich seien. Dieser Diskurs wurde territorialisiert – so galten homogene katholische Regionen wie Bayern oder Schlesien als besonders »unaufgeklärt«, sie wurden in kolonialistischer Absicht zum »inneren Orient« Deutschlands, zum »Anderen« des modernen, männlichen und liberalen Staates.¹⁷

Diese diskursive Ausgrenzung lässt sich auch für Tirol, gleich in einer doppelten Form, beobachten. Sie setzte in Fremdbeschreibungen spätestens 1796 mit der Landesbeschreibung des josephinischen Beamten und Professors Joseph Rohrer ein, der insbesondere die deutschsprachigen Tiroler als sittsame und redliche Population charakterisierte, in gleichem Maße aber auch als einfältig und beschränkt und von einer abergläubischen, religiösen Empfindsamkeit geprägt.¹⁸ Kaum ein nachfolgender Autor oder Text über Tirol kam umhin, die außerordentliche Religiosität und Strengh Kirchlichkeit dieser Region und ihrer Bevölkerung zu konstatieren. Eine sich über das gesamte 19. Jahrhundert erstreckende Reihe von Reisebeschreibungen, Zeitungsartikel, politischen bzw. wissenschaftlichen Texten konstruierte Tirol als Hort des Katholizismus: Reiseschriftsteller wie Julius Max Schottky, Frederic Mercey, Heinrich Laube, Matthias Koch, August Lewald oder Eugen von Hartwig berichteten von überbordender Frömmigkeit und gestrenger Priesterherrschaft. Liberale Autoren, etwa Ludwig Steub, Franz Schuselka, Ferdinand Siegmund oder Johann Ludwig Schnell, politisierten diese von außen beschriebene Katholizität: Das Kronland galt ihnen als Beispiel katholischer Rückständigkeit, als Refugium der Gegenreformation¹⁹ oder »Pfaffenparadies«²⁰, kurz als hoffnungsloser Anachronismus

17 BORUTTA, *Antikatholizismus*, S. 47–154, S. 357–363; DERS., *Genealogie*; WERNER/HARVARD, *European Anti-Catholicism*.

18 ROHRER, *Tyroler*, S. 90–115. Zu Rohrer ROBERTSON, *Rohrer*.

19 *Nachrichten*, in: EKZ 17 (1835) 102, Sp. 813.

20 SIEGMUND, *Glaubenseinheit*, S. 6.

der europäischen Geschichte. Tirol geriet damit zum Gegenstand der politisierten konfessionellen Auseinandersetzungen Europas. Noch 1890 galt der Bischofssitz Brixen als »deutsches Rom«. ²¹ Dieser Diskurs wurde in Tirol übernommen und vor allem von deutschsprachigen liberalen Autoren fortgeschrieben: Wiewohl der Tiroler Liberalismus im Vormärz kaum entschieden antikatholische bzw. antiklerikale Züge annahm, grenzte er sich doch deutlich von einer hegemonial werdenden ultramontanen Auslegung des Katholizismus ab. Insbesondere im deutschen Landesteil beklagten Liberale seit 1840 einen übermächtigen Katholizismus, der alle gesellschaftlichen Bereiche kolonisierte und Tirol damit resistent gegen allen politischen, wirtschaftlichen und sprachlich-nationalen Fortschritt machte. ²² Diese liberalen Selbst- und Fremdbeschreibungen Tirols waren selbstreferentiell: Sie übernahmen voneinander ihre Argumentationen, ihre Semantiken und Begriffe, ja mitunter ganze Textpassagen. ²³

Dieser abwertenden, liberal-protestantischen Tirol-Semantik trat in den 1830er Jahren eine katholische Deutung entgegen, die den liberalen Diskurs, ebenfalls in eine äußere und innere Erzählung gegliedert, positiv umdeutete. ²⁴ Katholische Autoren, Priester wie Laien, konstruierten – wiederum in historischen, topographischen oder statistischen Abhandlungen – ein devotes, frommes und eng an die Kirche gebundenes Land. ²⁵ Katholizität galt hier nicht mehr als Ursache – und Konsequenz – eines rückständigen, primitiven Gesellschaftszustandes, sondern vielmehr als Vorzug gegenüber anderen Regionen und als Bindeglied zur übergeordneten Kulturnation. Eine tirolisch-trentinische Gesellschaft, die sich in katholischer Religiosität vollzieht und identifiziert, wurde in diesen Erzählungen als positiv konnotierter Gegenentwurf zu einer unübersichtlichen, komplexen und latent revolutionären Moderne beschrieben – hier war das katholische Tirol das *positive* Andere der Moderne. Wobei zu differenzieren ist: Im Kronland selbst war die Verhältnisbestimmung zwischen Katholizismus, Gegenwarts-, Zukunfts- und Vergangenheitsentwürfen wesent-

21 So war Brixen dem späteren Straßburger Bürgermeister Jacques Peirottes, der sich um 1890 in der Kleinstadt aufhielt, bekannt, wenngleich ihm die katholische Kirche im Vergleich zu seiner Heimatstadt Straßburg weniger »fanatisch« erschien. FISCH, *Peirottes*, S. 213.

22 Hierzu vor allem die Arbeiten von GÖTZ, etwa *Bürgertum*. Zum Antiklerikalismus im italienischen Landesteil PREMI, *L'anticlericalismo*. Eine europäische Perspektive bieten nunmehr DITTRICH, *Antiklerikalismus*; BORUTTA, *Antikatholizismus*, S. 218–265.

23 So übernimmt etwa [STREITER], *Tirol*, ganze Passagen von STEUB, *Sommer*.

24 Oder in den Worten José Casanovas: »Catholicism always constructed itself discursively in dialectic relation with the anti-Catholic discourse of the time«: CASANOVA, *Public Religions*, S. 107f., Zitat S. 108.

25 Zu den wichtigsten zählen Joseph und Guido von Görres, Heinrich Bernhard von Andlaw, Antonio Bresciani, Franz Joseph Buß, Cesare Cantù, Ida Hahn-Hahn, Gioseffo Pinamonti oder Beda Weber.

lich komplexer, als das von außen wahrgenommen wurde. Wie zu zeigen ist, kursierten durchaus auch Entwürfe, die katholische Selbstbeschreibungen nicht als das Andere, sondern vielmehr als Grundlage der liberalen Moderne selbst verstanden.

Tirol wurde mithin – und darauf kommt es hier an – gleich mehrfach »katholisch« gemacht.²⁶ Eine dichte Reihe von Ereignissen formte im Vormärz diese auf Einzelbeobachtungen beruhenden Zuschreibungen zu einem dominanten Diskurs mit hoher Empirieresistenz: Die stigmatisierten Jungfrauen Tirols, die Ausweisung der Zillertaler Glaubensgemeinschaft 1837, die Rückberufung der Jesuiten 1838 und die kulturkämpferischen Konflikte um die Deutungshoheit über Tirol schienen die außergewöhnliche Katholizität dieser Region eindrücklich zu bestätigen. Dieses Buch befasst sich mit dieser doppelten, liberalen wie katholischen Zuschreibung einer exzeptionellen Katholizität und fragt danach, wie sich diese auf die Form und Semantik der Katholizismen Tirols selbst auswirkte.

Drittens schließlich war das habsburgische Kronland Tirol nicht nur politisch, sprachlich und kulturell fragmentiert, sondern auch religiös äußerst heterogen. So wenig es jemals *ein* Tirol gab, so vergeblich ist die Suche nach einem einförmigen Katholizismus in diesem Kronland. Gerade im Vormärz drifteten die unterschiedlichen katholischen Traditionen, Bräuche und Sprachen weiter auseinander – trotz des erstmals das gesamte Territorium umspannenden zentralstaatlichen kirchenpolitischen Zugriffs. Zwei Beispiele können an dieser Stelle genügen: 1826 verwies der Trienter Fürstbischof Franz Xaver von Luschin in seinem Bericht über den Zustand seiner zweisprachigen Diözese deutlich auf bestimmte »nationale« Unterschiede in der Religiosität seiner Diözesanen hin: Bei den »Deutschen« sei »im allgemeinen Religion Prinzip, bei den Italienern aber mehr äußere Form und augenblicklicher Affekt.« Die deutschsprachigen Katholiken seiner Diözese seien für die josephinischen Reformen eher empfänglich; auch bei Prozessionen, Segnungen und Gottesdiensten bemerkte er »große Unterschiede« zwischen »Deutschen« und »Italienern«. Die »Deutschen«, so Luschin weiter, empfingen weitaus häufiger die Sakramente, während bei den »Italienern« die Predigten populärer seien.²⁷ 35 Jahre später sah sich Benedikt (Benedetto) von Riccabona, ebenfalls Fürstbischof Trients, gezwungen, zwei nicht nur sprachlich, sondern vor allem inhaltlich unterschiedliche Antrittshirtenbriefe zu erlassen.²⁸ Hatten seine deutschsprachigen Diözesanen

26 Zu einem räumlich perspektivierten Religionsbegriff, der »die Sakralität des Ortes auf Zuschreibung, Wahrnehmung oder Anerkennung zurückführt«, RAU, *Raum*, S. 17.

27 WEINZIERL, *Visitationsberichte*, S. 72. Zu Luschin, der von 1823 bis 1834 Fürstbischof von Trient war, COSTA, *Vescovi*, S. 228–237.

28 Die Hirtenbriefe wurden in TS Nr. 88, 20. 07. 1861, S. 583f. und MT Nr. 90, 13. 07. 1861, S. 1f. veröffentlicht. Zu Riccabona FRANCH, *Riccabona*.

andere religiöse Bedürfnisse und setzten sie andere Erwartungen an ihn als ihre italienischsprachigen Glaubensgenossen? Selbst während der nachfolgenden virulenten Phase des Kulturkampfes, in der man die größte Ausstrahlungs- und Kohäsionskraft des ultramontanen Katholizismus vermuten würde, war dieser in Tirol geprägt von tiefgreifenden inneren Diskrepanzen und heftigen Binnenkonflikten. Im 19. Jahrhundert, als sich der Diskurs der »Heiligkeit« Tirols ausbildete, war die Katholizität im westlichsten Kronland der Habsburgermonarchie alles andere als homogen und kompakt, vielmehr erscheint sie brüchig und fragmentiert. Mitunter war in Tirol nichts weniger definiert und stärker umstritten, als das Proprium des Katholischen selbst. Der katholische Glaube und das katholische Handeln wurden nach markant voneinander abweichenden Maßstäben bemessen – ebenso die Haltung, die Kirche, Katholizismus und Katholiken zu ihrer außerreligiösen Umwelt, zu Politik, Nation und Staat einnehmen sollten.²⁹ Für diese grundlegend voneinander abweichenden Vorstellungen von Religion, Katholizismus und Kirche mögen unterschiedliche theologische bzw. kirchliche Traditionen in den beiden Bistümern Trient und Brixen mitverantwortlich gewesen sein. Entscheidend jedoch ist, dass innerkatholische Brüche nicht entlang der Bistumsgrenzen – die im 19. Jahrhundert ohnehin labil waren und ständig zur Disposition standen – sondern in erster Linie eben innerhalb der Diözesen verliefen.

Bereits dieser erste Problemaufriss stellt die so persistente Vorstellung des homogenen katholischen Monolithen in Frage, der sich im Europa des 19. Jahrhunderts erbittert gegen Fortschritt, nationale Einigungen, ja insgesamt gegen die Moderne stemmte und sich in dichten Milieus einigelte. In Tirol bildete sich im 19. Jahrhundert nicht *ein* katholisches Milieu mit landesweiten Strukturen und einer einförmigen Subkultur aus, sondern mehrere katholische Kommunikationsgemeinschaften mit eigenen Normen, Strukturen und Vorstellungen vom Platz der Religion in der Moderne, die sich weder mit den Sprach-, noch mit den Diözesangrenzen Tirols deckten. Die Vermutung liegt also nahe, dass, wenn zusätzliche Komponenten in unterschiedlicher Konfiguration und Amalgamierung hinzutraten, auch binnenkatholische Grenzen gezogen wurden. Das habsburgische Kronland Tirol erscheint in dieser Perspektive geradezu als Laboratorium, trafen hier doch im 19. Jahrhundert Deutschland, Österreich und Italien zusammen und trennten sich hier gleichsam wieder, wie es Thomas Götz trefflich formulierte.³⁰ Unterschiedliche katholische Traditionen und theologische Richtungen, mediale und kommunikative Strukturen des Religiösen ko-existierten hier auf engstem Raum. Wie sich diese komplexe, multiple Grenzlage auf den Katholizismus in Tirol auswirkte und in welchem

29 Als Problemaufrisse für die zweite Jahrhunderthälfte HUBER, *Intransigentismo*; DERS., *Papst*.

30 GÖTZ, *Gratwanderungen*, S. 449.

Maße dieser an der Ausbildung und Festigung bzw. Transzendierung dieser Grenzen beteiligt war, ist ebenfalls Gegenstand dieser Untersuchung.

Der liberale, zuweilen antikatholische Diskurs über Tirol, die katholischen Selbstbeschreibungen und die multiple Grenzlage zwischen dem habsburgischen Zentralstaat und dem deutsch- und italienischsprachigen Kulturraum beeinflussten nicht nur in unterschiedlichem Maße die moderne Rede von der »Heiligkeit« Tirols, sie waren vor allem die Eckpfeiler der Genese der tirolischen Katholizismen. Diese drei Elemente waren verantwortlich für die Ausbildung *öffentlicher Grenzkatholizismen*, die im vormärzlichen, spannungsgeladenen Koordinatensystem zwischen Staat, Politik und Nation ganz unterschiedliche Positionen einnahmen. Die folgende Studie handelt von diesen binnenkatholischen Ausbildungs- und Abgrenzungsprozessen zwischen 1830 und 1848, sie untersucht die kommunikativen, semantischen und medialen Bedingungen, unter denen sie ermöglicht wurden. Sie geht der Frage nach, wie bzw. in welcher Form es Religion gelang, unter grundlegend veränderten politisch-gesellschaftlichen Strukturen und neuen, multiplen Grenzregimes sich zu reproduzieren, mithin gesellschaftlich sichtbar und bedeutsam zu bleiben. Denn, wie Rudolf Schlögl für die Moderne pointiert festhält: »Religion konnte Transzendenz nicht mehr voraussetzen. Zu ihrer Hauptaufgabe wurde es, sie in einer säkularen Welt stets wiederherzustellen.«³¹ Dies galt insbesondere für den Katholizismus und die katholische Kirche: Sie verloren um 1800 in Mitteleuropa nicht nur ihre staatliche Qualität, sondern entdeckten sich gleichsam als »Konfession«. Wie Lucian Hölscher betont, wurden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nur die protestantischen Glaubensgemeinschaften als »Konfessionen« bezeichnet. Ab 1800 wurde dieser Begriff auf die Katholiken ausgedehnt – die damit zu einer religiösen Gruppe unter vielen wurden.³²

1.2. Konzeptioneller Rahmen: Religion, Säkularisierung, Beobachtung

Wie aber lassen sich diese komplexen medialen, räumlichen und kulturellen Lagen der Grenzkatholizismen regionalgeschichtlich beschreiben? Das in den vergangenen beiden Jahrzehnten im deutschen Sprachraum – Österreich ausgenommen – kirchen- bzw. katholizismusgeschichtlich dominante Theorem des »katholischen Milieus« scheint für die Problemstellung dieser Arbeit wenig hilfreich.³³ Obwohl das Milieukonzept für viele katholizismusgeschichtliche

31 SCHLÖGL, *Alter Glaube*, S. 453.

32 HÖLSCHER, *Konfessionspolitik*, S. 17f.; DERS., *Begriffsgeschichte*, S. 731.

33 KÖSTERS/KULLMANN/LIEDHEGENER/TISCHNER, *Milieu*; KLÖCKER, *Milieu*; AKKZG, *Katho-*

Fragestellungen »seems to fit as a well-made glove«,³⁴ wie Helmut Walser Smith und Christopher Clark süffisant bilanzierten, erscheint insbesondere sein tautologischer und teleologischer Kern problematisch. Als »Kronzeuge«³⁵ des Konzeptes gilt der deutsche Soziologe Rainer M. Lepsius, der 1966 vier homogen-kompakte »sozialmoralische Milieus« – ein katholisches, ein sozialdemokratisches, ein liberales und ein protestantisch-konservatives – ausmachte, die als gesellschaftliches Substrat für die erstaunlich stabile Parteienlandschaft in Deutschland bis 1933 wirkten.³⁶ Mit der Hinwendung der Katholizismus- bzw. Kirchenforschung zu mentalitätsgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Fragestellungen wurde das Milieukonzept zunächst in der Schweiz von Urs Altermatt, der bereits 1980 »katholische Subkulturen« erforschte, und dann auch in der Bundesrepublik breit rezipiert und katholizismusgeschichtlich adaptiert.³⁷ Seither hat die katholische Milieuforschung einen bemerkenswerten und diskussionsgesättigten Wandel vollzogen. Die zunächst in erster Linie struktur- und mentalitätsgeschichtlichen Zugänge wurden in den letzten Jahren durch kultur- und diskursgeschichtliche ersetzt, die inneren Kohäsionskräfte des Milieus, mithin Milieu-Strukturen, Vereine, Gewerkschaften, Zeitungen, sowie die Milieu-Kultur, also moralisch-religiöse, aber auch politisch-ideologische Standards, ausgiebig erforscht.³⁸ Dennoch bleiben vier grundsätzliche Probleme bestehen.

Zunächst bietet das Modell weder alternative Vergesellschaftungsformen noch historisch-genealogische Entwicklungsstufen an – entweder gab es ein Milieu oder eben keines. In der Regel gehen die einschlägigen Studien davon aus, dass das katholische Milieu 1848 in Abgrenzung zu einer religionsfeindlichen Gegenwart als gleichsam antimoderne Involution entstand und dann, je nach Sichtweise, bis in die 1960er Jahre Bestand hatte.³⁹ Was vor dem Milieu war, auf

liken; BLASCHKE/KUHLEMANN, *Religion*; AKKZG, *Konfession*; ALTERMATT/METZGER, *Milieu*. Soweit ich sehe, arbeitete für die Geschichte der Habsburgermonarchie bislang nur KLIEBER, *Katholizismus*, konsequent mit dem Milieuansatz. VOEGLER, *Religion*, S. 78, Anm. 140, lehnt das Konzept dagegen als für die Habsburgermonarchie unbrauchbar ab.

34 WALSER SMITH/CLARK, *Fate*, S. 10. Zur Kritik an der Milieuforschung ebenda, S. 9–13; ZIMMER, *Nation*, S. 648–655.

35 BLASCHKE/KUHLEMANN, *Religion*, S. 23.

36 LEPSIUS, *Parteiensystem*. Lepsius definierte ein »sozialmoralisches Milieu« als »soziale Einheit, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen, gebildet« wird. Ebenda, S. 393.

37 ALTERMATT, *Subgesellschaft*; in der Bundesrepublik löste insbesondere LOTH, *Katholiken*, intensive Diskussionen aus.

38 ALTERMATT/METZGER, *Religion*; HEILBRONNER, *Ghetto*.

39 ALTERMATT, *Katholizismus*, S. 66–71. Für die Habsburgermonarchie KLIEBER, *Riese*, S. 11, der in der Revolution von 1848 den Ursprung einer »konfessionellen Dominanz« des Katholizismus sieht. Der AKKZG, *Konfession*, unterscheidet aufgrund sozial- bzw. vor allem kirchenstatistischer Datensätze zwischen Regionen, in denen sich Milieus ausbildeten, in

welche Semantiken und Strukturen es gründete, welche Sozialformen Religion ohne Milieu annehmen konnte, blendet die Milieuforschung ganz aus. Für den deutschen Vormärz, in dem politische Parteien oder eine politische Integration breiter Bevölkerungsmassen durch Wahlen schlichtweg undenkbar waren, verspricht ein solches Modell somit kaum Erkenntnisse.

Thomas Mergel verweist sodann darauf, dass die Milieuforschung regionale (räumliche) Faktoren nicht berücksichtigt: Man untersucht zwar Milieus in der Region, aber nicht die Region im Milieu.⁴⁰ Zwar haben etwa Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann ein räumlich gegliedertes Mikro-Meso-Makro-Modell des Milieus vorgestellt – das allerdings der heuristischen Gliederung des Milieuthorems dient und räumliche Ordnungen gewissermaßen als gegeben voraussetzt.⁴¹ Inwiefern aber Interdependenzen zwischen Räumlichkeit/Regionalität und Religiosität bestanden und wie religiöse Semantiken mit der Ausbildung raumbezogener Identitäten zusammenhingen, kurz, welche Beziehung »Religion und Raum« eingingen, bleibt dagegen ungefragt. Auch aus dieser Perspektive greift der Milieuansatz somit für die Erforschung von Grenzkatholizismen – denen Räumlichkeit immanent war – zu kurz. Raum, Räumlichkeit und Raumvorstellungen sind hier nicht Explanans von Religionsgeschichte, sondern deren Explanandum.

Dringt man drittens im Theoriegebäude zu dessen Ursprung, auf die genannte Studie von Lepsius, vor, auf dessen Milieukonzeption die katholische Milieuforschung weitgehend basiert, so häufen sich die Probleme weiter: Lepsius postulierte eine vertikale Kohäsionskraft der vier von ihm ausgemachten Milieus, von der Reichsebene bis zur Pfarre galten demnach ähnliche sozialmoralische Standards.⁴² Diese vertikale Strukturierung des Milieus sieht jedoch keine horizontalen Differenzierungen vor, deren Fehlen, wenn – wie in Tirol – unterschiedliche katholische Ausprägungen samt deren »Milieustrukturen« beobachtbar sind, zu erheblichen theoretischen Problemen führen muss. Winfried Loth und Wolfgang Schieder äußerten deshalb bereits früh ernsthafte Einwände gegen die Vorstellung eines monolithischen, ausschließlich ultra-

denen traditionelle katholische Lebenswelten dominant blieben und in denen nicht kirchliche Lebensweisen vorherrschten.

40 MERGEL, *Milieu*; ZIEMANN, *Katholizismus*, S. 413, der in einer regionalgeschichtlichen Perspektivierung eine Stärke der Milieuforschung sieht, aber gerade hier eine »negative Forschungsbilanz« zieht.

41 BLASCHKE/KUHLEMANN, *Religion*, S. 47–49; METZGER, *Religion*, S. 151–153, hier sowie in HEILBRONNER, *Ghetto*, S. 478–487, auch umfassende Angaben zur regional gegliederten Milieuforschung. Explizit mit der regionalen Prägung des katholischen Milieus setzt sich WEICHLIN, *Konfession*, auseinander, während LOTH, *Integration*, S. 267, das katholische Milieu als Konglomerat von »regional und sozial unterschiedlich akzentuierten Sozialmilieus« beschreibt. Die Beiträge in KORUPKA [Hrsg.], *Grenzen*, widmen sich deutschen »Regionalmilieus« im frühen 20. Jahrhundert.

42 LEPSIUS, *Parteiensystem*.

montanen Milieukatholizismus, den es als solchen wohl nie gab. Oliver Zimmer plädiert dagegen in seiner Studie über urbane Katholizismen dafür, den postulierten katholischen Monolithen als Utopie, als ultramontane Zielvorstellung zu verstehen.⁴³

Im Schweizer Fribourg reagierte man auf diese theoretischen Einwände mit der Implementierung von »Teilmilieus«, die das übergeordnete Gesamtmilieu konstituierten. Dennoch bleibt auch hier unklar, ob sich das übergeordnete Makro-Milieu aufgrund bestimmter ideologisch-diskursiver oder sozialer Bedingungen in unterschiedliche Teil- oder Sub-Milieus aufspaltete oder ob sich diese vielmehr unabhängig voneinander ausbildeten und zum »großen« Milieu vermengten. Denn wenn in der Tat sozioökonomische und politisch-ideologische Faktoren die Bildung und Prägung von Teil-Milieus beeinflussten und man nicht umhin kommt, eine erhebliche binnenkatholische Heterogenität festzustellen, dann stellt sich die Frage, was denn dieses katholische Mosaik zu *einem* Milieu zusammenwachsen ließ. Der Erkenntnisgewinn milieutheoretischer Studien, die diese Diversität ernst nehmen, als transversales, die Teil-Milieus integrierendes Band aber lediglich einen diffusen und nicht näher definierten »weltanschaulich-ideologischen Grunddiskurs« bestimmen, ist daher eher gering – vor allem dann, wenn dieser Grunddiskurs weniger wog als die Differenzen zwischen konkurrierenden katholischen Einheiten.⁴⁴ Gänzlich unbrauchbar wird das Modell, wenn sich dieser Grunddiskurs schlicht in der Katholizität des Milieus erschließt und auf weitgehend monokonfessionelle – katholische – Regionen und Kulturräume angewendet wird. Hierin zeigt sich, dass das Konzept in der Schweiz und in der Bundesrepublik Deutschland entstanden ist, in Räumen von einem bestimmten Grad an konfessioneller Diversität also, in denen sich Katholiken häufig in einer Minderheitenlage befanden. Bezeichnenderweise wurde dieses Milieukonzept außerhalb dieser Gebiete, etwa in Frankreich, Polen, Spanien oder Italien, kaum rezipiert, obwohl, wie mittlerweile zahlreiche Studien belegen, bestimmte katholische – wie auch antikatholische – Semantiken in ganz Europa verbreitet waren und insbesondere Katholiken in stetem transnationalen Kontakt standen.⁴⁵ Auch dieser »metho-

43 LOTH, *Katholiken*, S. 16–25; DERS., *Integration*; SCHIEDER, *Erneuerung*; HEILBRONNER, *Ghetto*, S. 459; für Tirol auch GÖTZ, *Gratwanderungen*, S. 448. Zum Milieu als ultramontane Zielvorstellung ZIMMER, *Nation*, S. 651.

44 ALTERMATT/METZGER, *Milieu*, S. 20–23; ALTERMATT/METZGER, *Religion*; ZIMMER, *Nation*.

45 BJORK, *Catholicism*, S. 9–13. In katholisch geprägten Ländern spricht man dagegen in der Regel von einer politischen Differenzierung zwischen »Liberalen« und »Katholiken«: LEONHARD, *Italia*; ALTERMATT/METZGER [Hrsg.], *Religion*. Eine stärkere Akzentuierung der transnationalen Dimension in der Katholizismusforschung forderten bereits VIAENE, *History* oder CLARK, *Catholicism* sowie HEILBRONNER, *Ghetto*, S. 468–470. Zur transnationalen Dimension antikatholischer Diskurse BORUTTA, *Antikatholizismus*; DITTRICH, *Anti-*

dologische Nationalismus« des Milieuansatzes erschwert dessen Anwendung in staatlich-kulturellen Grenzregionen.⁴⁶

Am gravierendsten erscheinen jedoch die begrifflichen Mängel und essentialistischen Prämissen des Milieuansatzes. So unternahm die Milieuforschung lange Zeit überhaupt keine Anstrengung zur Bestimmung eines Religionsbegriffes: Religiosität und Kirchlichkeit wurden an der Zugehörigkeit zu katholischen Vereinen, der Wahl katholischer Parteien oder der Quantifizierung des Sakramentenempfangs bemessen. Andererseits wurde auch beschrieben, wie religiöse Akteure weltliche bzw. außerreligiöse Bereiche »kolonisierten«. ⁴⁷ Eine solcherart konzipierte Sozialgeschichte der Religion interessierte sich in erster Linie für die sozialstatistische Ausprägung und die sozialen Bedingungen von Religion – nicht aber dafür, wie sich Religion selbst beschrieb und gesellschaftlich reproduzierte. Sie war einfach da – die Warnung Josef Moosers, man dürfe die »Katholiken« nicht ohne den »Katholizismus« erforschen, schien vergeblich. ⁴⁸ Erst mit der vor allem von Franziska Metzger initiierten und an mehreren Stellen mit Nachdruck vorangetriebenen kommunikationstheoretischen Wende der Milieuforschung erfolgte auch eine stärkere Auseinandersetzung mit der Frage, was vergangene »Religion« ihren Zeitgenossen war und wie diese im retrospektiven Blick der Geschichtswissenschaft beschrieben werden kann. Metzger selbst definiert Religion als Ensemble von Codes und kommunikativen Handlungen, als »Deutungs- und Kommunikationssystem«, das sich in seiner modernen Form als »Kommunikationsgemeinschaft« manifestierte. ⁴⁹

Ein weiteres grundsätzliches begriffliches Problem der Milieuforschung ist der latente Antagonismus zwischen Moderne und Religion bzw. Säkularisierung und Milieu, mit dem sie operiert. Diese binäre Unterscheidung geht auf den kritischen Hintergrund des Milieuansatzes zurück, der sich vehement gegen das klassische modernisierungstheoretische Postulat der Sozialgeschichte wandte, Religion sei in der bürgerlichen Moderne bedeutungslos und vernachlässigbar geworden. Die Milieuforschung wollte dagegen dokumentieren, dass Religion unter den Bedingungen der Moderne nicht verschwunden sei, sondern dank Milieustrukturen wie Presse, Parteien, Verbände und Gewerkschaften, gleich-

klerikalismus sowie die Beiträge in European Studies 31 (2013) zum Thema »European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective.«

46 WIMMER/GLICK/SCHILLER, *Nationalism*.

47 BLASCHKE, *Kolonialisierung*.

48 BROWN, *Death*; ZIEMANN, *Sozialgeschichte*, S. 21f.; JOSEF MOOSER, *Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage (1871–1913)*, in Hans-Jürgen PUHLE [Hrsg.], *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*, Göttingen 1991, S. 259–273, S. 260, zitiert in: BLASCHKE/KUHLEMANN, *Religion*, S. 28.

49 ALTERMATT/METZGER, *Religion*, S. 191–200; METZGER, *Konstruktionsmechanismen*; DIES., *Entangled discourses*; DIES., *Religion*, S. 130–161; PAUL, *Communities*; DERS., *Styles*.

sam als moderne Offenbarung der Religion, spektakuläre *revivals* gefeiert habe. Diese notwendige Aufwertung der Religion und die Überwindung der sozialgeschichtlichen »Konfessionsblindheit« (D. Langewiesche) führten allerdings so weit, dass das 19. Jahrhundert gar zu einem »Zweiten Konfessionellen Zeitalter« deklariert wurde, eine These, die sich in den vergangenen Jahren nach heftigen Diskussionen letztlich nicht durchsetzen konnte.⁵⁰

Dennoch: Eine Auseinandersetzung mit der Säkularisierung, unabhängig davon, ob sie als verwissenschaftlichte Meistererzählung der Moderne, als religiöser Prozessbegriff, als historische Entwicklung oder als heuristisches Instrument begriffen wird, bleibt unabdingbar und wurde von der Milieuforschung bislang kaum geleistet.⁵¹ Mehr noch: Einflussreiche Texte der Milieuforschung übernahmen paradoxerweise antikatholische Diskurse, die Religion und insbesondere den Katholizismus als das Andere der Moderne verstanden und konzipierten das katholische Milieu als antipodische Reaktion auf die Moderne, die sich in einem a- oder antinationalen, rückwärtsgewandten und unter klerikaler Kuratel stehendem Milieu, ja als »Kontrapunkt des 19. Jahrhunderts« geäußert habe.⁵² Treffend fiel mithin das Resümee Oded Heilbronnens über die bundesdeutsche Katholizismusforschung der Jahre 1980 bis 2000 aus: Diese habe den Katholizismus historiographiegeschichtlich zwar aus dem konfessionellen Ghetto befreit, ihn historisch aber in ein Ghetto der Moderne verbannt.⁵³ Stimmen, die Katholizismus – bzw. Religion insgesamt – und Moderne nicht in Opposition, sondern komplementär betrachteten, ja das katholische Milieu als Moderne, als Funktionswandel und Element einer säkularisierten Religion beschrieben, blieben bislang rar.⁵⁴ Durchgesetzt hat sich in der Milieuforschung vielmehr die These der »ungeplanten Modernität«, in die der antimodern ausgerichtete Milieukatholizismus gleichsam zufällig geraten sei.⁵⁵

Auf diesen Überlegungen aufbauend und von den beiden Problemfeldern »Religion« und »Säkularisierung« ausgehend, soll im Folgenden das theoretisch-begriffliche Rückgrat näher bestimmt und das analytische Instrumentarium der

50 Die breite Diskussion, die BLASCHKE, *Konfessionelles Zeitalter*, losgetreten hat, fassten zuletzt ZIEMANN, *Sozialgeschichte*, S. 73–76 und MÜLLER, *Aufklärung*, zusammen, zuletzt auch Einwände bei HOLZEM, *Christentum in Deutschland*, S. 1201–1213.

51 POLLACK, *Säkularisierungstheorie*; ZIEMANN, *Sozialgeschichte*, S. 32–56; SCHLÖGL, *Alter Glaube*, S. 439–444.

52 BORUTTA, *Antikatholizismus*, S. 86–88; WALSER SMITH/CLARK, *Fate*, S. 10. Das Zitat bei BLACKBOURN, *Marpingen*, S. 39.

53 HEILBRONNER, *Ghetto*, S. 457: »although these scholars have succeeded in freeing the historiography of Catholic society from its traditional methodological ghetto, the picture that emerges from their studies is nevertheless that of a society which, until the end of the nineteenth century at least, lived in a mental and sociocultural ghetto.«

54 STEINHOFF, *Zeitalter*; GRAF, *Wiederkehr*.

55 NIPPERDEY, *Religion*, S. 27–31, Zitat S. 27; ALTERMATT, *Antimodernismus*.

Untersuchung besprochen werden. Die Begriffe Religion und Säkularisierung stellen komplexe und kontroverse Felder der Religionsgeschichte und -soziologie dar, gerade deshalb sollte die historische Forschung sie nicht als vorempirisch gegeben voraus-, sondern sich eingehend mit ihnen auseinandersetzen. Die Begriffsbestimmungen sind nicht unproblematisch: Die Vorstellung von Religion – als heuristische bzw. als historische Kategorie – schwankt zwischen substantiellen und funktionalen Definitionen, die entweder das individuelle (religiöse) Bewusstsein oder die soziale Funktionalität von Religion wie Kontingenzbewältigung, Sinn- oder Identitätsstiftung in den Blick nehmen, sie mithin als »kommunikativ vereinbarte Externalisierung jener Erfahrungen [...], in denen Menschen sich selbst existentiell zur Frage werden« problematisieren.⁵⁶

Beide Begriffsbestimmungen führen zu historiographischen Schwierigkeiten: Subjektzentrierte Ansätze lassen sich zwar, wie vor allem die Frühneuzeitforschung eindrucksvoll dokumentiert hat, methodisch über Ego-Dokumente verfolgen, münden aber in das epistemologische Problem der Analyse und Darstellung von individuellen Glaubenswelten und Glaubensgewissheiten. Mit Friedrich Wilhelm Graf lässt sich berechtigterweise fragen: »Können Mentalitätshistoriker dem historischen Anderen ›ins Herz blicken?«⁵⁷ Andererseits analysieren funktionale Ansätze Religion in Bezug auf ein gesellschaftliches Problem – Religion wird dadurch »beinahe zu einem anderen Ausdruck für Gesellschaft«, sie kann also alles sein.⁵⁸ Übermäßig ausgeweitet wird der Religions-Begriff vor allem dann, wenn Sakralisierungen in anderen Kommunikationssystemen – etwa Ritualisierungen in Sport oder Politik – als »Ersatzreligionen« gedeutet oder weltlichen Phänomenen »quasireligiöse« Eigenschaften zugeschrieben werden und dabei übersehen wird, dass die Sinnbezüge von Religion, Sport oder Politik, bei allen augenscheinlichen Ähnlichkeiten, grundverschieden bleiben.⁵⁹ Impraktikabel schließlich ist die Kombination funktionaler und substantieller Ansätze: Die analytische Außenperspektive und das religiöse Innenleben eines Individuums bleiben sich fremd und inkongruent: »Kein frommer Christ bekennt sich zur Heilsmittlerschaft Jesu Christi, weil er um die Integrationsfunktion der Religion weiß.«⁶⁰ Wenn das Individuum also um die Funktionalität des eigenen Glaubens wüsste bzw. diese reflektierte, das Transzendente gleichsam bewusst immanent begründete, führte es den eigenen Glauben in eine Paradoxie.

Einen zielführenden und methodisch gangbaren Ausweg aus diesem theo-

56 GABRIEL/REUTER, *Einleitung*, S. 11–49; TYRELL, *Religionssoziologie*, S. 441–444; HOLZEM, *Christentum in Deutschland*, S. 28, hier auch das Zitat.

57 GRAF, *Wiederkehr*, S. 100f., Zitat S. 100, S. 103–110; ZIEMANN, *Sozialgeschichte*, S. 26–28.

58 ZIEMANN, *Sozialgeschichte*, S. 28.

59 Ebenda, S. 150–156.

60 GRAF, *Wiederkehr*, S. 108–110, Zitat S. 109.