

# Frömmigkeitskultur und Ultramontanismus in Tirol um 1850<sup>1</sup>

Nicole Priesching

Der Ultra<sup>2</sup>

*Ich bin der Zionswächter der Tiroler,  
Kein Arg birgt meinem Argusblicke sich,  
Die Lärmtrompete blas' ich meisterlich,  
Im Bergland wiederhallt es umso hohler.*

*Nie war der eitle Geist der Zeit frivoler,  
Ein crasser Hyperkatholik bin ich,  
Des Fanatismus Wut begeistert mich,  
Kann ich verfolgen, ist mir umso wohler.*

*Auf Geisteswerke laß ich gift'gen Geifer,  
Die Zillertaler spüren meinen Eifer,  
Der Kaiser Franz war mir noch zu Josefish.*

*Die Klerisei ist mir zu wenig pfäffisch,  
Der Papst auch ist mir nicht genug Papist  
Und Christus selbst mir fast zu wenig Christ.*

Mit diesem Gedicht verspottete der Lyriker Johann Chrysostomos Senn 1840 den Tiroler Landtagsabgeordneten Josef von Giovanelli<sup>3</sup>, nachdem dieser sich sowohl für die Einführung der Jesuiten<sup>4</sup> als auch für die Aus-

1 Dieser Beitrag ist auf der Grundlage eines Vortrags für die Tagung „1100 Jahre Brixen“ vom 4.–6. Oktober 2001 entstanden. Meine Dissertation „Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer ‚stigmatisierten Jungfrau‘ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit ist beim Verlag A. Weger in Brixen, 2004, erscheinen. Der Vortrag wurde dementsprechend aktualisiert.

2 Johann Chrysostomos Senn, zitiert nach Christine MUMELTER, Josef Streiter 1804–1873. Ein vergessener Bürgermeister? Bozen 1998, S. 99.

3 Josef Freiherr von Giovanelli (1784–1845), wurde kurzzeitig für die Befreiungsbewegung 1809 gewonnen, distanzierte sich jedoch wieder davon und trat 1809 als Kanzleidirektor der südlichen Schutzdeputation bei. 1816 wurde er in den ständischen Kongress gewählt. Als Vertreter des Herren- und Ritterstandes trat er für die Wiedergewinnung der ständischen Landesrechte ein. (Gottfried Freiherr von GIOVANELLI, Josef Freiherr von Giovanelli. In: Tiroler Ehrenkranz. Männergestalten aus Tirols letzter Vergangenheit, hg. v. Alois LANNER, Innsbruck 1925, S. 32–34.

4 Gemeinsam mit den Redemptoristen, die bereits 1827 nach Innsbruck gerufen worden waren, standen die Jesuiten für außerordentliche Seelsorge und starke Anbindung an Rom. Vgl. Christoph HARTUNG VON HARTUNGEN, Studien zur Sozialgeschichte Tirols im Vormärz (1814–1848). Menschen und Institutionen, Diss. Innsbruck 1983, S. 155.

weisung der Zillertaler Protestanten<sup>5</sup> engagiert hatte. Beide Vorgänge wurden als Ausdruck einer Geisteshaltung verstanden, die von liberaler Seite als „ultramontan“ bezeichnet wurden. Auch in Südtirol, wo man sich bereits jenseits der Alpen (*ultra montes*) befand, wurde das Schimpfwort „ultramontan“ im Sinne von Papalist (im Gegensatz zu einer konziliaren oder nationalkirchlichen Haltung) oder „Papist“ verwendet.

Damit war eine (kirchen-)politische Position angesprochen, von der sich das liberale Lager in Tirol in den 1830er Jahren distanzierte. In diesem Beitrag soll es nicht um den bereits gut beschriebenen Formierungsprozess der politischen Lager in Tirol gehen<sup>6</sup>, sondern um die frömmigkeitsgeschichtliche Wurzel dieses Prozesses. Die weltanschauliche Trennung der beiden Lager war in Tirol, in dem es keine konfessionellen Gegensätze gab, Symptom einer innerkatholischen Auseinandersetzung um den „rechten“ Glauben, den nicht nur die Ultramontanen für sich beanspruchten. So stand nach dem Gedicht von Senn der „Ultra“ bereits „jenseits“ des katholischen Standpunktes: Päpstlicher als der Papst, christlicher als Christus führe er sich auf.

Um die Frömmigkeit der „Ultramontanen“ soll es nun im folgenden Beitrag gehen. Nach einigen methodischen Überlegungen zur Verwendung des Begriffs als Forschungsbegriff soll die Frömmigkeitskultur Tirols seit den 1830er Jahren in einigen charakteristischen Merkmalen beschrieben werden: Die Bruderschaftsentwicklung, der Herz-Jesu-Kult und die „stigmatisierten Jungfrauen“ von Tirol. Am Beispiel der bekanntesten Stigmatisierten, Maria von Mörl (1812–1868) aus Kaltern, soll gezeigt werden, welche Rolle der tiroler (katholisch-konservative) Adel für die Förderung dieses Kultes einnahm und wie durch diese Verehrungspraxis Tirol zum „Heiligen Land“ eines europäischen ultramontanen Netzwerks wurde.

## 1. Ultramontanismus oder ultramontane Bewegung

Der Begriff „Ultramontanismus“ wurde in der Forschung häufig verwendet, aber selten definiert oder gar problematisiert.<sup>7</sup> Beschreibt der Begriff eine Ideologie, ein konstruiertes Gedankensystem, das zur Erreichung bestimmter Ziele eingesetzt wurde (z. B. Unfehlbarkeit des Papstes) und das in seiner Totalität alle Lebensbereiche der Menschen umfassen wollte?

5 Zur Ausweisung der Zillertaler Protestanten vgl. *Geschichte des Landes Tirol* Bd. 2, Bozen 1986, S. 625. Darin wird auch Giovanellis Bedeutung für die Ausweisung deutlich.

6 Thomas GÖTZ, *Bürgertum und Liberalismus in Tirol 1840–1873*, Köln 2001.

7 Dieses Forschungsdesiderat war Gegenstand des Schwereraner Arbeitskreises für Katholizismusforschung im November 2002. Angeregt durch diese Tagung soll 2004 ein Sammelband zum Thema „Ultramontanismus“ erscheinen, hg. v. Joachim SCHMIEDL.

In diesem Fall wäre eine ultramontan geprägte Frömmigkeitskultur in erster Linie funktionalistisch als „Vehikel zur Durchsetzung ultramontaner Ideologie“<sup>8</sup> zu verstehen. Oder geht es um einen ideologisch gebrauchten, zeitgenössischen Begriff, der selbst funktionalistisch zur Erreichung politischer Interessen verwendet wurde? Worin bestünde dann die sachliche Grundlage des Ultramontanismus, wenn er nur ein „Schlagwort“ war oder ist?<sup>9</sup>

Ein grundlegendes Problem ist die Werthaltigkeit des Begriffes.<sup>10</sup> Es sollte schließlich nicht darum gehen, die polemisch geführten Parteikämpfe des 19. Jahrhunderts wissenschaftlich zu legitimieren oder gar fortzuschreiben.

Trotz dieser Problemlage soll hier an diesem Begriff zur Bezeichnung einer innerkatholischen Bewegung folgendermaßen festgehalten werden: Analysiert wird ein konservativer, an Rom orientierter Katholizismus. Diese innerkatholische Bewegung verband ihre politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Ziele mit einer religiösen Erneuerung. Die religiöse Erneuerung<sup>11</sup> war integraler Bestandteil dieser Bewegung – und zwar nicht wie ein Mantel, den man sich um eine Ideologie umhängte, sondern als wesentliche Identitätsressource mit einer eigenen inneren Logik und Dynamik.<sup>12</sup> Der Ultramontanismus hat sich als Antwortversuch auf eine krisenhafte „Zeit des Umbruchs“<sup>13</sup> zu Beginn des 19. Jahrhunderts heraus-

- 8 Norbert BUSCH, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997, S. 25.
- 9 Vgl. Heribert RAAB, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes „ultramontan“ im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. In: DERS., *Reich und Kirche in der Frühen Neuzeit. Jansenismus – Kirchliche Reunionsversuche – Reichskirche im 18. Jahrhundert – Säkularisation – Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgewählte Aufsätze*, Freiburg/Schweiz 1989, S. 461–475.
- 10 Vgl. Christoph WEBER, *Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus*. In: Wilfried LOTH (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart u.a. 1991, S. 20–45. Nach Weber enthält der Begriff an sich zwar keine „moralische oder intellektuelle Disqualifikation“ (S. 21), so dass er in der Wissenschaft weiter Verwendung finden könnte. Seine Beschreibung des Ultramontanismus als katholischen Fundamentalismus schreibt jedoch genau die liberale Disqualifizierung des 19. Jahrhunderts fort, die er eingangs relativiert hat.
- 11 Zum Begriff der „Erneuerung“ vgl. Ronnie PO-CHIA HSIA, *Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770*, Frankfurt a. M. 1998. Po-chia Hsia spricht von kirchlicher Erneuerung in Bezug auf das Reformprogramm ausgehend vom Trienter Konzil. Es geht nicht um die Verklärung von Reformen oder von Frömmigkeit in dem Sinne, dass sich die Tradition ungebrochen „erneuern“ ließe. In der Rückwärtsgewandtheit des Reformprogrammes entsteht auch vor dem Hintergrund aktueller Bedürfnisse oder Machtkonstellationen eine Dynamik für Neues.
- 12 Zum Themenkomplex „Identität“ vgl. Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, hg. v. Aleida ASSMANN und Heidrun FRIESE, Frankfurt a. M. 1999?
- 13 Werner K. BLESSING, *Umbruchskrise und ‚Verstörung‘. Die ‚Napoleonische‘ Erschütterung und ihre sozialpsychologische Bedeutung*. In: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 42 (1979), S. 75–106.

gebildet. Die Bewegung war keineswegs so einheitlich und geschlossen, wie sie sich selbst stilisierte. Sie wurde von ihren Gegnern als „ultramontan“ bezeichnet, um sie auf eine Ideologie zu reduzieren. Die Bewegung übernahm diesen Begriff als Selbstbezeichnung, um sich in polemischer Weise von ihren Gegnern abzugrenzen. Doch die polemische Auseinandersetzung war nur eine Seite der ultramontanen Bewegung.<sup>14</sup>

Die starke Orientierung an Rom hatte nicht zwangsläufig zur Folge, dass alle ultramontanen Katholiken für eine Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit waren. Der Münchener Gelehrte Josef Görres<sup>15</sup> sprach sich zum Beispiel dagegen aus. Ferner musste diese Orientierung nicht bedeuten, dass man nur noch Befehlsempfänger des Papstes sein wollte oder war. Dass Pius IX. im Laufe seines langen Pontifikats nach 1848 immer omnipräsenter in allen Lebensbereichen der Katholiken auftrat führte auch zu Konflikten bei ultramontan eingestellten Katholiken, wie die Fälle Ignaz Döllinger und Carl Josef von Hefe zeigen.<sup>16</sup> Beide galten in der Mitte des 19. Jahrhunderts als „ultramontan“, wandten sich aber nach dem 1. Vatikanischen Konzil gegen die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes. Während der Theologe Döllinger zur Gründungsfigur der Altkatholiken wurde, unterwarf sich der Rottenburger Bischof Hefe jedoch schließlich, um ein Schisma zu vermeiden.

Die konservative Seite der ultramontanen Bewegung zeichnete sich durch Distanz zu nationalliberalen Vorstellungen sowie durch eine antimoderne Einstellung aus. Diese Haltung wirkte sich in allen Bereichen (Theologie, Philosophie, Politik, Gesellschaft, Kunst, Frömmigkeitspraxis) aus.<sup>17</sup> Andererseits bediente sich die ultramontane Bewegung als Aufbruchsbewegung durchaus moderner Mittel, wie bereits Nipperdey betonte.<sup>18</sup> Eine große Nähe zu den entstehenden und aufblühenden Frauenkongregationen<sup>19</sup> zeigt die Bedeutung, die dem karitativen Engagement eingeräumt wurde.

14 Um die Gleichsetzung mit einer Ideologie zu vermeiden, spreche ich lieber von „ultramontaner Bewegung“ als von Ultramontan-*ismus*.

15 Josef (1839 von) Görres (1776–1848) war eine der führenden Gestalten des deutschen Katholizismus. Seit 1821 redigierte er die Zeitschrift „Katholik“, seit 1827 Professor in München für „Allgemeine und Litterärsgeschichte“, Mitarbeiter des „Eos“ der „Historisch-politischen-Blätter“, vgl. Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte Bd. 1, Augsburg 1995, S. 915 f.

16 Zum „Fall Döllinger“ vgl. Erich GARHAMMER, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts, Stuttgart u.a. 1990, S. 190–210. Zu Hefe: Hubert WOLF (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Josef von Hefe (1809–1893), Ostfildern 1994.

17 Immer noch grundlegend: Otto WEISS, Der Ultramontanismus. Grundlagen-Vorgeschichte-Struktur. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 41 (1978), S. 821–877.

18 Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, S. 45.

19 Relinde MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000.

## 2. Die religiöse Erneuerungsbewegung in Tirol

Die Frömmigkeitskultur Tirols im Vormärz war vor allem durch eine religiöse Erneuerungsbewegung charakterisiert, die ein europäisches Phänomen war.<sup>20</sup> Auch der Begriff „Erneuerungsbewegung“ ist als Forschungsbegriff nicht unproblematisch, da er aus dem zeitgenössischen Selbstverständnis der „Erneuerer“ stammt und suggeriert, es würden lediglich alte Wahrheiten, die in Vergessenheit geraten wären, wieder belebt. Dagegen ist anzunehmen, dass der neue politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Kontext auch neue Sinnzusammenhänge für traditionale Frömmigkeitspraktiken entstehen ließ. Aktuelle Bedürfnislagen führten zu neuen Schwerpunktbildungen und oftmals – ohne dass es den Zeitgenossen immer bewusst war – zur Entstehung einer neuen Frömmigkeitskultur. Insofern besaß auch die religiöse Erneuerungsbewegung des 19. Jahrhunderts – so sehr sie an barocken Formen anknüpfte – ein spezifisch neues Erscheinungsbild. Dieses ist für Tirol im Folgenden näher zu beschreiben. Dazu seien einige knappe Bemerkungen zur Erneuerung der Institution katholische Kirche in Tirol als strukturelle Voraussetzung der religiösen Praxis vorangestellt. Danach werden anhand von drei Beispielen Veränderungen in der Frömmigkeitspraxis skizziert.

### 2.1. Die Erneuerung der Institution „Katholische Kirche“

Die Neuordnung der katholischen Kirche nach dem Wiener Kongress erfolgte in einer Auseinandersetzung der Kurie mit den Einzelstaaten.<sup>21</sup> Auch in Tirol kam es für die Kirche nun darauf an, wie sich das Verhältnis zwischen Österreich, der Kurie und den Bischöfen gestalten würde.

Zu den wichtigsten organisatorischen Erneuerungsmaßnahmen, die im ganzen Deutschen Bund und somit auch in Tirol angegangen wurden, gehörten die Diözesanregulierungen sowie die Errichtung von Priesterseminaren. Für Tirol bedeutete das, dass es seit 1818 nur noch zwei Bistümer – Brixen und Trient – gab, sowie die Errichtung der Priesterseminare in Brixen und Trient 1822/23. Einige Säkularisationen wie die Stifte Fiecht, Marienberg, Neustift, Stams und Wilten, wurden bereits 1816 rückgängig gemacht.<sup>22</sup>

20 Vgl. David BLACKBOURN, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997, S. 39 ff.

21 „Wie andere strittige Fragen schob der Kongreß die Aufgabe der kirchlichen Neuorganisation dem Bundestag zu, indem er auf ihre Regelung in der Bundesakte verzichtete.“ (Karl-Egon LÖNNE, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000<sup>7</sup>, S. 52)

22 Josef GELMI, Geschichte der Kirche in Tirol. Nord-, Ost- und Südtirol, Innsbruck 2001, S. 286–292.

Trotz aller Einschnitte und Veränderungen seit der napoleonischen Zeit, gelang es den Diözesen Brixen und Trient relativ rasch und umfangreich aus der strukturellen Krise durch die Säkularisation wieder herauszufinden. Längerfristig war der Orientierungslosigkeit bedingt durch Umbruchserfahrungen zu Beginn des Jahrhunderts zu begegnen und den religiösen Bedürfnissen der Bevölkerung Rechnung zu tragen.<sup>23</sup> Die katholische Kirche hatte in ihrer Theologie Impulse der Aufklärung gerade in der Zeit des Josefinismus aufgenommen und für sich fruchtbar gemacht. Nun schlug sie vor dem Hintergrund der Krisenerfahrung einen oppositionellen Kurs dazu ein. Auch die Tiroler Priesterseminare orientierten sich an den neuen romantisch geprägten theologischen Richtungen der Zeit und waren in dieser Hinsicht durchaus aktuell.

Schließlich ist noch auf das Aufblühen der Frauenkongregationen in Tirol zu verweisen, in welchem sich ebenfalls eine zeitgemäße Antwort auf die wirtschaftliche und soziale Krise manifestierte. An der Statistik der Ordensgemeinschaften im Vormärz fällt auf, dass die neuen Frauenkongregationen im Vergleich zu den weiblichen Ordensgemeinschaften ungleich stärker anstiegen. 1852 machte ihr Anteil bereits 73,5 % aus.<sup>24</sup> Damit kündigte sich auch in Tirol der „Frauenkongregationsfrühling“ an, den Relinde Meiwes für Preußen im 19. Jahrhundert festgestellt hat.<sup>25</sup> Für Frauen war diese Form des klösterlichen Lebens offenbar sehr attraktiv. Indem die Kongregationen örtliche Schranken aufbrachen, konnten sie in anderer Weise wirksam werden als die Orden. Sie kümmerten sich vor allem um karitative Aufgaben wie Armen- und Krankenpflege. Ein anderes Betätigungsfeld war Bildung und Erziehung, die von höherer Mädchenbildung bis zu Dorfschulen reichte. Im karitativen Bereich konnte die Kirche ihren Auftrag zur Gestaltung der Welt wahrnehmen und gleichzeitig dem Anspruch der Nützlichkeit gerecht werden.

## 2.2. Veränderungen in der Frömmigkeitspraxis

Die Frömmigkeitslandschaft Tirols war im 19. Jahrhunderts bunt und vielfältig, so dass sie hier in Kürze kaum beschrieben werden kann, zumal diesbezüglich noch ein Forschungsdesiderat besteht.<sup>26</sup> Das Wallfahrtswe-

23 Vgl. BLESSING, Umbruchkrise.

24 Geschichte und Statistik des Bisthums Trient in Tirol mit dem Bischofssitze in Trient. In: Katholische Blätter aus Tirol, 1853/1, S. 150 f.

25 MEIWES, „Arbeiterinnen des Herrn“.

26 Untersuchungen zur Frömmigkeitslandschaft Tirols im 19. Jahrhundert, die sich auch auf statistische Analysen stützen können und somit für Vergleiche geeignet sind, fehlen nach meiner Kenntnis bisher. Umso wichtiger wird die Arbeit von Helmut Alexander zum Priesternachwuchs im 19. Jahrhundert sein. Vgl. Helmut ALEXANDER, Zur regionalen Herkunft des Priesternachwuchses der Diözese Brixen im 19. Jahrhundert. In: Räumliche Mobilität und Grenzen 1998/3, S. 309–325.

sen blühte auf; Heiligen- und Reliquienverehrung gehörten ebenso dazu wie das Wetterläuten. Zahlreiche Bruderschaften unterstützten die häufigen Prozessionen an den Feiertagen. Im folgenden sollen jene Frömmigkeitsformen herausgegriffen werden, die sich als Indikatoren für einen Wandel eignen: die Bruderschaften, der Herz-Mariä- und Herz-Jesu-Kult sowie die über Tirol hinaus bekannt gewordenen stigmatisierten Jungfrauen. Sie knüpfen alle an traditionellen katholischen Frömmigkeitspraktiken und -vorstellungen an, zeigen aber in ihrer Rezeptionsgeschichte Entwicklungen und aktuelle Bezüge, welche die religiöse Erneuerungsbewegung in Tirol insgesamt charakterisieren.

### a) Bruderschaften

Nimmt man die Angaben aus dem Buch von Hans Hochenegg zu den Bruderschaften als Grundlage, um sich einen Überblick über die Gründungsentwicklungen in Deutschtiroi zu verschaffen, so ergibt sich für den Zeitraum zwischen 1815 und 1870 ein buntes Bild.<sup>27</sup> Es bestehen alte traditionelle Bruderschaften, wie z.B. die Skapulierbruderschaft oder die Rosenkranzbruderschaft weiter. Die Standesbündnisse scheinen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. wieder einen Aufschwung zu erfahren.

Die karitative „Christenlehrbruderschaft“ unter dem Schutz des hl. Cassian, die im Josefinismus sehr verbreitet gewesen war, entfaltete sich nach 1814 kontinuierlich bis mindestens in die 1850er Jahre weiter. Auch das ist neben den Frauenkongregationen ein Indiz dafür, dass der im Josefinismus zentrale Gedanke des karitativen Nutzens von Bruderschaften noch Anziehungskraft besaß.

Es gab ferner auch neue Erscheinungen, wie die Vinzenz-Konferenzen 1849 in Innsbruck und 1870 in Lana gegründet, oder der Anbetungs- und Paramentenverein ab 1869. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erfuhren Gebets- und Anbetungsvereine einen Anstieg. Auf Herz-Jesu- und Herz-Marien-Frömmigkeit, die auffälligsten Erscheinungen in diesem Zeitraum, wird weiter unten näher eingegangen.

Vergleicht man die Bruderschaften ab 1815 mit denen, die vorher existiert haben und nun weggefallen sind, ergeben sich folgende frömmigkeitsgeschichtliche Beobachtungen: Die eucharistische Frömmigkeit wurde weiterhin gepflegt, während Aspekte wie die Verehrung der Dreifaltigkeit und des Heiligen Grabes fallen gelassen wurden. Eucharistische

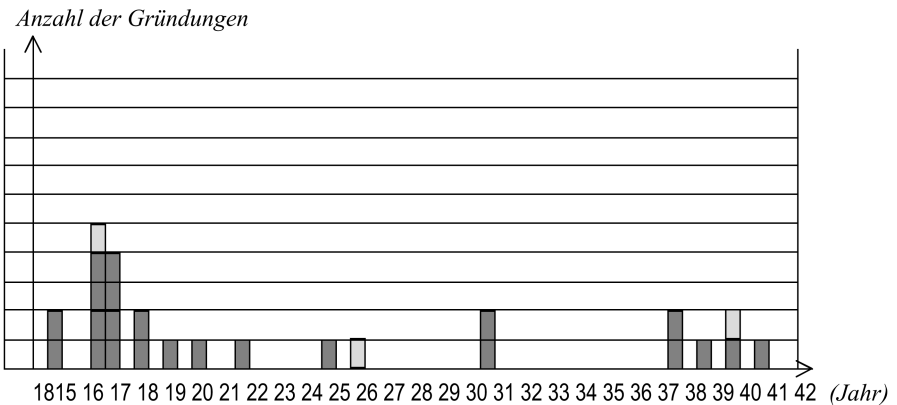
27 Hans HOCHENEKG, Bruderschaften und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschtiroi bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Innsbruck 1984. Aufgrund seiner Quellenlage stellen die folgenden Zahlen Mindestangaben dar.

Frömmigkeit stellte auch einen wichtigen Aspekt des Herz-Jesu-Kultes dar. Die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu geschah vor allem durch die Verehrung des heiligsten Altarsakramentes. Zwar hat der Herz-Jesu-Kult in Tirol ältere Wurzeln, aber das Gebetsapostolat zum Herzen Jesu wurde erst 1849 eingeführt und intensivierte diese Frömmigkeitsform.

Die Verehrung des Heiligen Kreuzes und die damit verbundene Leidensmystik ging ebenfalls zunehmend im Herz-Jesu-Kult auf, nachdem die Heilig-Kreuz-Bruderschaft und die Herz-Jesu-Bruderschaft im 18. Jahrhundert lange parallel existiert hatten. Nach Coreth entstand die Verehrung der Wundmale Christi im Rahmen spätmittelalterlicher Leidensmystik. „Aus dieser Andacht löste sich allmählich, gegen die Barockzeit hin ansteigend, die Verehrung der Herzenswunde und des göttlichen Herzens Jesu selbst heraus.“<sup>28</sup> Das besondere Vertrauen zum heiligen Kreuz bzw. die Kreuzverehrung bedeutete „selbstverständlich auch die persönliche Bereitschaft zum Leiden und zur Sühne in der Nachfolge Christi.“<sup>29</sup> Diese Frömmigkeitskultur fand in Tirol einen neuen Aufschwung im Phänomen der stigmatisierten Jungfrauen, die sehr eindrücklich Kreuzesnachfolge und Leidensmystik verkörperten.

Die auffälligste Entwicklung zwischen 1815 und 1870 ist der Anstieg der Herz-Jesu- und Herz-Marien-Frömmigkeit. Die im Schaubild 1 dargestellten Bruderschaftsgründungen sind nur ein Aspekt dieser populären Frömmigkeitsform.

Schaubild 1: Bruderschaftsgründungen in Tirol zwischen 1815 und 1870

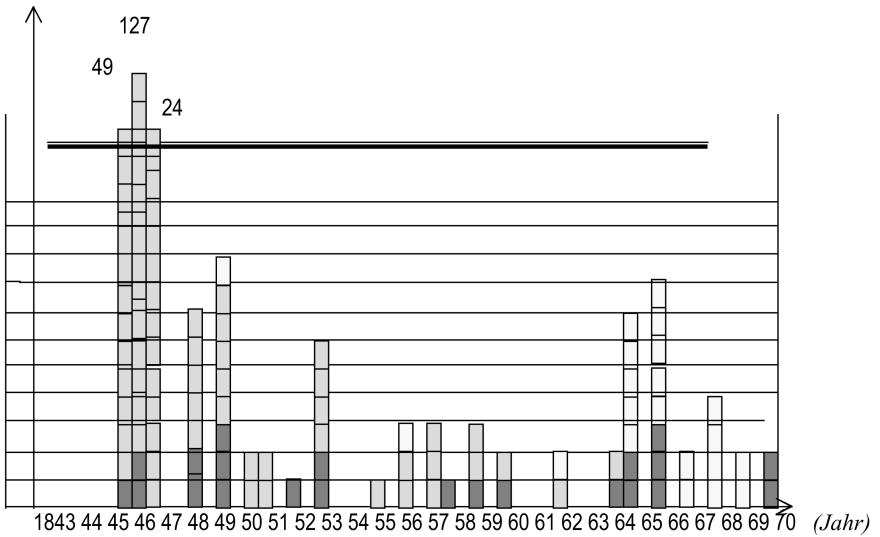


28 Anna CORETH, *Pietas Austriaca, Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien 1982, S. 38.

29 Ebd., S. 40.



Anzahl der Gründungen



**Zeichenerklärungen:**

- Herz- Mariä- Bruderschaft
- Herz- Jesu- Bruderschaft
- Gebetsapostolat (Vereinigung mit dem Herzen Jesu)

Schaubild 1 zeigt die kontinuierlich relativ stark vertretene Herz-Jesu-Bruderschaft (schwarz), den enormen Anstieg der Herz-Marien-Bruderschaft um 1846 und die starke Verbreitung des Gebetsapostolates ab 1865 (weiß). Da sich dieses Gebetsapostolat auch auf die Vereinigung mit dem Herzen Jesu bezieht, zeigt auch dessen Anstieg eine Intensivierung der Herz-Jesu-Frömmigkeit an.

Der enorme Anstieg der Herz-Marien-Bruderschaften um 1846 hat seinen Grund vor allem darin, dass Papst Gregor XVI. die Bruderschaft zum Herzen Mariens 1838 zur Erzbruderschaft für die ganze Welt erklärt hatte und sich in Tirol ab 1845 die meisten Gemeinden anschlossen.

Offenbar funktionierte in Tirol die Umsetzung der bischöflichen Empfehlung zur Gründung dieser Bruderschaft besonders gut, denn vergleicht man diesen Befund mit den Gründungen in den Bistümern Paderborn und Münster, so zeigt sich, dass auch andere Diözesen einen Anstieg um 1846 verzeichnen, aber im geringeren Ausmaß. Während Norbert Busch im Paderborner Diözesanarchiv und im Bistumsarchiv Münster in etwa einem Zehntel der Fälle Herz-Marien-Bruderschaften ausmachte<sup>30</sup>,

30 BUSCH, Katholische Frömmigkeit.

ist für Deutschtirol in 266 Fällen von 519 Pfarren (mehr als die Hälfte) die Existenz einer solchen Bruderschaft nachweisbar.<sup>31</sup>

Mit der Herz-Jesu- und Herz-Marien-Frömmigkeit rückte das Herz-Motiv ins Zentrum katholischer Frömmigkeitspraxis. Auf den aktuellen Hintergrund dieser Frömmigkeitsform wird im folgenden näher einzugehen sein.

## b) Herz-Mariä- und Herz-Jesu-Kult

Die Arbeit von Norbert Busch über den Herz-Jesu-Kult in Deutschland hat den herausragenden Stellenwert dieses Kultes für katholische Frömmigkeit zwischen Kulturkampf und Ersten Weltkrieg in den Blick gerückt. Nach Laurence Cole besaß der Herz-Jesu-Kult in Tirol seit dem 16. und 17. Jahrhundert eine außergewöhnliche regionale Bedeutung. Seine Entwicklung sei Ausdruck gegenreformatorischer Bemühungen gewesen.<sup>32</sup>

Im Zuge der Josefinischen Reformen wurden alle Herz-Jesu-Orden in Österreich aufgelöst, die Verbreitung des Kultes untersagt und der Herz-Jesu-Feiertag abgeschafft. Papst Pius VI. antwortete mit der Anerkennung des Kultes in einer Bulle von 1794.<sup>33</sup> Während der napoleonischen Kriege legten die Tiroler Landstände in Bozen angesichts der französischen Invasionsgefahr ein feierliches Gelübde ab, das Herz-Jesu-Fest jährlich zu begehen.<sup>34</sup> Wie die üblichen Gottesdienste und Bestunden für den Sieg der österreichischen Waffen, stellte die Zuflucht der Landstände zum Herz-Jesu-Kult einen religiösen Aspekt der Landesverteidigung dar. Indem sie sich den umkämpften Herz-Jesu-Kult wählten, bekundeten die Landstände zugleich ihre Absage an den Josefinischen Zentralismus und schufen ein Symbol nationaler Identität in ihrem Sinne: „Für die Stände unterschied sich der Schwur von einer reinen Verehrung des Kultes vor allem dadurch, dass dieses Gelöbnis einen bindenden Vertrag darstellte, der die Tiroler zu einem von Gott besonders für dieses Schicksal auserwählten Volk machte.“<sup>35</sup>

Auch Andreas Hofer sah das Schicksal Tirols mit dem Herz-Jesu verbunden. Während des Aufstands von 1809 gegen die bayerische Herrschaft – die den Herz-Jesu-Kult wieder verboten hatte – schwor Hofer,

31 Vgl. HOCHENEGG, Bruderschaften, S. 39–186.

32 Laurence COLE, „Für Gott, Kaiser und Vaterland“. Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860–1914, Frankfurt a. M. 2000.

33 Vgl. COLE, S. 150.

34 Vgl. Helmut REINALTER, Absolutismus-Aufklärung-Reaktion. Die Geschichte Tirols in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Wien 1974, S. 236.

35 COLE, S. 151.

„den Feiertag wiedereinzuführen, sobald die Feinde aus dem Land vertrieben seien.“<sup>36</sup> Die Feinde der katholischen Kirche und die Feinde der Habsburgermonarchie wurden als Feinde des Herz-Jesu-Kultes identifiziert und einem Tiroler Katholizismus entgegengestellt, der sich positiv für „Gott, Kaiser und Vaterland“ definierte.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde der Herz-Jesu-Kult jedoch nicht nur zum Symbol für „Gott, Kaiser und Vaterland“ gegen die nationale und liberale Bewegung, sondern auch zur Antwort auf die Moderne insgesamt. Es lag in der Logik der Herz-Jesu-Frömmigkeit, dass diese Antwort mit der Zunahme der äußeren und inneren Bedrohung immer offensiver werden musste, denn jede Bedrohung, Diffamierung und Anfeindung traf zunächst das göttliche Herz.

Die religiöse Erneuerung ist nicht nur eine klerikale Bewegung, sondern umfasst auch das religiöse Bedürfnis eines Großteils der Bevölkerung. Die Identifikation mit den Leiden des göttlichen Herzens wurde zudem Bestandteil einer Tiroler Identität, der ein barockes Verständnis vom Verhältnis von Religion und Heimat zugrunde lag. Die religiöse Erneuerung kann nicht nur als Produkt einer Instrumentalisierung der Bevölkerung für die Herrschaftsinteressen der katholischen Kirche interpretiert werden. Die Restauration der kirchlichen Strukturen und die Kirche als Garantin der traditionellen Ordnung entsprach auch dem Bedürfnis einer konservativ eingestellten, ländlich geprägten Gesellschaft, die an ihrer traditionellen Ordnung festhalten wollte, weil sie ihrem Selbstverständnis entsprach.

Ob die Zuflucht zu Maria etwas mit der Mobilisierung der weiblichen Bevölkerung zu tun hatte, ist fraglich. Die verbreitete Vorstellung, Maria sei eher weiblicher Spiritualität und Jesus eher männlicher Spiritualität zuzuordnen<sup>37</sup>, kann nicht unkritisch übernommen werden. Frauen identifizierten sich in der Andacht durchaus mit dem Herzen Jesu, wie bereits das Beispiel von Maria Alacoque zeigt.<sup>38</sup> Die französische Salesianerin identifizierte sich selbst mit den Leiden Christi. Durch das Bekanntwer-

36 Ebd., S. 153.

37 Diese Vorstellung findet sich ansatzweise auch bei Cole „Obwohl auch Maria Objekt breiter Verehrung war, besaß das Herz-Jesu ein weit größeres Potential in der Verkörperung (patriarchaler) Autorität.“ (Ebd., S. 152) Hier bliebe zu zeigen, warum die Autorität Marias gegenüber derjenigen ihres Sohnes im katholischen Kontext plötzlich Durchsetzungsschwierigkeiten gehabt haben sollte. Das Engagement der Bischöfe für die Einführung der Herz-Marien-Verehrung spricht eher gegen diese These.

38 Zu Alacoque vgl. BUSCH, *Katholische Frömmigkeit*, S. 42. Als Beispiel aus Tirol im 19. Jahrhundert lässt sich die fromme Maria von Mörl (1812–1868) anführen. Das Motiv des Herz-Jesu dominiert ihre Briefe. Es existieren noch etwa 250 Briefe von ihr im Provinzarchiv der Redemptoristen in Gars/Inn. Zur systematischen Auswertung dieser Briefe vgl. PRIESCHING, *Maria von Mörl*, Kap. 3.

den ihrer Visionen, die sie in den Jahren zwischen 1673 und 1675 hatte, erlangte die Herz-Jesu-Verehrung eine enorme Popularität. Umgekehrt waren auch Männer durchaus glühende Marienverehrer.

Der Herz-Jesu-Kult fand vor allem in seiner Einladung zur persönlichen Identifizierung, die sowohl emotional als auch kognitiv angelegt war, große spirituelle Anziehungskraft. Das Herz-Jesu fühlte nicht nur, es regte auch zum Nachdenken nach der Logik eines katholischen traditionellen Weltbildes an. Es konnte „Ort“ der Imagination sein, welches diesem Weltbild eine geistige Heimat bot.<sup>39</sup> Es war anti-aufklärerisch im Sinne einer Kritik an einer einseitigen Betonung der Vernunft bzw. an der Vorstellung, dass der Mensch durch seine Vernunft nicht mehr auf den göttlichen Rat angewiesen wäre.

Die Andachten zum Herz-Jesu waren auch auf Zwiesprache mit einem Jesus angelegt, der sowohl für männliche als auch weibliche Anliegen ein offenes Ohr – bzw. Herz – hatte. Der Herz-Jesu-Kult förderte so zum einen die Annäherung der Geschlechter über den göttlichen Vermittler sowie grundsätzlich die Tendenz zur Verinnerlichung der Frömmigkeitspraxis. Damit gehörte sein Aufschwung auch in den Kontext des ebenfalls steigenden Interesses an mystischen Phänomenen wie Marienerscheinungen<sup>40</sup> oder stigmatisierten Frauen.

### c) Die stigmatisierten Jungfrauen

Im Vormärz trat eine Reihe stigmatisierter Frauen in Tirol in Erscheinung, so dass der Ausdruck der „stigmatisierten Jungfrauen von Tirol“ zum Topos wurde. Neben der berühmtesten, Maria von Mörl aus Kaltern (1812–1868), waren noch folgende Fälle bekannt: Hieronyma Strobl aus Kaltern<sup>41</sup>, Ursula Mohr aus Eppan<sup>42</sup>, das Schusterkind von

39 Vgl. Briefe von Maria von Mörl an Luise Beck 1858–1867, (Provinzarchiv der Redemptoristen in Gars/Inn).

40 David BLACKBOURN, „Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdlein“ – Marienerscheinungen im Bismarckreich. In: Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, S. 171–201.

41 Hieronyma Strobl lebte und arbeitete im Spital von Kaltern und war Vinzentinerin. Sie blieb im Gegensatz zu Maria von Mörl unbekannt, nur einige Vinzentinerinnen von Kaltern scheinen eine ehrfürchtige Verehrung für Hieronyma Strobl gehabt zu haben. Bei Buol ist von einem lebensgroßen Kruzifix im Gang des Spitals die Rede, „von dem die Überlieferung behauptet, es habe mit Schwester Hieronyma gesprochen.“ (Maria BUOL, Ein Herrgottschild, 1928, S. 100)

42 Ursula Mohr war eine Bauerntochter aus Eppan. Sie führte „nach außen hin völlig erstarrt und scheinbar gefühllos, innerlich von unsagbaren Peinen heimgesucht, ein in Gott verborgenes an mystische Gnaden und Leiden reiches Leben.“ (Ebd., S. 100) Zu Ursula Mohr soll es nach Buol Aufzeichnungen von Landrichter Stöckl sowie vom lateranischen Domherrn Monsignore Tizzani gegeben haben.

Jenesien<sup>43</sup>, Theresia Steiner aus Taisten im Pustertal<sup>44</sup>, Krescentia Niggelutsch aus Tschermes<sup>45</sup> und Domenica Lazzeri aus Capriana im Fleimstal.<sup>46</sup> In einem Dorf bei Matrei (Nordtirol) lebte die stigmatisierte Margarita Gschirr (1798–1869). Nach ihren Angaben soll es zu ihrer Zeit außer ihr noch über 110 weitere leidende Personen in Tirol gegeben haben.<sup>47</sup> In Europa sind etwa 40 stigmatisierte Frauen im 19. Jahrhundert bekannt.<sup>48</sup> Dabei fällt die starke Verbreitung dieser Erscheinung in Tirol auf.

Auffällig ist ferner eine gewisse Konzentration der Tiroler Stigmatisierten um Maria von Mörl (Kaltern). Hieronyma Strobl war direkt vor Ort, Ursula Mohr im Nachbardorf und auch das Schusterkind befand sich in unmittelbarer Nähe. Theresia Steiner war in ihrer Jugend (vermutlich 1838) bei Maria von Mörl zu Besuch, um sich Stärkung und Bestätigung für ihren Lebensweg (Klosterwunsch) zu holen. Das Auftreten der Ekstasen bei Maria von Mörl 1833 markiert zudem den Beginn dieser Erscheinungswelle.<sup>49</sup> Ihr Beispiel strahlte bis nach Bayern aus.<sup>50</sup>

Indem Maria von Mörl mit Domenica Lazzeri und z. T. anfangs auch mit Krescenzia Niggelutsch in Lebensbeschreibungen aufgeführt wurde<sup>51</sup>,

- 43 Von diesem Mädchen ist nicht einmal der Name überliefert, nur dass es sich um die Tochter eines armen Flickschusters vom Bergdorf Jenesien bei Bozen handelte. Sie war bettläufig, „von steten Schmerzen gequält, aber von so himmlischer Heiterkeit umstrahlt, dass man sie eher beneiden als bedauern musste. Sie war mit völliger Blindheit geschlagen, brachte man ihr aber die heilige Kommunion ans Krankenlager, dann schaute ihr erloschenes Auge, was die Augen der Sehenden nicht zu schauen vermochten, einen hellen Lichtglanz um die weiße Hostie, die ihre Seelenspeise war.“ Diese Auskünfte hatte Buol aus dem Buch „Erlebtes und Vernommenes“ von dem Volksschriftsteller Monsignor Anton Oberkofler entnommen. (Vgl. ebd., S. 100 f.) Bei Rubatscher sind neben der „Schusterstochter von Jenesien“ auch noch ein „Gnadekind von Lusern“ und ein „Nonsberger Hirtenmädchen“ als weitere Fälle überliefert. (Vgl. Maria V. RUBATSCHER, *Dunkle Wege ins Licht, Mödling b. Wien o. J.*, S. 59 ff.).
- 44 Theresia Steiner, eine Bauerntochter aus Taisten, besuchte Maria von Mörl um das Jahr 1838 herum und sprach über ihren Wunsch, Klarissin in Assisi zu werden. Maria „billigte ihre Absicht, nach Assisi zu gehen und versprach, sie durch Gebet zu unterstützen.“ (BUOL, *Ein Herrgottschild*, S. 102). Theresia Steiner trat später tatsächlich bei den deutschen Klarissen in Assisi ein und erhielt den Namen Agnes. Die Seher- und Wundergaben der Mutter Agnes Steiner standen auch bei Papst Pius IX. in hohem Ansehen, dem sie als Bischof von Imola die Tiara geweihsagt hatte. (Vgl. ebd., S. 103 sowie Josef GELMI, *Konferenzblatt 1997/3*, S. 182 f.)
- 45 Vgl. RUBATSCHER, *Dunkle Wege*, S. 62 ff. Hier variiert die Schreibweise zwischen Niggelutsch, Niglutsch und Nicklutsch. Rubatscher zählt noch Berta von Posch zu den Stigmatisierten Tirols. Das war die Sekretärin der Maria von Mörl und „Erbin ihrer stigmatischen Begnadigung“.
- 46 Zu Domenica Lazzeri vgl. Ignaz GRANDI, *Domenica Lazzeri, die Stigmatisierte aus Capriana im Fleimstal*, Hautville 1978.
- 47 Vgl. Johannes Maria HÖCHT, *Träger der Wundmale Christi*, Stein am Rhein 1986<sup>4</sup>, S. 343, Anm. 4.
- 48 Man vgl. nur die Aufzählungen bei HÖCHT, *Träger der Wundmale*, S. 516 f. oder Imbert GOURBEYRE, *La Stigmatisation*, Grenoble 1996 (1894), S. 27–29.
- 49 Lazzeri war ab 1834 und Niggelutsch ab 1835 stigmatisiert.
- 50 Vgl. Bernhard GIBBL, *Frömmigkeit, Hysterie und Schwärmerei. Wunderbare Erscheinungen im bayerischen Vormärz*, Frankfurt a. M. 2004.
- 51 1837 erschien von Don Antonio RICCARDI in Mailand die Schrift „le tre mirabili Virgini“. Damit waren Mörl, Lazzeri und Niggelutsch gemeint.

verbreitete sich der Topos der „ekstatischen Jungfrauen von Tirol“. Nachdem Krescentia Niggelutsch (und ihr Beichtvater) in Verruf gekommen war, wurden aus den drei berühmten „stigmatisierten Jungfrauen“ zwei<sup>52</sup>, bis nach dem Tod der Lazzeri 1848 nur noch die Mörl übrig blieb.

Wie kam es dazu, dass Maria von Mörl als „berühmteste Stigmatisierte ihrer Zeit“<sup>53</sup> so viele Besucher an ihr Krankenlager zog? Eine Schlüsselrolle spielte dabei Josef von Giovanelli. Er machte den Münchener Professor Josef Görres auf Maria von Mörl aufmerksam und lud ihn 1835 nach Hörtenberg ein, damit sich dieser selbst von der Echtheit ihrer außerordentlichen Erscheinungen überzeugen sollte.<sup>54</sup> Görres schrieb bereits an seinem Alterswerk die „Christliche Mystik“<sup>55</sup> und galt als „Mystikfachmann“. Giovanelli war ebenfalls an mystischen Phänomenen interessiert. Nach der Giovanelli-Chronik<sup>56</sup> glaubte er selbst an die Übernatürlichkeit dieser Erscheinungen. Görres schien ihm der geeignete Mann zu sein, den Fall zu beurteilen. Von dieser Meinung konnte er offenbar auch Fürstbischof Tschiederer von Trient überzeugen, der von Görres 1835 ein Gutachten über die Zustände erbeten hatte, welches positiv ausfiel und zehn Jahre später in der Zeitschrift „Neue Sion“ veröffentlicht wurde.<sup>57</sup>

Dieser Vorgang ist ungewöhnlich, da in vergleichbaren Fällen eine offizielle Untersuchung durch eine bischöfliche Kommission erfolgte.<sup>58</sup> Der Fürstbischof von Trient übte hingegen offiziell Zurückhaltung gegenüber den stigmatisierten Jungfrauen aus. Nachdem 1833 ca. 40.000 Menschen nach Kaltern zur Mörl gepilgert waren, war Tschiederers Vorgänger, Fürstbischof Luschin von Trient<sup>59</sup>, bemüht, die Besuche zu verbie-

52 Z. B. Geschichte der durch die Wundmale Christi wunderbar begnadigten, annoch lebenden zwei tyroler Jungfrauen: Maria von Mörl, von Kaltern, und M. Domenica Lazzeri, von Capriana, Augsburg 1843<sup>2</sup>.

53 Otto WEIB, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983, S. 664.

54 Nikolaus GRASS/Hans HOCHENEGG, Josef Görres und Tirol. In: Historisches Jahrbuch 96/2 (1978), S. 214–236. Die Bekanntschaft zwischen Giovanelli und Görres ging auf eine Reise im Oktober 1829 zurück, als Görres unerwartet eine Herberge in Giovanellis Haus fand, dem Anszitz Hörtenberg in Bozen.

55 Maria von Mörl wird erwähnt in: Josef GÖRRES, Die christliche Mystik, Bd. 2, S. 495–519 (Regensburg 1837); Bd. 3, S. 468–479 (1840); Bd. 4: S. 397–404 (1842).

56 Gottfried von Giovanelli, Giovanelli-Chronik, um 1920. Mikrofilm Nr. 1236/3, S. 5787–5915, (Tiroler Landesarchiv, Innsbruck).

57 Schreiben des Hrn. Prof. Jos. V. Görres an den hochw. Hrn. Bischof von Trient über Fr. Maria v. Mörl in Kaltern. In: Neue Sion, 1. Jg., Nr. 3, 7. Januar 1845, S. 13–14. Der Brief von Görres stammt ursprünglich vom 19. Oktober 1835. Im privaten Nachlass von Maria Buol ist eine Abschrift des Briefes vorhanden.

58 Zum Beispiel beim Fall Anna Lorger, Guillermo LUZ-Y-GRAF, Das Wunder im Dorf? Die Stigmatisation der Anna Lorger 1785 in Hadamar. In: Norbert HAAG/Sabine HOLTZ/Wolfgang ZIMMERMANN (Hg.), Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, Stuttgart 2002, S. 239–253.

59 Franz Xaver Luschin (1781–1854), 1824–1834 Fürstbischof von Trient, 1834–1835 Erzbischof von Lemberg, 1835–1854 Fürsterzbischof von Görz.

ten oder wenigstens einzuschränken.<sup>60</sup> Der Zustand der Mörl war 1833 noch sehr labil. Sie war ekstatisch, d.h. nicht geistig anwesend, hatte aber immer wieder sog. ‚Gichter‘, die sich in wilden Anfällen äußerten.<sup>61</sup> Diese waren nach Ansicht des Bischofs kein Anblick für das schauende Publikum. Im Oktober 1833 riet der Dekan zu einem Verbot der Besuche, weil die Mörl immer öfter zu sich komme.<sup>62</sup> Fürstbischof Luschin sah das eigentliche Problem hingegen im Beichtvater der Mörl, dem Franziskaner P. Kapistran. Er traute weder dessen Seelenführung noch dessen Verschwiegenheit. Wiederholt zog er eine Versetzung Kapistrans in Erwägung, wurde jedoch immer wieder von Dekan Eberle von diesem Schritt zurückgehalten. Der Verdacht, dass die Zustände der Mörl etwas mit dem Einfluss des Beichtvaters zu tun hatten, lag in solchen Fällen stets nahe. Bei seinem Besuch in Kaltern im Oktober 1833 war Luschin jedoch in seinen Zweifeln an Kapistran dahingehend bestärkt worden, dass dieser auch bei anderen Frauen an „dämonische Einflüsse“ glaubte und die Zustände seiner Beichttochter ganz in den Kategorien dämonischer Angriffe und himmlischer Gnaden verstand. Ihm wurde strengstes Stillschweigen und Enthaltung von jeglichen Urteilen aufgetragen.<sup>63</sup>

Kaum waren die Besuche im Herbst 1833 abgestellt, begannen sich erste Spuren der Stigmatisation zu zeigen, die im Februar 1834 schließlich feststanden.<sup>64</sup> Luschin begrüßte diese Entwicklung nicht, wurde aber noch im selben Jahr in die Erzdiözese Lemberg versetzt.<sup>65</sup> Kreishauptmann Petter von Bozen, der wiederholt gegen die Besuche bei der Mörl protestiert hatte, erkrankte im Laufe des Jahres 1834 schwer und starb zu Weihnachten. So entstand zunächst ein gewisses Machtvakuum. Die Nachfolger standen jeweils in gutem Verhältnis zu Josef von Giovanelli. Kreishauptmann wurde sein Gesinnungsgenosse Graf Brandis<sup>66</sup>, Fürstbischof sein Vetter Johann Nepumuk von Tschiderer. Durch die offizielle Zurückhaltung der Kirche blieb eine private Förderung des Kultes, die vor allem durch katholische Laien erfolgte, im katholischen Kontext möglich.

60 Vgl. die Briefe von Fürstbischof Luschin an Dekan Eberle im Pfarrarchiv von Kaltern, 1833 – PP 5N6 sowie eine ausführliche Darstellung dieses Briefwechsels zwischen Dekan Eberle, Fürstbischof Luschin und Kreishauptmann Petter in Nicole PRIESCHING, Maria von Mörl, Kap. 2.2.

61 Diese „Gichter“ sind beschrieben in der anonymen Schrift: Kurzer schlichter Lebensumriß des berühmt gewordenen Fräuleins Maria von Mörl zu Kaltern, 1837. (Provinzarchiv der Redemptoristen in Gars/Inn).

62 Vgl. Einen Brief von Dekan Eberle an Fürstbischof Luschin im Pfarrarchiv von Kaltern, 1833 – PP 5N6 (Nr. 108).

63 Vgl. die Briefe von Fürstbischof Luschin an Dekan Eberle im Pfarrarchiv von Kaltern, ebd. 64 Ebd.

65 Am 23. Juni 1834 wurde Franz Xaver Luschin Erzbischof von Lemberg.

66 Vgl. Giovanelli-Chronik, S. 5848. Er vertrat bezüglich der Mörl dieselben Ansichten wie Giovanelli.



Besuche wurden nun mit Empfehlungsschreiben zugelassen. Einer, der diese Empfehlungsschreiben ausstellte, war Josef von Giovanelli. Aber auch Angehörige der Kalterer Familien Schasser und Di Pauli gehörten zu den Anhängern. Nur über die zahlreichen familiären Verbindungen und Freundeskontakte lassen sich die vielen prominenten Besucher aus dem Ausland erklären, die im Laufe der nächsten 30 Jahre zur Mörl kamen (bis 1848 auch zur Lazzeri).

In einem Brief vom 23. August 1837 schrieb Giovanelli zum Beispiel an den Grafen Mellerio<sup>67</sup> in Mailand einen ausführlichen Bericht über die Lazzeri und versuchte diesen zu begeistern: *was ich in Capriana gesehen habe, übersteigt alle Beschreibung*. In jenem Brief resümierte Giovanelli auch über die beiden Jungfrauen: *Mirabilis Deus in Sanctis suis! So muss man ausrufen, wenn man die Lazzeri und die Mörl gesehen hat. Der Anblick der ersteren gleicht einer herzerreißenden Bußpredigt zur Erschütterung auch des verstocktesten Gemütes. Der Anblick der zweiten hingegen ist Balsam für jedes wunde Herz*.<sup>68</sup>

Frömmigkeitsgeschichtlich knüpfen die stigmatisierten Jungfrauen an Traditionen aus der Leidensmystik an. Sie verkörperten eine *Imitatio Christi* in der Tradition des heiligen Franziskus. Sie gehörten aber auch phänomenologisch zu den wunderbaren Erscheinungen, für die sich die Romantik und eine romantisch orientierte Medizin interessierten. Sie wirkten vor allem durch ihre Fürbitte, die in Gebeten für Kaiser und Papst auch aktuelle Bezüge aufweisen konnte. Es wurden ihnen auch immer wieder wunderbare Kräfte nachgesagt und die Amtskirche sah sich wiederholt gezwungen, mäßigend einzugreifen, um zu verhindern, dass eine noch lebende Frau wie eine Heilige verehrt wurde.

Einigen Besuchern drängte sich im Vormärz eine Verbindung dieses Phänomens mit einer katholisch-konservativen Identität auf. So bemerkte bereits Adam Möhler 1837 in einem Brief an Frau von Görres nach einem Besuch bei der Niggglutsch: *Nicht ohne innern Zusammenhang mit dem religiösen Gesamtcharakter der Tiroler steht die Erscheinung der ekstatischen Jungfrauen: das Land trägt sie; gehoben von ihm, ragen sie nur empor; sie sind*

67 Graf Giacomo Mellerio (1777–1847) unterhielt seit den 1820er Jahren einen romantischen Kreis in Mailand. Nach dem frühen Tod seiner Frau, fand der Vater von vier Kindern vor allem Trost in der Frömmigkeit. (Vgl. Giancarlo ROGGERO, Antonio Rosmini: Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk, Schaffhausen 2000, S. 69.)

68 Zitiert nach RUBATSCHER, Dunkle Wege, S. 45. Die Verbindung zwischen Giovanelli und Görres wirkte sich auch auf den Besucherkreis der Domenica Lazzeri aus. Am 24. August 1838 schrieb Görres an Giovanelli, dass ein Herr Dürenberger, Professor am Lycænum zu Regensburg und der Vikar Bauernfeind nach Kaltern ziehen wollten. Am 2.9.1838 berichtete Giovanelli an Görres, dass Professor Dürenberger und Herr Bauernfeind am 30. August hier [Bozen, N.P.] angelangt seien. Sie seien dann weiter über Kaltern nach Capriana [d. h. zu Domenica Lazzeri, N.P.] gezogen.



*die schönste Frucht des allenthalben sproßenden und üppig treibenden Samens der Kirche.*

Nicht nur der Herz-Jesu-Kult, sondern auch die stigmatisierten Jungfrauen eigneten sich als Symbole für das „Heilige Land Tirol“, ein Topos, der auch im politischen Diskurs vorkam.<sup>69</sup> Die stigmatisierten Jungfrauen waren frömmigkeitsgeschichtlich ein wichtiger Bestandteil der religiösen Erneuerungsbewegung. An ihnen rieb sich aber auch eine weltanschauliche Auseinandersetzung zwischen Katholisch-Konservativen und Liberalen.<sup>70</sup> Diese Form von Frömmigkeit – für die einen Beweis der Wahrheit der katholischen Kirche, für die anderen Aberglaube oder Magnetismus – konnte so zu einem Symbol für die ultramontane Bewegung in Tirol werden, und zwar sowohl für ihre Gegner als auch für ihre Anhänger.

### 3. Ultramontane Freundeskreise und Frömmigkeitskultur am Beispiel der Tiroler stigmatisierten Maria von Mörl

Es gehört zu den Merkmalen der ultramontanen Bewegung, dass sich in ihr Freundeskreise um Führungspersönlichkeiten bildeten, wobei Laien wie Geistliche darin vertreten waren. Die ultramontane Bewegung stellte ein weitverzweigtes Beziehungsnetzwerk dar, welches auch im informellen Bereich wirksam war. Dieses Netzwerk war einerseits nützlich zur Durchsetzung eigener Ziele, andererseits auch Ort der Kommunikation über religiöse Erfahrungen.

Am Beispiel der Besucher der stigmatisierten Maria von Mörl aus Kaltern lässt sich nun eine Netzwerkanalyse durchführen, welche einige markante Verbindungen über Tirol hinaus aufzeigt und den europäischen Charakter dieser Bewegung unterstreicht.<sup>71</sup> Die Besucher lassen sich über die Klosterchronik der Franziskaner in Kaltern zu einem großen Teil ermitteln. Bei der Namensliste der Besucher fällt zunächst auf, dass sich viele deutschen ultramontanen Freundeskreisen zuordnen lassen: Der Kreis um Josef Görres in München war zahlreich vertreten.<sup>72</sup> Beziehungen zum

69 Heinz NOFLATSCHER, Heilig wie lang? In: Der Schlern 1998/6, S. 358–375.

70 Auf katholisch-konservativer bzw. ultramontaner Seite schrieben Josef Görres oder Wilhelm Volk gegen die liberalen Ansichten mit dem Verweis auf Maria von Mörl und andere ekstatische Jungfrauen. (Z. B. Görres in der „Christlichen Mystik“; Wilhelm VOLK, Die Tyroler ekstatischen Jungfrauen – Leitsterne in die dunklen Gebiete der Mystik, Regensburg 1843). Von liberaler Seite polemisierte z. B. Theodor Griesinger gegen die Ultramontanen und diese sonderbaren Erscheinungen. (Theodor GRIESINGER, Die heilige Maria von Mörl und das glaubenstreue Tyrol, Stuttgart 1868).

71 Eine Analyse des Verwandtschaftsnetzwerkes um Maria von Mörl herum wurde zudem in meiner Dissertation vorgenommen, kann hier jedoch nicht vorgestellt werden.

72 Zu den Besuchern aus dem Görreskreis und dessen Kontext gehörten: Josef Görres, Clemens Brentano, Guido Görres, Georg Phillips und seine Frau, Karl von Abel, Johann Nepomuk Ringseis, Wilhelm Volk, Wilhelm E. von Ketteler, Adolph Kolping, Ernst von Lasaulx, Friedrich Windischmann, Melchior von Diepenbrock, Ernst Moy de Sons, eventuell auch Ignaz Döllinger.

Schlosser-Kreis nach Stift Neuburg sind feststellbar<sup>73</sup>, ferner zu den Schwestern vom Armen Kinde Jesus in Aachen<sup>74</sup> und zu den Redemptoristen in Gars im Umfeld der dortigen Seherin Luise Beck.<sup>75</sup> Die Liste umfasst aber auch Besucher aus Italien, Großbritannien, der Schweiz oder Luxemburg.

Schaubild 2 (rechte Seite) verdeutlicht die Verbindungen zwischen den Tiroler adeligen Familien, die alle zum Verwandtschaftsnetzwerk um Maria von Mörl herum gehörten, zu den deutschsprachigen Kreisen.

Im weißen Kasten ist das Familiennetzwerk um Maria von Mörl eingetragen. Dieses Schema gibt nur die Nachnamen an und vereinfacht somit zur besseren Übersichtlichkeit, welche adeligen Familien mit den von Mörls oder untereinander verwandt waren und aus denen der eine oder die andere auch mit der Maria von Mörl näher zu tun hatte. Die Beziehungen zur Mörl waren freilich auch recht unterschiedlich. Der liberale Josef Streiter besuchte die Mörl zu Beginn durchaus aufgeschlossen<sup>76</sup> und wandte sich schließlich ganz gegen sie. Anna von Schasser war Firmpatin und mütterliche Freundin der Mörl. Ihre Tochter Franziska Di Pauli blieb der Mörl stets mit ihrer Familie verbunden, beherbergte auch viele Mörl-Besucher auf dem Ansitz Windegg in Kaltern usw.

In den grauen Kästen sind nun jene Personen verzeichnet, zu denen Beziehungen über die Grenzen Tirols hinaus bestanden hatten. Bei der Verbindung nahm der erwähnte Josef von Giovanelli eine gewisse Schlüsselstellung ein, die ihn wiederum als wichtigsten Multiplikator und Förderer der Mörlverehrung kennzeichnet. Er hatte Josef Görres auf die Ekstatische von Kaltern aufmerksam gemacht<sup>77</sup>, was schließlich dazu führte, dass im Laufe der 1830er und 1840er Jahre fast der ganze Görreskreis aus München nach Kaltern zur Mörl kam. Auch Studenten von ihm in Mün-

73 Im Kreis um Friedrich Schlosser bzw. um seine Frau Sophie, geb. du Fay, sind folgende Besucher der Maria von Mörl zu finden: Karl von Abel, Dietrich Becker, Clemens Brentano, Paul Deschwanden, Melchior von Diepenbrock, Luise Hensel, Wilhelm E. von Ketteler, Ernst von Lasaulx, Leopold Kupelwieser, Eduard Steinle, Ernst Moy de Sons, Karl August von Reisach, Friedrich Windischmann. (Vgl. Oswald DAMMANN, Johann Friedrich Heinrich Schlosser auf Stift Neuburg und sein Kreis. In: Neue Heidelberger Jahrbücher, Heidelberg 1934, S. 1–128) Der Vergleich mit den Besuchern aus dem Görreskreis zeigt Überschneidungen im Sinne eines ultramontanen Netzwerkes.

74 Vgl. zu den Schwestern vom Armen Kinde Jesus MEIWESE, „Arbeiterinnen des Herren“ auch wenn Maria von Mörl dort nicht erwähnt ist. Diese Besuche erschließen sich am besten über die Briefe, die von Clara Fey an Maria von Mörl und Marie Di Pauli im Buol-Nachlass erhalten sind (Privater Nachlass von Maria Buol, Kaltern). Außerdem sind elf Briefe der Maria von Mörl an Clara Fey im Archiv der Schwestern vom Armen Kinde Jesus in Simpelveld (Niederlande) erhalten.

75 Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983, S. 552–671.

76 Vgl. den Brief von Josef Streiter an Baron Josef von Giovanelli vom 23. Juli 1837, zitiert in: RUBATSCHER, Dunkle Wege, S. 38–41. Danach fand Streiter die stigmatisierte Domenica Lazzari jedoch noch außerordentlicher als die Mörl.

77 Josef GÖRRES, Gesammelte Briefe, Bd. 3, München 1874.



Clemens Brentano, der die stigmatisierte Anna Katharina Emmerick aus Dülmen fünf Jahre begleitet hatte<sup>78</sup>, reiste zusammen mit Görres 1835 nach Kaltern. Seine alte Liebe Luise Hensel, die ebenfalls eine Emmerickverehrerin war, kam jedoch erst viel später in den 1860er Jahren nach Kaltern und zwar über die Vermittlung von Clara Fey, der Mutter der Schwestern vom Armen Kinde Jesus aus Aachen, die sie einst als Mädchen unterrichtet hatte. Dieser Kontakt wurde wiederum gepflegt durch die Tirolerin Johanna v. Fritz, die bei den Schwestern vom Armen Kinde Jesus in Aachen 1859 eingetreten war. Ihre beste Freundin, Marie Di Pauli, vermittelte die Briefe zwischen Klara Fey und Maria von Mörl.<sup>79</sup>

Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, auf meine für die Dissertation durchgeführte sozialbiographische Analyse dieses Netzwerkes einzugehen.<sup>80</sup> Hier müssen einige grundsätzliche Feststellungen genügen:

1. Die grauen Kästen markieren Freundeskreise, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt haben, und die alle in einem engen Bezug zu Familien aus Tirol standen und eine Verehrung für Maria von Mörl miteinander teilten.
2. Damit partizipieren alle zumindest in dieser Hinsicht an einer bestimmten Frömmigkeitskultur.
3. Allen gemeinsam ist auch, dass sie einer konservativen Richtung oder auch Bewegung im Katholizismus zugerechnet werden können, die man mit Einschränkungen und Binnendifferenzierungen als „ultramontan“ bezeichnen kann.
4. Der Ultramontanismus hat nicht nur in seiner antinationalen Einstellung, sondern auch von seiner Netzwerkstruktur her einen europäischen Charakter, Tirol kann als ein wesentlicher Bestandteil davon gelten, der in Untersuchungen mit kleindeutscher Perspektive nicht in den Blick kommt.

Zusammenfassend kann folgendes festgehalten werden: Legt man einen Ultramontanismusbegriff zugrunde, der diesen nicht auf eine kirchenrechtliche Position der Unfehlbarkeit des Papstes engführt, sondern diesen als Denk- und Sozialform weiter auffasst, dann lässt sich die religiöse Erneuerungsbewegung des Vormärz als Bestandteil dieser im Grunde

78 Zu Brentano vgl. z. B. Hartwig SCHULTZ, *Schwarzer Schmetterling. Zwanzig Kapitel aus dem Leben des romantischen Dichters Clemens Brentano*, Berlin 2000, S. 375–427.

79 Im Archiv des Mutterhauses der Schwestern vom Armen Kinde Jesus in Simpelveld existieren noch elf Briefe der Maria von Mörl an Mutter Clara Fey. Im privaten Nachlass der Familie v. Buol/Kaltern finden sich 35 Briefe von Schwester Johann Baptist vom Armen Kinde Jesus (= Johanna v. Fritz) an Marie Di Pauli.

80 Hierzu siehe PRIESCHING, *Maria von Mörl*, Kapitel 4.

europäischen Bewegung auffassen. Die religiöse Erneuerung betraf sowohl die Strukturen der katholischen Kirche nach der Säkularisation und dem Wiener Kongress als auch eine Intensivierung der Frömmigkeitskultur. Neue Schwerpunktsetzungen in der Frömmigkeitspraxis sind anhand der Bruderschaftsgründungen in Deutschirol, der Herz-Jesu-Frömmigkeit und der Tiroler „stigmatisierten Jungfrauen“ beschrieben worden. Am Beispiel der Verehrung der stigmatisierten Maria von Mörl aus Kaltern ließ sich die Anziehungskraft dieser Frömmigkeitskultur für Vertreter eines ultramontanen Netzwerkes belegen, wobei hier aus pragmatischen Gründen besonders der deutschsprachige Raum berücksichtigt wurde. Das „Heilige Land“ Tirol erscheint somit als Untersuchungsraum für eine ultramontane Frömmigkeit besonders geeignet.

Nicole Priesching, *Cultura devozionale e ultramontanismo in Tirol intorno al 1850*

Analizzati alla luce dell'esperienza tirolese, i concetti di "cultura devozionale" e di "ultramontanismo" chiariscono l'interdipendenza esistente tra loro. La cultura devozionale affermatasi in Tirol nelle mentalità e nella prassi a partire dal Vormärz fu supportata da un'ideologia cattolica di stampo conservatore, spesso definita come "ultramontana" dai liberali del tempo. Ci troviamo quindi di fronte a una "spiritualità ultramontana", anche se è necessario circoscrivere meglio questo concetto. Poiché la matrice che gravava in passato, e che in parte grava tuttora, sul termine "ultramontanismo" è riconducibile a un discorso polemico, il concetto non può essere ripreso dogmaticamente, in assenza di un'analisi critica delle radici storiche della spiritualità di cui era permeato. Gli ultramontani possono essere visti come portatori di un'istanza tutta interna al cattolicesimo ottocentesco, tesa a coniugare i propri obiettivi politici e sociali con un programma di rinnovamento religioso.

Ciò non significa che la spiritualità tradizionale si lasciasse "rinnovare" senza subire trasformazioni. Al contrario questo contributo parte dal presupposto che, mutati i bisogni o gli assetti di potere, anche dall'intento restauratore del programma di riforma nascono nuove dinamiche. In Tirol il movimento di rinnovamento religioso, tutto sommato di portata europea, è caratterizzato dai seguenti fattori: riattivazione e rifondazione di confraternite; religiosità mariana e culto del Sacro Cuore; venerazione delle cosiddette "vergini estatiche del Tirol", diffusasi nel paese e all'estero. Oltre una crescita della devozione eucaristica e del culto dell'Immaco-

lata Concezione, si registra una forte sentimentalizzazione ed interiorizzazione della spiritualità. Il culto del Sacro Cuore e la venerazione delle “vergini stigmatizzate” rivestivano inoltre importanza ai fini dell’identità nazionale, l’identità della “nazione” Tirolo. Molti visitatori di Maria von Mörl (1812–1868), la “vergine stigmatizzata” di Caldaro, collegavano il fenomeno al topos del Tirolo come terra santa. Il movimento si inseriva nel contesto di una reazione da parte della Chiesa cattolica alle istanze del Giuseppinismo. Nei seminari, per esempio, si fece strada un nuovo orientamento teologico, secondo cui il sacerdote doveva essere anzitutto un pastore di anime e non un buon funzionario dello Stato come nel Giuseppinismo.

Questa cultura devozionale, sulla quale si fece leva anche in altre regioni, ma che attecchì particolarmente in Tirolo, attrasse numerosi “ultramontani”, come dimostra un’analisi della rete di visitatori di Maria von Mörl. Due grafici evidenziano quanto ampia e ramificata fosse la rete di relazioni caratterizzante le cerchie ultramontane dell’area di lingua tedesca (grafico 2) e di altre parti d’Europa (grafico 3) gravitanti sul Tirolo. Sebbene in questa sede non si possano ricostruire i retroscena della loro politica, i nomi degli attori evidenziano che il Tirolo attirava da ogni parte d’Europa importanti personalità cattoliche, nobili, vescovi, missionari e intellettuali, e questo anche grazie a Maria von Mörl, che fungeva per così dire da catalizzatore. Tenuto conto che ciò che accomunava questi personaggi era un’estasi per la vergine con le stimate, ne consegue che la cultura di cui la venerazione di Maria von Mörl era una delle espressioni, costituisce un aspetto sostanziale dell’identità del movimento ultramontano. Lo spazio di comunicazione condiviso (rete), di cui essa era un catalizzatore, rappresenta il presupposto socio-biografico di un comune orizzonte conoscitivo e interpretativo.