

Konfessionelle Identitätsbildung in Tirol: Antiprotentantismus ohne Protestanten (1830–1848)¹

Florian Huber

Im Zuge des 200-Jahr-Jubiläums des Tiroler Aufstandes von 1809 erfuhren das frühe 19. Jahrhundert Tirols eine beachtliche Welle intensiver regional-historischer Erforschung. Innerhalb der insgesamt kurzlebigen Konjunktur blieb der Nimbus einer exzeptionellen Katholizität Tirols, zumal für das 19. Jahrhundert, jedoch weitgehend unhinterfragt.² Nur vereinzelt finden sich eingehende Auseinandersetzungen mit dem Faktor Religion, der zwar als integraler Bestandteil einer offenbar überzeitlichen Tirolizität im Hintergrund stets mitgedacht wird, wohl deshalb aber kaum einer gesonderten Problematisierung bedarf.³ Mitunter dient Religion als kontrastierendes, ja retardierendes Element für modernisierungstheoretische Narrative, die sich freilich darauf beschränken, über ein wie auch immer verspätetes, historischen liberalen Diskursen nachhinkendes und als „unaufklärbares“ Region gedachtes ‚Tirol‘ Klage zu führen.⁴ Religiöse Strategien der Inklusion und der Exklusion,

- 1 Ich danke Michaela Oberhuber, Franziska Metzger, Hans Heiss und Brigitte Mazohl für ihre wertvolle Kritik, Hans Noflatscher für wichtige Literatur- und Quellenhinweise. Der Aufsatz konzentriert sich weitgehend auf das deutschsprachige Tirol – für das heutige Trentino fehlen vergleichbare Arbeiten.
- 2 Vgl. als wichtige Ausnahme jedoch Martin P. SCHENNACH, *Revolte in der Region. Zur Tiroler Erhebung von 1809* (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs 16), Innsbruck 2009, S. 177–183; 285–305. Eine kompetente Zusammenschau der rezenten „1809“-Historiographie bietet Dieter LANGEWIESCHE, *Entmythologisierung von „anno neun“*. Die Tiroler Erhebung 1809 in der gegenwärtigen Forschung (Rezension), in: *sehpunkte* 10 (2010), Nr. 3, <http://www.sehpunkte.de/2010/03/16775.html>, [15.03.2010].
- 3 Vgl. dagegen aus theologischer Perspektive Roman A. SIEBENROCK, *Bis zum letzten Blutstropfen. Tiroler Wehrhaftigkeit und die Verehrung des Herzens Jesu: Eine Spurensuche im Blick auf 1809*. In: Brigitte MAZOHL/Bernhard MERTELSEDER (Hgg.), *Abschied vom Freiheitskampf? Tirol und „1809“ zwischen politischer Realität und Verklärung* (Schlern-Schriften 346), Innsbruck 2009, S. 347–369; bedeutsam sind auch die Arbeiten von Laurence COLE, etwa *Religion und patriotische Aktion in Deutsch-Tirol (1790–1814)*. In: Otto DANN/Miroslav HROCH (Hgg.), *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, Köln 2003, S. 345–377, Nicole PRIESCHING, *Maria von Mörl (1812–1868) Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*, Brixen 2004 sowie Heinz NOFLATSCHER, *Heilig wie lang? Religion und Politik im vormodernen Tirol*. In: *Der Schlern* 72 (1998), S. 358–375.
- 4 Als markante Beispiele Helmut REINALTER, *Geschichte der Demokratie in Tirol*. In: DERS. (Hg.), *Anno Neun 1809–2009. Kritische Studien und Essays*, Innsbruck 2009, S. 280–300, S. 294 f., der von „verspäteter Säkularisierung“, oder auch Margareth LANZINGER, *Kirchliche Macht, antiliberaler Allianzen und ziviles Aufbegehren mit Grenzen*. In: *Histoire des Alpes – Storia delle Alpi – Geschichte der Alpen* 12 (2007), S. 49–68, S. 50–54, die von „verspäteter Modernisierung“ spricht. Zum Entstehungszusammenhang und nachhaltigen Einfluss antikatholischer Diskurse auf die Geschichtswissenschaft vgl. Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe* (Bürgertum, N.F. 7), Göttingen 2010, S. 88, siehe zur Historisierung der Säkularisierungsthese ebenda, S. 267–389, sowie DERS., *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376; zu den „unaufklärbaren Regionen“ vgl. DERS., *Antikatholizismus*, S. 357–360.

vergemeinschaftende Mechanismen und kommunikative Modi des Religiösen, die die Konstruktion des präsumtiven, bis heute überstrapazierten religiösen Sonderfalls Tirol nachzeichnen könnten, bleiben somit unbefragt.⁵ Nur einzelne Stimmen weisen auf Desiderata hin und plädieren für eine verstärkte religionshistorische Aufmerksamkeit.⁶

Dabei bestünde in der Tat ausreichend Diskussionsbedarf und -stoff. Dies gilt besonders für den im 19. Jahrhundert so persistenten katholischen Antiprotestantismus in Tirol, der in der Habsburgermonarchie kaum vergleichbare Beispiele fand. Die Sachlage scheint zunächst weitgehend bekannt: In Tirol, das bereits im 16. und 17. Jahrhundert als ein Musterland der Gegenreformation galt⁷, erhoben im ausgehenden 18. Jahrhundert besonders die Stände und der Brixener Fürstbischof entschiedene Einsprüche gegen die josephinische Toleranz.⁸ 1837 wurde eine sogenannte kryptoprotestantische Glaubensgemeinschaft aus dem Zillertal ausgewiesen; erstmals 1848/49, dann besonders zwischen 1861 und 1876 dominierte ein nachgerade verzweifelter konfessionalistischer Abwehrkampf gegen die drohende konfessionelle Parität das religiöse und politische Leben Tirols.⁹ Besonders in der zweiten Jahrhunderthälfte verdichtete sich die konfessionelle Abgrenzung: Durch sogenannte ‚Monsterprozessionen‘ und ‚Monsterpetitionen‘ wurde die gläubige Basis mobilisiert, daneben eine Flut an Publikationen, Zeitungsartikeln und Pamphleten, Predigten und Hirtenbriefen produziert, Feste und außerparlamentarische Kundgebungen organisiert, parlamentarische Beschlüsse und Interpellationen formuliert, um die postulierte exklusive Konfessionalität Tirols zu untermauern und abzusichern.¹⁰

Blickt man demgegenüber auf religions- oder katholizismusgeschichtliche, vor allem im deutschen Sprachraum intensiv geführte Diskussionen, so müsste die konfessionelle Grenzziehung im „Kirchenstaat Habsburgs“¹¹, wie Tirol jüngst letztgültig bezeichnet wurde, zunächst überraschen und zu

5 Vgl. zur kommunikationstheoretischen Neupositionierung der Katholizismusforschung Franziska METZGER, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, Stuttgart 2010; als souveräne einführende Gesamtschau siehe Benjamin ZIEMANN, *Sozialgeschichte der Religion (Historische Einführungen 6)*, Frankfurt a. M. 2009.

6 So Helmut ALEXANDER, *Anmerkungen zur Kirche in Tirol*. In: REINALTER (Hg.), *Anno Neun*, S. 461–477.

7 Vgl. als konzisen Überblick Heinz NOFLATSCHER, *Tirol, Brixen, Trient*. In: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hgg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650: 1. Der Südosten*, Münster 1989, S. 86–101.

8 Vgl. Johannes HOFER, *Zur Geschichte des Toleranzpatentes Kaiser Josephs II. in Tirol*. In: *Historisches Jahrbuch* 47 (1927), S. 500–525.

9 Vgl. Josef FONTANA, *Der Kulturkampf in Tirol 1861–1892* (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstituts 6), Bozen 1978, zu 1848 Hans HEISS/Thomas GÖTZ, *Tirol 1848/49. Am Rand der Revolution*, Bozen 1998.

10 Instruktiv und materialgesättigt Lukas OSPALT, *Das Protestantenpatent von 1861 im Spiegel der öffentlichen Meinung Tirols und Vorarlbergs*, ungedr. Diplomarbeit, Innsbruck 1993.

11 So das auf kirchlichen Strukturkennzahlen basierende, auf die Diözese Brixen bezogene Verdikt bei Rupert KLIEBER, *Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten in der Habsburgermonarchie 1848–1918*, Wien 2010, S. 131.

weiteren Fragen anregen: Zur Mitte des Jahrhunderts präsentierte die religiöse Kartographie des Kronlandes ein faktisch monokonfessionelles Territorium¹²; der Habsburgerstaat, wiewohl vielfach noch josephinisch kühl, verstand sich überdies zunehmend als ‚katholische Großmacht‘ im Herzen Mitteleuropas und agierte auch dementsprechend.¹³ Die Nähe und der Kontakt zu gemischt-konfessionellen Gebieten in der Schweiz oder Bayern dürften für die konfessionelle Abgrenzung in Tirol ebenso nur von begrenzter Wirkung gewesen sein, zumal in anderen habsburgischen Kronländern, die ebenfalls an protestantische Gebiete grenzten bzw. protestantische Minderheiten aufwiesen, sich vergleichbare konfessionelle Konfliktszenarien kaum ausbildeten.¹⁴ Das Kronland Tirol war somit nur in geringem Maß mit religiöser Pluralität, die von der einschlägigen Forschung als Motor des zwischenkonfessionellen Konfliktes betrachtet werden, konfrontiert.¹⁵

Auch die sehr kontrovers geführte Diskussion, die sich um das von Olaf Blaschke vor zehn Jahren lancierte Deutungsangebot des 19. Jahrhunderts als eines „Zweiten Konfessionellen Zeitalters“ entspann, bietet nur wenig Orientierungspunkte.¹⁶ Die diskutablen Thesen Blaschkes wurden im wesentlichen mit Blick auf konfessionell segmentierte Gesellschaften, vornehmlich

12 Johann SPRINGER, Statistik des österreichischen Kaiserstaates, Erster Band, Wien 1840, S. 197, weist Tirol als einziges monokonfessionelles Kronland aus.

13 Vgl. Gottfried MAYER, Österreich als „Katholische Großmacht“: ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 24), Wien 1989. Diese auf den Nachmärz und die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bezogene Selbstbeschreibung sollte indes jedoch vor allem in den Vormärz verortet werden.

14 Vgl. KLIEBER, Lebenswelten, S. 197 f.; Peter LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien. In: Adam WÄNDRUSZKA/Peter URBANITSCH (Hgg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, S. 1–247, hier: S. 140–146; Georg LOESCHE, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und neuen Österreich, Wien 1930, S. 610–614.

15 Vgl. etwa Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein konfessionelles Zeitalter? In: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38–75, S. 47; DERS., Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren. In: Andreas GOTZMANN u.a. (Hgg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933, Tübingen 2001, S. 33–66, S. 41. Die Bedeutung antagonistischer Konfessionskulturen für konfessionelle Konflikte im 19. Jahrhundert betont pointiert auch Friedrich Wilhelm GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007, S. 36 f.; allgemein auch Martin RIESENBRÖDT, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, S. 46–55; vgl. in der Wechselwirkung mit nationalen Diskursen Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hgg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2004.

16 Vgl. BLASCHKE, Jahrhundert; DERS., Der Dämon des Konfessionalismus. In: DERS. (Hg.), Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–69; DERS., Die Inkubationszeit konfessioneller Intoleranz im frühen 19. Jahrhundert. In: Aram MATTIOLI u.a. (Hgg.), Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848 (Kultur Philosophie Geschichte 1), Zürich 2004, S. 189–231; DERS., Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800–1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter: eine Parabel, in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1, [04.04.2006] http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/index_html [03.05.2010]. Zur sehr kritischen Diskussion siehe insbesondere Helmut Walser SMITH, Book Review: Olaf Blaschke (ed.), Konfessionen im Konflikt: Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800 und 1970. In: German Historical Institute London Bulletin XXV (May 2003), Nr. 1, S. 101–106; Carsten KRETSCHMANN/Henning PAHL, Ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur. In: Historische Zeitschrift 276 (2003), S. 369–392; Anthony J. STEINHOFF, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), S. 549–570.

dem späteren wilhelminischen Kaiserreich, aber auch der Schweiz und den Niederlanden entwickelt und zugespitzt – in monokonfessionellen Gesellschaften wie Spanien, Frankreich, Italien oder den westlichen Teilen Österreichs vermuteten Blaschke und seine Kritiker bestenfalls binnenkonfessionelle Konfliktherde bzw. Spannungen zwischen kirchennahen und laizistischen Gruppierungen.¹⁷

Weshalb und wie auch monokonfessionelle Kulturen im 19. Jahrhundert mit konfessionellen Entzweigungen konfrontiert waren, bleibt indes weitgehend ungeklärt und wird im Folgenden am Beispiel des vormärzlichen Tirol diskutiert. Die Aufmerksamkeit gilt dabei besonders den Medien der religiösen Kommunikation, dem semantischen Reservoir und den Möglichkeiten der Selbstreflexion des Religiösen. Mithin wird nach der kommunikativen, konkurrenzorientierten „permanenten Identitätsarbeit“¹⁸ des Katholizismus Tirols gefragt. Akzeptiert man semantische Ausformulierungen gesellschaftlicher Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen als Grundlage für die Konstruktion kollektiver – religiöser – Identitäten, die sich kontingenten Prozessen anpassen und diese damit selbst mitprägen, dann rückt die Differenz zwischen Selbst- und Fremdreferenz, zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung, die jeder Eigenreflexion inhärent ist, in das Zentrum der Aufmerksamkeit.¹⁹ Gerade die semantische Bezeichnung des ‚Anderen‘ rekurriert auf eine keinesfalls statische, sondern vielmehr auf eine dynamisch-hybride Grenze zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung. Der Blick auf die Beobachtungsform des Beobachtenden, seine stete Suche nach Alterität und deren Markierung ermöglicht Rückschlüsse auf dessen Identität.²⁰ Oder mit den Worten Willibald Steinmetz: „Diejenigen, die eingeschlossen und ausgegrenzt werden sollen, müssen bezeichnet werden; man muss einen Namen für sie haben.“²¹

17 Vgl. BLASCHKE, Jahrhundert, S. 69; DERS., Inkubationszeit, S. 202 f.; STEINHOFF, Religion, S. 561. Ähnlich auch Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE, Einleitung. In: DIES. (Hgg.) Nation und Religion, S. 11–23, S. 17 f.; Thomas MERGEL, Konfessionelle Grenzen und überkonfessionelle Gemeinsamkeiten im 19. Jahrhundert: Europäische Grundlinien. In: Monica JUNEJA/Margrit PERNAU (Hgg.), Religion und Grenzen in Indien und Deutschland. Auf dem Weg zu einer transnationalen Historiographie, Göttingen 2008, S. 79–104, S. 81–86.

18 GRAF, Wiederkehr, S. 19.

19 Vgl. Niklas LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, S. 867–893; DERS., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, S. 320–356; Armin NASSEHI, Überraschte Identitäten. Über die kommunikative Formierung von Identitäten und Differenzen nebst einigen Bemerkungen zu theoretischen Kontexturen. In: Jürgen STREUB/Joachim RENN, Nebstatorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt a. M. 2002, S. 211–237, bes. S. 226–232. Franziska Metzger baut das Modell der katholischen Kommunikationsgemeinschaften ebenfalls auf differenztheoretisch verstandene Selbstbeschreibungen auf, vgl. METZGER, Religion, S. 130–161.

20 Vgl. LUHMANN, Gesellschaft, S. 884 f.; DERS., Religion, S. 320–334; aus begriffsgeschichtlicher Perspektive mittlerweile schon klassisch Reinhart KOSSELCK, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: DERS. (Hg.), Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1992, S. 211–259; ähnlich auch der diskurstheoretische Ansatz bei Achim LANDWEHR, Diskurs – Macht – Wissen. Perspektiven einer Kulturgeschichte des Politischen. In: Archiv für Kulturgeschichte 85 (2003), S. 71–118, S. 109 f.

21 Willibald STEINMETZ, Die „Nation“ in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940). In: Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2001, S. 217–292, S. 217.

In diese Richtung argumentierend, richtet sich (II.) der Blick zunächst auf die ‚vor-mediale‘ Ära des Katholizismus in Tirol und nimmt die Beschreibung jener Zillertaler Glaubensgemeinschaft, die 1837 aus Tirol ausgewiesen wurde, in den Blick. Diese Beschreibungsformen, so (III.) die Grundthese des zweiten Abschnitts, wurden mit der Gründung einer katholischen Zeitschrift grundlegend umgeformt. Abschließend (IV.) wird der Frage nachgegangen, inwiefern sich dieser veränderter Kommunikationsmodus auf die Selbstbeschreibungsformen des Katholizismus auswirkte.

II.

In Kombination mit der ein Jahr darauf in Innsbruck erfolgten Reinstallation des Jesuitenordens gründete die im Spätsommer 1837 erzwungene Ausweisung einer 427 Menschen zählenden Glaubensgemeinschaft aus dem Nordtiroler Zillertal die nachhaltig wirkende politische, aber auch religiöse Leitdifferenz der Tiroler Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Diese Ausweisung, von Metternich euphemistisch als Einladung zur „Veränderung des Domizils“ deklariert²², bildete bald schon einen zentralen Referenzrahmen, der das deutschsprachige Tirol religiös und politisch scharf in liberal und konservativ-ultramontan teilte.²³ Der bereits zeitgenössisch kontroversen Bewertung der Zillertaler Ausweisung wurde selbst eine lange Geschichte zuteil: Die Historiographie bewegte sich lange Zeit bemerkenswert nah an zeitgenössischen Deutungsmustern, „asymmetrische Gegenbegriffe“ (R. Koselleck) fanden unmittelbar und häufig ohne Historisierung Eingang in einschlägige Studien.²⁴ Insgesamt festigte sich in den späteren Darstellungen die bereits im zeitnahen protestantischen bzw. liberalen Diskurs stark verbreitete These, die Ausweisung gründe auf einer konfessionell motivierten Intoleranz des habsburgischen Staates und der katholischen Kirche und bilde den eklatanten Abschluss der Gegenreformation.²⁵

22 So in einer Depesche an auswärtige k.k. Vertretungen, 17. 03. 1837, zitiert in: Viktor BIBL, Die Zillertaler Emigration. In: Forschungen zur Brandenburgischen Geschichte 45 (1993), Nr. 1, S. 66–98, S. 93.

23 Vgl. Thomas GÖRTZ, Bürgertum und Liberalismus in Tirol 1840–1873. Zwischen Stadt und ‚Region‘, Staat und Nation (Italien in der Moderne 10), Köln 2001, S. 107–112; Josef FONTANA, Von der Restauration bis zur Revolution (1814–1848). In: DERS. u. a. (Hgg.), Geschichte des Landes Tirol, Bd. 2, Bozen 1998, S. 583–760, S. 682–692.

24 Besonders markant bei Ekkhart SAUSER, Die Zillertaler Inklinanten und ihre Ausweisung im Jahre 1837 (Schlern-Schriften 198), Innsbruck 1959; aber auch noch bei Sebastian HÖZL, Die Zillertaler Protestanten vor 150 Jahren. Dargestellt am Beispiel Brandenbergs. In: Tiroler Heimat 50 (1986), S. 149–173. Siehe auch die Kritik der frühen Werke über die Zillertaler bei Josef E. WACKERNELL, Ludwig Steub, Adolf Pichler und der Tiroler Sängerkrieg, Innsbruck 1916, S. 42–58 und das noch wohl nicht immer gültige Urteil von Karl VÖLKER, Die Zillertaler „Inklinanten“ im Spiegel der Geschichtsschreibung. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und neuen Österreich 58 (1937), S. 109–124, S. 122: „Die Geschichtsdeutung bewegt sich, wie wir sehen, im Kreise.“

25 Die betont auch Joachim BAHLCKE, „Die jüngste Glaubenscolonie in Preussen.“ Kirchliche Praxis und religiöse Alltagserfahrungen der Zillertaler in Schlesien. In: DERS./Rainer BENDEL (Hgg.), Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands), Köln 2008, S. 181–202, hier: S. 182 f. Als Beispiele für dieses Narrativ siehe besonders Christian Ferdinand SCHULZE, Die Auswanderung der evangelischgesinnten Salzburger, mit Bezug auf die Auswanderung der evangelischgesinnten Zillertaler, Gotha 1838; Gustav von GASTEIGER, Die Zillertaler Protestanten und ihre Ausweisung aus Tirol: Eine Episode aus der vaterländischen Geschichte, Meran 1892, S. 155, BIBL, Emigration, S. 98; HÖZL, Zillertaler, S. 169; siehe allgemein auch den Forschungsüberblick bis 1937 von VÖLKER, „Inklinanten“.

Die Ereignisgeschichte der Ausweisung gilt seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts durchwegs als erforscht: Trotz der rigiden Maßnahmen und der abschreckenden Massenausweisungen in Salzburg nach 1732 erhielten sich Gemeinschaften des sogenannten „Geheimprotestantismus“ im Zillertal.²⁶ Ihre Existenz war den kirchlichen Behörden durchaus bekannt; mehr oder weniger streng observiert, blieben sie insgeheim toleriert.²⁷ Nach 1816 wurde das Tal politisch Teil Tirols, die kirchliche Verwaltung teilten sich weiterhin das Erzbistum Salzburg und die Diözese Brixen. Damit erlangte nun zumindest theoretisch die josephinische Toleranzgesetzgebung auch hier ihre Anwendbarkeit, die rechtliche Sachlage blieb aber zunächst undefiniert und vage.²⁸ Ende 1829 beendeten einige der ‚Kryptoprotestanten‘, die zwar öffentlich der katholischen Kirche angehörten, privat aber von deren Lehrsätzen Abstand genommen hatten, ihr religiöses Doppelleben. Sie sagten sich ostentativ vom Heilsangebot der katholischen Kirche los und bekannten sich zur Augsburger Konfession. Diesem Akt folgte ein siebenjähriger offener Konflikt, der kirchliche und staatliche Behörden auf lokaler, regionaler, staatlicher und internationaler Ebene involvierte. Er provozierte zugleich eine Kette gegenseitiger Insinuationen und Diffamierungen, Bittschriften und Denkschriften und fand eine erhöhte Aufmerksamkeit der europäischen Öffentlichkeiten.²⁹ Die nach 1829 stetig wachsende Zillertaler Glaubensgemeinschaft – über deren Glaubensvorstellungen wir nach wie vor so gut wie nichts wissen³⁰ – rekur-

26 Vgl. zur Medialität geheimprotestantischer Traditionen den Aufriss von Dietmar WEIKL, *Das Buch im Geheimprotestantismus*. In: Johannes FRIMMEL (Hg.), *Kommunikation und Information im 18. Jahrhundert. Das Beispiel der Habsburgermonarchie* (Buchforschung 5), Wiesbaden 2009, S. 255–264.

27 Vgl. zum Folgenden als HÖLZL, *Protestanten*; SAUSER, *Inklinanten*; BIBL, *Emigration*; GASTEIGER, *Protestanten* sowie Georg LOESCHE, *Von der Duldung zur Gleichberechtigung. Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Österreich 1781–1861*, Wien 1911, S. 33–80. Letzthin fassten LEEB, *Protestantismus*, S. 44–56 und SCHIMA, *Glaubenseinheit*, S. 73–78; BAHLCKE, *Glaubenscolonie* und Franz ORTNER, *Religiöse Verirrung, Schwärmer und Geheimprotestantismus in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in der Erzdiözese Salzburg* (mit Anhang: *Der Visitationsbericht des Salzburger Fürsterzbischofs Friedrich zu Schwarzenberg vom 22. November 1836*). In: Hans PAARHAMMER/Alfred RINNERTHALER (Hgg.), *Salzburg und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert. Festgabe zum 75. Geburtstag von Erzbischof Georg Eder* (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg), Frankfurt a. M. 2003, S. 133–217, S. 164–191, den Stand der Forschung zusammen; etwas älter, aber von den genannten Darstellungen kaum abweichend auch Werner MALECZEK, *Glaube und Heimat. Zur Vertreibung der Zillertaler Inklinanten vor 140 Jahren*. In: *Das Fenster* 21 (1987), S. 4152–4158.

28 Vgl. FONTANA, *Restauration*, S. 625. Erst 1832 erfolgte eine zumindest partielle Klärung durch die Regierung, Diözesanarchiv Brixen (DAB), Konsistorialakten (KA), 1832, Nr. 485.

29 Vgl. eine unvollständige Aufzählung der Artikel zum Konflikt im Zillertal bei Georg Friedrich RHEINWALD, *Die Evangelischen Zillerthaler in Schlesien*, Berlin 1838, S. 1 f.; siehe auch VÖLKER, „*Inklinanten*“, S. 119–121; eine Zusammenschau der Berichterstattung der Augsburger Allgemeinen Zeitung findet sich in Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum (TLMF), F. B. 2068, *Lettenbichler Varia* (Nachlass), Nr. 7, *Zeitungsnotizen über die Auswanderung der Zillerthaler i. J. 1837*. Die Innsbrucker Behörden wurden regelmäßig über im deutschen Ausland erscheinende Artikel informiert, siehe hierzu etwa Tiroler Landesarchiv Innsbruck (TLA), *Geheime Präsidiale*, Serie I, *Schachtel XVII*, Sig. XVIII, Fasz. 3889, Nr. 18 (1830), Nr. 41 (1836). Knappe Angaben zu den öffentlichen Rechtfertigungsstrategien Metternichs bei Heinrich von SRBIK, *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch*, Band II, München 1925, S. 41 f.

30 Vgl. besonders BAHLCKE, *Glaubenscolonie*, S. 182.

rierte mehrfach auf das josephinische Toleranzpatent von 1781 und forderte zumindest die freie Ausübung ihres Glaubens ein. Die katholische Kirche wie auch der Staat verhielten sich angesichts des im Zillertal immer virulenter und aggressiver werdenden Konflikts lange Zeit unschlüssig und zeigten sich überfordert, ihr Verhalten war widersprüchlich und unbestimmt. Nicht nur im Innsbrucker Gubernium, auch in der Wiener Staatskanzlei und Staatskonferenz changierten die Meinungen zwischen Toleranz und Ausweisung der Zillertaler Gruppe. Letztlich setzte sich Staatskanzler Metternichs, freilich auch von kirchlichen Hardlinern präferierte Radikallösung durch, die sich aus „staatspolitischen Gründen“ über das Toleranzpatent und die Wiener Bundesakte (Art. XVI) hinwegsetzte. Mit dieser Entscheidung wurden in der europäischen katholischen Publizistik dominante Diskurse, die Glaubensspaltungen als Grundlage für politische Revolutionen verstanden, politisch handlungswirksam und -leitend.³¹ Vor allem die Schweiz diente als wirkmächtige Negativfolie; der Staatskanzler fürchtete den „Export“ einer von ihm in der Eidgenossenschaft als grassierend wahrgenommenen „Anarchie“ in das nahe Tirol. Eine Konzession religiöser Pluralität hätte in den Augen des Staatskanzlers Tirols Fundament als mystifiziertes „Bollwerk der Monarchie“ erodiert und eine ähnliche politische und religiöse Konfliktlage wie in der Schweiz geschaffen.³² Am 12. Januar 1837 schließlich verfügte Kaiser Ferdinand I., dass in Tirol die Konstituierung einer ‚akatholischen‘ Gemeinde unzulässig sei und ordnete damit faktisch die Ausweisung der Zillertaler Glaubensgemeinschaft an, die die Auswanderung nach Preußen der Übersiedlung in andere habsburgische Provinzen vorzog.³³

Es scheint indessen jedoch fraglich, ob man zeitgenössische, vor allem protestantische Argumentationsmuster, die mit Blick auf Österreich und das Zillertal von einer Resurrektion der spanischen Inquisition sprachen³⁴, wiederholen oder mit Rudolf Leeb die Ausweisung als erstes Symptom einer beginnenden Rekonfessionalisierung interpretieren sollte.³⁵ Denn gerade die Aussagen und Beschreibungen der katholischen Kirche, die Leeb als Belege für seine Einschätzung heranzieht, zeigen, dass diese keine einheitlichen semantischen Figuren für die Konstruktion einer potenziellen konfessionellen Antipode fand.

Dies lässt sich auf zwei Ebenen nachzeichnen. Kirche und Staat fanden zunächst, trotz der erheblichen Aufmerksamkeit, die man ihr widmete, keine

31 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 84), Paderborn u.a. 1998, bes. S. 112–121; S. 352–362.

32 So Metternich in seinem Separatvotum in der Staatskonferenz am 22. 03. 1836, zitiert in: BIBL, *Emigration*, S. 84.

33 Zur Emigration und dem weiteren Schicksal der Zillertaler in Preußen vgl. RHEINWALD, *Evangelischen*, S. 39–55; LOESCHE, *Duldung*, S. 64–73; zur schwierigen Integration der Zillertaler in ihrer neuen, konfessionell fragmentierten Umwelt jetzt BÄHLCKE, *Glaubenscolonie*, S. 190–202.

34 So etwa in der Berliner Evangelischen Kirchen-Zeitung Nr. 102, 23.12.1835, Spalten 813–815, Sp. 813.

35 Vgl. LEEB, *Protestantismus*, S. 49; ähnlich auch HÖLZL, *Zillertaler*, S. 159.

konsequente Begrifflichkeit für die Bezeichnung der Zillertaler Gruppe. Mit der offenen Abkehr der sechs Zillertaler von der katholischen Kirche Ende 1829 setzte vielmehr ein bezeichnendes Spiel der Worte ein. Zunächst entstand mit diesem Akt wohl jener Begriff, der bald zur prävalierenden Etikette für die abweichenden Zillertaler aufrückte. „Inklinanten“, mit deutlich pejorativer Konnotation versehen, sollte fortan ausdrücken, dass es sich hierbei um Personen handle, die lediglich zum Protestantismus hinneigten, jedoch keine ‚Protestanten‘ seien.³⁶ Zunächst noch diffus als „Inklinanten zum Protestantismus“, oder „Inklinanz zum Protestantismus“ verwendet, etablierte sich bald die prägnante Kurzform, die, freilich ohne weitere theologische Begründung, die Religiosität der Bezeichneten negierte und ihnen vielmehr weltliche Motive unterstellte.³⁷ Wohl von einem Geistlichen geprägt, kursierte der Begriff zunächst vor allem in staatlichen Kanzleien, geistliche Behörden griffen ihn erst später auf. Diese schöpften dagegen aus einem theologisch fundierten und wesentlich breiteren semantischen Reservoir, um die Irritation im Zillertal begrifflich zu fassen: Die Gruppe wurde als „Apostaten“, „Irreligiöse“, „Häretiker“, „Fanatiker“, „Abgefallene“, „Schwärmer“, „Renegaten“ oder als „Sektierer“ bezeichnet.³⁸ Aus diesem diffusen begrifflichen Konglomerat lassen sich vorweg einige Schlüsse ziehen. All den Begriffen ist zunächst gemein, dass sie die um 1800 bereits implizit mitgeführten negativen Zuschreibungen³⁹ der Gruppe semantisch erheblich verstärkten – wie ein zeitgenössischer Lexikonartikel betont, trägt etwa „Apostasie“ „[...] immer einen beschimpfenden Nebenbegriff an sich.“⁴⁰ Zweitens verdeutlicht vor allem der Begriff „Sekte“ bzw. „Sektierer“, dass man die Abweichenden nun als Gemeinschaft wahrnahm, der typologisch bestimmte Attribute zukamen.⁴¹ Drittens wurden die Termini häufig synonym verwendet: Der Kurat von Finkenberg etwa bezeichnete die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft in seiner Gemeinde in einem „Häresie-Bericht“ *en suite* als „Apostaten“, „Inklinanten“ und als „Ketzer“.⁴² Dieses Beispiel stellte eher die Regel als die Ausnahme dar,

36 1829 schrieb der Brandberger Vikar Vitzany an das Salzburger Konsistorium von einer „heimlichen Inklinanz zum Protestantismus“ in seiner Gemeinde. Schreiben in Sebastian HÖLZL, Inventar des Pfarrarchives Brandberg (Tiroler Landesarchiv Repertorium 619), 7/6/10, zitiert in: DERS., Zillertaler, S. 154. BIBL, Emigration, S. 76, vermutete dagegen, dass der Begriff erstmals 1833 in einem Gutachten des Salzburger Fürsterzbischofes verwendet worden sei.

37 Explizit in TLMF F.B. 2076, Nr. 162, Hofrath Robert Ritter von BENZ, Uiber den Protestantismus im Zillertale in Tirol (1835), f. 6 r.; BIBL, Emigration, S. 76.

38 Siehe hierzu zahlreiches Aktenmaterial im DAB, KA, Fs. 55 (1830–1837).

39 DAB, KA 1837, Fs. 55, Nr. 2, Hieronymus von Colloredo an Karl Franz von Lodron, 26.03.1798.

40 Apostasie. In: Wilhelm BINDER (Hg.), Allgemeine Realenzyklopädie oder Conversationslexikon für das katholische Deutschland. Bearbeitet von einem Vereine katholischer Gelehrten (Realenzyklopädie), Erster Band, Regensburg 1846, S. 583 f., S. 584.

41 Sekte. In: Realenzyklopädie, Neunter Bd., Regensburg 1848, S. 418; Schwärmerie und schwärmerische Sekten der neuesten Zeit. In: Heinrich Joseph WETZER/Benedikt WELTE (Hgg.), Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften (Kirchen-Lexikon), Neunter Bd., Freiburg 1852, S. 819–840, S. 819–821.

42 DAB, KA 1837, Fs. 55, Nr. 6, Zl. 1005, 06.04.1837.

auch bestand keine zeitliche Dynamik oder inhaltliche Hierarchie in der Verwendung der Begriffe. Dies ist besonders deshalb erstaunlich, da diese mitunter widersprüchliche Bedeutungszusammenhänge aufwiesen. So bezeichneten zeitgenössische katholische Lexika als Häretiker jenen, der ein kirchliches Dogma oder Lehrsatz ablehnt – faktisch aber nach wie vor Teil der Kirche ist. „Apostasie“ dagegen fasste den definitiven Abfall von der Kirche – hin zum ‚Heidentum‘ oder zu einer anderen Konfession, wenn die Konversion einem irdischen, also nicht religiösen Motiv geschuldet ist.⁴³

Wenngleich sich die Bezeichnung „Inklinanten“ bis heute gehalten hat, deutet die vielschichtige und mitunter widersprüchliche Sinnzuschreibungen mitführende Semantik, mit der man die Zillertaler Glaubensgemeinschaft belegte, zunächst vor allem darauf hin, dass deren religiösen Grundierung unbekannt und undefiniert war. Zahlreiche katholische Beobachtungen aus den Jahren 1829 bis 1837 verdeutlichen diese Unsicherheit: Zwar wurde das Bekenntnis der Gruppe zur Augsburger Konfession wahrgenommen, ob es sich deshalb bereits um Protestanten handelte, blieb in den Augen der kirchlichen Amtsträger zweifelhaft. In kirchlichen bzw. kirchennahen Berichten überwog vielmehr die Auffassung, dass die Zillertaler Gruppe kaum protestantischen, sondern vielmehr hybriden, zwischen den Konfessionen verlaufenden, jedenfalls mehr oder weniger gegen die katholische Kirche gerichteten Glaubensvorstellungen anhing.⁴⁴ Prägnant wie diffamierend brachten dies Bezeichnungen wie „amphibalisches Ungeziefer“⁴⁵ auf den Punkt; der Brixner Fürstbischof Bernhard Galura bezeichnete die Gruppe in seinem Tagebuch als „[...] sogenannte Inclinanten, von denen die katholische Religion nicht sicher sey.“⁴⁶

Die bisherige Forschung betrachtete diese Undefiniertheit des religiösen Hintergrunds der Zillertaler Gruppe als kalkuliertes Manöver um das Toleranzpatent rechtlich auszuhebeln, da dieses zwar Protestanten beider Konfessionen schützte, keinesfalls aber von den Konfessionen Abweichende.⁴⁷ In wie weit dies zutrifft, lässt sich wohl nur schwer nachvollziehen. Tatsächlich betonte ein Geistlicher aus dem Zillertal in einem Bericht, der bekannte Konvertit, ultramontane Publizist und k. k. Rat Carl Ernst Jarcke habe im Auftrag der kaiserlichen Regierung 1836 das Zillertal auf der Suche nach Indizien durchreist, die einen möglichen protestantischen Charakter der

43 [MACK], Abfall. In: Kirchen-Lexikon, Erster Bd., Freiburg im Breisgau 1847, S. 26.

44 DAB, KA 1835, Fs. 55, Nr. 3, Zl. 2178, Bericht über die Zahl der Osterbeichtrenitenten Hippach, 17.08.1835. Von einer Vermischung der „Cryptoprottestanten mit den wirklich Katholischen des Thales“ spricht auch SCHRÖDL, Art. Zillertal. In: Kirchen-Lexikon, FIFTER Bd., Freiburg im Breisgau 1854, S. 1284–1286.

45 Bericht des Landgerichts Zell 11.06.1837, zit. in: BIBL, Emigration, S. 96.

46 DAB, Tagebuch Galura, f. 62, Nr. 1962, 09. 05. 1836.

47 So etwa BIBL, Emigration, S. 75 f. Zu der Asymmetrie und den Grenzen der josephinischen Toleranz vgl. Stefan SCHIMA, Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute. In: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 7 (2007) 1, S. 79–99, S. 79–85.

Zillertaler Gruppe widerlegen könnten.⁴⁸ Gegen die These einer gezielten konfessionellen Diskreditierung – oder besser: De-Konfessionalisierung – spricht allerdings, dass das Bekenntnis der Zillertaler bereits 1830, also zu einem Zeitpunkt, zu dem die Gültigkeit des Toleranzpatentes in Tirol noch nicht definitiv geklärt war⁴⁹, unbestimmt blieb und als undefinierbar beschrieben wurde. Bezeichnend hierfür ist etwa eine Charakterisierung des Salzburger Erzbischofs Augustin Gruber: „Es sind nicht Menschen, denen es um eine, ihrer Einsicht nach, reinen Anbethung Gottes, um eine reine Moralität, um eine sichere Befolgung des göttlichen Willens zu thun ist, wie dieses in der Vorzeit bey manchen Irrlehrer, dem außer Hartnäckigkeit aus Stolze, der im Hintergrunde des Herzens lag, nichts vorgeworfen werden konnte [...]“.⁵⁰ Auch der personelle Umfang der Gruppe konnte zunächst nicht erfasst werden.⁵¹ Erst im Herbst 1833 ordneten die kirchlichen Behörden in Brixen und Salzburg ihrem subalternen Klerus genauere Erhebungen über die zahlenmäßige Dimension der Zillertaler Glaubensgemeinschaft an. Pragmatisches Grundkriterium für die Erfassung der ‚Anderen‘ bildete die Ablehnung der Osterbeichte; von Ostern 1834 an sollten hierzu nun detaillierte statistische Berichte an die bischöflichen Kurien gelangen.⁵²

Diese Praxis verstärkter kirchlicher Observierung umfasste neben der quantitativen Erfassung auch eine nähere Beschreibung der einzelnen, das Heilsangebot der katholischen Kirche ablehnenden Individuen. Diese „Laster- und Lästerlisten“, wie Georg Loesche sie bezeichnete⁵³, bildeten eine wesentliche Grundlage für die oben genannten Begriffsbildungen zur Bezeichnung der Zillertaler Gruppe und ermöglichen somit einen zweiten Zugang zur katholischen Semantik der Fremdbeschreibung.⁵⁴ Die grundlegende Beobachtungsform des Zillertaler Ortsklerus in den mitunter sehr ausführlichen Berichten zielte nicht auf eine Differenz zwischen katholisch/protestantisch oder rechtgläubig/irrgläubig, sondern war auf moralische Grundmuster ausgerichtet. Den „Beichtrenitenten“ wurde geradezu ein ganzes Ensemble an schlechten, moralisch nicht vertretbaren Verhaltensweisen unterstellt: Sie seien „verdorben“, „unkeusch“, „liederlich“, dem Alkohol und sexuellen Trieben ergeben, „grob“, „leidenschaftlich“, „verleumderisch“, „heuchlerisch“, „verschlagen“, „verschmitzt“, allgemein „bösaartig“, „gewalttätig“, „prahlerisch“ – die begriffliche Vielfalt der moralischen Bewertung des Klerus kannte kaum

48 DAB, KA 1837, Fs. 55, Nr. 1582, 21. 06. 1837.

49 Vgl. BfBL, Emigration, S. 70.

50 TLA, Gubernium, Präsidiale, Fasz. 3729, Zl. 1015 ex 1830, 06.04.1830, f. 5v.

51 DAB, KA 1833, Fs. 55, Nr. 3, Zl. 24, Fb. Ordinariat Brixen an k.k. Gubernium, 21. 01. 1833. Auch staatliche Behörden hatten um 1830 kaum Informationen über die Ausbildung der Zillertaler Glaubensgemeinschaft. Vgl. HÖLZL, Protestanten, S. 155.

52 DAB, KA 1833, Fs. 55, Nr. 3, Zl. 2612, Feb. Ordinariat Salzburg an Fb. Ordinariat Brixen, 02. 10. 1833.

53 LOESCHE, Duldung, S. 46.

54 Auch staatliche Stellen stützten sich auf diese Angaben, TLA, Geheime Präsidiale, S. I, Sig. XVIII-4 (in Fasz. 3889), Nr. 85, Bericht des k.k. Landgerichtsadjukten Gerstgrasser zu Zell, 24. 06. 1836.

Grenzen.⁵⁵ Nur wenige Beschreibungen hoben neben moralischen auch religiöse Aspekte hervor, die sich im Wesentlichen auf einen offenbar ostentativen Antikatholizismus, „fanatische Schwärmerei“ oder „Proselytenmacherei“ reduzierten.⁵⁶ Besonders betont wurde die mangelnde Alphabetisierung der Gruppe, die eine eigenständige Interpretation von Bibelstellen generell ausschließe.⁵⁷ Insgesamt tritt in den Beschreibungen die faktische Absenz moralisch positiver Bezeichnungen markant hervor. Lediglich wenigen der Zillertaler Beichtverweigerer wurde eine bestimmte „Gutmütigkeit“ oder „Bildung“ attestiert, die jedoch mit dem Abfall von der katholischen Kirche verloren gegangen seien. Diese „moralische Verdorbenheit“ war den Berichten zufolge auch *die* zentrale Grundlage der Irreligiosität der Abweichenden, meist als „Indifferenz“, „religiöse Kälte“ oder übermäßige Fixierung auf irdische Bedürfnisse bezeichnet.⁵⁸

Überblickt man beide Ebenen – jene der Begriffe und jene der näheren Beschreibung der „Beichtrenitenten“ – so erhärtet sich die Vermutung, dass dem Kriterium, ‚Konfession‘ für die Ausbildung der Differenz zwischen Katholizismus und der Zillertaler Gruppe, zumindest in den Augen der katholischen Kirche, bestenfalls eine nachgeordnete Bedeutung zukam. Man mag dem Zillertaler Klerus in seinen bestimmt abwertenden, mitunter wohl auch überspitzten und übergeneralisierten Beschreibungen durchaus „Kurzsichtigkeit“ und Inhumanität vorwerfen, interessiert man sich jedoch für die semantische Konstruktion des ‚Anderen‘, so muss man deren moralische Codierung ernst nehmen.⁵⁹ Der Katholizismus beobachtete das religiöse und soziale Verhalten durch Gut/Schlecht Schablonen und setzte sich selbst gleichsam in die positive Seite dieser Unterscheidung, was einer Gleichsetzung von Katholizismus bzw. allgemein Religion und Moral gleichkam.⁶⁰ Es war somit das als unmoralisch beschriebene Verhalten der Zillertaler Gemeinschaft, das deren (Ir)Religiosität konstituierte und die Differenz zum Katholizismus fest-

55 DAB, KA 1834, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 3043, Verzeichnis Oster-Beicht-Renitenten 1834, Zell (Nr. 7 und 33).

56 Bezeichnend für viele DAB, KA 1835, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 1397, Dekanalamt Innsbruck an fb. Ordinariat Brixen, 03. 06. 1835 oder KA 1834, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 3043, Copia Verzeichnis d. Osterbeicht-Renitenten Brandberg 1834, undatiert.

57 Beispielsweise DAB, KA 1834, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 3043, Verzeichnis Osterbeichtrenitenten Mayrhofen, 24. 04. 1834, Nr. 23.

58 DAB, KA 1834, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 1086, Osterbeicht-Renitentenbericht Hippach, 01. 05. 1834; ebenda, KA 1837, Fs. 55, Nr. 6, Zl. 453, Bericht Dekanalamtes Fügen über den Geist der Sektierer, 14. 02. 1837.

59 So auch LOESCHE, Duldung, S. 34. LEEB, Protestantismus, S. 45, attestierte den Beschreibungen des Klerus eine „ehrliche Überzeugung“, die allerdings nicht der „Realität“ entsprochen hätte, ähnlich auch GASTEIGER, Protestanten, S. 40.

60 Zum historischen Verhältnis von Religion und Moral vgl. Niklas LUHMANN, Die Ausdifferenzierung der Religion. In: DERS., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 259–357; Armin NASSEHI, Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2003, S. 268–273.

setzte.⁶¹ Die so codierte Beobachtung des ‚Anderen‘ scheint auch der Grund dafür gewesen zu sein, dass eine Zugehörigkeit der Zillertaler zum Augsburger Bekenntnis derart vehement ausgeschlossen wurde. Deren beschriebene Moralität schien prinzipiell nicht mit Religiosität, und damit letztlich auch nicht mit dem Protestantismus – der sich ebenfalls auf der moralisch positiven Seite der Unterscheidung befand – vereinbar. In den Augen des Salzburger Fürsterzbischofs Augustin Gruber etwa, stand „[...] die Lehre der Bibel, an die sich die lutherische Konfession zu halten vorgibt, ihrer [der Zillertaler, F.H.] Sittenlosigkeit ganz entgegen.“⁶²

III.

Diese moralisch begründeten Fremdbeobachtungen und Selbstbeschreibungen unterlagen jedoch bald nach der Ausweisung der Zillertaler Gemeinschaft einer grundlegenden Umcodierung. Entscheidend hierfür war die Etablierung eines neuen Kommunikationsmediums in Form der „Katholischen Blätter aus Tirol“, die ab 1843 in Innsbruck erschienen. Der prägende Einfluss überpersonaler Kommunikationsmedien auf die Gesellschaft, deren Zeitwahrnehmung, Semantiken, Fremd- und Selbstbeschreibungen ist soziologisch und medienhistorisch seit längerer Zeit vertiefend erforscht⁶³, zuletzt ortete auch die religionshistorisch interessierte Geschichtswissenschaft ein „dialektisches Verhältnis“ zwischen Religion und Medien.⁶⁴ Wenn überpersonale Kommunikationsmedien religiöse Kommunikation und mithin die gesellschaftliche Form von ‚Religion‘ kanalisiert und veränderten, so stellt sich in der Tat auch die Frage, wie die „Katholischen Blätter aus Tirol“ die Semantik des ‚Anderen‘ beeinflussten und möglicherweise transformierten.

61 Die Konvergenz von Religiosität und Moralität seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert betont auch Lucian HÖLSCHER, *Semantic structures of religious change in modern Germany*. In: Hugh McLEOD/Werner USDORF (Hgg.), *The Decline of Christendom in Western Europe 1750–2000*, Cambridge 2003, S. 184–197, S. 190 f.

62 TLA, Gubernium, Präsidiale, Fasz. 3729, Zl. 1015 ex 1830, Bericht über das Zillertal, 06. 04. 1830, f. 12 v; ähnlich auch DAB KA 1833, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 1265, Votum Galura [Konzept], 11. 05. 1833, f. 4.; KA 1832, Fs. 55, Ohne Pr. Nr., Abschrift des Berichtes des k. k. Landgerichtes Zell, 15. 11. 1832.

63 Vgl. Frank BÖSCH, *Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Fernsehen (Historische Einführungen 10)*, Frankfurt a. M. 2011; Jörg REQUATE (Hg.), *Das 19. Jahrhundert als Mediengesellschaft (Ateliers des DHIP 4)*, München 2009; Rudolf SCHLÖGL, *Politik beobachten. Öffentlichkeit und Medien in der Frühen Neuzeit*. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 35 (2008), S. 581–616; Jürgen WILKE, *Nachrichtenauswahl und Medienrealität in vier Jahrhunderten. Eine Modellstudie zur Verbindung von historischer und empirischer Publizistikwissenschaft*, Berlin u.a. 1984, S. 220 f.; LUHMANN, *Gesellschaft*, S. 190–315; DERS., *Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien*. In: DERS., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, S. 309–320.

64 Vgl. Nicolai HANNIG, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980 (Geschichte der Religion in der Neuzeit)*, Göttingen 2010; Frank BÖSCH/Lucian HÖLSCHER, *Die Kirchen im öffentlichen Diskurs*. In: DIES. (Hgg.), *Kirche – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremdeutungen seit 1945*, Göttingen 2009, S. 7–32, Zitat S. 16; Jamal MALIK/Jörg RÜPKE/Theresa WOBBE (Hgg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 4)*, Münster 2007.

Die „Blätter“ verdankten ihre Entstehung dem Engagement einer im Vormärz sozialisierten, spätestens ab 1848 für den österreichischen und gesamtdeutschen Katholizismus bedeutsamen Generation Tiroler Geistlicher: Neben den späterhin als Bischöfe wirkenden Vinzenz Gasser, Joseph Rudigier und Joseph Fessler zeichneten weitere prominente Kleriker wie Beda Weber, Alois Flir, Bartholomä Kometer, Georg Tinkhauser oder Albert Jäger die Beiträge der ersten Jahrgänge und beteiligten sich entscheidend an der Konsolidierung der Zeitschrift.⁶⁵ Obwohl innerhalb der vormärzlichen Kirchenblattbewegung relativ spät gestartet, erlangte die Zeitschrift dennoch rasch erhebliche Bedeutung und Resonanz, zumal nach 1840 die Wiener „Neue Theologische Zeitschrift“ als einzige katholische Zeitschrift der deutschsprachigen Provinzen der Habsburgermonarchie ihr Erscheinen einstellte und den „Katholischen Blättern“ damit nach 1843 eine publizistische Monopolstellung zufiel.⁶⁶ Diese mediale Lücke war auch einer der zentralen Gründe, der die Wiener Polizeihofstelle dazu veranlasste, die Gründung der Zeitschrift zu konzedieren: Das Innsbrucker Blatt sollte die in Tirol wie auch in der Habsburgermonarchie stark rezipierte katholische Publizistik des Auslands ersetzen⁶⁷, auf die das österreichische Zensursystem nur schwachen Zugriff hatte und deren Einfuhr es noch weniger unterbinden konnte.⁶⁸ Doch anstatt als Surrogat für die katholische Publizistik Europas zu wirken, entwickelten sich die „Blätter“ – weitgehend unbehelligt vom zugewiesenen Zensor – geradezu zu deren wirkmächtigem Multiplikator.⁶⁹

65 Vgl. als Profilcharakterisierung und Skizzierung der Sozialisationswege dieser Generation MAYER, Großmacht.

66 Vgl. Zur Reichweite der Katholischen Blätter siehe Diözesanarchiv St. Pölten (DASP), NL Fessler 3, Schriftstücke und Notizen aus dem Nachlass Galuras, „Katholische Blätter aus Tirol, Exemplare“. Siehe ferner [Ingenuin Weber], Einleitung. In: Katholische Blätter aus Tirol (Kath. Bl.) 1 (1843), I–IX. Zur Wiener katholisch-romantischen Publizistik Eduard HOSP, Kirche Österreichs im Vormärz 1815–1850, Wien 1971, S. 271–296 sowie Erich ERNEGGER, Die katholischen Zeitschriften in Wien vor 1848, ungedr. Diss, Wien 1949. Einblicke in die deutschsprachige vormärzliche Kirchenblattbewegung bieten Gerhard VALERIUS, Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 39), Mainz 1983, S. 25–50; SCHNEIDER, Katholiken, S. 45–94; Mathias KLUG, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B69), Paderborn u.a. 1995, S. 115–129.

67 TLA, Jüng. Gub., Präs. 1841, Fasz. 3698, Zl. 2656 ff., Graf Sednitzky an Gouverneur Brandis, 24.12.1841; vgl. auch Josef WACKERNELL, Beda Weber 1798–1858 und die tirolische Litteratur 1800–1846 (Quellen und Forschungen zur Geschichte, Litteratur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer IX), Innsbruck 1903, S. 27 f. Zur Gründung, personellem Umfeld und Ausrichtung der Zeitschrift siehe die reiche Korrespondenz in DAB, KA 1841, Fs. 32, Nr. 12; KA 1842, Fs. 32, Nr. 16; KA 1843, Fs. 32, Nr. 3.

68 Der „Athanasius“ Görres' (1838) etwa wurde von Josef von Giovanelli – an der Zensur vorbei – in Tirol, Norditalien und Oberösterreich verteilt, auch die Historisch-Politischen Blätter für Deutschland wurden von Giovanelli in seinem Umkreis beworben. Vgl. Gottfried von GIOVANELLI, Giovanellische Familiengeschichte, [Bozen 1924] [TLA, Mikrofilme 1234–1237], S. 6437–6449; Joseph von Görres, Gesammelte Briefe, Dritter Band. Freundesbriefe (Von 1822–1845), hg. v. Franz BINDER, München 1874, S. 487–493, J. v. Giovanelli an J. Görres, 08.02.1838, 28.03.1838; allgemein zum mitunter problematischen Bezug von deutschsprachigen Zeitschriften im vormärzlichen Österreich auch SCHNEIDER, Katholiken, S. 86–88; vgl. ferner zur Rezeption knapp FONTANA, Restauration, S. 684 f.

69 Zum guten Verhältnis zwischen dem Zensor David Moritz und der Redaktion vgl. Kommentar des Redakteurs zu Johann Th. M. ZETTER, Das freie Wort und die katholische Kirche. Ein wohlgemeinter Wink in der ersten Gegenwart. In: Kath. Bl. 6 (1848), S. 412–417, S. 443–448, S. 477–484, S. 482.

Durch die regelmäßige Übernahme von Texten aus den führenden katholischen Medien Europas richteten die „Katholischen Blätter“ ihren Fokus bald schon ganz auf die kirchenpolitischen Konflikte der nahen Schweiz und vor allem der preußischen Rheinprovinz; die Habsburgermonarchie blieb unkonturiert im Hintergrund.⁷⁰ Dies mag vordergründig angesichts der kulturkämpferischen Konflikte in den besagten Gebieten und der wenig permissiven Pressepolitik Österreichs, die eingehende innenpolitische Beobachtung und Reflexion nicht vorsah, naheliegend gewesen sein.⁷¹ Für diese Nachrichtenselektion waren indes aber auch die engen Verbindungen zum personellen Umfeld der Münchner „Historisch-Politischen Blätter für das Katholische Deutschland“ entscheidend, die bereits in der Konzeption der Tiroler „Blätter“ als Referenz- und Orientierungspunkt und auch nach ihrer Gründung als Kommunikations- und Selbstbeschreibungsplattform des deutschsprachigen Katholizismus Tirols dienten.⁷² Die so selektierte Medienrealität, aber auch Rezensionen einschlägiger katholischer Reflexionen über das zwischenkonfessionelle Verhältnis kopierten Begriffe und ultramontane, konfessionalistische Diskurse und platzierten sie ins monokonfessionelle Tirol.⁷³

Diese durch die Beobachtung der religiösen Umwelt entstandene mediale Neuverortung konfessioneller Antagonismen setzte bereits in den ersten Nummern der Zeitschrift ein: Der Kirchenhistoriker und Priester Georg Tinkhauser problematisierte in den „Blättern“ erstmals das interkonfessionelle Verhältnis und prognostizierte in einem breit vorgetragenen Aufsatz eine „jammervolle Selbstauflösung des Protestantismus“. Die auf einem übernommenen Artikel basierende Reflexion Tinkhausers ist auch deshalb bedeutsam, da sie wenige Jahre vorher den Zillertalern zugeschriebene Eigenschaften – die eben belegen sollten, dass es sich hierbei *nicht* um Protestanten handelte – nun dem Protestantismus zurechnete.⁷⁴

Der Aufsatz Tinkhausers blieb vorerst nicht mehr als eine symptomatische Vorabreflexion, eine konfessionalistische Wende setzte erst im Biennium 1845/46 ein. Die Trierer Rockwallfahrt 1844, die damit zusam-

70 Stellvertretend: Die Katholikenverfolgung, und die Aufhebung der Klöster im Kanton Aargau. In: Kath. Bl. 1 (1843), S. 193–200, 209–216, 321–330, 337–345, 369–378, 809–821 oder Dermaliger Zustand des Katholizismus in Genf. In: Ebenda, S. 45–47; zur redaktionellen Intention und Selektion vgl. DASP, NL Fessler 4, Kometer 2, Bartholomäus Kometer an Joseph Fessler, 04.06.1847.

71 Vgl. zum rechtshistorischen Hintergrund Thomas OLECHOWSKI, Die Entwicklung des Preßrechts in Österreich bis 1918. Ein Beitrag zur österreichischen Mediengeschichte, Wien 2004, S. 142–202, für Tirol mit einigen Hinweisen WACKERNELL, Beda Weber, S. 26–32.

72 DAB KA 1842, Nr. 16, Zl. 2812, 13.10.1842. Zur ultramontanen Achse Tirol-München vgl. PRIESCHING, Maria von Mörl, S. 301–318; Nikolaus GRASS/Hans HOCHENEGG, Görres und Tirol. In: Tiroler Heimat 40 (1977), S. 93–109.

73 Ähnliche Transferprozesse sind auch zwischen der im Vormärz führenden katholischen Publizistik Frankreichs und Italien beobachtbar, vgl. Anna FOA, Gli intransigenti, la riforma e la rivoluzione, L'Aquila 1979. Zum konstruktivistischen Hintergrund Siegfried J. SCHMIDT, Die Wirklichkeit des Beobachters. In: Klaus Merten/DERS./Siegfried WEISCHENBERG (Hgg.), Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994, S. 3–19; LUHMANN, Gesellschaft, S. 1102–1109.

74 Georg TINKHAUSER, Katholizismus und Protestantismus. In: Kath. Bl. 1 (1843), S. 689–698, S. 689; ähnlich auch DERS., Der Abfall von der Kirche. In: Ebenda, S. 561–571, 577–584.

menhängende Etablierung des Deutschkatholizismus sowie die Berliner evangelische Generalsynode im Sommer 1846 wurden in den „Blättern“ aufmerksam verfolgt und markierten den Übergang von der weitgehenden Reproduktion, bestenfalls Reformulierung von konfessionellen Semantiken und Fremdbeschreibungen anderer Zeitschriften hin zu einer eigenständigen Beobachtung.⁷⁵ Diese kam zwar nicht ohne die polemische Sprache der großen deutschsprachigen konfessionellen Zeitschriften aus, verfolgte jedoch die religiöse Umwelt nunmehr aus einer genuinen Tiroler Perspektive. Auch wenn diese Ereignisse Tirol kaum tangierten, begründete der äußerst engagierte Tinkhauser ihre eingehende Thematisierung damit, dass es besser sei, „wenn man den Feind kennt, wenn man weiß, von woher sein Ausgang ist, gegen welche Seite er sich wende [...]“.⁷⁶

Diese kommunikative Verräumlichung des medial rezipierten konfessionellen Konflikts war – und das ist zentral – mit dem Verbreitungsmedium der Zeitschrift elementar verbunden: Die mediale Realität überbrückte räumliche Grenzen – weit entfernte und aus der Tiroler Perspektive zunächst abgelegene Ereignisse schlugen sich gravierend in der Berichterstattung der „Blätter“ nieder.⁷⁷ Andererseits schuf gerade diese mediale Beobachtungsform höherer Ordnung das, was man mit Marc Redepinning als „raumbezogene Semantik“ nennen könnte: Gesellschaftliche Selbstbeschreibungen, die an räumliche Vorstellungen gebunden waren und in den „Katholischen Blättern“ mit genuin religiösen Elementen amalgamiert wurden.⁷⁸ In diesen Jahren schufen die

75 Während der siebenwöchigen Wallfahrt zum Heiligen Rock, eine offenbar auf die Tunika Jesu zurückgehende Reliquie, pilgerten im Herbst 1844 über 500.000 KatholikInnen nach Trier und schufen somit eine sehr kontroverse und die wohl größte Massenveranstaltung im Vormärz. Vgl. den schon klassischen Artikel von Wolfgang SCHIEDER, *Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844*. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 14 (1974), S. 419–454. (Auch erschienen als DERS., *Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844*, Vierow bei Greifswald 1996.) Vgl. hierzu jetzt auch die Kritik von BORUTTA, *Antikatholizismus*, S. 86–88. Vgl. als Gesamtpanorama Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1993, S. 403–451; Andreas HOLZEM, *Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 65), Paderborn u.a. 1994; zum prekären Stand des Deutschkatholizismus in Österreich vgl. Stefan SCHIMA, *Deutschkatholiken in Österreich – Eine religiöse Bewegung? Eine alte Fragestellung in neuem Licht*. In: *Österreich in Geschichte und Literatur* 49 (2005) 3, S. 262–285.

76 Georg TINKHAUSER, *Die katholischen Differenzgemeinden in Deutschland, oder die deutsch-(evangelisch, auch christ)katholischen Kirchen*. In: *Kath. Bl.* 3 (1845), S. 298–304, S. 303.

77 Zu Interrelationen zwischen Massenmedien, Raum und Zeit vgl. die Überlegungen von Götz GROSSKLAUS, *Neue Medienrealität. Von der Raum- zur Zeitwahrnehmung*. In: DERS., *Medien-Zeit, Medien-Raum. Zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995, S. 103–112; Alexander C. T. GEPPER/Uffa JENSEN/Jörn WEINHOLD, *Verräumlichung. Kommunikative Praktiken in historischer Perspektive, 1840–1930*. In: DIES. (Hgg.), *Ortsgespräche. Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert (Zeit – Sinn – Kultur)*, Bielefeld 2005, S. 15–49.

78 Vgl. Marc REDEPINNING, *Eine selbst erzeugte Überraschung: Zur Renaissance von Raum als Selbstbeschreibungsförmigen der Gesellschaft*. In: Jörg DÖRING/Tristan THIELMANN (Hgg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 317–340; ähnlich auch Andreas POTT, *Identität und Raum. Perspektiven nach dem Cultural Turn*. In: Christian BERNDT/Robert PÜTZ (Hgg.), *Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn*, Bielefeld 2007, S. 27–52. Peter HASLINGER spricht von „imagined territories“ als Ergebnis diskursiver Prozesse, vgl. *Nation und Territorium im tschechischen politischen Diskurs 1880–1939* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 117), München 2010, S. 30–33.

„Katholischen Blätter“ jene exklusive, verräumlichte Katholizität, die mit dem – deutschsprachigen! – Tirol nachhaltig identitär gesetzt wurde. Bereits vor der Gründung der „Katholischen Blätter“ finden sich hierzu Hinweise: Vor allem Beda Weber zeichnete in seinem umfangreichen Opus über die Reformation in Tirol bereits für das 16. Jahrhundert das Land als katholische „Bundesfestung“, die als Zentrum der Gegenreformation gedient habe.⁷⁹ Die Selbstbeschreibung in den „Katholischen Blättern“ verdichtete diese Semantik, besonders durch die Kombination räumlicher und konfessioneller Differenzsetzungen, weiter. Das *katholische* Tirol wurde immer häufiger vom *protestantischen* Norden abgegrenzt, besonders Berlin galt den Blättern als Hauptstadt und journalistisches Zentrum eines aggressiven und expansiven Protestantismus.⁸⁰ So beklagte ein anonymes Korrespondent 1846 die Angriffe des „stockprotestantischen Berlinerthums“ auf den „ausgeprägtesten Katholizismus des Tiroler-Volkes.“ Dieser Artikel verwendete auch erstmals den Begriff des „tirolischen Katholizismus“, der – noch vor dem „römischen“ – vom Protestantismus „gekreuzigt“ würde.⁸¹ Raum wurde somit zur religiösen Selbstbeschreibungsförmel, Religion diente gleichsam als differenzierendes Attribut für den Raum ‚Tirol‘.

Der Charakter der medialen Fremdbeobachtung war zudem von einer frappanten Radikalisierung der Sprache geprägt: Die alarmierte Zeitdiagnostik der „Blätter“ verspürte zwischen den Konfessionen einen „geistigen Wettbewerb“⁸², der als „cause célèbre“ und als „großer Weltprozess“⁸³ interpretiert wurde und in ihrer Beobachtung von einem aggressiven Protestantismus ausgelöst worden sei. Der bestenfalls in das binäre Schema progressiv/orthodox unterschiedene „Protestantismus“ galt in diesen einschlägigen Aufsätzen nunmehr als äußerster „Feind“, als „Gegner“ des Katholizismus schlechthin. Dem „Gift der protestantischen Presse“ solle – wie es 1845 ein unbenannter Korrespondent aus Vorarlberg einklagte – „ein Gegengift durch die katholische Presse entgegengestellt werden.“⁸⁴

Diese ab 1845 einsetzende, räumlich weiter spezifizierte Feindsemantik verknüpfte diverse Konstruktionsmechanismen, die einerseits für die sich ausbildende medial konstituierte katholische Kommunikationsgemeinschaft wie zur Bezeichnung des zunehmend konfessionell bestimmten ‚Anderen‘ elementar wurden.⁸⁵ Zunächst wurde die Unterscheidbarkeit zwischen den

79 Beda WEBER, *Tirol und die Reformation*. In *historischen Fragmenten*. Ein katholischer Beitrag zur nähern Charakterisierung der Folgen des dreißigjährigen Krieges vom tirolischen Standpunkte aus, Innsbruck 1841, S. 4.

80 An die Leser. In: *Kath. Bl.* 5 (1847), S. 1–8, S. 3. Koselleck spricht in diesem Zusammenhang von Naturalisierung und Territorialisierung asymmetrischer Gegenbegriffe. Vgl. KOSELLECK, *Gegenbegriffe*, S. 217–222.

81 Beilage Nr. 39 zu den *katholischen Blättern*. In: *Kath. Bl.* 4 (1846), S. 938–939.

82 Ist die katholische Kirche eine Proselytenmacherin, und verdient sie deshalb einen Vorwurf? In: *Kath. Bl.* 2 (1844), S. 725–734, S. 725.

83 Salomons weiser Urteilspruch (Eine Allegorie auf unsere Zeit). In: *Kath. Bl.* 4 (1846), S. 833–837, S. 833.

84 *Kirchliche Nachrichten – Vorarlberg*. In: *Kath. Bl.* 3 (1845), S. 419–422, S. 422.

85 Vgl. allgemein Franziska METZGER, *Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft*. In: *SZRKG* 99 (2005), S. 433–447.

Konfessionen in allen möglichen Feldern des öffentlichen wie kirchlich-religiösen Bereiches überprüft. So wurden Unterschiede im jeweiligen konfessionellen Missionswesen, im religiösen professionellen Personal, Liturgie oder Hochschulwesen betont.⁸⁶ Diese konfessionell differenzierte und generalisierte Beobachtungsform beschränkte sich nicht nur auf den Protestantismus, sondern wurde auch auf den Deutschkatholizismus übertragen: Protestantismus und Deutschkatholizismus wurden simultan beobachtet und verschmolzen in der Fremdbeschreibung der „Katholischen Blätter“ zunehmend zu einer gegen den Katholizismus gerichteten Einheit.⁸⁷ „Lichtmänner“, „Lichtfreunde“, oder allgemeiner „moderne lichtfreundliche Nachtreter Luthers“⁸⁸, „Rongeaner“ oder „Rongianismus“, aber auch „Rationalismus“ und „Materialismus“ dienten weitgehend synonym zur Bezeichnung von Protestantismus und Deutschkatholizismus. Johannes Ronge (1813–1887), ein katholischer Priester, der gegen die Trierer Wallfahrt publizistisch vorging und gemeinhin als Stifter des Deutschkatholizismus gilt, wurde als ‚moderner Luther‘ bezeichnet, der gleichsam eine neue Reformation und damit unabwendbar auch eine Revolution einleiten werde.⁸⁹

Diese radikale Komplexitätsreduktion, die auf zahlreiche Bereiche ausgeweitet wurde, orientierte sich nicht mehr an Leitwerten der Moral, sondern an absolut gesetzten Glaubenswahrheiten. Die öffentlichkeitswirksame Entstehung des Deutschkatholizismus⁹⁰, aber auch die in den Augen der Tiroler Beobachter gescheiterte Preußische Generalsynode 1846 wurden als eindringliche Symptome des religiösen Niedergangs gedeutet. Der Protestantismus habe sich demnach seit dem 18. Jahrhundert von seinen ursprünglichen Wurzeln entfremdet, Lehr- und Meinungsfreiheit jegliche Glaubensgewissheit obsolet werden lassen. Rationalismus und Kantianismus, so die eingehende Diagnose der „Blätter“, führten zur bevorstehenden Atomisierung des Protestantismus, der sich bald schon in so „viele Sekten, wie protestantische Köpfe“⁹¹ zersetzen

86 Georg TINKHAUSER, Zur Geschichte und Würdigung der Inquisition. In: Kath. Bl. 3 (1845), S. 505–518, S. 529–542; DERS., Die Missionen der katholischen Kirche. In: Kath. Bl. 5 (1847), S. 1178–1191; S. 1201–1215, S. 1232–1239; Ein Wort über das Zölibat. In: Kath. Bl. 3 (1845), S. 553–561; Der Rosenkranz als Symbol der katholischen Kirche. In: Ebenda, S. 1129–1141; Der Gebrauch des gesäuerten und ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie, vom gesetzlichen, geschichtlichen und symbolischen Gesichtspunkte betrachtet. In: Ebenda, S. 817–829, S. 841–848.

87 Vgl. etwa Johannes Th. M. ZETTER, Wehe euch Gesetzgelehrten! In: Kath. Bl. 5 (1847), S. 85–92, S. 881–896, S. 905–917, bes. 861 f.

88 Vgl. Die lutherische Bibelübersetzung nur mehr ein Notbehelf in der protestantischen Kirche. In: Kath. Bl. 5 (1847), S. 322–326, S. 325, Anmerkung der Redaktion.

89 Johann Th. M. ZETTER, Einst und jetzt. Zur gemeinsamen Beachtung für unser Zeitalter. In: Kath. Bl. 5 (1847), S. 1057–1065, S. 1081–1095, S. 1105–1114, S. 1129–1139, S. 1093. Ronges Schrift „Urtheil eines sächsischen Priesters über den hl. Rock zu Trier“ wurde zum vormärzlichen Bestseller und in über 90.000 Exemplaren verbreitet. Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus, S. 82 f., zum Gesamtzusammenhang die in Fußnote 75 angegebene Literatur.

90 Vgl. hierzu HOLZEM, Kirchenreform, S. 128–177.

91 Ueber die zahlreichen Konversionen zur römischkatholischen Kirche in der gegenwärtigen Zeit. In: Kath. Bl. 4 (1846), S. 1170–1178, Zitat S. 1177.

werde. Der Deutschkatholizismus wurde als katholische Variante dieser religiösen Krise dargestellt: Laue Katholiken, „bettelarme Taugenichtse, webersüchtige Priester und liberalische Miserabilitäten“ hätten das „protestantische Princip“ auf den Katholizismus übertragen und sich deshalb notwendigerweise von der Kirche entfernt.⁹² Insgesamt stehe der Protestantismus – und damit auch der Deutschkatholizismus – vor einem unüberwindbaren Paradox: Jeder Versuch, als Religion oder Konfession zu überleben, führe nur über eine Rückbesinnung zum genuin reformatorischen Kern. Da diesem „protestantischen Princip“ jedoch Lehrfreiheit und Gewissensfreiheit inhärent seien, entfremde dieses auf sich selbst angewandt sich selbst. Insofern wurde die postulierte Selbstauflösung des Protestantismus als konsequente Fortführung der Reformation verstanden, die im Unglauben enden müsse.⁹³ Den ‚orthodoxen‘ Protestanten bleibe nur mehr die Rückkehr zur Katholischen Kirche, womit die 300-jährige Epoche der Reformation ihren Abschluss finden werde. Die zahlreichen Konversionen der Epoche schienen dieses geschichtsphilosophisch-theologische Konzept eindrucksvoll zu bestätigen.⁹⁴

Nicht mehr gut/böse, sondern „Glauben/Unglauben“ war die zentrale Unterscheidung, mit der der – medialisierte – Katholizismus Tirols seine konfessionelle Umwelt nunmehr beobachtete.⁹⁵ Zunächst ließ das als unmoralisch beschriebene Verhalten der Zillertaler deren Religiosität zweifelhaft erscheinen – der Protestantismus befand sich in diesem Schema mit dem Katholizismus noch auf der positiven Seite der Beobachtung. Das neue Verbreitungsmedium, der geänderte Beobachtungsradius und die dadurch entstandene Medienrealität der „Katholischen Blätter“ führten in den 1840er Jahren zu einer Re-Codierung der religiösen Kommunikation, die am Vorabend der Revolution 1848 ihre Umwelt in Glauben/Unglauben einteilte; eine Unterscheidung, die alles vom Katholizismus Abweichende, vornehmlich den Protestantismus, als Unglaube identifizierte. Der Protestantismus diene somit der katholischen

92 Vgl. TINKHAUSER, Differenzgemeinden; DERS., Rückblick auf die kirchlichen Ereignisse der jüngsten Vergangenheit. In: Kath. Bl. 4 (1846), S. 753–766, S. 755; DERS., Die protestantische Landessynode in Berlin. In: Ebenda, S. 1017–1032; ZETTER, Gesetzgelehrte, S. 868–871; DERS., Einst und jetzt, S. 1094 f., S. 1108–1110; vgl. auch HOLZEM, Kirchenreform, S. 199–202.

93 So TINKHAUSER, Rückblick, S. 760; Die protestantische Orthodoxie im Verzweilungskampfe mit dem gegenwärtigen Protestantismus, und darin im größten Widerspruche mit sich selbst und mit ihrem eigenen Lebensprinzip. Unter den gegenwärtigen religiösen Wirren eine außerbauliche Betrachtung zum Schlusse des vielbewegten Jahres 1846. In: Kath. Bl. 4 (1846), S. 1249–1262; Die lutherische Bibelübersetzung; ZETTER, Gesetzgelehrte, S. 883 f. S. 995 f. Ähnliche Diskurse dominierten auch die strengkirchliche Publizistik in Frankreich und Italien, vgl. FOA, Intransigenti, S. 22–34.

94 Vgl. etwa Ueber die zahlreichen Konversionen oder Warum wurde ich katholisch? In: Kath. Bl. 5 (1847), S. 796–800. Hierbei handelt es sich um eine ausführliche und anerkennende Rezension von Johannes Theophil Maximilian ZETTER, Warum wurde ich Katholisch?, Salzburg 1847. Zu Zetter vgl. Johann Theophil Maximilian Zetter. In: Constant von WURZBACH, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, 25. Theil, Wien 1890, S. 349–351.

95 Mit Martin Riesenbrodt könnte man hier von unterschiedlichen Religionsdiskursen sprechen, die mit unterschiedlichen Unterscheidungen operieren. Hier ließe sich nach Riesenbrodts Kategorien ein Übergang von einem normativ-moralischen bzw. politisch-rechtlichen hin zu einem innerreligiösen Diskurs beobachten. Vgl. RIESEN BRODT, Cultus, S. 28 f.

Selbstbeschreibung als negativ konnotierte Kontrastfolie – der Katholizismus in Tirol definierte sich nunmehr als ‚Nicht-Protestantismus‘ bzw. als ‚Anti-Protestantismus‘.⁹⁶

Diese ultramontan motivierte Grundopposition zwischen den Konfessionen schien letztgültig und konfliktträchtig. Ausgerechnet der dieser Differenz im Grunde sehr nahe, ja in den 1860er Jahren selbst als ultramontaner Publizist weithin anerkannte Landesgouverneur Clemens von Brandis riet, wenige Tage vor dem Ausbruch der Revolution 1848, dem greisen Brixner Fürstbischof Bernard Galura in einem Brief eindringlich an, den „protestantischen Brüdern“ die Hand zu reichen und jegliche Animosität zu befrieden. Dies erforderten die „Gefahren, die von Frankreich drohen“, andernfalls, so Brandis, seien beide Konfessionen verloren.⁹⁷ Der Mahnruf des Gouverneurs, der im Laufe des Revolutionsjahrs selbst seines Amtes enthoben wurde, fand indes kaum Resonanz. Vielmehr verdichteten sich diese Modi der Fremdbeschreibung zu neuartigen Semantiken, die die erwähnten räumlichen und auf die Unterscheidung zwischen Glauben/Un glauben ausgerichteten Beobachtungsformen miteinander kombinierten und dem Katholizismus Tirols – und damit ‚Tirol‘ selbst – eine nachhaltige Signatur aufdrückten.

IV.

Diese räumlich-religiöse Selbstbeschreibung des ultramontanen Katholizismus kondensierte zwischen 1847 und 1848 zum Begriff der „Glaubenseinheit“. Der Begriff dürfte allgemein erst im 19. Jahrhundert entstanden sein; im 16. Jahrhundert sprach man von „concordia“, „Eintracht“ oder „unitas fidei“, wobei deren Sinngehalt zwischen einer politischen und einer inter- bzw. intrakonfessionellen Dimension oszillierte.⁹⁸ „Einheit“ löste als Neologismus „unitas“ und „Einigkeit“ überhaupt erst im Laufe des 18. Jahrhunderts ab.⁹⁹ Was mit ‚Glaubenseinheit‘ ausgedrückt oder bezeichnet werden sollte, war noch im 19. Jahrhundert keinesfalls klar und allgemein geteilt. Konfessionelle Lexika führten keine einschlägigen Lemmata; das Wörterbuch der Gebrüder Grimm erwähnt hierzu bloß knapp die Werke einiger katholischer Geistlicher, worin die Notwendigkeit, eine *Glaubenseinheit* herzustellen, eingefordert wird. Die wenigen Hinweise deuten insgesamt darauf hin, dass unter ‚Glaubenseinheit‘

96 In Anschluss an Niklas LUHMANN, *Distinctions directrices. Über Codierung von Semantiken und Systemen*. In: DERS., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 13–31, bes. S. 13–20; DERS., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 603 f.

97 DAB, KA 1848, Fs. 55, Nr. 3, Zl. 630, 06.03.1848.

98 Vgl. Winfried SCHULZE, *Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter*. In: Johannes KUNISCH (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 3), Berlin 1987, S. 43–79. Ich danke Heinz Noflatscher für den freundlichen Hinweis.

99 Vgl. Dirk BLASIUS/Lothar GALL/Krista SEGERMANN, *Einheit*. In: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinart KOSELLECK (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 2*, Stuttgart 1975, S. 117–151, S. 121–123.

vor allem die Wiedervereinigung aller christlichen Konfessionen intendiert war, auch das ältere ‚Glaubenseinigkeit‘ führte diesen Gehalt mit.¹⁰⁰

In den einschlägigen Debatten in Tirol, vor allem nach dem Erlass des josephinischen Toleranzpatentes von 1781, fehlte der Begriff. Man bezeichnete die Monokonfessionalität Tirols, die man mit der zumindest partiellen Gleichberechtigung anderer Konfessionen zu verlieren glaubte, als „herrschende Religion“, „Einheit in der Religion“, „Einheit im Gottesdienst“, „Religionseinigkeit“ oder „Reinigkeit der Religion“.¹⁰¹ Im Vormärz, besonders während der virulenten Phase des Konflikts im Zillertal, fand der Begriff ebenfalls nur vereinzelt Verwendung¹⁰², meist mit diffussem semantischen Gehalt versehen, wurde er synonym mit „Religions-Einheit“¹⁰³, „Einheit des katholischen Glaubens“¹⁰⁴, oder „Reinheit und Einheit des Glaubens“¹⁰⁵ gebraucht. So wie im Vormärz noch kein homogenes Konzept zur Bezeichnung des ‚Anderen‘ existierte, bestand offenbar auch kein Bedürfnis, den eigenen konfessionellen Status allgemein anerkannt zu definieren.

Mit der Ausbildung des Codes Glauben/Unglauben und der damit verbundenen Abgrenzung von Protestantismus und Deutschkatholizismus bildete sich jedoch zunehmend eine spezifische Semantik aus, die die lose verwendeten Begriffe aufgriff und auf die konfessionelle Unterscheidung hin zuspitzte. So wurde der innerprotestantische Pluralismus, der als Substrat für dessen Unglauben betrachtet wurde, als „Vielheit des Glaubens“ bezeichnet, der man nun eine kompakte katholische „Glaubenseinheit“ entgegenstellte.¹⁰⁶ Diese Differenz wurde als Grundelement des konfessionellen Antagonismus verstanden, beide Prinzipien, protestantische Vielheit und katholische Einheit, so der konvertierte Pastor Johann Zetter 1847, schlossen sich gegenseitig aus und seien „der Grund des ganzen religiösen Streits.“¹⁰⁷

Die Differenz zwischen Glaubenseinheit und Glaubensvielheit war vorerst noch allgemein und räumlich undefiniert gehalten, im Laufe des Revolutionsjahres 1848 erfolgte jedoch deren territoriale Fixierung auf Tirol. Ein unbekannter Autor bezeichnete in den „Katholischen Blättern“ den Unterschied zwischen dem „norddeutschen Unglauben“ und dem „religionswarmen Tiroler“ als eine der größten Hürden hin zu einer nationalen

100 Glaubenseinheit, Glaubenseinigkeit. In: Jakob GRIMM/Wilhelm GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. 7, Leipzig 1897, Spalten 7854–7858. Ähnlich etwa auch Zeitläufe. In: Hist.Pol.Bl. 2 (1838), S. 505–525, S. 513.

101 Journal des offenen Tiroler Landtages zu Innsbruck 1790. Aus den Papieren eines Zeitgenossen, Innsbruck 1861, S. 31, S. 37, S. 58; DAB, KA 1837, Fs. 55, Nr. 2, Hieronymus von Colloredo an Joseph von Spaur, 30.05.1788.

102 Beispiele bei GASTEIGER, Protestanten, S. 33, S. 55.

103 DAB, KA 1836, Fs. 55, Nr. 7, Ad. Zl. 3182, Äußerung des Dekans zu Schwarzach, 09.12.1835.

104 DAB, KA 1836, Fs. 55, Nr. 5, Zl. 1085, Bitte der katholischen Zillertaller wegen Vollstreckung d. Majestäts Spruches, 08.05.1836.

105 DAB, KA 1835, Fs. 55, Nr. 2, Zl. 1397, 03.06.1835.

106 Die protestantische Orthodoxie, S. 1254. Ähnlich auch Ida HAHN-HAHN, Sybille. Eine Selbstbiographie, Bd. 2, Berlin 1846, S. 201–203.

107 ZETTER, Einst und Jetzt, S. 1113 f., S. 1114.

Einheit Deutschlands.¹⁰⁸ Mit dieser Territorialisierung der konfessionellen Unterscheidung gewann der Begriff ‚Glaubenseinheit‘ an zusätzlicher zwischenkonfessioneller Trennungsschärfe. Nunmehr markierte er nicht nur eine generelle katholische Superiorität über die protestantische Vielheit, sondern avancierte zur dominierenden, die Differenz zum Protestantismus begründende Selbstbeschreibung des Katholizismus Tirols.¹⁰⁹ In einem, aufgrund des Ausbruchs der Revolution im März 1848 nicht versandten Majestätsgesuch des Brixner Fürstbischofs kündigte sich dieser semantische Wandel bereits deutlich an. Tirols ‚Glaubenseinheit‘ – angesprochen war nun dessen Monokonfessionalität – und damit alle besonderen Eigenschaften, die man den ‚Tirolern‘ zuschrieb, drohten im Falle einer Ansiedlung von Protestanten verloren zu gehen. Diese besondere Katholizität führe dazu, dass Protestanten in Tirol – so das von Josef Fessler, dem späteren Bischof von St. Pölten, im Namen des Fürstbischofs verfasste Memorandum – äußerst unbeliebt und „nicht gerne gesehen“ seien. Bemerkenswert ist schließlich, dass die Bezeichnung der Zillertaler Glaubensgemeinschaft dieser Selbstbeschreibung angepasst wurde: Es habe sich nun bei den Abweichenden im Zillertal tatsächlich um Protestanten gehandelt, deren Ausweisung zum Präzedenzfall und 1837 gleichsam zum Tiroler ‚Normaljahr‘ wurde, das dessen exklusive Katholizität definitiv fixierte. Wenn man schon eigene Landsleute wegen deren Glaubensbekenntnis des Landes verwiesen habe, so Fessler, dann könne man keinesfalls die Ansiedlung ausländischer Andersgläubiger in Tirol tolerieren.¹¹⁰ Im Laufe des Jahres 1848 kam es durch die rasche Ausbreitung und Differenzierung des Mediensystems zu einer raschen Popularisierung des Begriffes. In volkssprachlich gehaltenen Pamphleten, die an die Landbevölkerung adressiert waren und eine größtmögliche Verbreitung anstrebten, fand der Begriff nun auch die Verknüpfung mit anderen Semantiken: Um etwa die Kampfbereitschaft der Tiroler Schützen zu stimulieren, schrieb Bernhard Mazegger im April 1848: „Doch liegt in deinem heil’gen Ahnenglaubens/In dieses GlaubensEinheit deine Kraft [...]“.¹¹¹ Ähnlich beschrieb Vinzenz Gasser, der nachmalige Fürstbischof von Brixen, in der Paulskirche die „Glaubenseinheit“, allerdings verabsolutierte er sie nun zum Substrat der Tiroler Gesellschaft¹¹²: „Diese Glaubens-Einheit [Tirols,

108 Beilage Nr. 15 zu den katholischen Blättern. In: Kath. Bl. 6 (1848), S. 369–371, S. 370. (7. April).

109 Vgl. *Einhundert vierundzwanzig Tausend Männer von Tirol: Offenes Schreiben an die tirolischen Abgeordneten zur deutschen Nationalversammlung in Frankfurt. Eine Beleuchtung der dortigen Debatte über die Religions- und Kirchenfrage bezüglich auf Tirol.* In: Kath. Bl. 6 (1848), S. 1409–1421, S. 1433–1445.

110 DAB, KA 1848, Fs. 55, Nr. 5, Zl. 707, Dr. Fesslers Konzept für Majestätsgesuch für Erhalt der Einheit des Glaubens im Lande, März 1848.

111 Bernhard MAZEGGER, *Aufruf an mein Vaterland*, Obermais 1848.

112 In Anlehnung an HEISS/GÖRTZ, *Revolution*, S. 116, die von einem „Grundsubstrat der Landesidentität“ sprechen.

F.H.] gilt seinen Bewohnern mehr, als der Reiz seiner Berge; sie gilt ihm mehr als das theuerste Erbstück seiner Väter, sie gilt ihm, wenn seine Bewohner in der Geschichte mehrmals nicht Unrühmliches geleistet haben, als der Quell seiner Thaten.“¹¹³

„Glaubenseinheit“ bezeichnete in Tirol also nicht mehr das Postulat der konfessionellen Wiedervereinigung, sondern markierte vielmehr die Differenz zwischen den Konfessionen, oder, räumlich ausgedrückt: zwischen dem „katholischen Tirol“ und dem „protestantischen Norden“. Damit hatte sich die dominante, räumliche, religiöse und zunehmend auch politische Semantiken in sich führende Selbstbeschreibungsformel des Tiroler Katholizismus ausgebildet.

V.

Schenkt man dem „Wechselspiel der Selbst- und Fremdbezeichnungen“¹¹⁴ Aufmerksamkeit, so zeigt das Tiroler Fallbeispiel deutlich, dass die Geschichte der Konfessionsbildung des 19. Jahrhunderts insofern als *shared history* zu schreiben ist, als die Konfessionen, verstanden als gegenseitige religiöse Umwelt, sich durch interne Wandlungsprozesse – mithin „wechselseitige Negationen“ – ganz erheblich beeinflussten.¹¹⁵

Zweitens ist diese Geschichte als Mediengeschichte zu schreiben: Erst die überpersonale Kommunikations- und Beobachtungsform ermöglichte dem Tiroler Katholizismus eine sorgsame Beobachtung und Bezeichnung seiner konfessionellen Umwelt und damit auch eine neue Eigendefinition als ‚glaubenseinheitlicher‘ und ‚tirolischer‘ Katholizismus. Besonders diese medial vermittelte Nähe und Konkurrenzsituation zu anderen Konfessionen ließ neue Grenzdefinitionen und Selbstreflexionen notwendig werden.¹¹⁶ Gerade in dieser geänderten Medialität des konfessionellen Konflikts liegt ein entscheidender Kontrastpunkt zu früheren Jahrhunderten, der es erheblich erschwerte, von einem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“ zu sprechen, auch wenn der Grad konfessioneller Konfliktualität nach 1800 deutlich anstieg. Dies gilt auch für Tirol: Wenngleich die Stände nach 1781 einen erbitterten Feldzug gegen das josephinische Toleranzpatent führten, handelte es sich hierbei doch weitgehend um eine Verständigung unter Anwesenden, denen Bezüge zu anderen Konfessionen in ihrer religiösen Selbstbeschreibung weitgehend fehlten und die ihren Katholizismus kaum in konfessionel-

113 Franz WIGARD (Hg.), Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1848 (Neuaufgabe München 1988), S. 1736 f., Zit. S. 1736. Zum Kontext der Rede vgl. MAYER, Grossmacht, S. 104–106.

114 So bezeichnet STEINMETZ, Lexika, S. 218, das religionshistorische Desiderat.

115 In Anlehnung an GRAF, Götter, S. 31–50, S. 36.

116 Vgl. aus postkolonialer Perspektive besonders Sebastian CONRAD/Shalini RANDEIRA, Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: DIES (Hgg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, S. 9–49, hier bes. S. 19 f.

len Konkurrenz kategorien dachten.¹¹⁷ Somit ist Herman Paul durchaus zuzustimmen, wenn er über massenmediale Kommunikation hergestellte Kommunikationsgemeinschaften als „major agents“ des konfessionellen Antagonismus des 19. Jahrhunderts bezeichnet.¹¹⁸

Drittens ist diese Geschichte als transnationale Geschichte zu denken: Getragen von massenmedialen Beobachtungsformen und von konfessionellen Selbstfindungsprozessen selektiert, kannten Nachrichtenwerte religiöser Ereignisse und Entwicklungen kaum staatliche oder nationale Grenzen.¹¹⁹ So wirkten sich etwa Klostersaufhebungen im Aargau, die Berliner Generalsynode 1846 oder konfessionelle Konkurrenzsituationen christlicher Missionare in den USA ganz eminent auf die mediale Realität und damit auch auf das katholische Bewusstsein in Tirol aus. Eine so verstandene konfessionelle Identitätsbildung müsste schließlich die Bedeutung räumlicher Sinnzuschreibungen und regionale Spielarten konfessioneller Kulturen, die gerade durch den massenmedialen Kommunikationsmarkt im 19. Jahrhundert neu konfiguriert wurden, berücksichtigen.¹²⁰

Florian Huber, *La formazione dell'identità confessionale in Tirolo: antiprotestantesimo senza protestanti (1830–1848)*

L'articolo si interroga sul come e perché anche nelle società monoconfessionali del secolo XIX si sono formati meccanismi di demarcazione confessionale. A tali meccanismi la ricerca storica ha finora prestato scarsissima attenzione; il modello interpretativo che vede nell'Ottocento una “seconda età confessionale”, lanciato alcuni anni fa nei paesi di lingua tedesca dallo storico di Treviri

117 Lucian Hölscher betont, dass der Katholizismus erst im ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend auch als Konfession bezeichnet und damit in Differenz zu anderen konfessionellen Gemeinschaften gedacht wurde. Vgl. Lucian HÖLSCHER, Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz. In: DERS. (Hg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 10)*, Göttingen 2007, S. 11–52, S. 18 f.; ähnlich auch MERGEL, *Grenzen*, S. 91, S. 93 f.

118 Vgl. Herman PAUL, *Religious Discourse Communities. Confessional Differentiation in Nineteenth-Century Dutch Protestantism*. In: SZKRG 101 (2007), S. 107–122, S. 121.

119 So die Formulierung bei Bernhard SCHNEIDER, *Nationale Katholizismen, die (kirchen-)politische Situation und die grenzüberschreitende Kommunikation im Raum Rhein-Mosel-Maas zwischen 1815 und dem Ende der Kulturkampfzeit*. In: Wolfgang CORTJAENS/Jan De MAEYER/Tom VERSCHAFFEL (Hgg.), *Historism and Cultural Identity in the Rhine-Meuse Region. Tensions between Nationalism and Regionalism in the Nineteenth Century*, Leuven 2008, S. 59–85, S. 79; siehe auch Vincent VIAENE, *International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830–1914)*. In: *European History Quarterly* 38 (2008), S. 578–607.

120 Vgl. bereits Thomas MERGEL, *Milieu und Region. Überlegungen zur Ver-Ortung kollektiver Identitäten*. In: James RETALLACK (Hg.), *Sachsen in Deutschland. Politik, Kultur und Gesellschaft 1830–1918*, Bielefeld 2000, S. 265–279; sowie Gabriele DE ROSA, *Storia socio-religiosa e regionalismo storico*. In: DERS., *Vescovi, popolo e magia del Sud*, Napoli 1971, S. 295–317; siehe ferner, auf die frühe Neuzeit und politische Aspekte konzentriert, Heinrich Richard SCHMIDT, *Raum und Religion im frühneuzeitlichen Europa*. In: Wolfgang WÜST/Werner K. BLESSING (Hgg.), *Mikro – Meso – Makro. Regionenforschung im Aufbruch (Zentralinstitut für Regionalforschung, Arbeitspapier Nr. 8)*, Erlangen 2005, S. 89–123.

Olaf Blaschke e oggetto di dibattiti controversi, si è concentrato prevalentemente su società segmentate sul piano confessionale; quanto alle aree a vocazione monoconfessionale, sono stati ipotizzati, nel migliore dei casi, conflitti fra schieramenti vicini alla Chiesa e schieramenti laicistici.

Il presente articolo tenta invece di evidenziare sull'esempio del cattolicesimo nel Tirolo tedesco che anche all'interno di società monoconfessionali la sottolineatura delle differenze dottrinarie può rivestire un'importanza decisiva ai fini della descrizione di sé di una religione. L'articolo comincia col postulare che una svolta confessionale in Tirolo non si è registrata, come ipotizzato dalla storiografia sull'argomento, al momento dello scoppio, negli anni Trenta dell'Ottocento, del violento conflitto sulla comunità criptoprotestante dello Zillertal. Se si osserva la semantica riversata dalla Chiesa cattolica su tale comunità, emerge che in quella vallata si osservava non tanto un'alterità confessionale, quanto una morale.

Una profonda cesura segnò tuttavia la nascita del periodico "Katholische Blätter aus Tirol", che modificò radicalmente la comunicazione religiosa nella regione. Fondato nel 1843, l'unico periodico teologico delle province di lingua tedesca della monarchia asburgica guardava con forza alla pubblicistica confessionale elvetica e a quella dell'"estero" tedescofono, mentre gli altri territori della monarchia restavano relegati sullo sfondo. Il periodico, riprendendo sulle prime articoli specialistici e dedicandosi poi all'osservazione personale di conflitti religiosi, importò in Tirolo divisioni destinate a esplicitare anche qui il loro potere strutturante sulla comunicazione religiosa. Eventi particolari, quali ad esempio la formazione del movimento del "Deutschkatholizismus" dopo il 1845 oppure il Sinodo Evangelico di Berlino del 1846, furono per molto tempo oggetto di discussioni esaustive. Nel contesto di riflessioni approfondite, tali eventi furono interpretati come sintomi di una deplorabile decadenza religiosa, che, muovendo da un protestantesimo in disfacimento, minacciava la religione nel suo complesso. Mentre per la descrizione del gruppo dello Zillertal ci si era ancora avvalsi di un codice morale, le osservazioni sul protestantesimo distinguevano fra fede e miscredenza, laddove il protestantesimo, inteso in termini di miscredenza, rappresentava il versante negativo della descrizione di sé del cattolicesimo. Sebbene il Tirolo fosse in ampia misura un territorio esclusivamente cattolico, anche qui il cattolicesimo ante 1848 si definiva in termini di "non protestantesimo" o "antiprotestantesimo".

Di là da ciò, emerge chiaramente il modo in cui anche le semantiche riferite a uno spazio (M. Redepinning) agirono sulla diffusione comunicativa della differenziazione confessionale. La distinzione fra confessioni era integrata dalle attribuzioni a uno spazio interno, e ciò fece sì che nei "Katholische Blätter" il cattolicesimo venisse descritto come "tirolese" e demarcasse i suoi confini rispetto a un "protestantesimo della Germania settentrionale". Il concetto di "unità religiosa" rappresentò infine una formula pregnante per esprimere

questa idea di religiosità diffusa entro uno spazio. Se, in un primo tempo, quel concetto sottolineò la differenza fra le confessioni sviluppata nella rivista, nel corso del rivoluzionario anno 1848 esso fu ancorato spazialmente al Tirolo, andando a definire una cattolicità particolare della regione, incentrata per l'appunto sulla distinzione dal protestantesimo.

L'articolo si chiude con la perorazione di prendere sul serio lo "spazio" inteso come elemento costruttivo della comunicazione religiosa e della sua natura mediale. L'una e l'altra agirono nel Tirolo del *Vormärz* come fattori cruciali della costruzione in termini comunicativi dell'alterità confessionale. In secondo luogo, proprio questi processi di costruzione rimandano al fatto che anche la storia religiosa delle società monoconfessionali non può prescindere da un riferimento costante alle altre confessioni. È solo grazie al rimando ad esse – ossia a confessioni che, in un'ottica di teoria dell'osservazione, costituivano il versante negativo della descrizione di sé del cattolicesimo – che lo sviluppo della semantica del "cattolicesimo tirolese", e di conseguenza dell'"unità religiosa tirolese", acquisì il suo significato.