

Geschichte und Region/Storia e regione

19. Jahrgang, 2010, Heft 2 – anno XIX, 2010, n. 2

Alteritäten – Identitäten / alterità – identità

HerausgeberInnen dieses Heftes / curatrice/curatore di questo numero
Elisabeth Tauber und / e Walter Lorenz

StudienVerlag

Innsbruck
Wien
Bozen / Bolzano

Ein Projekt/un progetto der Arbeitsgruppe/del gruppo di ricerca
„Geschichte und Region/Storia e regione“

Herausgeber/a cura di: Arbeitsgruppe/gruppo di ricerca „Geschichte und Region/Storia e regione“ und/e Südtiroler Landesarchiv/Archivio provinciale di Bolzano

Redaktion/redazione: Giuseppe Albertoni, Andrea Bonoldi, Andrea Di Michele, Hannes Obermair, Gustav Pfeifer, Christine Roilo, Gerald Steinacher, Oswald Überegger

Geschäftsführend/direzione: Siglinde Clementi

Redaktionsanschrift/indirizzo della redazione: Siglinde Clementi, Südtiroler Landesarchiv/Archivio Provinciale di Bolzano, A.-Diaz-Str./via A. Diaz 8, I-39100 Bozen/Bolzano,

Tel. + 39 04 71 41 19 72, Fax +39 04 71 41 19 69

e-mail: geschichteundregion@provinz.bz.it, storiaeregione@provincia.bz.it

Internet: www.provinz.bz.it/denkmalpflege/1303/grsr

Korrespondenten/corrispondenti: Thomas Albrich, Innsbruck · Helmut Alexander, Innsbruck · Agostino Amantia, Belluno · Marco Bellabarba, Trento · Klaus Brandstätter, Innsbruck · Laurence Cole, London · Emanuele Curzel, Trento · Elisabeth Dietrich, Innsbruck · Alessio Fornasin, Udine · Thomas Götz, Regensburg · Paola Guglielmotti, Genova · Maria Heidegger, Innsbruck · Hans Heiss, Brixen · Martin Kofler, Lienz · Margareth Lanzinger, Wien · Werner Matt, Dornbirn · Wolfgang Meixner, Innsbruck · Luca Mocarelli, Milano · Cecilia Nubola, Trento · Tullio Omezzoli, Aosta · Luciana Palla, Belluno · Eva Pfanzelter, Innsbruck · Luigi Provero, Torino · Reinhard Stauber, Klagenfurt · Rodolfo Taiani, Trento · Rolf Wörsdörfer, Frankfurt

Presserechtlich verantwortlich/direttore responsabile: Günther Pallaver

Titel-Nr. 4919 ISSN 1121-0303

Bibliographische Informationen Der Deutschen Bibliothek: Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© 2011 by StudienVerlag Ges.m.b.H., Erlenstraße 10, A-6020 Innsbruck

e-mail: order@studienverlag.at, Internet: www.studienverlag.at

Geschichte und Region/Storia e regione erscheint zweimal jährlich/esse due volte l'anno.

Einzelnnummer/singolo fascicolo: Euro 26,00/sfr 44,50 (zuzügl. Versand/più spese di spedizione),

Abonnement/abbonamento annuo (2 Hefte/numeri): Euro 37,50/sfr 60,90 (Abonnementpreis inkl. MwSt. und zuzügl. Versand/IVA incl., più spese di spedizione). Alle Bezugspreise und Versandkosten unterliegen der Preisbindung. Abbestellungen müssen spätestens 3 Monate vor Ende des Kalenderjahres schriftlich erfolgen. Gli abbonamenti vanno disdetti tre mesi prima della fine dell'anno solare.

Aboservice/servizio abbonamenti: Tel.: +43 (0)1 74040 7814, Fax: +43 (0)1 74040 7813

E-Mail: aboservice@studienverlag.at

Umschlaggestaltung/copertina: Dall'O & Freunde, Layout: Fotolitho Lana Service

Umschlagbild/foto di copertina: Innsbruck, Landesfestumzug 18.9.2009; Bäuerin, Ütia Görma Hütte, Würzjoch 1998 (Fotos: Leonhard Angerer)

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlags reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier. Stampato su carta ecologica. Gefördert von der Kulturabteilung des Landes Tirol. Pubblicato con il sostegno dell'ufficio cultura del Land Tirol.

Inhalt/Indice

Editorial/Editoriale

Alteritäten – Identitäten/alterità – identità

Walter Lorenz	13
<i>Hybridität und Staatsbürgerschaft/cittadinanza/citizenship</i>	
Florian Huber	28
<i>Konfessionelle Identitätsbildung in Tirol: Antiprotestantismus ohne Protestanten (1830–1848)</i>	
Alessandro Margoni	53
<i>L'identità ladina tra questione nazionale e Schutzvereine</i>	
Elisabeth Tauber	82
<i>Staatliche Schulpolitik aus ethnohistorischer Perspektive. Verlust von Identität oder Illegitimität von Präsenz – das Beispiel der Sinti in Südtirol</i>	
Anna Aluffi Pentini	104
<i>Dall'handicap alla narrazione: identità, dipendenza e autonomia nella provincia di Bolzano</i>	
Stephanie Risse	120
<i>Zugehörigkeitsstiftendes und zugehörigkeitsdemonstrierendes sprachliches Handeln – Versuch einer Kategorisierung jenseits des Konzepts von „Identität“ und „Alterität“</i>	

Aufsätze/Contributi

Andrea Sarri	136
<i>Il vescovo di Bressanone Johannes Geisler e la seconda guerra mondiale. Omelie e lettere pastorali (1939–1945)</i>	

Forum

Hans Heiss	163
<i>Weckruf an die Regionalgeschichte. Kommentar zu Georg Grote „I bin a Südtiroler“. Kollektive Identität zwischen Nation und Region im 20. Jahrhundert</i>	
Julia Rinser	178
<i>Medien des begrenzten Raumes – Regional- und landesgeschichtliche Zeitschriften im 19. und 20. Jahrhundert, 12. und 13. Mai 2011, LWL-Institut für westfälische Regionalgeschichte. Ein Tagungsbericht</i>	

Martin P. Schennach, Revolte in der Region. Zur Tiroler Erhebung von 1809	185
<i>(Rolf Graber)</i>	
Evi Brigl, Das Kuckucksei im Eisacktal. Die Continental-Debatte in Brixen 1969–1972.	189
<i>(Leo Hillebrand)</i>	
Siglinde Clementi (Hg.), Zwischen Teilnahme und Ausgrenzung. Tirol um 1800. Vier Frauenbiographien.	191
<i>(Erika Kustatscher)</i>	
Margareth Lanzinger/Edith Saurer (Hgg.), Ungleichheit an der Grenze. Historisch-anthropologische Spurensuche im alpinen Raum: Tret und St. Felix . .	194
<i>(Nikola Langreiter)</i>	
Georg Schild/Anton Schindling (Hgg.), Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung	199
<i>(Wolfgang Mährle)</i>	
Andrea Leonardi (Hg.), Die Region Trentino-Südtirol im 20. Jahrhundert, 2. Bd. (Wirtschaft: Die Wege der Entwicklung)	203
<i>(Franz Mathis)</i>	
Andreas Oberhofer, Der Andere Hofer. Der Mensch hinter dem Mythos. . . .	207
<i>(Mauro Nequirito)</i>	

Abstracts

Anschrift der AutorInnen/Recapito degli autori/delle autrici

Dieser Band von Geschichte und Region resultiert aus einer Tagung im Rahmen eines Forschungsprojekts¹, die Walter Lorenz und Elisabeth Tauber an der Freien Universität Bozen, Fakultät für Bildungswissenschaften im Jahr 2007 zu „Autochtonen Identitäten“ veranstaltet haben. Gegenstand der Tagung war die Hypothese, dass das Thema der kulturellen Diversität in Südtirol verdrängt oder eingeengt worden war, zuerst auf die Frage der schon immer existierenden Sprachgruppen und dann auf das Thema der durch Immigration bedingten Erweiterung der Sprachenvielfalt. Den Veranstaltern erschien es wichtig, stattdessen die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass Südtirol schon immer durch zusätzliche Orientierungssysteme kollektiver und kultureller Identitäten geprägt war, dass aber gesellschaftliche und politische „Filter“ die selektive Wahrnehmung dieser Vielfalt bedingen. Die Tagung machte deutlich, dass Bezugspunkte kultureller Identitäten nicht aus unabhängigen existierenden „Fakten“ bestehen, sondern dass sie ihrerseits Konstruktionen darstellen, die im Austausch mit dem jeweils „Anderen“ definiert werden und ihre soziale Bedeutung erhalten.

Während 2007 mit der Einbeziehung kultureller Realitäten wie der jüdischen Gemeinschaft und der Sinti in Südtirol der Begriff *autochton* kritisch beleuchtet und neu definiert werden sollte, würden wir im Jahr 2011, auch in der Reflexion über die

Questo numero di “Geschichte und Region/Storia e regione” nasce da un convegno sulle “identità autoctone”, organizzato nel 2007 da Walter Lorenz ed Elisabeth Tauber presso la Facoltà di Scienze della Formazione della Libera Università di Bolzano.¹ Oggetto del convegno era l’ipotesi che in Alto Adige il tema della diversità culturale fosse stato rimosso o, meglio, dapprima ridotto alla questione dei gruppi linguistici da sempre esistenti sul territorio e successivamente al tema dell’aumento della molteplicità di lingue dovuta all’immigrazione. Secondo gli organizzatori era invece importante richiamare l’attenzione sul fatto che l’Alto Adige è permeato da sempre anche da altri sistemi di orientamento delle identità collettive e culturali, ma che la percezione selettiva di tale molteplicità è dovuta a “filtri” politici e sociali. Il convegno ha evidenziato che i punti di riferimento delle identità culturali, più che risiedere in “fatti” che esistono di per sé, costituiscono dei costrutti che si definiscono e acquistano il loro significato sociale nello scambio con l’“Altro”.

Mentre nel 2007 l’obiettivo era far luce sul concetto di autoctono e ridefinirlo includendo fra le realtà culturali presenti in Alto Adige la comunità ebraica e quella Sinti, nel 2011 impiegheremmo quel concetto in maniera più differenziata, anche tenuto conto delle esperienze emerse

1 Diese Forschung wurde aus Mittel der Freien Universität Bozen finanziert.

1 Il relativo progetto di ricerca è stato finanziato dalla Libera Università di Bolzano.

Tagungserfahrungen, den Begriff differenzierter verwenden, und tatsächlich unterläuft auch dieser eine kritische Auseinandersetzung gerade in der aktuellen sozialanthropologischen Debatte.² Dabei wurde deutlich, dass der Begriff *autochton* häufig an die Vorstellung von der Präsenz auf einem Territorium gebunden ist. Gleichzeitig erhält *autochton* im postkolonialen Diskurs zu Afrika eine andere Bedeutung als beispielsweise im national-staatlichen Diskurs Europas. Mit *autochton* im nicht-wissenschaftlichen Diskurs sind in Südtirol, ähnlich wie mit Identität, bestimmte Zugangsvoraussetzungen zu Ressourcen, Rechten, Privilegien verbunden. Dieser populäre Gebrauch bedingt daher eine Differenzierung des Begriffes im wissenschaftlichen Diskurs, worauf wir in der Zusammenstellung der Beiträge hinweisen möchten. Auch, vor allem, aber nicht nur, um der Verhärtung dieses Begriffes in einem national-staatlichen und post-nationalen politischen Kontext entgegenzuwirken, erscheint es uns notwendig, sowohl auf den unterschiedlichen Gebrauch des Begriffes als auch auf die unterschiedlichen Inhalte seiner sehr verschiedenen Realitäten und Kontexte hinzuweisen.

Ähnlich widersprüchlich verhält es sich mit dem Begriff *Identität*. Er wird spätestens seit der Entwicklung der Nationalstaaten einhergehend mit politischen Diskursen in Verbindung zu Kriterien der Auswahl von Zugehörigkeit und Ausschluss gebracht. In diesen natio-

durante il convegno, e di fatto esso è stato oggetto di una disamina critica nell'ambito dell'attuale dibattito socio-antropologico.² Nel corso di quest'ultimo è emerso che il concetto di autoctono è spesso legato alla rappresentazione della presenza su un territorio. Al tempo stesso, negli studi postcoloniali sull'Africa, alla nozione di autoctono viene attribuito un significato diverso che non, ad esempio, in quelli sullo Stato nazionale in Europa. In Alto Adige autoctono, come anche identità, nel discorso non scientifico è collegato a precisi presupposti di accesso a risorse, diritti, privilegi. Tale uso popolare del concetto presuppone perciò una sua differenziazione nel discorso scientifico, sulla quale vorremmo richiamare l'attenzione rinviando ai diversi contributi che compongono questo numero della rivista. Pare necessario rinviare sia al diverso uso che viene fatto di questo concetto, sia ai contenuti disparati delle sue diversissime realtà e dei suoi diversissimi contesti, soprattutto per contrastare il suo irrigidimento in un contesto politico di Stato nazionale e postcoloniale, ma non solo per questo.

Un grado analogo di contraddittorietà affligge il concetto di identità. Al più tardi dallo sviluppo degli Stati nazionali, esso viene posto in relazione con discorsi politici riguardanti i criteri di scelta di inclusione ed esclusione. In questi discorsi nazionali e di

2 Vgl. dazu vor allem: Special Issue – The Use and Misuses of 'Indigeneity' and 'Autochthony'. In: Social Anthropology, Vol. 19, Nr. 2, May 2011.

2 Al riguardo cfr. Special Issue – The Use and Misuse of 'Indigeneity' and 'Autochthony'. In: Social Anthropology, XIX (2011), 2.

nalen und staatsdenkenden Diskursen sind Identitäten *per definitionem* homogen. Die klassischen Untersuchungen zur Funktionsweise der Konstruktion von nationalen Identitäten wie etwa die Arbeit von Benedict Anderson haben maßgeblich dazu beigetragen, sowohl das Phänomen Nation als Konstrukt zu verstehen, als auch Fragen nach der Entstehung, Bedeutung und Nutzung gelebter Identitäten, die nicht unmittelbare politische Relevanz haben, aufzuwerfen und ihnen wissenschaftlich nachzugehen.

So weisen die Beiträge in diesem Band sowohl auf die Heterogenität des Begriffes Identität als solchem hin, als auch auf die heterogenen Inhalte von Identitäten an sich. Die Beiträge zeigen, wie Identitäten als von außen zugeschriebene fungieren und menschliche sozial-kulturelle Handlungsspielräume einengen, wie politisch definierte Identitäten in bestimmten historischen Momenten aus lokalen Lebenswelten ethnische Gemeinschaften hervorbringen, sie zeigen, wie religiöse Gemeinschaften vor dem Hintergrund eines exklusiven kirchlichen Identitätsbegriffes ausgelöscht werden, wie Identitätsbegriffe in Verbindung mit Sprache nicht mehr brauchbar sind, oder aber wie Lebenswelten durch den Verlust von Identität bedroht werden.

Diese Vielfalt des Begriffes wird des Weiteren durch die verschiedenen fachdisziplinären Perspektiven erweitert. Diese Ausgabe von Geschichte und Region/Storia e regione versammelt zum ersten Mal nicht ausschließlich Beiträge von Historikern. Zu Wort kommt neben der Geschichtswissenschaft (Florian Huber, Alessandro Margoni und im Forums-

pensiero statale le identità sono per definizione omogenee. Le classiche indagini su come funziona la costruzione di identità nazionali, quali ad esempio il lavoro di Benedict Anderson, hanno contribuito in misura decisiva tanto a vedere nel fenomeno nazione un costruito, quanto a sollevare questioni riguardanti la nascita, il significato e l'uso delle identità vissute che non hanno una rilevanza politica immediata, e ad analizzare tali fenomeni.

I contributi presentati in questo numero rinviano sia all'eterogeneità del concetto di identità in quanto tale, sia ai contenuti eterogenei delle identità. Essi evidenziano la funzione svolta dalle identità attribuite dall'esterno e il modo in cui esse restringono i margini d'azione socio-culturali dell'uomo; essi indicano come in certi momenti storici delle identità definite politicamente creino delle comunità etniche a partire da contesti di vita locali; essi mostrano come le comunità religiose si estinguano sullo sfondo di un concetto identitario esclusivamente ecclesiastico; come siano ormai desueti i concetti di identità collegati alla lingua oppure come la perdita di identità minacci i mondi della vita.

Tale varietà del concetto viene inoltre ampliata dalle diverse prospettive disciplinari. È la prima volta che un numero di "Geschichte und Region/Storia e regione" non ospita solo contributi di storici. Accanto alla storiografia (Florian Huber, Alessandro Margoni e, nel Forum, Hans Heiss) prendono la parola la

beitrag Hans Heiss) die Soziolinguistik (Stephanie Risse), die interkulturelle Pädagogik (Anna Alluffi Pentini), die Sozialanthropologie (Elisabeth Tauber) und die angewandte Sozialwissenschaft (Walter Lorenz). Zum Thema der Infragestellung der Selbstverständlichkeit „gegebener“ Identitäten gehört die Analyse bestimmter historischer Momente, in denen sich der Prozess der Konstruktion von Homogenität abzeichnet, wie der Beitrag von Florian Huber nachweist. Dieser untersucht die Entstehung der (scheinbaren) religiösen Homogenität Tirols an historischen Quellen und führt ihre religiösen Aspekte auf politische Interessen zurück, die in der Form moralischer Empörung gegenüber dem „Abweichenden“ medial kommuniziert und auf die Identität des spezifischen Territoriums Tirol festgelegt wurden. Im Unterschied dazu zeigt Alessandro Margonis Beitrag auf, wie es politisch gelingen konnte, die ladinische ethnische Identität als kohärent definierte zur Anerkennung zu führen angesichts der dominanten Polarisierung in deutsche und italienische Ethnien. Doch die Definitionsprozesse wirken auch heute noch weiter, und so widmet sich Hans Heiss in seinem Forumsbeitrag der Rolle zeitgenössischer wissenschaftlicher Arbeiten in Bezug auf die Entstehung eines öffentlichkeitswirksamen Bildes der Südtiroler Autonomie und beklagt dabei den noch fehlenden übergreifenden, multidisziplinären Bezugspunkt, der vor allem von Seiten der Geschichtswissenschaft geliefert werden sollte im Interesse eines differenzierteren, verantwortungsbewussten politischen Umgangs mit Identitäten. In dieser Hinsicht ist immer wieder die

sociolinguistica (Stephanie Risse), la pedagogia interculturale (Anna Aluffi Pentini), l'antropologia sociale (Elisabeth Tauber) e le scienze sociali applicate (Walter Lorenz). Al tema della messa in discussione dell'ovvietà di identità "esistenti" appartiene l'analisi di dati momenti storici in cui si delinea il processo di costruzione di omogeneità, come dimostra il contributo di Florian Huber. Egli analizza la nascita della (apparente) omogeneità religiosa del Tirolo sulla base di fonti storiche e riconduce i suoi aspetti religiosi a interessi politici stabiliti in base all'identità dello specifico territorio tirolese, la cui comunicazione mediale assume la forma dell'indignazione morale nei confronti della "devianza". Il contributo di Alessandro Margoni evidenzia invece come si sia riusciti politicamente a contribuire al riconoscimento dell'identità etnica ladina in quanto identità definita in termini coerenti, tenuto conto della polarizzazione dominante fra etnie tedesca e italiana. Tuttavia i processi di definizione continuano ad agire ancora oggi, e così Hans Heiss dedica la sua analisi al ruolo che gli studi contemporanei hanno riguardo la nascita di una immagine dell'autonomia altoatesina efficace a livello di opinione pubblica, deplorando il fatto che manchi tuttora un punto di riferimento di portata globale multidisciplinare, che dovrebbe essere fornito soprattutto dalla storiografia nell'interesse di un modo differenziato e consapevole di rapportarsi politicamente alle identità. Sotto questo punto di vista, la funzione dello Stato nazionale come

Funktion des Nationalstaats als kulturell homogenisierende Einrichtung von zentraler Bedeutung. Sie kritisch zu beleuchten ist das Ziel des Beitrags von Walter Lorenz, der die Anregung Homi Bhabhas aufgreift, Hybridität nicht als Verlust von Identität, sondern als Voraussetzung für eine konstruktive interkulturelle Verständigung und damit für eine vielschichtige Identitätsbildung zu verstehen. Verdeutlicht wird diese Auswirkung des nationalstaatlichen Denkens etwa auf das kulturelle Orientierungssystem von Sinti in Südtirol in den Ausführungen von Elisabeth Tauber, die vor allem in Bezug auf die Schulpolitik nachzeichnet, welche politischen Interessen sich hinter scheinbar universell definierten Programmen verbergen. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass „Identität“ keinem automatischen Tradierungsvorgang unterliegt, sondern stets unter bestimmten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen gestaltet wird. Dies bezieht sich auch auf den Prozess der Gestaltung sprachlicher Praxis in Bezug auf die unterschiedlichen Haltungen und damit Identitäten, die sich im Sprachgebrauch des Deutschen in Südtirol zwischen Dialekt(en) und Standardsprache nachweisen lassen. Stephanie Risse zeigt hier auf, dass Abgrenzungen nicht nur gegenüber anderen Sprachen operieren, sondern auch innerhalb einer Sprachgruppe. Schließlich soll die Identitätsfrage in diesem Zusammenhang noch von einer ganz anderen Seite beleuchtet werden, nämlich der der Bedeutung unterschiedlicher Fähigkeiten für persönliche und kollektive Identitäten, die von der Gesellschaft häufig pauschal als Behinderung gesehen und

institutional kulturell homogenisierende Einrichtung von zentraler Bedeutung. Sie kritisch zu beleuchten ist das Ziel des Beitrags von Walter Lorenz, der die Anregung Homi Bhabhas aufgreift, Hybridität nicht als Verlust von Identität, sondern als Voraussetzung für eine konstruktive interkulturelle Verständigung und damit für eine vielschichtige Identitätsbildung zu verstehen. Verdeutlicht wird diese Auswirkung des nationalstaatlichen Denkens etwa auf das kulturelle Orientierungssystem von Sinti in Südtirol in den Ausführungen von Elisabeth Tauber, die vor allem in Bezug auf die Schulpolitik nachzeichnet, welche politischen Interessen sich hinter scheinbar universell definierten Programmen verbergen. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, dass „Identität“ keinem automatischen Tradierungsvorgang unterliegt, sondern stets unter bestimmten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen gestaltet wird. Dies bezieht sich auch auf den Prozess der Gestaltung sprachlicher Praxis in Bezug auf die unterschiedlichen Haltungen und damit Identitäten, die sich im Sprachgebrauch des Deutschen in Südtirol zwischen Dialekt(en) und Standardsprache nachweisen lassen. Stephanie Risse zeigt hier auf, dass Abgrenzungen nicht nur gegenüber anderen Sprachen operieren, sondern auch innerhalb einer Sprachgruppe. Schließlich soll die Identitätsfrage in diesem Zusammenhang noch von einer ganz anderen Seite beleuchtet werden, nämlich der der Bedeutung unterschiedlicher Fähigkeiten für persönliche und kollektive Identitäten, die von der Gesellschaft häufig pauschal als Behinderung gesehen und

istituzione culturalmente omogeneizzante riveste tuttora una importanza cruciale. L'intento di sottoporla a una disamina critica è ciò che si propone Walter Lorenz, il quale riprende la tesi di Homi Bhabha secondo cui l'ibridità non costituisce una perdita di identità, bensì il presupposto per un dialogo interculturale costruttivo e quindi per la formazione di una identità sfaccettata. Le ripercussioni che questo pensare in termini di Stato nazionale hanno sul sistema di orientamento dei Sinti in Alto Adige vengono chiarite dalle analisi di Elisabeth Tauber, che evidenzia soprattutto per quanto riguarda la politica scolastica gli interessi politici che si nascondono dietro programmi apparentemente universali. Proprio questo esempio chiarisce che l'“identità” non è soggetta a un processo di trasmissione automatico ma si costruisce sempre in presenza di determinate condizioni politiche e sociali. Ciò riguarda anche il processo di configurazione della pratica linguistica in relazione ai diversi atteggiamenti e alle diverse identità che si riscontrano nell'uso del tedesco in Alto Adige fra dialetto e lingua standard. A questo proposito Stephanie Risse evidenzia che non si operano solo delimitazioni rispetto ad altre lingue ma anche entro un gruppo linguistico. Infine, si è ritenuto opportuno far luce sulla questione dell'identità analizzandola da un tutt'altro punto di vista, quello del significato che abilità diverse hanno per identità personali e collettive che dalla società sono state spesso interpretate e trattate in blocco come un handicap. Decisivo a questo

behandelt werden. Entscheidend dabei ist der Aspekt der Autonomie, wie Anna Aluffi Pentini in ihrer Studie hervorhebt, die auf Gesprächen mit Betroffenen basiert, aus denen hervorgeht, wie komplex das Aushandeln von Fremd- und Eigendefinitionen in Wirklichkeit ist und welche Grenzen der persönlichen Autonomie immer gesetzt sind.

Insgesamt ist zu beobachten, dass in manchen der in den Beiträgen beschriebenen Lebenswelten der Begriff Identität von den Akteuren selbst explizit gebraucht wird, in anderen taucht er überhaupt nicht auf. Gelebte Lebenswelten – im Gegensatz zu konstruierten – gebrauchen den Begriff und seine Inhalte weniger, oder gar nicht. Der Vorschlag Homi Bhabhas, von einem Raum, in dem sich verschiedene Lebenswelten, ihre symbolischen, kulturellen, historischen, sprachlichen Orientierungssysteme treffen und austauschen und von den Menschen zu neuen, gelebten Lebenswelten entwickelt werden – der Dritte Raum – kann nur dann Akzeptanz finden, wenn das Wissen über die verschiedenen Erfahrungs- und Erlebenswelten gesucht und angenommen wird. Dieser Band soll einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, dass dieses Wissen zur Verfügung steht und Verbreitung findet. Josephus Platenkamp, der sich mit der Kategorie des „Fremden“ im europäischen Wertesystem im Unterschied zu außereuropäischen Wertesystemen beschäftigt, schreibt:

„Nichtsdestotrotz ist alles Wissen einer Bewertung unterworfen, ein Prozess, der von dem Wertesystem der Gesellschaft, der dieses Wissen angeboten wird, gesteuert wird. Nur eine

proposito è l'aspetto dell'autonomia, come sottolinea Anna Aluffi Pentini nel suo studio che si basa sui colloqui avuti con dei diretti interessati. Da essi emerge quanto complesso sia in realtà negoziare definizioni altrui e proprie e quali limiti vengano sempre posti all'autonomia personale.

Nel complesso si osserva che in alcuni mondi della vita descritti nei contributi il concetto di identità viene utilizzato esplicitamente dagli stessi attori, mentre in altri esso non compare neppure. I mondi della vita vissuti – a differenza di quelli costruiti – ricorrono meno o non ricorrono affatto al concetto di identità e ai suoi contenuti. La proposta formulata da Homi Bhabha di uno spazio in cui ha luogo un incontro e uno scambio fra diversi mondi della vita, fra i loro sistemi di orientamento simbolici, culturali, storici, linguistici e in cui gli uomini sviluppano nuovi mondi della vita vissuti – il Terzo Spazio – può essere accettata solo se si cercano e si accettano le conoscenze sui diversi mondi dell'esperienza e della vita. Questo numero si propone di offrire un modesto contributo per la messa a disposizione di queste conoscenze e per la loro diffusione. Nell'analizzare ciò che distingue la categoria dell'“estraneo” nel sistema di valori europei dalla stessa nei sistemi di valori extra-europei, Josephus Platenkamp scrive:

“Nondimeno tutte le conoscenze sono soggette a una valutazione, un processo che viene guidato dal sistema di valori della società cui tali conoscenze sono messe a disposizione. Solo

positive Bewertung wird zur gesellschaftlichen Akzeptanz dieses Wissens führen.“³

una valutazione positiva comporterà l'accettazione sociale di queste conoscenze.”³

3 Josephus PLATENKAMP, Über die gesellschaftliche Relevanz der Ethnologie. In: Ursula BETELS/Birgit BAUMANN/Silke DINKEL/Irmgard HELLMANN (Hgg.), *Aus der Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, Münster 2004.

3 Josephus PLATENKAMP, Über die gesellschaftliche Relevanz der Ethnologie. In: Ursula BERTELS/Birgit BAUMANN/Silke DINKEL/Irmgard HELLMANN (a cura di), *Aus der Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit (Praxis Ethologie 2)*, Münster 2004.

Hybridität und Staatsbürgerschaft/ cittadinanza/citizenship

Walter Lorenz

Der Prozess, der mit dem Begriff Globalisierung sehr vage beschrieben wird, hat alle Teile der Welt ergriffen. Er beschreibt unter anderem ein neues Verhältnis zwischen lokalen und weltweiten gesellschaftlichen Prozessen und beleuchtet damit auch die Wechselwirkung zwischen beiden Ebenen. Unter gesellschaftlich-politischen Gesichtspunkten wird dabei vor allem das Thema der Zugehörigkeit zu kollektiven Einheiten aufgeworfen und damit das des Verhältnisses von individueller zu kollektiver Identität. Globale elektronische Kommunikationsmöglichkeiten, der globale Ausbau der Verkehrsnetze (und die Verbilligung der Transportkosten) und vor allem der Abbau von Handelsbarrieren und der damit verbundene globale Konkurrenzkampf in einem als „frei“ erklärten Markt haben die physische und mentale Mobilität der Weltbevölkerung gesteigert in einem historisch nie vergleichbaren Ausmaß. Eines der eklatanten Resultate dieser Entwicklungen ist, dass die Rolle des Nationalstaats sich grundlegend verändert bzw. seine Rolle in Bezug auf die Schaffung von Gemeinsamkeit und der Kriterien, nach denen die in einem politisch definierten Territorium ansässigen Bewohner etwas Gemeinsames, Verbindendes und Verbindliches zum Ausdruck bringen können, fraglich geworden ist. Diese Fragen führen unmittelbar auf die Ursprünge des Nationalstaats in der europäischen Geschichte zurück und manifestieren sich daher in besonderem Maße in europäischen Regionen wie der Südtirols, in denen schon die nationalstaatliche Zuordnung von historischen Kontroversen begleitet war. Diese manifestieren sich heute in ambivalenter Weise, indem hier einerseits von einigen Kreisen die nationale Zugehörigkeit (zu Italien) infrage gestellt wird, andererseits die Nationalstaatlichkeit hochgehalten wird im Vorschlag einer doppelten Staatsbürgerschaft für Einwohnerinnen und Einwohner mit „österreichischen“ Vorfahren.

Aus den folgenden Überlegungen sollte aber erkenntlich werden, dass gerade angesichts der globalen Veränderungen, die ein neues Verständnis von Identität und sozialer Zugehörigkeit erforderlich machen, der Rückgriff auf idealtypische Modelle des Nationalstaats wenig hilfreich ist. Vielmehr könnten gerade die an diesen Maßstäben gemessenen „Ungereimtheiten“ der Situation Südtirols sich als entscheidende Hinweise für ein international wegweisendes Umdenken der nationalstaatlichen Solidaritätsprinzipien erweisen.

Die Verbindung zu schaffen zwischen Zugehörigkeit und Identität war eine der konstitutiven Hauptaufgaben des modernen Nationalstaats. Aufgrund radikaler Veränderungen in den sozialen Beziehungen, ausgelöst sowohl durch

die ökonomischen Veränderungen nach dem Prinzip der kapitalistischen Arbeitsteilung, als auch durch die politischen Forderungen nach Demokratie und politischen Rechten, musste eine neue Grundlage für die soziale Solidarität mühsam konstruiert werden. Beide Prozesse beinhalteten eine konträre Dynamik, indem einerseits die Autonomie des Individuums in den Vordergrund trat als politische Forderung und als ökonomisches Handlungsprinzip, andererseits die Abhängigkeit dieser Individuen von kollektiven Steuerungsprozessen im Zuge der Arbeitsteilung immer deutlicher in den Vordergrund trat. In diesem Zusammenhang bildete sich das Konzept der (Staats-)Bürgerschaft heraus als Bezugspunkt für beide Tendenzen, das sowohl die Autonomie des Individuums, als auch seine Einbindung in ein kollektives Vertragsnetzwerk zum Ausdruck bringt. Obwohl die Äquivalente dazu in anderen europäischen Sprachen, wie *citizenship* und *cittadinanza*, sich auf das gleiche Konzept beziehen, sind schon in diesen sprachlichen Unterschieden entscheidende nationale Merkmale angezeigt: Während Staatsbürgerschaft eher einen passiven Zustand beschreibt, mit dem ein (wie auch immer) erreichter Rechtsstand beschrieben wird, hat *citizenship* eher eine dynamische Bedeutung, ein Verhältnis zur politischen Einheit, die über das Vertragliche hinausgeht und ein ständig zu erbringendes Engagement oder zumindest eine aktualisierte Beziehung zum Ausdruck bringt.¹ Schon in dieser Hinsicht manifestieren sich unterschiedliche politische Traditionen und geben einen Hinweis darauf, dass die europäischen Nationalstaaten nicht auf identischen Prinzipien beruhen. Auf diese Weise fördert auch die Europäische Union ein differenziertes Verständnis von „*European Citizenship*“, wie es etwa im Vertrag von Maastricht in Artikel 8a – 8c festgelegt ist, nicht als Staatsangehörigkeit, die die nationale aufheben würde, sondern als ein supranationales Anrecht auf gewisse vertragliche Vorzüge einerseits und als Aufforderung zu aktivem Engagement bei der Realisierung eines europäischen Zusammengehörigkeitsgefühls andererseits, etwa mittels Partnerschaften zwischen Städten und Gemeinden.²

Insgesamt verbinden sich mit der Vorstellung von *citizenship* in der europäischen Tradition zwei unterschiedliche Vorstellungen der Organisation der Zusammengehörigkeit, die beide eine gewisse Berechtigung haben und gleichzeitig auch große Gefahren bergen, wenn die eine oder die andere Version als absolut postuliert wird.³ In der Tradition des Liberalismus weist *citizenship* grundsätzlich auf ein Vertragsverhältnis hin zwischen Individuum und Staat, das

1 Jürgen MACKERT/Hans-Peter MÜLLER, Die Staatsbürgerschaft vor postnationalen Herausforderungen. In: DIES. (Hgg.), *Moderne (Staats)Bürgerschaft. Nationale Staatsbürgerschaft und die Debatten der Citizenship Studies*, Wiesbaden 2007, S. 9–30.

2 Klaus EDER/Bernhard GIESEN (Hgg.), *European Citizenship between National Legacies and Postnational Projects*, Oxford 2001.

3 Rogers BRUBAKER, *Staats-Bürger. Frankreich und Deutschland im historischen Vergleich*, Hamburg 1994.

einen Ausgleich von Pflichten und Rechten sucht, dem Individuum aber nicht abverlangt oder zum Zustandekommen des Vertrags voraussetzt, dass sich seine Identität aus national vorgegebenen Charakteristika konstituiert. Im Gegenteil, der Vertragscharakter des Verhältnisses bringt zum Ausdruck, dass gerade die Vielfalt der Lebensstile und sonstigen physischen und kulturellen Merkmalen durch den Vertrag zumindest was die Beziehung zum Ganzen, zum Staat betrifft irrelevant geworden ist. Ein *citizen* kann also seine oder ihre Individualität gerade innerhalb dieser Absicherung rechtlicher Gleichstellung pflegen und leben, sei das in Bezug auf Religionszugehörigkeit oder sonstige Affiliierungen. Die konservativ-kommunitaristische Version von *citizenship* begeht den umgekehrten Weg und sucht gerade die Rechte derjenigen abzusichern, die ein in bestimmten Eigenschaften begründetes Anrecht auf solchen Schutz schon mit sich bringen, also weil sie durch „Abstammung“ („Blut“), Sprache oder Kultur ihre schon präfigurierte Zugehörigkeit ausweisen können.

Die Gefahr der letzteren Version ist in der europäischen Geschichte am krassesten durch den Rassismus des Nationalsozialismus manifest geworden, der die pseudo-wissenschaftliche Rastheorie dem in Deutschland schon seit 1913 festgelegten „*ius sanguinis*“ unterlegte und hierdurch ein buchstäblich vernichtendes Instrument der Ausgrenzung auch innerhalb der Staatsgrenzen schuf. Hier wurde nicht nur Zuwanderern das Erlangen der deutschen Staatsbürgerschaft erschwert, sondern deutschen Staatsangehörigen wurden all ihre Rechte entrisen. Erst im Jahr 2000 konnte sich Deutschland zu einer Abkehr von diesem Prinzip entscheiden und praktiziert nun ein bedingtes „*ius solis*“.

Die Gefahr der ersteren Version ist jedoch ebenso erheblich. Der Formalismus eines rein vertraglich ausgedrückten Gemeinschaftsprinzips eröffnet zu viele Möglichkeiten innerer Spaltungen entlang kultureller, religiöser oder sprachlicher Trennlinien, die im gelebten Alltag einer Gesellschaft einen stärkeren Referenzbezug beanspruchen können als das Prinzip der formalen Gleichheit. Somit legten auch die zunächst liberal orientierten Nationalstaaten zunehmend Wert auf kulturelle Harmonisierung, wie etwa Frankreich in Bezug auf die gute Kenntnis der französischen Sprache, die z.B. zur Zeit der französischen Revolution durchaus noch kein vereinendes Merkmal gewesen war, dann aber zunehmend zum Bindeglied der Nation erklärt wurde.⁴ Wie sich auch am europäischen Integrationsprozess zeigt, schafft die einheitliche Farbe des Passes aller EU Bürgerinnen und Bürger noch keine gemeinsame Identität. Die Suche nach den integrierenden „Substanzen“ beschreitet demzufolge von diesen Formalitäten losgelöste (Irr-)Wege wie etwa die Beschwörung eines „Christlichen Abendlands“ eben weil vertraglich definierte *citizenship* nicht aus sich selbst heraus das Verbindende erzeugen kann.

4 Carl SCHMITT, Nation und Sprache: Das Französische. In: Andreas GARDT (Hg.), Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart, Berlin 2000.

Auf dem Hintergrund dieser historischen europäischen (und globalen) Erfahrungen mit der modernen Absicherung von Identität und Zivilrechten zur Schaffung solidaritätsorientierter politischer Einheiten gilt es nun, die anstehenden Herausforderungen der Globalisierung neu zu bearbeiten. In Bezug auf das Konzept von *citizenship* hat sich erwiesen, dass ein einfaches „Entweder-Oder“ nur die Schwierigkeiten noch stärker akzentuiert bzw. in der Polarität zwischen Unterdrückung und Emanzipation keiner der beiden Versionen ein eindeutiges Mandat gegeben werden kann. Vielmehr stehen sich heute angesichts der globalen Vernetzung und der damit verbundenen, vor allem auch von Seiten des ökonomischen Neoliberalismus, Betonung des Individualismus und der darauf beruhenden Wertschätzung der Einmaligkeit des Individuums die beiden Forderungen der Moderne scheinbar diametral entgegen: die Forderung nach universaler Anerkennung, verkörpert in der Deklaration der Menschenrechte, die Einbindung in nationale Rechtssysteme zu transzendieren strebt, und gleichzeitig die Forderung nach dem Recht auf absolute individuelle Entfaltung eines partikulären Lebensstils.

Nun ist nach Turner⁵ festzuhalten, dass, statt sich gegenseitig aufzuheben, diese beiden Forderungen sich eigentlich gegenseitig bedingen. „There appears to be a paradox that individuals require particularity, while citizens require generality. Yet it is the growth of individualism which is closely associated with the development of modern citizenship. Equally it is the development of citizenship which has created the basis for the development of individuality on the part of educated, self-conscious, reflective agents“.⁶

Aus dieser fundamentalen Beobachtung folgt, dass erstens die Bildung individueller und kollektiver Identitäten in modernen Gesellschaften unmittelbar verbunden ist, und dass zweitens persönliche Identität, weder in Bezug auf physische Wesenszüge, noch in Bezug auf kulturelle Zugehörigkeiten, unabhängig von politischen Prozessen der (rechtlichen) Anerkennung mehr gedacht werden kann. Jeder Vorstellung, dass Identität zuerst eine in sich geschlossene und in absoluten Kriterien gegründete Entität ausmache, die dann sekundär in politischen und rechtlichen Zusammenhängen als fester Bezugspunkt respektiert werden müsse, stellt eine unerlaubte und äußerst gefährliche Verzerrung des Beziehungscharakters von Identität dar.⁷

Diese Überlegungen führen nun unmittelbar auf den Nutzen des Konzepts von *citizenship* zurück und dessen Polarität in der europäischen Geschichte. Postuliert wird hier, dass eine zeitgemäße Anwendung des Konzepts, bzw. eine zeitgenössische Praxis der Umsetzung und Anwendung eines kritischen Verständnisses von politischer Zugehörigkeit und gleichzeitig kultureller und individueller Identitäten im Sinne einer rechtlich abgesicherten Bürgerschaft nur noch in einem dynamischen, transformativen Sinne denkbar ist.

5 Bryan S. TURNER, *Citizenship and Capitalism, the Debate over Reformism*, London 1986.

6 Ebd. S. 133.

7 Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.

Diesbezüglich kann auf den von Homi Bhabha⁸ vorgeschlagenen Ansatz der Hybridität moderner Identitäten Bezug genommen werden, der im Sinne dieser Dynamik ausgearbeitet wurde und sich speziell mit der Problematik von Emanzipation und Unterdrückung in postkolonialen Situationen beschäftigt, die auch auf die Geschichte Südtirols in gewisser Weise zutrifft. Es geht Bhabha beim Gebrauch dieses provokanten Begriffs zunächst einmal darum, den meist negativ besetzten Begriff der Hybridität aus biologistischen Belastungen herauszulösen und anzuerkennen, dass die Erfahrung der Kolonialisierung auf Kulturen und Individuen immer eine bleibende Wirkung ausübte, die nicht durch ein Insistieren auf „ursprüngliche Reinheit von Kontamination“ beseitigt werden kann, sondern einen bewussten Prozess der Auseinandersetzung mit der Erfahrung auf beiden Seiten erfordert, gerade um damit die komplexen, eigendynamischen Prozesse der Identitätsfindung von Maßnahmen der politischen Unterdrückung und Überfremdung zu unterscheiden. „For Bhabha, hybridity becomes the moment in which the discourse of colonial authority loses its univocal grip on meaning and finds itself open to the trace of the language of the other, enabling the critic to trace complex movements of disarming alterity in the colonial text“⁹. Das heisst also, die Anerkennung dass Kulturen sich ständig begegnen und dass, obwohl Kolonialismus eine erzwungene und unterdrückende Form der Begegnung bedeutet, gerade diese Art der Begegnung trotz allen Widerstands nicht ohne Wiederhall auf Seiten der Unterdrückten bleiben kann, gibt Anlass dazu, das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem neu zu überdenken. Denn gerade in dieser Art der Begegnung wird deutlich, dass das Insistieren auf der „Reinheit“ und „Ursprünglichkeit“ der einen oder anderen kulturellen Identität nur mittels der Anwendung von Macht und möglicherweise Gewalt wirksam werden kann. Dem gegenüber erfordert der oft propagierte Rückgriff auf „Authentizität“ das Eingeständnis einer schon immer vorhandenen Hybridität, zumindest in dem Sinne, dass Authentizität gerade bedeutet, dass die komplexe, vielschichtige Struktur aller Identitäten erkennbar gemacht wird und zusätzlich noch die Notwendigkeit unterstreicht, Identität erst in der Begegnung mit „Anderem“ gestalten zu können.

Diesen Raum, in dem nun das „Auseinandersetzen“ („*differing*“) stattfinden kann, bezeichnet Bhabha als „Dritten Raum“ („*third space*“), also der Raum, in dem erst das Übersetzen zwischen Sprachen und somit das Sortieren von Identischem und Nichtidentischem stattfinden kann. Der Dritte Raum „represents both the general conditions of language and the specific implications of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot

8 Homi K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

9 Robert J.C. YOUNG, Colonial Desire – Hybridity in Theory, Culture and Race, London 1995.

,in itself be conscious“¹⁰. Hier, in diesem Zwischenraum zwischen sprachlichen Territorien, kann es eben keine Eindeutigkeit geben, sondern es muss Raum geschaffen werden für das Infragestellen, für das Kommunizieren im eigentlichen Sinne, für die politischen Auseinandersetzungen um Herrschaft und Befreiung. Jede a priori postulierte Eindeutigkeit verweist auf bloße Machtansprüche, auf den Anspruch, dass eine bestimmte Lesart Autorität schon besäße, ehe sie sich der eigentlichen Diskussion um gültige Bedeutung ausgeliefert hätte. Befreiung und freiheitlich ausgehandelter Konsens kann aber weder auf dem Territorium der einen noch dem der anderen Seite geschehen, sondern nur in diesem erst durch kommunikative Prozesse zu schaffenden Zwischenraum.

Die eigentliche, und für die spezifische Situation einer Region wie Südtirol äußerst aktuelle Bedeutung dieser Konstruktion des Dritten Raums, ergibt sich aus Bhabhas Unterscheidung zwischen „Diversität“ und „Differenz“, die einen völlig anderen Umgang mit der Begegnung mit dem jeweils „Anderen“ erkennen lässt. Diversität entspricht, oberflächlich betrachtet, einem aufgeklärten Ideal der Toleranz für kulturelle Vielfalt, das zweifellos einen Fortschritt gegenüber dem trotzigen oder aggressiven Beharren auf der einen, unteilbaren, für alle in einem Territorium lebenden Einwohner verbindlichen und meist allen anderen Kulturen als überlegen entgegengestellten Identität gebracht hat. Bei genauerer Betrachtung aber entspricht diese Sichtweise einem liberalen und meist unreflektierten Verständnis von Toleranz, das von einer Position der stillschweigenden Überlegenheit her konzipiert ist und, oft auf sehr unterschwellige Art, zu erkennen gibt, dass die Grenzen dieser Vielfalt letztlich doch von einer Norm her definiert sind und dass dieses Zugeständnis der freien Entfaltung von Vielfalt, bei drohender Instabilität, jederzeit wieder zurückgezogen werden könnte. Diversität in diesem Sinne verharmlost das Sprengpotential von unterschiedlichen Meinungen, Prinzipien und Überzeugungen, um sie gerade so, in der aus dem Kolonialismus abgeleiteten Manier, zu dominieren. „A transparent norm is constituted, a norm given by the host society or dominant culture, which says that ‚these other cultures are fine, but we must be able to locate them within our own grid“¹¹.

Im Unterschied zu diesem Vorgehen der Toleranz gegenüber Diversität kann unter der Perspektive der Differenz laut Bhabha das Unterscheidende nicht in einem universalistischen Rahmen vereinnahmt und damit verharmlost und gesteuert werden. Wie beim Übersetzungsvorgang, bei dem nie exakte Kongruenz mit dem Original erreicht werden kann, ist das Bewusstsein von der Schärfe und Aktualität des Unterschieds gleichzeitig der Schlüssel zum eigentlichen Verstehen des Anderen und damit seiner selbst.

10 BHABHA, *Commitment*, S. 36.

11 BHABHA, *Third Space*, S. 208.

Dies zeigt sich permanent bei allen Vorgängen des Übersetzens und damit des Kommunizierens, auch innerhalb derselben Kultur und Sprachgruppe, und hat im Alltag gerade dadurch eine dynamische, verbindende und damit verbindliche Funktion: man versteht sich annähernd und in Annäherungen von beiden Seiten. Nur durch Gewaltmaßnahmen kann die Fiktion einer unantastbaren, unhinterfragbaren kulturellen Einheit und Ursprünglichkeit eingefordert werden, und gerade die kolonialisierenden Kulturen erleben in der Durchsetzung ihres Dominanzanspruchs und im Bemühen um Wahrung ihrer Originalität den Beginn ihres früher oder später eintretenden kulturellen Zerfalls in Heterogenität.¹² Von Zwängen befreite kulturelle Begegnungen gehen jedoch notwendigerweise über Grenzen hinaus, transgredieren und erzeugen, im Bestreben nach Dominanz wie im Bemühen um Verständigung, eben jene Hybridität, von der Bhabha sich den Beginn einer bewussten Umstrukturierung kultureller Austauschprozesse und damit politischer Identitätsstrategien verspricht.

Dieser Dritte Raum ist also nicht nur der Bereich der Übersetzung und der verstehenden Begegnung, er ist auch der Bereich kultureller Transformationen. Hier wird Geschichte bearbeitet, aus einer gewissen Distanz, die aber die kulturelle Herkunft nicht relativiert sondern im Gegenteil mit Nachdruck repräsentiert, ohne sich aber dem Anderen zu verschließen. In diesem Raum entsteht ein Verständnis von Identität und von Kultur, das nicht statisch gefasst ist, sondern auf deren vielfältige Einbindungen dynamisch hinweist. Unter diesem Gesichtspunkt kann auch die im Konzept von *citizenship* angelegte Polarität konstruktiv verstanden und praktiziert werden auf eine Weise, die die Spaltung überwindet bzw. eine Seite immer als Korrektur der anderen einsetzt: Zugehörigkeit zu einer Solidaritätsgemeinschaft als politisch verstandene Einheit ist ein hybrides Phänomen, das einerseits bedingungslos verbrieft sein muss, von Geburt an und ohne Rücksicht auf die physischen oder psychischen Fähigkeiten des Individuums, dem diese Zugehörigkeit gewährt wird, als Ausdruck der Würde des Menschen schlechthin, unabhängig von seinen erbrachten Leistungen. Andererseits ist gerade diese Bedingungslosigkeit angelegt auf das Entstehen gemeinsamer Merkmale des Verhaltens, auf einen moralischen Konsens, der die Zusammengehörigkeit substantiell ausweist und konkret werden lässt, der vor allem auch die emotionale Energie zum Ausdruck bringt, die mit Gruppenprozessen der Identifizierung einhergeht. Die Hybridität dieser so gefassten Gruppenidentität dient aber gleichzeitig als ständige Erinnerung daran, dass sie sich selbst in Frage stellen muss, dass die Abgrenzung vom Anderen nur im Hinzugehen auf das Andere gelingen kann.

In dieser hybriden Fassung von *citizenship* entstehen Polarisierungen im Bewusstwerden der Unterscheidung und damit im Insistieren auf dem Eigenen

12 YOUNG, Colonial desire.

– und gleichzeitig heben sie sich wieder auf, indem sie die schon immer gegebene Kontamination des Eigenen durch das Fremde nachzeichnen. Diese doppelte Bewegung entspricht somit auch ganz fundamentalen psychologischen und anthropologischen Bedürfnissen des Menschen als Gemeinschaftswesen.

Sie entspricht erstens der Polarität zwischen Kontinuität und Diskontinuität, die allen geschichtlichen Prozessen zugrunde liegt und gleichzeitig auf ein entwicklungspsychologisches Phänomen verweist. Persönliche und kollektive Identitäten müssen sich bei ihrer Entstehung ihrer „Genealogie“ vergewissern können, um nicht in Beliebigkeiten abzugleiten. Kinder, besonders in der Adoleszenz, suchen ihre „Wurzeln“, beschäftigen sich intensiv mit ihrer Herkunft, was sich besonders deutlich bei adoptierten Kindern oder bei Angehörigen ethnischer Minoritäten manifestiert.¹³ Gerade bei gelungener emotionaler Absicherung der eigenen Identität und Kontinuität in Gruppenerfahrungen kann aber ein differenzierter Umgang mit dieser Identität einhergehen mit einer Öffnung für andere Identitätsmöglichkeiten, ohne dass es zu einem exklusiven „entweder-oder“ zu kommen bräuchte. Sobald aber diese historische Kontinuität auf die exakte Reproduktion des Gleichen reduziert wird, entstehen die eigentlichen Konflikte, weil damit auch die Autorschaft des Individuums, seine ureigene generative Kommunikationsfähigkeit, eingeschränkt und bedroht wird. Die Angst vor dem Gewährwerden der mit der eigenen Identität verbundenen und in ihr angelegten Hybridität wird unter dem Diktat der totalen „Eindeutigkeit“ überwältigend und muss nach außen, auf das Fremde als Feindbild projiziert werden. Genau dies kann sich sowohl bei ethnischen Majoritäten wie bei Minoritäten ereignen mit dem Ergebnis, dass solche Gruppen sich nur noch aus der Abwehr und unter Hinweis auf eine, meist heldenhaft verbrämte und auf wenige Merkmale reduzierte Geschichte definieren, und aus dieser Haltung heraus sich politisch positionieren können. Erst in der Überwindung einer Polarisierung zwischen Kontinuität und Diskontinuität kann Geschichte sich im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich ereignen und entfalten.

Damit ist schon eine zweite Dimension des Konzepts von *citizenship* angesprochen, die sich auf der Achse zwischen Autonomie und Interdependenz bewegt. Bürgerrechte beinhalten das Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Anerkennung der Selbsttätigkeit, ein Bedürfnis, das ebenfalls psychologisch und anthropologisch im Menschen angelegt ist. Schon in der frühen Kindheit äußert sich dieser Drang zu autonomem Handeln, oft zum Leidwesen der Eltern, die mit dem „Trotzalter“ des Kindes meinen kämpfen zu müssen. Historisch gesehen sind die in den bürgerlichen Revolutionen erkämpften Freiheiten die Einlösung dieses Bedürfnisses, die ein Bollwerk gegen die

13 Jean S. PHINNEY, Stages of ethnic identity development in minority group adolescents. In: Journal of Early Adolescence 9 (1989), S. 34–49.

Willkür der Staatsmacht zu errichten bestrebt waren. Dieser Freiheitsanspruch fungierte wie kein anderer als zentraler Motor politischer, ökonomischer und auch wissenschaftlicher Entwicklungen der Moderne. Aber er findet auch in der gegenwärtig vorherrschenden Ideologie des Neoliberalismus seinen sehr einseitigen und besorgniserregenden Ausdruck, weil er sich von seinem Gegenpol löst und sich verabsolutiert. Dieser Gegenpol bestimmt die Moderne fundamental, ohne dass diese sich darüber aber genügend, oder zumindest genügend differenziert, Rechenschaft geben würde. Seit den Analysen des Soziologen Durkheim ist bekannt, dass eine arbeitsteilige Gesellschaft einen immer höheren Grad gegenseitiger Abhängigkeit schafft, verbunden mit einer ständigen Intensivierung der Kommunikationsnetze, die somit auch das Potential für Manipulationen steigern. Die Möglichkeiten, oder zumindest die Versuchung, angepasste Bürgerinnen und Bürger zu erzeugen, auch und gerade mittels kommunikativer Regelungen, steigern sich rapide. George Orwell schrieb seine Grauvision „1984“ noch ganz unter der Auswirkung der Autoritarismen des Nazismus und des Stalinismus, aber auch die heutigen „freien“ Medien erzeugen einen ungeheuren Druck zur Konformität. Zudem ist in der Ideologie des Konsumierens als frei verfügbare Wahlmöglichkeit unter kapitalistischen Marktbedingungen ebenfalls der Druck zur Konformität mit angelegt und es entsteht somit ein unreflektierter Zusammenhang zwischen Autonomie und Abhängigkeit, der etwa Jugendliche in Gesellschaften, die einen rapiden ökonomischen Aufschwung erlebt haben wie z.B. Südtirol, aber auch einige Regionen Zentral- und Osteuropas, besonders stark und verwirrend betrifft. Dem wäre ebenfalls durch eine Praxis kollektiver Verantwortlichkeit zu begegnen im Sinne von bürgerschaftlicher Gemeinschaft, bei der es nicht um das Befolgen von immer engeren und umfassenderen Vorschriften geht, noch um die Absicherung willkürlicher Freiheiten, sondern um die Gestaltung eines „Dritten Raums“ der die Polarisierung in eine Synthese transformiert. Das Bindende einer Gesellschaft besteht letztlich aus nichts anderem als den Entscheidungen der Mitglieder einer Gesellschaft, in jedem Augenblick etwas Verbindendes in ihrem Verhalten zum Ausdruck bringen zu wollen. Jede anders gestaltete Konformität trägt die Züge einer Diktatur, jede Verabsolutierung der individuellen freien Entscheidungsmöglichkeit führt zu Anomie und zur Beliebigkeit sozialer Beziehungen.

Hier bietet sich das hybride Konzept von *citizenship* noch in einer dritten Hinsicht an, nämlich in Bezug auf die Spannung zwischen der in bürgerlicher Autonomie begründeten Ablehnung illegitimer Herrschaft einerseits und dem Anspruch auf legitime Formen von *governance*, die immer einen gewissen Grad der Aufgabe eigener Souveränität bedeuten. Gerade diese Balance ist in der heutigen Umbruchzeit der Globalisierung sehr prekär geworden, da die traditionellen Zentren der Steuerung, im Sinne von *governance*, teilweise ihre Funktion verlieren, um sie an andere Zentren oder auch an das

„freie Spiel der (Markt-)Kräfte“ zu delegieren. Bürgerrechte leben von ihrer Anwendung, von ihrer Beanspruchung und damit von der Bereitschaft, sie zu fordern und zu verteidigen, was Bürgerinnen und Bürger zu häufig unliebsamen, unkontrollierbaren Faktoren für die Obrigkeiten macht. Es ist daher zu erwarten, dass gerade die Inanspruchnahme dieses Status durch Minoritäten oder Migrantengruppen zu Unruhe führt, denn diese Unruhe ist eine notwendige Aktivierung ihres Verhältnisses zum Staat. Andererseits beinhaltet gerade diese Haltung nicht eine Ablehnung von sozialer und politischer Ordnung, sondern fordert geradezu ein legitimes Gefüge politischer Steuerung heraus als Garantie für die in Anspruch genommenen Rechte. Diese Dynamik führt wohl zu den meisten Missverständnissen und Unsicherheiten, und Nationalstaaten, deren *governance* Rolle am unsichersten scheint, neigen dazu, den Prozess „abzukürzen“, indem sie zu kontrollierenden Machtinstrumenten greifen. Panikreaktionen der „*zero tolerance*“ Art gegen jugendliche Delinquenten gehören ebenso zu diesem Instrumentarium wie verschärfte Ausweisungsbestimmungen gegen Minoritäten und Immigranten bis hin zu Maßnahmen des „*ethnic cleansing*“, also der physischen und geographischen Segregation als Zeichen der Kapitulation vor kultureller Vielfalt und Gemeinschaft.

Dagegen hat auch in dieser Hinsicht ein „Denken im Dritten Raum“ die Chance, die Bereitschaft, sich in eine soziale und politische Ordnung einzufügen, nicht als eine Aufopferung der eigenen Identität und Autonomie zu erfahren, sondern im Gegenteil als die notwendige Voraussetzung für deren Realisierung. Der Gewinn dieses Ansatzes wäre gerade, dass Verantwortung mit getragen wird von denjenigen, die ohne diese Partizipation zu Gefahren der Ordnung heraufstilisiert und als unzuverlässig und unverantwortlich etikettiert werden, und dass gleichzeitig der Aufwand an Kontrolle, mit all seinen negativen Auswirkungen für das Vertrauen in einer Gesellschaft, reduziert werden kann. Kollektive Identitäten entstehen eben nicht unter Zwang und nach Diktat, sie entstehen aber auch nicht spontan und unreguliert, oder zumindest ist der Bezug auf eine freie Wahl der Identität immer in Gefahr, sich endlich doch auf Essentialitäten, also auf „Ursprüngliches“ oder „von Natur Gegebenes“ zurückzuziehen und damit den Prozess der gesellschaftlichen Transformation und Integration zu unterbinden. Letztlich lässt sich der scheinbare Widerspruch zwischen der Forderung „keine Demokratie ohne Demos“ und der Beobachtung, dass in der Moderne kein Demos sich legitim konstituieren kann, ohne auf Demokratie gegründet zu sein¹⁴, nur darin auflösen, dass er als dialektische Spannung erkannt wird, die sich erst in der Begegnung in Bhabhas „Drittem Raum“ auflöst.

14 Claudia WIESNER, Bürgerschaft und Demokratie in der EU, Berlin 2007.

Dass gesellschaftliche Transformationen notwendig sind und dass damit Identitäten neu gefasst und definiert werden müssen, hat primär nichts mit verstärkt auftretender Migration zu tun, sondern mit dem wachsenden Bewusstsein (und dessen Artikulierung) einer schon immer existierenden kulturellen (und physischen) Pluralität. Dieser Reflexionsprozess gehört zum ureigensten Erbe der Moderne, ohne ihn hätten naturwissenschaftliche Erkenntnisse, politische Selbstbestimmung und Eindämmung von Gewalt im öffentlichen und privaten Bereich sich nicht ereignet. Der Nationalstaat hat diesen Reflexionsprozess gefördert und gleichzeitig reguliert, ihn auf eine bestimmte Version der Konformität hin organisiert, die aber derzeit radikal hinterfragt wird, gerade indem sich der Reflexionsprozess weltweit ausdehnt, etwa zu den Ländern Nordafrikas.

Der Nationalstaat, auch in seinen kommunistischen Versionen, hatte sich in nicht ausreichendem Maße auf diesen Reflexionsprozess eingelassen und Fragen der Identität entweder unter eine nationalistische oder eine universalistische Formel subsumiert. Deshalb konnte in der Europäischen Union das nationalistische Denken nicht effektiv überwunden werden¹⁵, deshalb konnte es nach dem Zerfall des Sowjetblocks zu unsäglichen, blutigen Affirmationen nationalistisch-ethnischer Identitäten kommen, deshalb steht auch im gegenwärtigen Transformationsprozess der arabischen Welt zu befürchten, dass „Ethnifizierung“ als Schlüssel bei der Suche nach neuen Formen von *governance* eingesetzt wird. Die wachsende Bedeutung rechtspopulärer und neofaschistischer Parteien in Europa sowie rassistischer Bewegungen ist ein Zeichen für diesen Mangel an Reflexionsbereitschaft seitens des Nationalstaats bzw. der mangelnden Bereitschaft, das Verständnis von Bürgertum und Bürgerrechten zu dynamisieren und sich auf einen tatsächlichen Verständigungsprozess einzulassen, sowie die entsprechenden kommunikativen öffentlichen Kompetenzen zu fördern.¹⁶ Daraus resultiert eine wachsende Spaltung zwischen Diskursen, die sich auf Identität beziehen und solchen, die sich auf Rechte beziehen, eine Spaltung die äußerst gefährlich ist sowohl auf persönlicher wie auch auf politischer Ebene.

Der Gedanke einer kosmopolitischen *citizenship*, wie sie zuletzt u.a. Giddens¹⁷ und Beck¹⁸ vorschlugen, sowie der Bezug auf die universale Geltung der Menschenrechte haben im konkreten Kontext der Gestaltung des Zusammenlebens unterschiedlicher ethnischer Gruppen immer nur eine begrenzte Wirkung. Einerseits bedeuten sie einen wichtigen Vorstoß in die Richtung, dass ein internationaler, universaler Bezugsrahmen geschaffen wer-

15 Joseph ISENSEE, Europa – die politische Erfindung eines Erdteils. In: DERS. (Hg.), Europa als politische Idee und als rechtliche Form, Berlin 1993.

16 Gerald DELANTY, Beyond the nation-state: national identity and citizenship in a multicultural society. In: Sociological Research Online (1996), 1, 3.

17 Anthony GIDDENS, Der dritte Weg, Frankfurt 1999.

18 Ulrich BECK, Der kosmopolitische Blick, Frankfurt 2004.

den konnte, mit dessen Hilfe Mängel in der nationalen Gesetzgebung besonders bezüglich des Schutzes der Rechte von Minderheiten und von anderen, von Ausgrenzung bedrohten Gruppen identifiziert und eingeklagt werden können. Aber um diese Rechte tatsächlich in Anspruch nehmen zu können, braucht es, in Ermangelung einer „Weltregierung“ oder zumindest einer effektiven internationalen Kontrollinstanz, noch immer den nationalstaatlichen Bezug, in dem Gerichte angerufen, Polizeischutz gewährt und materielle und substantielle Umsetzungsmaßnahmen getroffen werden können, auch wenn internationale Gerichtshöfe ihre Arbeit mit großem Engagement aufgenommen haben.¹⁹

Letztlich müssen sich alle Gesellschaften und politischen Gebilde angesichts der Transformationsprobleme des Nationalstaats erneut der Frage stellen, worauf soziale Solidarität zu gründen sei und welche Referenzkriterien für die Bildung kollektiver Identitäten überhaupt als legitim angesehen werden können. Es erweist sich als immer notwendiger, die Erkenntnis wahrzuhaben und entsprechende Konsequenzen daraus zu ziehen für die Praxis, dass Solidarität nicht aus der Homogenität einer Gruppe abgeleitet werden kann, sondern im Gegenteil nur Produkt der Fähigkeit zu konstruktiver Differenzierung sein kann. Solidarität kann also nur aus den praktizierten Kompetenzen im Umgang mit Differenzen der persönlichen Fähigkeiten, der Herkunft, der Lebensstile etc. abgeleitet werden. Ausgrenzungsprozesse sind ein Eingeständnis der kommunikativen, sozialen und politischen Inkompetenz und schaffen zudem nur die Grundlage für eine erzwungene, daher ständig von Zerfall bedrohte Solidarität.

Umgekehrt schafft die Notwendigkeit in bestimmten Gesellschaften, sich ständig mit Fragen der Übersetzung zwischen Sprachwelten zu beschäftigen, potentiell genau den „Dritten Raum“, in dem Verständigung möglich wird, weil Übersetzung die Fähigkeit erfordert, vom eigenen sprachlichen und kulturellen Territorium Abstand zu nehmen, und der Dritte Raum wird durch Übersetzungen gestaltet. Diese Übersetzungsarbeit kann nicht an Experten delegiert, kann nicht bürokratisch geregelt werden, denn gerade diese „Festlegungen“ eines lebendigen Prozesses (so notwendig Lexika und Grammatiken auch sind) schaffen Ausgrenzungen. Als Teilnahme an einem Prozess der Identitätsfindung machen Übersetzungen Mühe und erzeugen zweifellos Konfliktpotential, das nur überwunden werden kann, wenn der in der Sprache selbst angelegte „transzendente Wille zur Verständigung“ ernst genommen wird.

Diese Bereitschaft zur Verständigung, bzw. diese Erkenntnis, dass Solidarität einer Gesellschaft nicht auf dieser oder jener vorgegebenen Sprache beruht,

19 Andrew LINKLAKER, *Critical International Relations Theory: Citizenship, State and Humanity*, London 2007.

sondern auf Sprachlichkeit als Bekenntnis zu einer jeweils wieder neu zu bestätigenden Gemeinsamkeit und einer Verpflichtung zur Verständigung, ist nun das Grundprinzip einer „hybriden Bürgerschaft“. Diese muss ausgehandelt, erfahren und praktiziert werden in der dialektischen Synthese zwischen Anerkennung von Differenzen und Affirmation von eigenen Identitäten. Diese Art von Bürgerschaft verlässt sich nicht auf fixe Identitäts- und Anspruchskriterien wie die im Pass verbürgte Staatsbürgerschaft, die Abstammung oder die Sprache, sondern sie ist ständig im Entstehen, indem sie über das Gegebene hinauswächst und sich nicht nur bis an die Grenze wagt, sondern über diese hinaus.

Die historisch entstandene gesellschaftliche und politische Situation Südtirols und die damit verbundenen Unsicherheiten in der Definition der Identität ihrer Bewohnerinnen, trägt einerseits die Züge einer Sondersituation, die vom Standardmodell europäischer Nationalstaatlichkeit abweicht, kann aber gleichzeitig als Verdeutlichung eines mit der Globalisierung für alle Regionen anstehenden Transformationsprozesses betrachtet werden, dessen Ausgang sicherlich noch ungewiss ist, der aber durch die Besinnung auf die aus der Geschichte vorgegebenen Bewältigungschancen gute Aussichten auf wegweisende Kompetenzentwicklungen zeigt. Kollektive Identitäten werden nicht durch die Mehrsprachigkeit oder durch die Ankunft von Ausländern verkompliziert, sondern durch das Auseinanderklaffen ihrer eigenen Differenzen – und dies gerade bei Opfern wie bei Tätern geschichtlicher Unterdrückungsperioden gleichermaßen.

In Südtirol gehört Hybridität zum Alltag, vielleicht gar zum Schreckgespenst des Alltags. Trotz aller Ängste, die dabei erzeugt werden, gilt es, diesem Alltag das Potential an bewusster Solidaritätsstiftung abzugewinnen, das in jeder Begegnung über Grenzen hinweg steckt. Im Grenzgebiet Südtirol liegt der Zugang zum „Dritten Raum“ näher als in anderen, scheinbar kulturell homogenen Regionen und damit die Erschließung einer gesicherten, selbstbewussten, verstehensbereiten Identität auf allen Seiten.

Walter Lorenz, Ibridità e cittadinanza

Le società moderne, riconoscendo l'eterogeneità degli stili di vita individuali e della rivendicazione politica di libertà e autonomia dell'individuo in essi contenuta, si trovano di fronte al compito di sviluppare principi e procedure atti a garantire l'integrazione sociale, la quale, diversamente dalla "solidarietà meccanica" delle società tradizionali, richiede uno sforzo politico collettivo. Negli Stati nazionali europei l'idea di cittadinanza serve ad affrontare questo duplice compito, anche se da due diverse prospettive: come contratto politico che nel senso del liberalismo garantisce la diversità personale, e come carattere

culturale o biologico che nel senso del conservatorismo comporta una sostanziale appartenenza. A seguito della messa in discussione del ruolo dello stato nazionale da parte dei processi politici ed economici della globalizzazione, oggi si manifesta la debolezza di entrambe le versioni di cittadinanza. Servirebbe piuttosto una versione dinamica, trasformativa, che coniughi la questione della libertà personale e dell'individualità con quella della solidarietà sociale e riconosca che l'identità personale presuppone sempre già l'esistenza di un'appartenenza sociale e che la configurazione dell'individualità personale è resa possibile solo da accordi politici e giuridici. In questo contesto, si offre l'ap-proccio dell'ibridità proposto da Homi Bhabha, ossia la critica di un'identità mantenuta 'al riparo' da influssi sociali, la quale comunque può essere realizzata solo attraverso un'ideologia poggiante su pretese di potere. In antitesi a ciò, per Bhabha l'identità nasce proprio dall'incontro con l'"alterità" e dal superamento delle barriere identitarie (fittizie) di volta in volta esistenti, per approdare a un "terzo spazio" della comunicazione. Analogamente al processo di traduzione, la formazione dell'identità esige una comprensione preventiva per la non-identità di ogni traduzione e una rinuncia alle pretese autoritarie di un certo modo di leggere un testo. Da questa prospettiva, anche le questioni storicamente caratteristiche (e problematiche) per l'Alto Adige, riguardanti la formazione di un'identità collettiva, di tipo solidaristico, sembrano essere un'occasione per ridefinire il concetto di cittadinanza, formulandone una nuova versione che punti a interagire in maniera mirata con le differenze anziché operare con lo strumento della delimitazione. Bhabha distingue significativamente fra differenza e diversità, laddove il concetto di diversità rinvia alla semplice coesistenza di caratteri diversi, ad esempio delle lingue o tradizioni, guidata dal principio di tolleranza, mentre il concetto di differenza, lungi dall'evitare scomode questioni di compatibilità, nel dibattere sulle differenze è disposta a sottoporre a disamina critica anche la propria posizione e le sue pretese di validità per poi farsi "contaminare" da quelle dell'altra parte. Questo processo dinamico corrisponde sia allo sviluppo psicologico della personalità, in cui il reperimento di un'identità personale è reso possibile solo da un confronto critico con le forme di identità indicate dalla società, sia allo sviluppo storico di peculiarità culturali, che a uno sguardo più approfondito rivelano sempre un grado di ibridità. Continuità e discontinuità, autonomia e interdipendenza costituiscono delle polarità psicologiche e sociali, che di volta in volta possono essere elaborate in maniera costruttiva solo in un "terzo spazio". Il riconoscimento della molteplicità da sempre contenuta nella propria identità e il loro rapporto con l'"Altro" sono dunque il presupposto per una concezione moderna, pro-attiva di cittadinanza, al cui sviluppo in un più ampio contesto europeo potrebbe contribuire in maniera significativa proprio l'Alto Adige. Anziché continuare a voler rivestire un ruolo d'eccezione, l'Alto Adige potrebbe, tanto sul piano degli incontri quotidiani in contesti esistenziali (in cui l'ibridità è, per molti

aspetti, già vissuta positivamente), che su quello delle politiche di formazione, sociali e di immigrazione conseguire risultati pionieristici per i problemi centrali che gli Stati nazionali europei incontrano a fronte della relativizzazione delle norme sociali e dei crescenti movimenti migratori e per il rilancio del progetto di integrazione europea nel suo complesso.

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 Voralbergs*, 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 RIESENBRODT, 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 KOSELLECK, 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 Augsburgischen 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 Augsburgischen 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; Schwärmererei 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 „Cryptoprotestanten 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, Z. 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 Selbstbeschreibungsförm 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 diffusem 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 RANDERIA, 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 Klosteraufhebungen 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.

L'identità ladina tra questione nazionale e *Schutzvereine*

Alessandro Margoni

Il 24 settembre 1899, il comune di Vigo di Fassa replica ad un'indagine della Giunta Provinciale del Tirolo in merito all'eventuale introduzione dell'insegnamento in lingua tedesca nella scuola popolare, "come lo è il caso presso tutte le altre popolazioni ladine."¹ Nella lettera, la rappresentanza comunale si dichiara nettamente contraria. Tra le numerose motivazioni del rigetto, è sottolineato che "noi non siamo ladini".² Solo due decenni più tardi, viceversa, in occasione del primo censimento italiano effettuato in regione (1921), più del 93 % della popolazione della stessa comunità dichiara essere il ladino la propria lingua d'uso. Un tale risultato, in sintonia peraltro con quello degli altri comuni ladini³, si spiega immediatamente con le vicende e le conseguenze della prima guerra mondiale, quali la fine dell'antico legame con il mondo asburgico e la non voluta collocazione delle valli ladine dolomitiche nel Regno d'Italia.⁴ Ma l'esito del censimento si radica più in profondità nelle questioni sull'identità ladina maturate a partire dall'ultimo scorcio dell'Ottocento, non prive d'un dibattito anche molto violento.

Il presente articolo prende in considerazione le prime manifestazione politico-culturali di gruppo che rivendicano l'esistenza dell'identità ladina. L'esiguità numerica della popolazione romanza delle Dolomiti dava scarsa possibilità di successo all'affermazione di una terza identità regionale: la sua fase iniziale ne rappresenta il momento saliente e merita pertanto un'attenzione particolare. Attraverso una ricostruzione storica si farà qui emergere il determinante contributo di alcuni ladini ai fini della salvaguardia e della promozione della propria identità culturale all'interno delle associazioni di difesa nazionale – *nationale Schutzvereine*; nel contempo si metterà in luce la loro attività di sensibilizzazione, intrapresa affinché la propria comunità acquisisse la consapevolezza di appartenere ad un gruppo distinto in regione da quelli italiano e tedesco. Questo contributo sottrae soprattutto il gruppo ladino al giudizio storiografico che lo ha relegato ad un mero ruolo di strumentalizzazione nelle vicende legate alle contrapposizioni nazionali nel Tirolo asburgico durante gli ultimi due decenni della sua storia. Nello specifico, la prima parte del lavoro analizza

1 Circolare Giunta Provinciale del Tirolo (07.09.1899), Archivio Comune di Vigo di Fassa, Atto Nr. 452, Fascicolo Nr. 12, anno 1899.

2 Lettera Comune di Vigo di Fassa (24.09.1899), Archivio Comune di Vigo di Fassa, Atto Nr. 452, Fascicolo Nr. 12, anno 1899.

3 Cfr. Ministero dell'economia nazionale, Risultati sommari del Censimento della popolazione eseguito il 1° Dicembre 1921, Roma 1925.

4 Luciana PALLA, Fra realtà e mito. La grande guerra nelle valli ladine, Milano 1991.

il contesto in cui si inserisce l'affermazione dell'identità ladina. La seconda parte evidenzia le cause che determinano la peculiare realizzazione delle prime manifestazioni politico-culturali unitarie dei ladini, ovvero all'interno delle associazioni di difesa nazionale. La terza parte dell'articolo, infine, ripercorre alcune delle fasi più significative attraverso le quali la terza identità regionale si definisce in termini coerenti ed efficaci, per far maturare quella coscienza necessaria ad intraprendere un percorso di rivendicazioni politico-culturali.

1. La compagine asburgica: questione nazionale e *Schutzvereine*

La storia dell'affermazione d'una autonoma identità ladina dolomitica – con le sue dinamiche di formazione, inclusione ed esclusione – si colloca in un contesto di frontiera e di cerniera linguistico-culturale. Per un verso, le comunità ladine confinano con popolazioni tedesfone a nord-ovest e di lingua italiana a sud-est; per un altro, presentano un elevato grado di bi- o trilinguismo, a partire dai primi accenni all'esistenza di una identità ladina a fine Ottocento. Le popolazioni romanze dolomitiche dispongono cioè di più identità di riferimento: tra queste, quella ladina ha di fatto le minori possibilità d'affermazione. La circostanza è resa più complessa dal fatto che non vi sono per tutte le comunità le stesse identità in cui potersi riconoscere. Nel periodo che consideriamo, la popolazione delle valli ladine (poco più del 2 % di quella complessiva della contea) è tutta compresa entro i confini centro-orientali del Tirolo storico. Tuttavia, essa è soggetta a influssi esterni differenti, a causa anche della collocazione in ambiti politico-amministrativi e religiosi diversi. Le differenze più rilevanti riguardano soprattutto la lingua nella scuola popolare, per le evidenti conseguenze che l'uso d'un codice linguistico può giocare nella definizione della propria identità. Malgrado le numerose pubblicazioni scientifiche ottocentesche, che avevano evidenziato un'individualità propria delle parlate ladine in seno alla famiglia delle lingue romanze, questi idiomi non avevano guadagnato lo status di lingua d'insegnamento. Anche la mancanza d'una consolidata tradizione letteraria ladina porta a introdurre lingue d'insegnamento differenti: in Gardena, Badia e Marebbe il tedesco è preponderante, affiancato da alcune ore d'italiano; in Ampezzo, Livinallongo e Colle S. Lucia il rapporto si inverte; in Fassa e Moena, in netto contrasto con le altre realtà, il tedesco scompare per lasciare il posto al solo italiano. Scelte simili seguono lo sviluppo geografico delle valli, aperte in opposte direzioni verso centri culturali-linguistici diversi. Quest'opzione era già stata adottata durante la Restaurazione, incorporando nel Circolo di Trento il Giudizio di Fassa (1817), il quale fu poi aggregato con la Val Gardena alla diocesi tridentina (1818). Tali modifiche posero fine alla secolare unione delle valli ladine, garantita dalla comune dipendenza dalla diocesi tedesca di Bressanone e ci presentano, a cavallo tra XIX e XX secolo, una comunità ladina divisa di fatto tra Tirolo italiano (Fassa e Moena) e tedesco (le restanti valli).

In questo contesto di frammentazione si colloca la partecipazione ladina alle associazioni di difesa nazionale ad inizio '900. E qui, da una parte si mira a mobilitare settori via via sempre più ampi di popolazione, per la salvaguardia e lo sviluppo del patrimonio culturale ereditato; dall'altra ci si sforza di definire e codificare in senso moderno e coerente gli elementi distintivi dell'identità ladina. In altri termini, riguardo alla questione identitaria, alcuni ladini realizzarono la loro prima unione come espressione delle proprie comunità entro l'associazionismo di difesa nazionale: prima nelle fila del *Tiroler Volksbund* (TVB), poi in un'autonoma *Union dei Ladins*. Ciò dipende da elementi maturati all'esterno del mondo ladino: i mutati rapporti tra i due gruppi linguistici maggioritari in regione, che portano alla nascita delle rispettive associazioni di difesa nazionale; e le conclusioni del dibattito, in ambito sia italiano che tedesco, sull'appartenenza nazionale dei ladini. Se è questo il contesto che promuove una scelta di campo identitaria da parte ladina, è necessario individuarne gli aspetti salienti.

La storia dell'associazionismo di difesa nazionale italiano e tedesco in regione è già stata indagata⁵; in proposito, è nota la difficoltà di precisare quali associazioni siano quelle aggressive e quali quelle difensive. Qui interessa piuttosto evidenziare i motivi e gli obiettivi che inducono ad associarsi in uno *Schutzverein*. Il movente è la difesa e la conservazione della propria identità che, più o meno realisticamente, è percepita in pericolo. Si rilegga ad esempio l'opuscolo intitolato *Che cosa è la Lega Nazionale e perché fu fondata* edito dalla Sezione Trentina della Lega Nazionale (LN): "Dopo la fondazione dello *Schulverein* austriaco, gli sforzi dei Tedeschi per germanizzare il Trentino si fecero sempre più insolenti e minacciosi, e allora, nell'anno 1884, si pensò d'istituire una società che doveva riunire in un fascio tutte le forze dei Trentini contro il comune nemico." L'obiettivo della LN, subentrata "col medesimo statuto e coi medesimi intendimenti della *Pro Patria*" dopo che quest'ultima era stata sciolta dal Governo nel 1890⁶, è la "difesa della nostra italianità"⁷ minacciata "dalla prepotenza e dalle insidie delle Società tedesche d'Austria e di Germania

5 Si veda Davide ZAFFI, L'associazionismo nazionale in Trentino (1849–1914). In: Maria GARBARI/Andrea LEONARDI (a cura di), *Storia del Trentino V. Letà contemporanea: 1803–1918*, Bologna 2003, pp. 225–263; Idem, *Le associazioni di difesa nazionale tedesche in Tirolo e nel Litorale*. In: Angelo ARA/Eberhard KOLB (a cura di), *Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena/Trento e Trieste 1870–1913* (Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento, Quaderno 41), Bologna 1995, pp. 157–193; Idem, *Associazionismo nazionale in Cisleitania. Il Deutscher Schulverein* (1880). In: *Studi Trentini di Scienze Storiche* 1/3 (1988), pp. 273–323; Idem, *La nascita del Deutscher Schulverein*. In: *Studi Trentini di Scienze Storiche* 1/2 (1988), pp. 219–235; Gianni FAUSTINI, *Contributi recenti alla storiografia del Tiroler Volksbund*. In: *Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati* S. 6, v. 27 (1987), pp. 113–147; Hermann J. W. KUPRIAN, *Il Trentino e il "Tiroler Volksbund"*. In: *Archivio trentino di storia contemporanea* 3 (1994), pp. 43–62; Alois THALER, *Der Tiroler Volksbund. Wollen und Wirken*, Diss. Innsbruck 1962; Josef FONTANA, *Geschichte des Landes Tirol*, Band 3, Bozen/Innsbruck/Wien 1987, pp. 263–242.

6 La *Pro Patria* viene sciolta dalle autorità austriache in quanto avrebbe esercitato attività politica, inviando un telegramma alla società Dante Alighieri – ingiustamente sospettata di intenti irredentisti ostili all'Austria – in occasione della sua inaugurazione.

7 Lega Nazionale, *Che cosa è la Lega Nazionale e perché fu fondata*, Trento (s.d.), p. 1.

(*Schulverein* austriaco, *Schulverein* germanico, *Südmark*, *Tiroler Volksbund*)⁸, che vorrebbero estirpare dal nostro suolo la lingua e la coltura italiana.”⁹

Difesa e promozione dell'identità, che nella Mitteleuropa tendono a coincidere sempre più con un'eredità linguistica, sono ricorrenti nel libero associazionismo dell'Europa centrale. Le associazioni di difesa nazionale sintetizzano e amplificano queste istanze, dal momento che nella Monarchia asburgica non si riesce a corrispondere al bisogno d'autonomia rivendicata dai suoi differenti gruppi linguistici e a risolvere il “complicato confronto [...] con lingue e nazionalità diverse, percepite come rivali”¹⁰, nonostante le garanzie di parità e inviolabilità dei diritti sancite dalla Costituzione austriaca a tutti i *Volksstämme*.¹¹ Il diritto di dar vita a libere associazioni è regolamentato dalla legge¹²; tuttavia, quando queste associazioni hanno come obiettivo statutario la promozione e la difesa della propria identità nazionale e lo perseguono in un contesto dove vivono più gruppi linguistici (come appunto nella compagine asburgica), l'esercizio di tale diritto è avvertito dalla nazione che condivide lo stesso spazio come minaccia.

Speculari tra loro, le contrapposte associazioni di difesa nazionale si alimentano e si influenzano a vicenda, come dimostrano le numerose pubblicazioni – opuscoli, articoli di giornale, annuari – delle leghe tedesche tradotte in italiano e viceversa.¹³ Gli stessi statuti della LN sono la traduzione fedele di quelli dello *Schulverein* austriaco (DSV). E' proprio dalla traduzione curata dalla Lega di un articolo di Heinrich Bartsch, apparso in *Der getreue Eckart*, mensile del DSV¹⁴, che conosciamo gli obiettivi per la difesa dello spazio e la conservazione dell'elemento nazionale tedesco in regione: “in primo luogo deve venir impedita l'italianizzazione del territorio linguistico *chiuso* che termina a Salerno”, che, a differenza di altre regioni della Monarchia, segna un confine linguistico preciso nella contea; “in secondo luogo [...] deve mirare a conservare al germanesimo le isole tedesche esistenti nel territorio chiuso italiano”.¹⁵ La ‘prepotenza’ dello *Schulverein*, quando oltrepassa il limite simbolico della stretta di Salerno provvedendo “per le scuole tedesche dei comuni della valle del Fersina, [...] della valle di Non [...] e per la scuola dell'isola linguistica di Luserna”¹⁶, fa percepire alla comunità di lingua italiana di essere ‘insidiata’ all'interno del proprio territorio. Va da sé come la stessa cosa valga all'inverso,

8 *Deutscher Schulverein* austriaco (Vienna 1880) – prima sezione tirolese a Bolzano (1881); *Allgemeiner Deutscher Schulverein* (Berlino 1881) – dal 1908 *Verein für das Deutschtum im Ausland; Südmark* (Graz 1889) – nel Tirolo meridionale, dal 1894.

9 Lega Nazionale, *Che cosa è la Lega Nazionale*, p. 3.

10 ZAFFI, *L'associazionismo nazionale in Trentino*, p. 235.

11 RGBl. Nr. 142/1867, art. 19.

12 RGBl. Nr. 134/1867; RGBl. Nr. 142/1867, art. 12.

13 FAUSTINI, *Contributi recenti*, p. 114 sg.

14 Heinrich BARTSCH, *Deutsche Schutzarbeit in Südtirol*. In: *Der getreue Eckart* 6 (1911), pp. 201–206, p. 201.

15 Lega Nazionale, *L'attività delle società pangermaniste nel Trentino*, Trento 1911, p. 5.

16 *Ibidem*, p. 8.

quando la LN si interessa delle scuole italiane a nord di Salorno o delle comunità di lingua tedesca nella parte preminentemente italiana della contea.¹⁷

La convivenza, sempre più conflittuale, tra le differenti comunità linguistiche dell'impero e del Tirolo, non può non coinvolgere la comunità ladina, che diverrà anch'essa oggetto del confronto nazionale italiano e tedesco in regione e dell'interesse degli opposti *Schutzvereine*. Lo scontro sarà alimentato principalmente dai peculiari tratti distintivi dei ladini: da un lato l'appartenenza alla famiglia linguistica romanza, che la connette alle contermini parlate trentine e venete; da un altro l'identificazione culturale e di valori con i tirolesi tedeschi, esito delle vicende storiche e sentimento condiviso dalla maggioranza della popolazione.

Il quotidiano liberale-nazionale L'Alto Adige sintetizza efficacemente i termini della diatriba dal punto di vista italiano: "I tedeschi, allo scopo di diminuire il numero degli italiani, negano che i ladini sieno italiani, e vogliono considerarli come una nazione romana a parte, nazione amica dei tedeschi nemica degli italiani".¹⁸ Per il giornale trentino, che ritornerà spesso nel presente discorso, in quanto direttamente coinvolto nel dibattito, i ladini, cioè "Badiotti, gardenesi, fassani, livinallonghesi, ampezzani, [...] [sono] gli italiani tra l'Isarco e il Piave".¹⁹

Lo stesso DSV riconosce l'importanza strategica dell'entità ladina per la sua causa:

"ai Ladini finora è riuscito [...] di conservare la loro nazionalità. E' però probabile che alla lunga essi non possano resistere [...]. Ben lontani dal voler torre ai Ladini, che furono sempre bene animati verso i tedeschi, la loro lingua e le altre loro peculiarità, i tedeschi devono procurare che *se essi dovessero perdere un dì la loro nazionalità, non diventino italiani e non aumentino in tal modo ancor più i nemici dei tedeschi nel Tirolo meridionale.*"²⁰

Tutto è riportato alla dimensione dello scontro tra le parti. Le due componenti maggioritarie della regione misurano i rapporti di forza anche attorno alla realtà ladina. Essa entra giocoforza nell'inestricabile groviglio delle controversie nazionali, al pari di altre: la decennale richiesta d'una autonomia per la parte italiana del *Land*, la scelta del tracciato della linea tranviaria della valle di Fiemme, le attività degli *Schutzvereine*, l'università italiana.

2. La 'questione di Fassa'

Eccezion fatta per la vertenza sull'ateneo italiano, la comunità di Fassa riassume tutte queste controversie. Conviene quindi ripercorrere la storia della valle, poiché le tensioni nazionali ed economiche attorno ad essa vi causeranno un'inten-

17 Le scuole private italiane aperte a Vadena, e nella sua frazione di Piccolongo, così come a Maia Bassa.

18 I ladini. In: L'Alto Adige Nr. 210 del 17-18.09.1903, p. 1.

19 I ladini. In: L'Alto Adige Nr. 212 del 19-20.09.1903, p. 1.

20 BARTSCH, Deutsche Schutzarbeit, p. 205. Trad. it. in: Lega Nazionale, L'attività delle società pan-germaniste, p. 9.

sa mobilitazione popolare, che determinerà modi e tempi della partecipazione ladina all'associazionismo di difesa nazionale: un avvenimento cruciale per la maturazione e la definizione d'un collettivo sentimento identitario ladino.

Unica tra le valli ladine del Tirolo italiano, Fassa, "per la sua posizione geografica, è venuta acquistando nella [...] lotta nazionale [italiana] un'importanza strategica di primissimo ordine." Essa, infatti, "serve territorialmente ad allacciare per il passo del Pordoi la vallata dell'Alto Avisio con quella del Cordevole [...] [e del] Boite: Livinallongo e Ampezzo comunicano traverso Fassa con Fiemme". Inoltre, per il "giogo di Sella", permette di unire gli italiani ai "fratelli di sangue di Gardena".²¹ Nei fatti e nella retorica nazionale italiana, la latinità regionale raggiunge attraverso questa valle il suo limite più settentrionale: la Valle dell'Isarco e la testata della Pusteria. La scelta del tracciato per la costruzione della linea tranviaria di Fiemme acquista dunque valenza d'interesse nazionale: a seconda dell'opzione, le valli dell'Avisio e delle Dolomiti si aprono all'egemonia economico-culturale italiana o tedesca, con conseguenze sui delicati equilibri in regione. Nello specifico, la linea Lavis-Predazzo è parte dell'ambizioso progetto di sviluppo tranviario promossa dal Consiglio comunale di Trento (1891), che intende trasformare la città nello snodo economico-commerciale della parte meridionale della regione, autonomo e concorrenziale rispetto alla città di Bolzano. Il progetto Egna-Moena, della Camera di Commercio e d'Industria di Bolzano (1895), contrapposto a quello trentino, vuole mantenere gli storici rapporti commerciali della città delle fiere con le alte valli dell'Avisio e delle Dolomiti.²²

Nel luglio 1902 emerge, in tutta la sua forza, l'importanza emotiva della Val di Fassa nel discorso nazionale italiano, allorché i deputati trentini al *Landtag*, per non abdicare all'assegnazione di Fassa alla parte italiana della regione, abbandonano la discussione sul progetto d'autonomia e rinunciano alla sua probabile approvazione alla Dieta per non "smembrare il cuore sacro della patria"²³, secondo le parole dell'avv. Morandini di Predazzo.²⁴

La proposta della Commissione costituzionale di escludere Fassa dal territorio della progettata sezione di Trento della Giunta provinciale evidenzia il valore che la parte tedesca dà alla sua attribuzione territoriale²⁵; le richie-

21 Per la Valle di Fassa. In: L'Alto Adige Nr. 186 del 17–18.08.1904, p. 1.

22 Andrea LEONARDI, Un settore in lenta ma radicale evoluzione: il terziario. In: Storia del Trentino V, pp. 665–743, pp. 708–709.

23 Per la Valle di Fassa, p. 1.

24 E' proprio l'intervento dell'avv. Morandini all'assemblea riunitasi presso il palazzo municipale di Trento (13.07.1902), il quale "dichiarò che i Fassani volevano rimanere trentini e che non li si doveva 'tradire'", a rompere gli indugi di una parte dei deputati e dei politici italiani, e a farli decidere di rinunciare alle trattative. Richard SCHÖBER, La lotta sul progetto d'autonomia per il Trentino degli anni 1900–1902, secondo le fonti austriache. Der Kampf um das Autonomieprojekt von 1900–1902 für das Trentino, aus der Sicht österreichischer Quellen, Trento 1978, pp. 111–112.

25 Il progetto (la discussione è fissata per il 17.07.1902), firmato dal vice-presidente della Commissione Luigi Brugnara (14.07.1902), prevede per i comuni di lingua tedesca (Luserna e Valle del Fersina) e ladina (giudizio di Fassa) del Tirolo italiano e per il capitanato distrettuale (ladino) di Ampezzo nel Tirolo tedesco la loro dipendenza diretta da una Giunta regionale e un Consiglio scolastico comune. Bote für Tirol und Vorarlberg Nr. 162 del 17.07.1902, p. 2.

ste d'autonomia italiane non devono pregiudicare gli interessi nazionali ed economici dei tedeschi nel Tirolo meridionale.²⁶ L'esclusione di Fassa vuole impedire di costringere Bolzano – e i paesi limitrofi – in un territorio pressoché interamente circondato da un Trentino autonomo; nel contempo, intende garantire i legami commerciali della città del Talvera con le valli dolomitiche.²⁷ Ma gli eventi del luglio 1902 non sono pienamente comprensibili senza tenere conto di quanto accade in Fassa negli anni precedenti, quando è espressamente richiesta l'annessione di questa valle al capitanato di Bolzano nel Tirolo tedesco in base ad argomentazioni storiche, economiche e culturali.

Ancora nel 1904, il quotidiano *L'Alto Adige* non individua – se non in negativo – il sentimento identitario di Fassa: “se si toglie il clero, qualche maestro, qualche dottore, qualche bravo capocomune, [...] la gran massa del popolo minuto [...] è per lo meno indifferente ai nostri conati”.²⁸ La storia recente di questa comunità è ignorata assieme ai suoi protagonisti: i processi narrativi danno qui univocamente forma al discorso nazionale italiano. Questo articolo esce infatti ad un anno dalla dimostrazione ‘anti-trentina’ incontrata in Fassa nell'agosto 1903 dal *pellegrinaggio nazionale* partito da Trento. Tale *gita dei trentini* nelle valli dell'Avisio si conclude con un insuccesso: i paesi di Fassa, addobbati con bandiere per il genetliaco dell'imperatore, sono “issate non in segno d'omaggio ai Trentini”.²⁹ Le manifestazioni di fedeltà al Tirolo e agli Asburgo sono una “triste constatazione [...] per ogni buon trentino”³⁰ dell'ostilità dei fassani all'affratellamento.³¹

Tra le poche figure – spesso d'origine trentina – che in Fassa nutrono un sentimento identitario italiano, annoveriamo i decani don Baldassare Delugan (1896–1905) e don Francesco Anderle (1905–1912). I sacerdoti e i maestri originari della valle, formatisi a Trento e a Rovereto, si identificano per lo più

26 Durante le dichiarazioni tenute nella Dieta (26.06.1902), tutti i rappresentanti dei partiti tedesco-tirolesi – prima di dare l'assenso alle trattative per l'autonomia – richiedono che l'ordinamento scaturito dal progetto non pregiudichi in alcun modo gli interessi nazionali ed economici tedeschi in regione. Solo il liberale Karl v. Grabmayr e una parte dei conservativi tedeschi non considerano prioritaria, per gli interessi tedeschi, la questione del futuro assetto territoriale del giudizio di Fassa. I cristiano-sociali e i liberali radicali definiscono a tale proposito una linea comune già a metà del 1899. I consigli comunali di Bolzano e Merano chiedono esplicitamente alla Dieta di considerarlo pregiudiziale alle trattative sull'autonomia (*Städteprogramm*; 04.1899). Il borgomastro di Bolzano – Julius Perathoner – minaccia l'ostruzionismo dei liberali al *Landtag* (07.07.1902) qualora Fassa non venga esclusa dal territorio delle trattative con i trentini; lo stesso Luogotenente – attraverso il *Bote für Tirol und Vorarlberg* – appoggia la risoluzione del borgomastro. SCHÖBER, La lotta sul progetto d'autonomia, pp. 33–34 e pp. 107–110; Idem, Storia della Dieta tirolese 1816–1918, Trento 1984 (ed. orig. Innsbruck 1984), p. 267; Sergio BENVENUTI, L'autonomia trentina al Landtag di Innsbruck e al Reichsrat di Vienna. Proposte e progetti 1848–1914, Trento 1978, p. 204 sg.; Zur Autonomiefrage. In: *Bozner Zeitung* Nr. 154 del 08.07.1902, pp. 1–2.

27 Cfr. l'articolo di Johann STECK, Die ladinische Frage. In: *Bozner Zeitung* Nr. 204 del 09.09.1903, p. 2.

28 Per la Valle di Fassa, p. 1.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

31 La gita dei trentini nelle valli di Cembra, Fiemme e Fassa. In: *L'Alto Adige* Nr. 184 del 17–18.08.1903, pp. 1–3; L'ultima giornata del pellegrinaggio nazionale. In: *L'Alto Adige* Nr. 185 del 18–19.08.1903, p. 1; Dedicato. In: *L'Alto Adige* Nr. 186 del 19–20.08.1903, p. 1; Der große Mißerfolg der Trienter im Fassatale. In: *Tiroler Tagblatt* Nr. 196 del 18.08.1903, p. 1. Si veda anche Luciana PALLA, Tita Piaa a confronto con il suo mito, Vigo di Fassa/Trento 2006, pp. 58–59.

con la comunità italiana del Tirolo: per essi la ladinità di Fassa, anche se riconosciuta, si integra in maniera naturale alla più estesa comunità trentina, senza sancire un confine culturale ed etnico. Diversamente, i loro convalligiani, più che alle valli meridionali italofone si rivolgono verso i territori tedeschi, dove lavorano come emigranti stagionali e intrattengono rapporti commerciali ed economici. Lingua e società delle aree tedescofone fanno parte della loro esperienza diretta, fin dalla fanciullezza: la maggioranza delle famiglie deve mandare i figli a lavorare nei masi del Sudtirolo tedesco, per fare loro apprendere i primi rudimenti della lingua.³² Non sarà un caso, dunque, che il tentativo di tradurre in obiettivi politici bisogni, timori e sentimenti di questo ‘popolo minuto’ – rimasto fino a quel momento neutrale verso la questione nazionale – sarà intrapreso in maniera più energica e partecipata da molti di quei fassani che, temporaneamente o stabilmente, soggiornano nelle città tedesche della regione.

La questione nazionale si traduce nella Dieta tirolese nell’astensionismo di pressoché tutti i deputati italiani³³; nel lungo periodo – esso inizia nel 1891 – ha conseguenze anche sul piano economico, in particolare nel Tirolo italiano. Tra la popolazione si diffonde stanchezza per i costi pratici d’una politica che, nel perseguire l’alto ideale dell’autonomia, con la sua assenza dalla Dieta non attende agli interessi concreti.³⁴ In Fassa tale insoddisfazione si fa tangibile agli inizi del 1897, quando i capicomune si riuniscono per presentare la domanda di aggregazione del proprio giudizio al Tirolo tedesco, accogliendo anche le richieste dei concittadini.³⁵

Loro malgrado, a segnalare le ragioni del malcontento in Fassa sono gli stessi articoli apparsi sul quotidiano *La Voce Cattolica* (usciti per informare sulla questione i lettori italiani “desiderosi di conoscere alcunché di vero”³⁶ – secondo le parole del decano della valle): nel Tirolo italiano “non otterremmo nulla”³⁷, mentre l’aggregazione ad un capitanato tedesco significherebbe “ottenere di più”.³⁸ Un tempestivo e acuto intervento su L’Alto

32 Per il Luogotenente Merveldt, Fassa è la comunità in cui la conoscenza del tedesco “è più diffusa che in qualunque altra regione del Tirolo italiano”. *L’Alto Adige* Nr. 54 del 08-09.03.1898, p. 1. Secondo i dati forniti dall’opuscolo scaturito dall’ambiente liberale-nazionale tedesco di Innsbruck, nel 1903 il 79% degli uomini ed il 21,9% delle donne emigra dalla valle verso i territori tedeschi; il 71,4% degli uomini ed il 46% delle donne parlano il tedesco. Rudolf v. SCALA/ Anton KOFLER/Hans WENIN, *Die deutsche Fleimstalbahn Neumarkt-Predazzo*, Innsbruck 1903, pp. 4–5.

33 La politica dell’astensionismo dalla Dieta dei deputati italiani vuole persuadere la maggioranza nazionale e politica tedesca della contea ed il Governo di Vienna a dare una soluzione positiva alla questione dell’autonomia. Iniziato a fine gennaio 1891, sarà perseguito per ben dieci anni.

34 SCHÖBER, *La lotta sul progetto d’autonomia*, pp. 20–21.

35 A Campitello un’adunanza di metà dei capi famiglia del paese costringe la rappresentanza comunale ad appoggiare la richiesta del passaggio del giudizio di Fassa al capitanato di Bolzano. *La Voce Cattolica* Nr. 29 del 06-07.02.1897, p. 3.

36 Sulla questione fassana. In: *La Voce Cattolica* Nr. 54 del 08-09.03.1898, pp. 2–3.

37 L’adunanza dei comuni di Fassa. La protesta del clero. In: *La Voce Cattolica* Nr. 30 del 08-09.02.1897, p. 3.

38 Sulla questione fassana, p. 2.

Adige sottolinea come gli intenti di Fassa si pongano “contro il progetto della ferrovia Lavis-Predazzo, [...] contro il progetto d'autonomia” e a favore della lingua tedesca nella scuola.³⁹ Temi questi, che diverranno un *topos* degli attori del nascente movimento fassano. Ma la questione dell'autonomia ha conseguenze anche emotive. La comunità di Fassa si identifica fortemente con il Tirolo, condividendone sia il prevalente favore verso gli Asburgo sia la semplicistica interpretazione delle richieste trentine come volontà di dividere la contea o, addirittura, come preambolo ad un'annessione al Regno d'Italia. Già da tempo, in Val di Fiemme la disputa attorno alla linea tranviaria aveva toni molto accesi. Secondo una ricostruzione storica del sacerdote di Moena Emilio Chiochetti (1909), da parte italiana tale discussione era stata fatta passare intenzionalmente dal piano tecnico-economico a quello politico-nazionale.⁴⁰ Il dibattito cela l'incapacità di reperire nella parte italiana della contea i finanziamenti necessari alla realizzazione del tracciato⁴¹; nei fatti, esso blocca la costruzione di qualsiasi ferrovia, ostacolando il possibile sviluppo economico e sociale ad essa connesso. Un tema sociale altrettanto urgente riguarda l'accesso gratuito della comunità fassana all'apprendimento della lingua tedesca⁴², che si manifesta anche in altri paesi del Tirolo italiano.⁴³ Solo il repentino intervento del decano della valle riesce a fare rinviare la domanda d'aggregazione di Fassa al capitanato di Bolzano⁴⁴ – data per certa⁴⁵. La soluzione proposta dal sacerdote non incontrerà comunque il favore di tutti.

Il pubblico funzionario Wilhelm v. Rossi (1844–1914), *Landesgerichtsrat* ad Innsbruck, era già stato interpellato riguardo al passaggio di Fassa al Tirolo tedesco.⁴⁶ Verosimilmente egli assume fin da subito la guida del malcontento della propria comunità.⁴⁷ Secondo una posteriore ricostruzione degli avvenimenti, probabilmente dello stesso Rossi, l'avvio della mobilitazione è da ricondurre alle pressioni trentine sui comuni di Fassa, affinché si esprimano chiaramente a favore del tracciato Lavis-Predazzo.⁴⁸ A tal fine, nell'estate del 1897, in assenza di gran parte della popolazione maschile, di cui ormai si

39 La Valle di Fassa. In: L'Alto Adige Nr. 19 del 25–26.01.1897, p. 1.

40 Emilio CHIOCHETTI, La tramvia di Fiemme. Cenni storici e confronto fra le due linee Egna-Moena e Lavis-Moena, Trento 1909, p. 10.

41 LEONARDI, Un settore in lenta ma radicale evoluzione, p. 709 e nt. 268.

42 La Voce Cattolica, Nr. 16 del 21–22.01.1897, p. 3.

43 Cfr. Il caso di Sopramonte. In: L'Alto Adige Nr. 28 del 05–06.02.1898, p. 2.

44 Alla riunione – presidente il procuratore della valle (Luigi Bernard) – i comuni di Canazei, Pera, Vigo e Campitello si dichiarano favorevoli all'annessione al distretto di Bolzano; Soraga e Mazzin contrari; Pozza neutrale. La decisione è sospesa, solo dopo che il decano don Delugan “lesse una solenne protesta firmata dal clero della Valle, facendo vedere i danni che avrebbe certamente a subire Fassa coll'introduzione della lingua tedesca, conseguenza necessaria di questo movimento, danni nell'ordine morale e delle intelligenze, prescindendo anche dagli svantaggi materiali.” In: L'adunanza dei comuni di Fassa. La protesta del clero, p. 3.

45 La Voce Cattolica Nr. 15 del 20–21.01.1897, p. 3.

46 Sulla questione fassana, p. 3.

47 Landesgerichtsrat Wilhelm von Rossi †. In: Innsbrucker Nachrichten Nr. 65 del 21.03.1914, p. 34.

48 Die Faschaner Frage in den Landtagen von 1898 und 1899. In: Innsbrucker Nachrichten Nr. 69 del 26.03.1907, p. 1.

conosce il malumore⁴⁹, alcune personalità del Tirolo italiano promettono il prolungamento della linea fino a Moena⁵⁰; in tal modo l'atteso sviluppo della valle viene legato ai tempi lunghi della politica della contrapposizione nazionale in regione.

La mobilitazione, iniziata in questo frangente, porterà anche alla nascita di un informale 'Comitato esecutivo' e si concretizzerà con due raccolte di firme, sia in Fassa che a Innsbruck, Merano e Bolzano, con la conseguente presentazione alla Dieta di altrettante petizioni per chiedere l'aggregazione del giudizio di Fassa all'amministrazione politica del capitanato distrettuale tedesco di Bolzano.⁵¹ La prima petizione afferma che l'emigrazione ed il commercio dei fassani sono ostacolati nella lingua; inoltre, che essi "credono di non poter migliorare la loro condizione che sotto la direzione della parte tedesca della provincia", alla quale desiderano 'ritornare' (*Wiedervereinigung*), tenuto conto dei loro sentimenti e dell'antecedente appartenenza al principato di Bressanone.⁵² La seconda petizione evidenzia i bisogni concreti della maggioranza della popolazione – le relazioni commerciali ed economiche dei fassani con il Tirolo tedesco (Bolzano) – e il conseguente "bisogno dell'istruzione in lingua tedesca, come lo è il caso presso tutte le altre popolazioni ladine."⁵³

Entrambe le petizioni non verranno accolte. Nel primo caso, il motto *quieta non movere*, pronunciato dal deputato liberale Karl v. Grabmayr nell'intervento alla Dieta del 1.03.1898, riassume il motivo di questo sostanziale rigetto: si preferì non turbare la discreta pace nazionale nel *Land* mediante una sconsiderata 'amputazione' alla parte italiana della regione.⁵⁴ Storicamente più interessante è l'inchiesta della Giunta provinciale presso le amministrazioni di Fassa, relativa alla seconda petizione, in cui la richiesta dell'insegnamento del tedesco si aggiunge al passaggio al capitanato di Bolzano.⁵⁵ Nella relazione della Commissione dei Comuni alla Dieta (4.05.1900), la Giunta non avanza proposte, a causa delle opposte opinioni e talora dell'evasività delle repliche ai quesiti; degne di nota sono giudicate soprattutto le risposte del Comune di Soraga, per le vistose

49 Franz BAUM, Die Fassaner Frage. In: Der getreue Eckart 6 (1903), pp. 93–96, p. 94.

50 Per ottenere la disponibilità di questa comunità, "pensarono anch'essi [i trentini] di prolungare la linea da Predazzo a Moena." ЧИОСЧЕТТИ, La tramvia di Fiemme, p. 10.

51 Sulla questione fassana, p. 3. La prima petizione (26.02.1898) – discussa nella sessione dietale del 1.03.1898 – è sottoscritta da 400 firme; la seconda – presentata alla Dieta il 25.05.1899 – è accompagnata da 613 firme.

52 Sten. Ber., LT., 1898, Beil. 148. Con tali motivazioni, il deputato Otto v. Guggenberg, a nome dei deputati conservativi tedeschi della corrente della '*scharfe Tonart*' (la maggioranza dei quali di lì a poco aderiranno al partito cristiano-sociale), accoglie e sostiene la petizione fassana alla Dieta. Sten. Ber., LT., VIII. Per., 3. Sess., 22. Sitzg., 01.03.1898. Trad. it. in: La Voce Cattolica, Nr. 49 del 02-03.03.1898, p. 1.

53 Sten. Ber., LT., VIII. Per., 4. Sess., 22. (Schluss=) Sitzg., 27.05.1899. La citazione è estratta dalla circolare della Giunta Provinciale del Tirolo del 07.09.1899 (vedi supra, nt. 1).

54 Sten. Ber., LT., VIII. Per., 3. Sess., 22. Sitzg., 01.03.1898.

55 Nella seduta dietale del 27.05.1899, la Commissione dei Comuni propone alla Dieta di incaricare la Giunta Provinciale di fare i rilievi presso i comuni di Fassa in merito alla petizione del 1899 e, in base a questi, di presentare delle proposte.

esagerazioni e le antinomie, esito di una contro-agitazione (*Gegenagitation*).⁵⁶ Secondo la Commissione, le richieste Fassane dipendono da istanze economiche, e non politiche; il distacco del giudizio di Fassa dal capitanato distrettuale di Cavalese è altresì voluto da una parte considerevole della popolazione locale; ma ancor più importante è il bisogno dell'introduzione dell'insegnamento del tedesco, cui sono contrari due comuni – Pera e la già citata Vigo – e favorevoli quattro, mentre Soraga ha una posizione ambigua. Essendo questa la richiesta più urgente, che si ritiene potersi soddisfare senza complicazioni politiche, la Commissione propone alla Dieta "l'introduzione della lingua tedesca come oggetto d'insegnamento nelle scuole popolari dei comuni di Fassa".⁵⁷ La deliberazione della Dieta, subito definita "violenza alla nazionalità"⁵⁸ dai deputati italiani al *Reichsrat* (maggio 1900), non verrà mai attuata.

E' difficile precisare quale valenza politica abbiano avuto le richieste di Fassa. Esse, infatti, sono messe secondo Grabmayr "fuor di tempo sul tappeto"⁵⁹ nella Dieta: proprio questi sono gli anni in cui da Vienna e Innsbruck giungono i primi segnali d'apertura alle istanze italiane⁶⁰; ed il TVB attribuisce a W. v. Rossi il presunto merito di aver determinato il naufragio dell'autonomia.⁶¹ Di certo, egli è attento ai bisogni materiali e sociali della popolazione rurale – il 'popolo minuto' – della sua comunità d'origine, in sintonia con la nuova sensibilità introdotta dai cristiano-sociali tra i cattolici tedesco-tirolesi.⁶² Se non è certa l'appartenenza di Rossi a tale partito politico, in via di formazione, è di fatto da quest'ultimo che le istanze Fassane sono accolte e sostenute nel *Landtag*.⁶³

Le petizioni sono il tentativo di affrancare Fassa dalla paralisi socio-economica indotta dalle pressioni politiche trentine, connesse alla costruzione della linea Lavis-Predazzo. Tali petizioni rispondono inoltre all'improrogabile bisogno dell'insegnamento del tedesco nella valle, la quale, con l'accoglimento

56 Sten. Ber., LT., 1900, Beil. 130.

57 Sten. Ber., LT., VIII. Per. 5. Sess., 15. (Abend=)Sitzg., 04.05.1900. Trad. it. in: La Voce Cattolica, Nr. 102 del 04-05.05.1900, p. 1.

58 SCHÖBER, La lotta sul progetto d'autonomia, p. 42.

59 La Voce Cattolica Nr. 49 del 02-03.03.1898, p. 1.

60 Si veda BENVENUTI, L'autonomia trentina, p. 159 sg.; FONTANA, Geschichte des Landes Tirol, p. 252 sg.; SCHÖBER, Storia della Dieta tirolese, p. 263 sg.

61 Landesgerichtsrat Wilhelm von Rossi †. In: Tiroler Volksbund-Kalender (TVBK) 1915, [p. 20].

62 Anche se la rottura definitiva del mondo politico cattolico tedesco-tirolese si compie solo nell'aprile del 1898 con la fondazione del *Christlichsozialer Verein* ad Innsbruck, questa è già maturata, come la votazione della prima petizione Fassana al *Landtag* dimostra: solo i rappresentanti della corrente della 'scharfe Tonart', infatti, votano a favore di questa, distinguendosi dai rappresentanti conservativi. Per la storia dell'evoluzione politica del mondo cattolico tedesco tirolese, a partire dalla centralità delle istanze economico-sociali (*Rerum Novarum*) dei cristiano-sociali, si veda Laurence COLE, 'Für Gott, Kaiser und Vaterland'. Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860-1914, Frankfurt a. M./New York 2000, p. 178 sg.; FONTANA, Geschichte des Landes Tirol, p. 281 sg.; SCHÖBER, Storia della Dieta tirolese, p. 194 sg.

63 Nella Comunicazione della Gendarmeria di Canazei al Capitanato Distrettuale di Cavalese del 27.09.1902 è ribadito l'appoggio al 'Comitato esecutivo' dei deputati cristiano-sociali Otto v. Guggenberg e Johann Schorn. Si veda Frumenzio GHETTA (a cura di), La questione Fassana e l'interpellanza presentata alla Dieta di Innsbruck da don Luigi Baroldi il 2 luglio 1902. In: Studi Trentini di Scienze storiche I/1 (2004), pp. 3-59, p. 58.

delle proprie richieste, sarebbe stata implicitamente esclusa dall'autonomia. Gli eventi del '98-'99 marcano per Fassa una frattura tra gli interessi concreti della comunità e le richieste della componente italoфона. Al pari di quest'ultima, la valle ladina adduce motivazioni culturali – oltre a quelle economiche – rivendicando l'insegnamento del tedesco in analogia a quanto avviene nelle altre comunità ladine del Tirolo tedesco. Come già emerso, se analoghi problemi si evidenziano in altre comunità del Tirolo italiano, Fassa è la sola che, rivendicando legami con il Tirolo tedesco, di fatto rinuncia all'idea di Trentino come riferimento identitario.

Frutto della volontà di rispondere a precise domande economico-sociali, la questione ha tuttavia conseguenze immediate. Secondo la ricostruzione qui attribuita a Rossi, da questo momento “begannen [...] die leidenschaftlichen, haßerfüllten Kämpfe [...] um die Italianisierung des Tales und die Abwehr dieser Entnationalisierungsversuche durch die Faschaner”.⁶⁴ Questa testimonianza ci chiarisce, con i suoi toni appassionati, come il biennio '98-'99 costituisca una cesura netta, una polarizzazione identitaria – non solo per la comunità di Fassa.

Questione nazionale e Schutzvereine in Fassa

Negli articoli de *La Voce Cattolica* e de *L'Alto Adige*, la domanda d'aggregazione ad un altro capitanato viene rappresentata come il *colpo di stato* fassano. Secondo le parole del Luogotenente Franz v. Merveldt alla Dieta, la questione è di “natura puramente amministrativa”⁶⁵, concernendo un passaggio tutto interno al Tirolo da un capitanato distrettuale ad un altro; essa viene tuttavia trasfigurata in un distacco “dalla madrepatria”.⁶⁶ In altri termini, il Tirolo italiano (ma è meglio dire il Trentino), cioè il territorio già compreso con la Restaurazione prima nei Circoli di Rovereto e Trento (1817), poi nella Luogotenenza di Trento (1868), viene narrato come una patria.

Benedict Anderson evidenzia il ruolo che la stampa ha nel creare ‘comunità immaginate’, nel trasformare cioè, nel tempo, unità amministrative – per certi versi arbitrarie e casuali – in realtà più solide, in ‘patrie’ appunto.⁶⁷ La “comunità immaginata attraverso la lingua”⁶⁸ sostanzia insomma le aspirazioni politiche degli italiani, le quali, al pari di altre realtà (non solo della Mitteleuropa), “sono dirette” – ancora Merveldt – “a conseguire la delimitazione territoriale e

64 Die Faschaner Frage in den Landtagen von 1898 und 1899, p. 1.

65 Il Luogotenente ricorda che l'accoglimento della richiesta fassana non avrebbe comportato alcuna modifica di circoscrizione elettorale. Sten. Ber., LT., VIII. Per., 3. Sess., 22. Sitzg., 01.03.1898. Trad. it. in: *La Voce Cattolica* Nr. 50 del 03-04.03.1898, p. 3.

66 N. Taddei, presidente della LN, al congresso a Monfalcone. In: *L'Alto Adige* Nr. 149 del 05-06.07.1898, p. 1.

67 Benedict ANDERSON, *Comunità immaginate: origine e fortuna dei nazionalismi*. Con prefazione di Marco d'Eramo, Roma 2000 (ed. orig. London/New York 1991), p. 74 sg.

68 Ibidem, p. 170.

nazionale allo scopo della creazione d'un nuovo territorio politicamente indipendente.⁶⁹

Fassa – per orografia, amministrazione, “comunanza di lingua e [...] parentela del sangue”⁷⁰ – è naturale componente della ‘comunità immaginata’. Ma “tutto ciò che è ‘naturale’, [...] trascende la [...] facoltà di scegliere.”⁷¹ I ladini di Fassa hanno con i “loro compatrioti italiani [...] per natura vincoli che non potranno spezzare giammai”⁷²; sicché “i maligni ed ignobili tentativi messi in opera dai nemici nostri per staccare la valle [...] dal Trentino e aggregarla al distretto di Bolzano”⁷³ non possono che essere l’opera di pochi: la “povera popolazione [...] non si accorge di essere lo strumento” di questi ultimi.⁷⁴ Con Fassa “per diritto geografico ed etnografico”⁷⁵ naturalmente italiana, dunque, la stampa crea la ‘comunità immaginata’ anche nelle sue componenti.

Il Decano di Fassa Delugan – attraverso i suoi articoli per *La Voce Cattolica* e *L’Alto Adige* – tiene viva la questione tra i lettori italiani.⁷⁶ Egli contribuisce a costruire l’immagine di una valle italiana che, minacciata nella sua appartenenza nazionale, chiama in aiuto i fratelli: Fassa è “suolo sacro alla patria”, con le già citate parole di Morandini.⁷⁷ Il decano non può che ignorare l’originarietà interna del movimento di Fassa, laddove “la popolazione ne è del tutto innocente”.⁷⁸ Il caso di Delugan è paradigmatico della percezione e della costruzione dell’immagine di Fassa da parte trentina. Egli introduce l’associazionismo di difesa nazionale italiano in valle, fondando qui il primo asilo della LN. Sullo stesso fronte si schiera il liberale *L’Alto Adige* con inserti che, talora con cadenza quotidiana, sostengono la raccolta di offerte per l’asilo ed esprimono lo sdegno dei lettori per il vilipendio nazionale, nonché la stima per l’attività culturale in Fassa della LN e del suo clero.

Da parte italiana, le due petizioni sono interpretate come la manifestazione della volontà di soppiantare o ridurre l’elemento italiano nella regione: l’insegnamento del tedesco avrebbe mirato alla germanizzazione della valle e allo stravolgimento del suo carattere nazionale. Esse sono pertanto attaccate come opera di pochi “fanatici prezzolati”, cosa che impone d’intervenire contro “tutti quelli che con soldi e per via di promesse vogliono mercanteggiare la nostra nazionalità”.⁷⁹ La drammatizzazione, oltre la sua oggettiva realtà, di un perico-

69 Sten. Ber., LT., VIII. Per., 3. Sess., 22. Sitzg., 01.03.1898. Trad. it. in: *L’Alto Adige* Nr. 54 del 08–09.03.1898, p. 1.

70 *La Valle di Fassa*, p. 1.

71 ANDERSON, *Comunità immaginate*, p. 168.

72 *La Valle di Fassa*, p. 1.

73 P. Marchetti, presidente della sezione della LN di Arco. In: *L’Alto Adige* Nr. 88 del 18–19.04.1899, p. 2.

74 *La Valle di Fassa*, p. 1.

75 *L’Alto Adige* Nr. 61 del 15–16.03.1899, p. 1.

76 *Der Hauptfeind Oesterreichs im Fassatale*. In: *Tiroler Tagblatt* Nr. 195 del 27.08.1904, pp. 1–2.

77 *Per la Valle di Fassa*, p. 1.

78 *L’Alto Adige* Nr. 88 del 18–19.04.1899, p. 2.

79 *Lega Nazionale, L’inaugurazione del Gruppo di Fassa della Lega Nazionale*, Trento 1899, p. 8 e p. 10.

lo di germanizzazione linguistica e, come testimonia anche il caso della Valle di Fassa, della volontà di diffondere il luteranesimo (che si ritiene propugnato da alcuni ambienti del *Reich*) per i territori considerati di lingua e cultura italiana della regione, fa convergere verso un unico fronte personalità collocate su posizioni politico-ideologiche antitetiche.⁸⁰ Infatti, sebbene le associazioni di difesa nazionale siano per lo più di matrice liberale, ciò non impedisce che, tra i soci della LN, molti appartengano al clero⁸¹, come accade in Fassa.

Durante il discorso d'inaugurazione (30.07.1899) del Gruppo di Fassa della LN, il suo presidente, don Giacomo Giacomelli, testimonia il significato di questa convergenza: la difesa della lingua e della cultura italiana in Fassa coincide con la difesa della sua dottrina cattolica. Rimarcando l'origine del ladino e dell'italiano, che hanno "per madre comune la lingua latina"⁸², non lascia alcun margine di dubbio sull'identità della comunità – "Fassa, si voglia o non si voglia, si creda o non si creda, è italiana"⁸³ – ma rinvia contemporaneamente alla civiltà di Roma e alla sua Chiesa.⁸⁴ Il bisogno di migliorare le proprie condizioni materiali attraverso l'introduzione dell'insegnamento del tedesco equivale alla perdita di "ogni coltura intellettuale, morale e religiosa".⁸⁵ L'associazione, poi, tra liberalismo tedesco (accusato di essere il vero mandante delle petizioni fassane) e luteranesimo è fin troppo semplice per non trovare spazio nei vari interventi succedutesi in quel giorno.⁸⁶

Le argomentazioni dei soci della Lega non trovano peraltro tutta la comunità d'accordo. La corrispondenza tra etnia e lingua quale "criterio basilare, quindi viepiù decisivo, e talvolta persino unico, dell'eventuale nazionalità"⁸⁷ ha avviato il proprio processo d'affermazione in Fassa. Lo dimostrano la dichiarazione di alcuni lavoratori stagionali fassani a Merano, in risposta alle accuse mosse ai sostenitori delle petizioni di rinnegare la loro nazionalità ("Unsere Nationalität und Sprache ist die Ladinische"⁸⁸); e la conseguente evoluzione di inclusione ed esclusione identitaria determinata da tale processo, documentato dalla già citata lettera del comune di Vigo di Fassa. La Lega, perciò, deve compiere un notevole sforzo in energie e denaro per intervenire sul piano sia culturale che economico, se vuole contrastare l'evoluzione inaugurata dai fatti del '98-'99.⁸⁹

80 Maria GARBARI, *Il Trentino tra Austria e Italia: un territorio di confine nell'età dei nazionalismi*. In: Maria GARBARI/Bruno PASSAMANI (a cura di), *Simboli e miti nazionali tra '800 e '900* (Collana di monografie / edita dalla società di studi trentini di scienze storiche – Sezione atti di congressi e convegni 10), Trento 1998, pp. 15–53, p. 41 sg.

81 ZAFFI, *L'associazionismo nazionale in Trentino*, p. 239.

82 Lega Nazionale, *L'inaugurazione del Gruppo di Fassa*, p. 7.

83 *Ibidem*, p. 9.

84 GARBARI, *Il Trentino tra Austria e Italia*, p. 41.

85 Lega Nazionale, *L'inaugurazione del Gruppo di Fassa*, p. 9.

86 Cfr. *Ibidem*, p. 11.

87 Eric J. HOBBSBAWM, *Nazioni e nazionalismi dal 1789*. Programma, mito, realtà, Torino 1991 (ed. orig. Cambridge 1990), p. 120.

88 *Die Fassaner Frage*. In: *Tiroler Tagblatt* Nr. 99 del 03.05.1898, p. 3.

89 Solo nell'anno 1903 la LN elargisce in Fassa 6–7000 corone. *L'Alto Adige* Nr. 211 del 18–19.09.1903, p. 2.

Con il concorso del clero, vengono fondate nuove cooperative di consumo e di produzione, che intendono sia migliorare le condizioni materiali della popolazione sia emanciparla dalla dipendenza economica dal mondo tedesco. Ma è soprattutto sul fronte della difesa e della promozione della lingua italiana che la Lega è più attiva. La sua penetrazione nel tessuto sociale dei comuni dell'alta valle dell'Avisio (giudizio di Fassa e Moena⁹⁰ – 6.000 abitanti circa) è tale che per il 1912 sono registrati 3 asili, 2 scuole professionali, 7 scuole complementari serali, 4 scuole di cucito per ragazze e 4 tra biblioteche e biblioteche circolanti⁹¹; inoltre ci si preoccupa di distribuire “doni per Natale [...] a circa seicento scolari delle scuole elementari.”⁹² Come altre comunità della regione, anche Fassa conosce ora il confronto diretto tra contrapposti *Schutzvereine*. L'apertura a Pozza della *Fachschule für dekoratives und baugewerbliches Zeichnen* ad opera del gruppo locale di Bolzano del DSV (1900) testimonia questa evoluzione.⁹³

Piuttosto che come mero atto di germanizzazione, l'intervento del DSV in Fassa va considerato alla luce delle richieste relative al tedesco sopra individuate.⁹⁴ Per i promotori della causa nazionale tedesca è molto più importante la difesa della ladinità di Fassa, dove il sentimento favorevole verso i tirolesi tedeschi va conservato e sfruttato più della dimensione linguistica: ‘Fassa Ladina’ argina l'italianizzazione dell'intera area dolomitica.⁹⁵ Il semplice tentativo di tenere in Gardena una recita in italiano da parte di un gruppo teatrale di Penia di Fassa patrocinato dalla Lega, oltre che destare una certa risonanza, conferma il timore che da parte italiana si progetti di estendere le attività da una Valle di Fassa – ormai guadagnata alla propria causa – alle altre valli ladine, per giungere alle porte di Bressanone e Brunico.⁹⁶

Come detto, le accuse di tradimento ai promotori delle petizioni del '98-'99 e il richiamo alla ‘difesa nazionale’ da parte della Lega muovono dal principio che i fassani e i ladini siano italiani. Dalla percezione della politica e dell'opinione pubblica italiane è esclusa l'identità dell'altro, ossia il riconoscersi di una parte di Fassa in un'identità alternativa, autonoma rispetto a quella

90 Seppure la comunità ladina di Moena non rientri direttamente nella questione delle petizioni del '98-'99, perché facente parte del giudizio di Cavalese, è interessata dall'intervento della LN in quanto “luogo confinante colla Valle di Fassa e anch'esso esposto al vento infido spirante dal passo di Costalunga.” Questo passo testimonia indirettamente di come la comunità di Moena partecipi fin da subito alle vicende identitarie delle vicine comunità ladine. Lega Nazionale, La Lega Nazionale nel Trentino, Trento 1909, p. 10.

91 Lega Nazionale, Istituti scolastici della Lega Nazionale, Trieste 1912.

92 Lega Nazionale, La Lega Nazionale nel Trentino, p. 10.

93 Nel 1907 il TVB subentra nella conduzione della scuola professionale di Pozza. L'anno successivo, sempre il TVB, apre a Campitello una seconda scuola professionale (*Maler-Fachschule*). Nel 1907 è segnalato un *Deutscher Freikurs* a Pozza. THALER, Der Tiroler Volksbund, pp. 158 e pp. 162-165.

94 Für die Fassaner. In: Meraner Zeitung Nr. 50 del 27.04.1898, p. 2. Per una puntuale differenziazione degli *Schutzvereine* tedeschi in base ai loro obiettivi e attività, si veda ZAFFI, Le associazioni di difesa nazionale.

95 Franz BAUM, Die Fassaner Frage. In: Der getreue Eckart 9 (1903), pp. 156-158, p. 158.

96 Welsches Theater in Gröden. In: Innsbrucker Nachrichten Nr. 44 del 23.02.1905, p. 5; Ivi Nr. 46 del 25.02.1905, p. 5.

italiana e vicina a quella tedesco-tirolese per mentalità, valori, legami storici e, non da ultimo, ragioni economiche: gli interessi commerciali, i luoghi di destinazione dell'emigrazione stagionale e l'inarrestabile sviluppo turistico nelle Dolomiti. Quest'ultimo, dipendente quasi esclusivamente dalle regioni germanofone, conferma il 'valore economico' della lingua tedesca: di qui la favorevole predisposizione all'introduzione del suo insegnamento, che accomuna d'altronde Fassa alle altre valli ladine.

Gli attacchi de L'Alto Adige agli esponenti del 'Comitato esecutivo' della Valle di Fassa, apostrofati come assoldati "da una banda di albergatori e di affaristi"⁹⁷, ripropongono la lettura dicotomica della realtà della valle introdotta a partire dalle sue petizioni, che può ammettere una sola identità o la sua mercificazione. Nel fare ciò, però, il giornale tace gli stretti rapporti che legano il turismo alpino e le attività connesse al suo sviluppo, alle questioni e tensioni politiche nazionali di questo periodo. Il finanziatore del quotidiano è il liberale-nazionale Giovanni Pedrotti (1867–1938), tra i maggiori rappresentanti dell'irredentismo trentino, socio tra l'altro della LN e della Società degli Alpinisti Tridentini (SAT) – dal 1900 membro della sua direzione.⁹⁸ Egli è direttamente coinvolto nel dare impulso all'alpinismo e al turismo alpino, intesi come rivendicazione e affermazione del carattere e dell'appartenenza nazionale delle valli e delle cime alpine, attraverso la costruzione di alberghi e il sostegno finanziario alla realizzazione di rifugi alpini in Fassa.⁹⁹

Senza esporli nel dettaglio, si evidenziano qui i nessi della questione nazionale con l'alpinismo e la promozione del turismo montano, stabiliti direttamente dalle società alpinistiche o indirettamente dai loro affiliati. Questi ultimi sono spesso attivi in politica – soprattutto nelle fila dei partiti liberali, fortemente caratterizzati da istanze nazionali – e nel contempo membri delle associazioni di difesa nazionale: il caso di Giovanni Pedrotti ne è un esempio significativo. E' pertanto impossibile scindere lo sviluppo del turismo alpino – e le attività economiche ad esso correlate – dalla questione nazionale. Non

97 Idrofobia germanica. In: L'Alto Adige Nr. 188 del 21–22.08.1903, p. 1.

98 G. Pedrotti compare pure tra i sottoscrittori della linea Lavis-Predazzo. Claudio AMBROSI, Giovanni Pedrotti. In: Rodolfo TAIANI (a cura di), Una storia fatta a persona: contributi per un dizionario biografico trentino del Novecento (Pubblicazioni del Museo storico in Trento – Quaderni di Archivio trentino 11), Trento 2005, pp. 137–178; Gianni FAUSTINI, Il giornalismo e la diffusione dell'informazione. In: Storia del Trentino V, pp. 413–438, p. 428.

99 L'inaugurazione dell'Hotel Pordoi (07.1905) non ha certo solo una valenza economico-alpinistica, come dimostra la seguente testimonianza: "Il bellissimo albergo che mercé la nobile iniziativa del sig. Pedrotti stà sui confini nostri a dimostrare l'italianità di Fassa." In: L'Alto Adige N. 183 del 11–12.08.1904, p. 3. Per un approfondimento del tema (alpinismo, sviluppo turismo alpino e nazionalismo) nel Tirolo, si veda Michael WEDEKIND, La politicizzazione della montagna: borghesia, alpinismo e nazionalismo tra Otto e Novecento. In: Claudio AMBROSI/Michael WEDEKIND (a cura di), L'invenzione di un cosmo borghese: valori sociali e simboli culturali dell'alpinismo nei secoli XIX e XX (Pubblicazioni del Museo storico in Trento – Quaderni di Archivio trentino 2), Trento 2000, pp. 19–52; Pieter M. JUDSON, Tourism, Travel, and National Activism in the Böhmerwald, South Tyrol and South Styria around 1900. In: Geschichte und Region/Storia e Regione 10/2 (2001), pp. 59–90.

diverso è il caso del presidente del ‘Comitato esecutivo’, Franz Dantone (1839–1909): fondatore e primo presidente (1891) della sezione di Fassa del *Deutscher und Österreichischer Alpenverein* (DuÖAV), promuove la costruzione di rifugi alpini in valle. Tra i più importanti soci del TVB in Fassa, egli coniuga l’attività politica con la promozione del turismo, anche attraverso l’attività di fotografo, gestore di esercizi turistici e guida alpina.¹⁰⁰

Nel dare impulso alla nascente industria del turismo alpino in Fassa, Dantone collabora con il liberale Theodor Christomannos (1854–1911). L’importanza di quest’ultimo – presidente della sezione di Merano del DuÖAV e del *Verein für Alpenhotels in Tirol* – per lo sviluppo del turismo nelle Dolomiti è nota. Sono gli stretti rapporti tra Dantone e Christomannos che alimentano le accuse rivolte al primo e al ‘Comitato esecutivo’ di essere alla mercé della società degli *Alpenhotels*. Anche il coinvolgimento diretto – fin dai suoi primi atti – di Christomannos nelle questioni di Fassa confermano i sospetti in tal senso. Tale impegno è da ricondurre alla evidente convergenza di interessi con le ragioni del movimento fassano – si ricorda qui la questione tranviaria¹⁰¹; è pertanto in questa direzione che egli partecipa alla contro-manifestazione ‘ladino-tirolese’ patrocinata dal DuÖAV e dai simpatizzanti del ‘Comitato’ fassano di Dantone in opposizione alla ‘violazione territoriale’¹⁰² perpetrata dai *gitanzi trentini* nell’agosto del 1903 con la loro “dimostrazione nazionale ed economica”¹⁰³ in Fassa.

3. La partecipazione ladina agli *Schutzvereine*

L’idea di creare la prima associazione di difesa nazionale ladina si fa strada tra il 1903 e il 1904, quando cioè la questione di Fassa ha assunto i toni della contrapposizione nazionale; gli incontri preliminari per discutere la sua fondazione hanno però luogo a Innsbruck non prima di fine dicembre 1904.¹⁰⁴ Un appello lanciato dallo scrittore gardenese Wilhelm Moroder (1877–1915) intende mobilitare quei ladini animati – secondo la sua definizione – da affinità di vedute e d’interessi. Tale urgenza non è diversa da quella insita nella fondazione degli *Schutzvereine* italiani e tedeschi: la percezione d’una minaccia per la futura sopravvivenza della propria identità.

Il progetto elaborato durante gli incontri tenuti a Innsbruck testimonia la maturazione da parte del gruppo raccolto attorno a Moroder di una coscienza coerente con gli sviluppi in tema d’identità nell’impero asburgico e in regione dalla seconda metà dell’Ottocento. Si avverte qui il bisogno di riunire i ladini

100 Dantone è anche intimamente interessato alla conservazione della ladinità e dell’eredità culturale di Fassa, come dimostra la sua partecipazione – in qualità di informatore – alla raccolta delle leggende ladine di Karl F. Wolff. Ein Vorkämpfer Tirols †. In: Meraner Zeitung Nr. 30 del 10.03.1909, p. 6.

101 Cfr. Bozner Zeitung Nr. 91 del 23.04.1898, pp. 1–2.

102 JUDSON, Tourism.

103 Idrofobia germanica, p. 1.

104 Innsbrucker Nachrichten Nr. 298 del 30.12.1904, p. 4.

in un'associazione – *Schutzverein* – che si opponga con forza al processo di italianizzazione. E' vero che le testimonianze finora note relative a questa fase progettuale non fanno esplicito riferimento alla Val di Fassa; tuttavia la successiva evoluzione della partecipazione ladina all'associazionismo di difesa nazionale rimanda alla realtà fassana e alle attività degli italiani del Tirolo per la sua 'snazionalizzazione'. Evidentemente, la rivendicazione nazionale ed economica che grava su Fassa è percepita di fatto anche come preludio di ciò che potrebbe accadere alle altre comunità. Retorica anti-italiana a parte, le attenzioni della progettata associazione si rivolgono all'interno della comunità stessa: è necessario qui far maturare un sentimento identitario autonomo e una maggior consapevolezza delle proprie ragioni e dei propri diritti, per chiedere – come viene affermato più tardi – la “Anerkennung ihres Volksbestandes, sowie ihrer nationalen und politischen Rechten.”¹⁰⁵ Per questo, va chiarito ‘*in Wort und Schrift*’ alla comunità che essa non è italiana. Il frangente politico obbliga i ladini a sottolineare che la propria autonomia rispetto agli italiani non significa voler essere considerati come tedeschi, bensì “als Ladiner, als die Ueberreste der alten Bevölkerung Tirols” e, perciò, come gli “Angehörige einer eigenen Nation”.¹⁰⁶ Ribadita tale specificità, il gruppo di Innsbruck vuole rivendicare il diritto dei ladini di dichiarare nei censimenti la propria appartenenza linguistica, per marcare ufficialmente la distinzione dal gruppo italiano, al quale venivano ancora associati. Per ciò che concerne più specificatamente l'eredità linguistica, assurta nella Mitteleuropa a primo marcatore dell'identità, è necessaria una politica culturale diversa rispetto alle altre comunità regionali. Infatti, la produzione scritta dei ladini, che ha esordi non più che recenti, impone uno sforzo maggiore. Si progetta quindi di approfondire lo studio di quest'eredità, diffondendola e fornendone le necessarie spiegazioni, anche attraverso apposite pubblicazioni.¹⁰⁷

Un'autonoma associazione si realizzerà solo alcuni anni più tardi, e dopo l'esperienza maturata da molti suoi soci nelle fila del TVB. Ciononostante la progettata unione, poi assorbita dal TVB, delinea già *in nuce* la particolare dinamicità e i molteplici campi d'azione del gruppo locale ladino di Innsbruck del TVB, ereditati poi (1912) dall'*Union dei Ladins*.

Tiroler Volksbund

Ad inizio Novecento, tutti i partiti tedeschi con una propria rappresentanza alla Dieta tirolese sostengono l'unità della contea e sono sensibili alla questione nazionale. A partire da questi due principi, Wilhelm Rohmeder

105 Zur Ladinerfrage. In: Innsbrucker Nachrichten Nr. 56 del 07.03.1908, p. 2.

106 Der Innsbrucker Ladiner-Verein und die Herren vom „Trentino“. In: Tiroler Tagblatt Nr. 3 del 05.01.1905, p. 3.

107 Ibidem.

(1843–1930)¹⁰⁸ riesce ad aggregare personaggi provenienti da tutti gli schieramenti politici, fondando il *Tiroler Volksbund*.¹⁰⁹ Anche il mondo cattolico tedesco tirolese, fino a questo momento per lo meno diffidente verso le associazioni di difesa nazionale¹¹⁰, aderisce al TVB: logorato dalla divisione interna tra la componente conservativa e quella cristiano-sociale, non riesce ad esercitare l'unica possibile alternativa di pensiero che avrebbe potuto opporsi al progetto rohmederiano.¹¹¹

Il reale obiettivo di Rohmeder è la supremazia nazionale. Egli intende spezzare l'unità linguistica italiana nel Tirolo meridionale attraverso la ri-germanizzazione di territori un tempo tedescofoni, per conservare l'unità della contea sotto l'esclusiva egida tedesca. Il suo pangermanesimo è estraneo al patriottismo tirolese austriaco, che vuole mantenere l'unità storica della contea all'interno della compagine multi-etnica asburgica.¹¹² Il mancato riconoscimento di questa differenza sta alla base dell'immediato successo del *Bund*, determinando l'ingresso in esso di personalità provenienti dal mondo della Chiesa, della politica e dell'economia tirolese tedesca. La capacità di Rohmeder di aggregare più forze per dar vita ad uno *Schutzverein*, che sia espressione della più ampia rappresentanza della società tirolese, riesce a cooptare fin dall'inizio anche gli autori del movimento fassano del '98-'99, riconoscendo la "natürliche Bundesgenossenschaft von Deutschen und Ladinern".¹¹³ Ai primi di settembre del 1904 è testimoniata la loro partecipazione alla fase preparatoria del *Bund* con la sua prima proposta di costituzione.¹¹⁴ E' in particolare Rossi che decide di collaborare con Rohmeder, coinvolgendo quindi la propria comunità.¹¹⁵

Resta ancora da stabilire una correlazione certa e diretta tra l'appello di Moroder, la scelta di campo di Rossi e dei promotori delle petizioni fassane e la decisione di far convergere il gruppo dei ladini di Innsbruck – di cui si conoscono solo alcuni nomi¹¹⁶ – nel costituendo TVB. Sicura è però la presen-

108 W. Rohmeder è un importante membro della direzione bavarese del *Verein für das Deutschtum im Ausland* e suo responsabile per il Tirolo meridionale. Per la sua biografia: Walther HÖRMANN, Oberstudienrat Dr. jur. et phil. Wilhelm Rohmeder †. Ein Nachruf aus Tirol. In: *Tiroler Heimat*, IV. Band (1931), pp. 66–72.

109 THALER, *Der Tiroler Volksbund*, pp. 57–58.

110 ZAFFI, *Le associazioni di difesa nazionale tedesche*, p. 190.

111 KUPRIAN, *Il Trentino e il "Tiroler Volksbund"*, p. 58.

112 THALER, *Der Tiroler Volksbund*, p. 410 sg. In base alle osservazioni sia scientifiche sia empiriche su usi e costumi, toponimi e cognomi svolte nelle regioni del Tirolo meridionale da alcuni incaricati dei gruppi dell'*Allgemeiner Deutscher Schulverein* a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento, si arriva alla conclusione che un tempo quasi tutta la regione fosse tedesca. La situazione linguistica attuale era il risultato di una italianizzazione recente, da ricondurre all'immigrazione iniziata in età moderna e all'opera del clero e di alcuni 'Signori' autoctoni. ZAFFI, *Le associazioni di difesa nazionale tedesche*, pp. 173–174. Rohmeder è uno dei grandi divulgatori di questa teoria. A tale proposito si veda Wilhelm ROHMEDER, *Die ehemalige Ausdehnung des Deutschtums in den italienischsprachigen Bezirken Tirols*. In: *TVBK* 1908, [pp. 48–56].

113 Schulrat Dr. Wilhelm Rohmeder. In: *Meraner Zeitung* Nr. 69 del 08.06.1913, p. 1.

114 *Tirol den Tirolern*. In: *Allgemeine Zeitung* Nr. 207 del 05.05.1905, p. 7.

115 Landesgerichtsrat Wilhelm von Rossi †, *TVBK* 1915, [p. 20].

116 Dei dodici partecipanti alle riunioni organizzate da W. Moroder, oltre a Moroder stesso, sono ricordati i fassani Hugo von Rossi e un non meglio specificato Schutz. Il signor Moroder e la sua società (?). In: *L'Alto Adige* Nr. 1 del 02–03.01.1905, p. 2.

za di Rohmeder durante l'incontro organizzato ad Innsbruck il 30.12.04.¹¹⁷ E, di fatto, il progetto del TVB risponde alle esigenze più immediate che stanno dietro l'idea di un'autonoma associazione ladina, che viene quindi momentaneamente accantonata.¹¹⁸ Né italiani né tedeschi, ma ladini alleati con i tirolesi tedeschi: è il motto del gruppo di Innsbruck. Questa affermazione ribadisce il generale favore dei ladini nei confronti dei tedesco-tirolesi, già palesato dai fassani all'epoca delle petizioni del '98-'99. I tedeschi che aderiscono alla Lega tirolese sono individuati ora come i naturali referenti per contrastare l'italianizzazione dei ladini: a dispetto dei differenti fini, le affinità di vedute non sono poche. Con un'operazione arbitraria, i *volksbundisti* rivendicano un'esclusiva sulla fedeltà al Tirolo e agli Asburgo, che si concretizza attraverso la lotta per la conservazione dell'unità del *Land*, in opposizione alle richieste d'autonomia. A tale proposito, il riconoscimento del gruppo ladino nei censimenti è ritenuto strategico anche per diminuire il numero degli italiani e la loro forza contrattuale politica. Più nel concreto poi c'è il progetto tranviario bolzanino per Fiemme e la riconosciuta preminenza della lingua tedesca in regione.

Già durante il discorso di fondazione del TVB tenuto a Vipiteno (07.05.1905), viene dato particolare risalto alla presenza di numerosi ladini, soprattutto di Fassa. Scorrendo i nomi dei 68 soci del *Vorbereitender Ausschuss* (comitato promotore) si riscontra che i ladini costituiscono un quinto del totale – di cui ben 12 fassani.¹¹⁹ Al raduno – ciò comunque si concretizzerà formalmente solo alcuni mesi più tardi – si annuncia la già avvenuta fondazione di 16 sezioni locali: accanto alle due del *Reich*, ben tre sono ladine (*Unter-, Oberfassa* e *Dolomitenladiner* di Innsbruck). Il ruolo di Rossi nella Lega tirolese è confermato dalla sua presenza nel *Bundesvorstand* (direzione); quello della componente ladina dai cinque loro rappresentanti nell'*Ausschuss* (comitato).¹²⁰

Nell'aprile 1910 i gruppi locali ladini del TVB raggiungeranno il loro massimo numero (10).¹²¹ Al momento restano da spiegare sia la scarsissima

117 Der Innsbrucker Ladiner-Verein und die Herren vom "Trentino", p. 3.

118 Zur Organisation der Ladiner Tirols. In: Tiroler Tagblatt Nr. 131 del 09.06.1905, p. 3.

119 Tra i rappresentanti di Fassa, oltre a W. v. Rossi, figurano il presidente e il vice-presidente del 'Comitato esecutivo': Franz Dantone e l'oste di Pera Anton Rizzi. Quanto alle altre valli ladine, due sono di Livinallongo ed uno di Gardena. TVBK 1908, [p. 60 sg.].

120 I cinque rappresentanti ladini sono: Franz Dantone, Josef Delmonego, Johann Demetz, Alexius Lezu, Anton Rizzi. Il gruppo locale dei *Dolomitenladiner* – ufficializzato il 07.1905 – è comunque già attivo nell'inverno del 1905, come dimostrano la prima *Faschingszeitung* (*Kokodek*) realizzata a cura di H. v. Rossi e il testo umoristico il *Ball dei Dolomiten=Ladiner* sempre dello stesso autore. Entrambe le pubblicazioni escono in occasione del *Bal Ladin* del 1905, festa carnevalesca che diverrà un appuntamento tradizionale dei ladini nel capoluogo tirolese. Per una panoramica sulle opere di H. v. Rossi (la maggioranza prodotte durante la sua associazione al TVB) e per il testo umoristico nella sua versione del 1912, cfr. Fabio CHIOCCHETTI, † Hugo de Rossi (1875–1936), Ko ke la é stada ke son ruà sul bal dei Dolomiten=Ladiner. In: Mondo Ladino 6 (1982), p. 121–191. Durante il raduno di Vipiteno si segnala l'imminente inaugurazione della sezione *Wolkenstein* in Gardena. Gründung des Tiroler Volksbundes. In: Innsbrucker Nachrichten Nr. 105 del 08.05.1905, pp. 1–3.

121 *Dolomitenladiner, Buchenstein, Canazei, Fassa Oberal, Fassa Untertal* (Männer – Frauen u. Mädchen), *Moëna, Penia-Alba, St. Ulrich i. Gröden, Wolkenstein*. TVBK 1911, [pp. 66–67]. Una sezione locale in Badia non è segnalata per l'anno 1910 anche se è presente negli anni precedenti e seguenti. Nel 1906 si segnala in Fassa una 'Lega tirolese per la gioventù' di cui però non è testimoniata alcuna attività. Archivio di Stato di Trento – Capitanato distrettuale di Cavalese, Repertorio 1906 – Busta 226 V.

penetrazione dell'associazione in Badia e Marebbe sia la totale assenza di gruppi locali in Ampezzo. Viceversa, in Fassa le sezioni arriveranno a 7.

Dolomitenladiner

La fondazione del gruppo locale ladino di Innsbruck del TVB – *Ortsgruppe der Dolomitenladiner des Tiroler Volksbundes Innsbrucks* (DL) – costituisce una tappa fondamentale nella diffusione d'una coscienza identitaria ladina unitaria. Attorno a questo gruppo locale, infatti, si realizza per la prima volta l'unione di tutte le comunità ladine dolomitiche “um den Gemeingeist und das nationale Bewußtsein zu fördern.”¹²²

Tre sono le figure centrali dei DL: W. Moroder, W. v. Rossi e il nipote di quest'ultimo, il *Postoffizial* Hugo v. Rossi (1875–1940). Qui è utile accennare solo ai più significativi campi d'intervento di queste tre personalità. Moroder – editore, pubblicista, storico e archeologo – sarà attivo soprattutto nella sensibilizzazione dei ladini verso i temi legati alla questione etnica. Egli sarà lo *Stellvertreter* (1905–1908) del primo *Obmann*, W. v. Rossi (1905–1912). Quest'ultimo sarà particolarmente attento alle implicazioni economico-sociali della questione ladina e si preoccuperà, assieme a W. Moroder, di diffondere tra la comunità ladina i risultati maturati all'interno del gruppo dei DL. Infine, H. v. Rossi – *Obmann* dei DL dal maggio 1912 – sarà sensibile soprattutto al tema del recupero, della conservazione e dello sviluppo del patrimonio culturale, linguistico e storico ladino.

L'importanza di quest'esperienza è evidente già durante i suoi primi mesi d'attività: negli appelli ad intervenire alle riunioni e ad associarsi, si sente la necessità di definire il confine del gruppo etnico, precisando le comunità che lo compongono: *Ampezzaner, Buchensteiner, Enneberger, Fassaner und Grödner*. Ben presto queste diventeranno semplicemente i *Dolomitenladiner*. In altre parole, fin da subito i promotori dell'associazione agiscono affinché i destinatari del loro messaggio strutturino una coscienza etnica: ciò si realizza attraverso il riconoscimento dei fondamenti caratterizzanti – in questo caso il nome collettivo, che unisce le differenti comunità in un gruppo etnico distinto e immediatamente riconoscibile.¹²³ Con questo sforzo, i DL interpretano e declinano lo statuto della Lega tirolese in direzione della propria comunità linguistica.¹²⁴

122 Innsbrucker Nachrichten Nr. 57 del 09.03.1907, p. 3. Già nel primo *Ausschuss* dei DL (1905–1906) è manifesta la volontà di dare vita ad una unione che fosse espressione di tutte le comunità ladine. Accanto all'*Obmann* W. v. Rossi (Fassa) e al suo *Stellvertreter* W. Moroder (Gardena), sono presenti: Dapunt (Badia-Marebbe), H. v. Rossi, F. Ghetta, Schutz (Fassa); Ploner (Gardena), Gran Ruaz, Colleselli, Demattias (Livinallongo). Durante tutta l'attività dei DL non è testimoniata la presenza di alcun ampezzano – sia nel direttivo che tra i soci. Dopo che la loro assenza è stigmatizzata sulle Innsbrucker Nachrichten, attraverso lo stesso quotidiano alcuni ampezzani dichiarano la loro volontà di fare parte del gruppo locale di Innsbruck. Fino ad ora non è pervenuta alcuna documentazione che confermi questa affermazione.

123 Cfr. I fondamenti della comunità etnica. In: Anthony D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna 1992 (ed. orig. Oxford 1986), pp. 63–112.

124 Per lo statuto del TVB, si veda: Auszug aus den Bundessatzungen. In: TVBK 1908, [p. 65]. Trad. it. in: Lega Nazionale, *Il Tiroler Volksbund e la sua opera*, Trento 1908, p. 14.

Ai fini del presente contributo basterà prendere in esame solo alcuni dettami dello stesso statuto, per evidenziare come esso sia stato adattato dai DL per rispondere ai bisogni sia immediati che di lungo termine per la definizione del proprio gruppo.

Si favorisce la socializzazione tra le numerose persone originarie delle diverse valli, presenti stabilmente (3–400 individui) o temporaneamente nel capoluogo della contea e nei sobborghi. Si creano occasioni per ‘coltivare la socialità fra nazionali’ (§ 3. a.) – nella fattispecie tra i ladini – e, dunque, si predispongono luoghi per favorire gli incontri, che vanno dal semplice gioco delle carte – à la *Badiòta* – alla conversazione, dal ritrovo per le famiglie all’organizzazione di serate culturali, con esecuzioni di musiche e canti, letture di componimenti in prosa o in poesia, o recite teatrali. Queste iniziative mantengono vivo anche il legame linguistico degli emigrati con le loro valli, altrimenti destinato a perdersi. Soprattutto fanno conoscere le peculiarità culturali di ogni comunità alle altre, favorendo così un’identità comune condivisa. Ne è un esempio la festività del carnevale: in occasione del *Bal ladin*, in cui la presenza di una comunità ladina a Innsbruck è resa tangibile alla maggioranza tedesca della popolazione cittadina dai vistosi vestiti tradizionali, si promuove il recupero e il riconoscimento dei costumi d’ogni comunità.

Queste manifestazioni coinvolgono un pubblico che supera gli oltre cento soci dei DL. Esse offrono quindi l’opportunità di organizzare conferenze che affrontano temi storici e, dunque, la questione ladina secondo la prospettiva degli attivisti medesimi, per la “Hebung und Stärkung des ladinischen Volksbewußtseins”¹²⁵. La ricostruzione della storia ladina presentata dai militanti vuole incidere su due piani. In primo luogo vuole chiarire l’autonomia del gruppo ladino rispetto alla componente italiana della regione. Ciò avviene da una parte ricorrendo al ‘mito della discendenza comune’¹²⁶ dei ladini dai reti; dall’altra facendo risalire sia la presenza sia la diffusione della lingua italiana in regione a circostanze recenti – e a discapito della lingua ladina. In questo caso, i ladini sono definiti come *Urtiroler* o *Alttiroler*.¹²⁷ In secondo luogo, essa promuove la ‘fedeltà tirolese verso la patria’(§ 1) e dunque il recupero della memoria della partecipazione e del contributo dei ladini alle sollevazioni hoferiane, connotando questi ultimi come veri *Landestreu* e *Kaisertreu*.¹²⁸ Da tale duplice operazione deriva un’immagine dei ladini quali *echte Tiroler*. Questa

125 Innsbrucker Nachrichten Nr. 78 del 06.04.1907, p. 4.

126 СМІТН, Le origini etniche, p. 69.

127 Il rapporto tra ladini e tedeschi è semplificato in una secolare e pacifica convivenza, risolta con la germanizzazione di quasi tutto il territorio centro settentrionale del Tirolo o con l’assorbimento dell’elemento germanofono presente nelle valli ladine. W. Moroder è il divulgatore di questa presentazione della storia sulle origini dei ladini. Durante le serate dedicate dai DL a questo tema (*Ladimerabende*), così come nei suoi scritti, è evidente la condivisione delle teorie propagandate da W. Rohmeder.

128 E’ H. v. Rossi che, durante i *Ladimerabende*, tiene alcune conferenze sulla partecipazione dei ladini alle sollevazioni hoferiane. Cfr. Hugo v. Rossi, *Beteiligung der Fassaner an Befreiungskriegen 1796–1813*, Innsbruck 1909.

vera e propria ‘invenzione della tradizione’ non è patrimonio esclusivo dei DL, ma comune al TVB, di cui Rohmeder è il principale divulgatore. Per quest’ultimo, i tirolesi (“im geistlichen Sinne”¹²⁹) sono – o possono essere – solo i tedeschi e i reto-ladini della regione o, tutt’al più, “jene Hunderttausende, denen eine fremde Sprache aufgezwungen wurde, die aber ein treues tirolisches Herz im Busen tragen.”¹³⁰ Gli italiani della regione, che non rientrano in quest’ultima categoria – o che non vi vogliono rientrare – ne sono esclusi. Il Tirolo diventa così monopolio di una parte della sua popolazione – tedeschi e ladini, i quali stanno in rapporto tra loro come l’eroe tedesco tirolese Andreas Hofer e l’eroina ladina Katharina Lanz, secondo un’immagine di Rohmeder.¹³¹

La particolare vitalità della „kleine Ladinerkolonie“ di Innsbruck non è rivolta soltanto alla sensibilizzazione identitaria dei ladini nel capoluogo, bensì si prefigge „die Leute aus den ladinischen Tälern während ihres vorübergehenden Aufenthaltes hier über die ‘Ladiner=Frage’, [...] aufzuklären, damit diese, in die Heimat zurückgekehrt, diese erworbenen Kenntnisse [...] weiter vermitteln“.¹³² I DL non operano comunque solo indirettamente, ma instaurano legami diretti con le valli: partecipando alla costituzione dei gruppi locali del TVB; condividendo alcuni soci nei rispettivi direttivi; mantenendo i rapporti tra il capoluogo e i gruppi locali; fornendo costantemente, durante gli incontri ad Innsbruck, informazioni su ciò che accade nelle valli; tenendo conferenze nelle sezioni di valle e promuovendo raccolte di fondi.¹³³

L’attività più diretta e incisiva in una comunità ladina è svolta in Fassa, considerata più esposta alla ‘minaccia nazionale’. Qui si concentra l’azione di W. v. Rossi per educare e ‘istruire mediante la pubblicazione e la diffusione di *scritti* nazionali alla “fedeltà” – secondo le sue stesse parole – “dei tirolesi verso la patria tirolese” e “verso la propria nazionalità [...] ladina, te la lingua, tel modo de vestirse a [sic] tei costumes”¹³⁴ (§ 3. a.). La campagna comunicativa in questo senso è tanto pervasiva che – secondo L’Alto Adige – la valle “era inondata da foglietti volanti” distribuiti “a centinaia di copie”.¹³⁵ *I pamphlet* di W. v. Rossi¹³⁶ – prima comunicazione politica in ladino – sensibilizzano verso i temi identitari e mettono in luce l’attività ‘snazionalizzatrice’ della LN, propagandando invece

129 ROHMEDER, Die ehemaligen Ausdehnung des Deutschtums, [p. 49].

130 Gründung des Tiroler Volksbundes, p. 2.

131 Ibidem, p. 1.

132 Innsbrucker Nachrichten Nr. 90 del 20.04.1907, p. 4.

133 A titolo esemplificativo, si può ricordare che W. Moroder partecipa alla riunione del gruppo locale del TVB *Gröden* e alla fondazione della sezione *St. Ulrich* in cui tiene due discorsi ‘in grödnerische Sprache’. A Selva di Val Gardena in particolare tiene una relazione in cui spiega “die Begriffe ‘Räto=Ladiner’ und ‘Talian’”. A Campitello e a Pera, invece, organizza due conferenze sulla storia di Fassa. W. v. Rossi, eletto *Obmann* dei DL per l’anno 1906, deve formalmente delegare la carica a Gran Ruaz, in quanto già eletto *Obmann* del gruppo *Fascha=Untertal*. Nel 1905 viene organizzata una raccolta di aiuti per gli abitanti di Pozza danneggiati da un incendio.

134 La citazione in ladino-fassano è estratta da: De le scole fašane. In: Fabio CHIOCCHETTI, Ntorn via la “Question de Faša” ai prumes del ‘900. In: Mondo Ladino 3 (1979), pp. 131–154, p. 146.

135 Fassa contro i pangermanisti. In: L’Alto Adige Nr. 21 del 26–27.01.1906, p.1.

136 Alcuni degli opuscoli di W. v. Rossi sono pubblicati in: CHIOCCHETTI, Ntorn via la “Question de Faša”.

le idee dei DL. L'obiettivo della ricezione del messaggio politico prevale in essi sulla cura della qualità linguistica, talora nettamente italianizzata rispetto ai coevi testi scritti dai DL, come ad esempio quelli redatti dal nipote H. v. Rossi. La propaganda degli scopi politici del TVB si accompagna al chiaro intento d'infondere un sentimento autonomo ladino. Tale 'istruzione' vuole diffondere le idee elaborate in quello stesso momento durante gli incontri dei DL a Innsbruck. E, come atto educativo, essa ribadisce metodicamente i concetti, ricercando una propria continuità. Ad esempio, nel testo *De l'Union fašana*¹³⁷, sono riassunti i temi dei *Flugblätter* precedenti: né italiani né tedeschi, ma ladini – il popolo più antico del Tirolo (origine retica); necessità dell'apprendimento della lingua tedesca e danno economico dell'autonomia estesa alla comunità ladina di Fassa; italianizzazione – ad opera del clero attraverso la LN – dell'identità, degli usi e dell'idioma ladino in Fassa per favorire l'annessione al Regno d'Italia (fedeltà ladina al Tirolo e all'imperatore).

L'occasione per tale scritto si presenta a seguito della recente fondazione dell'Unione Fassana (17.04.1906) ad opera di don Francesco Anderle, suo presidente nonché nuovo decano della valle, della quale W. v. Rossi analizza criticamente gli articoli dello statuto.¹³⁸ Con puntigliosità giuridica, se ne approfondiscono le implicazioni culturali e sociali, poste in relazione anche alle attività economiche – a suo dire del tutto fallimentari – del clero in valle. Su uno dei propositi statutari dell'Unione Fassana, ossia 'il perfezionamento nella lingua materna' (§ 4; art. 3), Rossi commenta: "Cála el noša madre lingua? foš la taliana?! Segur de no!! noša mare lingua le la fašana ladina perchè noi sion ladins e no taliegn."¹³⁹ Attraverso l'attività di Rossi, i ladini di Fassa sperimentano l'"elevazione a status stampato" della lingua "che avevano sempre umilmente parlato"¹⁴⁰ e gli esiti degli studi linguistici varcano i confini della sfera accademica e del ristretto gruppo dei DL per diventare patrimonio dell'intera comunità.

L'affermazione di una coscienza identitaria – almeno all'interno della sua *élite* più sensibile alla questione ladina – è tale da avanzare richieste politiche unitarie. Nel 1906, durante la discussione sulla riforma della legge elettorale per l'elezione dei rappresentanti del *Reichsrat*, a Ortisei in Val Gardena (07.04.1906), i *Vertrauensmänner* gardenesi fanno esplicita richiesta di sostegno politico ai rappresentanti tedesco-tirolesi, affinché „den Dolomitenladinern ein eigenes

137 Il foglio è datato maggio 1906. Brenner-Archiv; Karl F. Wolff Nachlass, Kasatte 4 - Mappe. IV. Per l'articolo in tedesco, sempre di W. v. Rossi, cfr. Der Faschaner Bund. In: Innsbrucker Nachrichten Nr. 125 del 01.06.1906, pp. 1–2.

138 La fondazione della 'Unione Fassana', secondo il suo statuto (§ 2), ha lo scopo "1) di ristabilire e assicurare la pace della valle, 2) di promuovere il benessere religioso, intellettuale ed economico, 3) di assicurare l'indipendenza intellettuale ed economica." Questo sodalizio, promosso dal clero locale, non sembra abbia intrapreso qualsivoglia attività: viene sciolto il 21.05.1910. Archivio della Parrocchia di Vigo di Fassa (1242–1948).

139 "Qual è la nostra madrelingua? forse l'italiana?! Certo che no!! la nostra madrelingua è quella Fassana ladina, in quanto noi siamo ladini e non italiani." In: *De l'Union fašana*, p. 3.

140 ANDERSON, Comunità immaginate, p. 110.

Reichsratsmandat verliehen werde, weil die Dolomitenladiner als uraltes, stammesbewußtes und unwandelbar reichstreues Volk ein Recht darauf zu haben glauben, in der gesetzgebenden Körperschaft des Reiches durch einen Stammesgenossen vertreten zu sein“.¹⁴¹ Si chiede cioè che nella futura configurazione delle circoscrizioni elettorali nazionali ne sia prevista una (la nr. 22), espressione delle cinque comunità ladine. Richieste di segno analogo sono avanzate attraverso il TVB affinché nei censimenti sia previsto anche il ladino come *Umgangssprache*, in modo da rispondere alla questione della separazione ufficiale del gruppo linguistico ladino da quello italiano, emersa già durante gli incontri organizzati da Moroder.¹⁴² Questo obiettivo politico viene raggiunto solo parzialmente: nel censimento del 1910, nella dichiarazione della lingua d'uso, è prevista la dicitura *italienisch-ladinisch*. Viceversa la legge del 26.01.1907¹⁴³, che introduce il suffragio universale maschile diretto, fa cadere la speranza per un mandato ladino. Ma l'apertura alle istanze politiche propuginate dal TVB per la comunità ladina, non sembra essere appannaggio esclusivo delle sue élite. Ad esempio, il sacerdote ladino Eberardo Chiocchetti (1863–1917) – *Volksbundanhänger*, in occasione del rinnovo del *Reichsrat* (14.05.1907), risulta il candidato che ottiene il maggior numero di voti, sommando quelli ottenuti nei comuni ladini della circoscrizione elettorale nr. 22, nonostante l'assenza, causa l'emigrazione stagionale, di numerosi uomini – quelli molto probabilmente più sensibili al messaggio *volksbundista*. Anche se il candidato ladino non risulta eletto, i voti ottenuti dimostrano che le idee del TVB, così come sono elaborate dai suoi gruppi locali ladini e in prima istanza dai DL¹⁴⁴, raccolgono un buon consenso nei comuni di Fassa e di Moena.¹⁴⁵

Union dei Ladini

Come nota Davide Zaffi, la gestione di un'azione sociale “risulta, di regola, più adeguata ed efficace se condotta secondo criteri specifici e se non viene

141 La richiesta è fatta pervenire alla riunione del *Deutscher Volksverein für Südtirol* tenutasi a Bolzano ai primi di aprile del 1906 in concomitanza con gli interventi, a favore di un mandato ladino, tenuti da Franz Moroder – *Gemeindevorsteher* di Ortisei – e dallo scrittore Karl F. Wolff. Del rapporto sugli interventi e della richiesta riferisce il borgomastro di Bolzano J. Perathoner. *Abgeordneter Perathoner über die Wahlreform*. In: *Tiroler Tagblatt* Nr. 84 del 13.04.1906 e p. 2.

142 Per un approfondimento sulla questione delle richieste fatte attraverso il TVB per ottenere nei censimenti la possibilità di una dichiarazione separata del gruppo ladino da quello italiano, si veda Emil Brix, *Die Ladiner in der Habsburgermonarchie im Zeitalter der Nationalen Emanzipation*. In: *Ladinia* 9 (1985), pp. 55–80, pp. 68–79.

143 RGBI 15-16-17/1907.

144 Il parroco teutonico. In: *L'Alto Adige* Nr. 106 del 10–11.05.1907, p. 3.

145 Dai dati forniti dalle *Innsbrucker Nachrichten* (Nr. 122 del 17.05.1907 pp. 1–2), per altro incompleti (mancano i risultati che si riferiscono al comune di Campitello), E. Chiocchetti (Tiroler Verband) ottiene, nel confronto con i candidati B. Paolazzi (Partito Popolare) e Vanzetta (Partito Liberale) i seguenti risultati: Moena (196-30-8), Vigo (69-42-7), Pera (35-28-2), Soraga (18-22-1), Pozza (38-44-2), Mazzin (19-68-3), Canazei (14-36-0). Nel programma elettorale di Chiocchetti, accanto alle questioni locali, è ribadita l'importanza dell'antico legame con il Tirolo e gli Asburgo, la contrarietà all'autonomia, la scelta del tracciato della linea tranviaria Egna-Moena e la necessità d'istituire corsi d'insegnamento della lingua tedesca. In: *Agli elettori di Fiemme, Fassa, Primiero e Civezzano!* Archivio Istituto Culturale Ladino 'Majon di Fascegn', Vigo di Fassa, Fondo Guido Iori.

concepita semplicemente come la parte di un tutto. La spinta verso la specializzazione si presenta con tale inevitabilità che è spesso impossibile volerla ricondurre a un preciso programma degli interessati.¹⁴⁶ A maggior ragione, la necessità di dar vita ad un'autonoma associazione è insita nella volontà di difendere e promuovere una distinta identità. La fondazione (06.07.1912) dell'*Union dei Ladins* (UL) era perciò iscritta nel percorso inaugurato dagli incontri a Innsbruck della fine del 1904. Già al momento della fondazione del gruppo locale dei DL, nel confronto seguito alla presentazione degli statuti (22.07.05), era stato rilevato che questi ultimi non erano del tutto adatti alle condizioni della comunità ladina.¹⁴⁷ Critiche erano state mosse anche alla centrale del TVB, accusata di preoccuparsi – anche economicamente – solo delle isole tedescofone – e di far poco per i ladini, “die einen ebenso schwierigen nationalen Kampf zu bestehen haben”.¹⁴⁸

Pur continuando ad esistere i DL, tutte le loro molteplici iniziative culturali, sociali e assistenziali vengono ereditate dalla nuova associazione. Non è al momento del tutto chiaro perché i DL continuino ad operare. I due gruppi sono in stretto rapporto: mancando però dati precisi sui nominativi di tutti i soci dei DL, non si può affermare con certezza che questi siano diventati membri anche della UL. Anche se, secondo la lacunosa base documentaria disponibile, un cospicuo numero di essi pare averlo fatto. Nel 1912, ad esempio, Vinzenz Mussner è contemporaneamente *Obmann Stellvertreter* dei DL e della UL. Così come lo stesso presidente dei DL – H. v. Rossi – è socio attivo della neocostituita UL. Provengono dall'esperienza del TVB anche alcuni membri della UL residenti nelle valli dolomitiche, come il parroco Franz Anderlan, primo *Obmann* della sezione locale del *Bund* tirolese di Ortisei. L'urgenza che aveva spinto i ladini a stringere un'alleanza con la componente tedesco-tirolese attraverso la fondazione del TVB rimane evidentemente ancora attuale. In questo senso si può intendere l'invito rivolto ai componenti della UL di associarsi al TVB. La lega tirolese rimane probabilmente quell'intermediario ideale attraverso il quale fare pressioni politiche nell'interesse del *Ladinertum*, come si legge nell'annuario della nuova associazione ladina – *L Kaländer ladin* – del 1915, affinché, tra l'altro, sia salvaguardato il carattere ladino della Valle di Fassa.¹⁴⁹

Conclusioni

Dopo il suo appello della fine del 1904, Moroder sente di dovere rispondere a un articolo provocatorio de L'Alto Adige in cui gli viene chiesto “I ladini dove li va a prendere?”.¹⁵⁰ Per avallare l'esistenza degli stessi, egli si richiama agli

146 Davide ZAFFI, L'associazionismo nazionale in Trentino, p. 247.

147 Innsbrucker Nachrichten Nr. 167 del 24.07.1905, p. 3.

148 Innsbrucker Nachrichten Nr. 57 del 09.03.1907, p. 3.

149 Union dei Ladins, *L Kaländer ladin* per l'ann 1915, Innsbruck 1914, pp. 34–35.

150 Una società di ladini a Innsbruck. In: L'Alto Adige Nr. 297 del 29–30.12.1904, p. 3.

studi del linguista Graziadio Isaia Ascoli (Saggi ladini, 1873).¹⁵¹ Proprio il fatto che alcuni studi evidenzino l'individualità degli idiomi ladini all'interno delle lingue neolatine, offre ai ladini interessati a conservare e promuovere la propria identità culturale la legittimazione scientifica per richiedere, per il proprio gruppo etnico, i diritti garantiti dalla Costituzione austriaca. E' poi il successivo commento dello stesso quotidiano liberale, che definisce il progetto di Moroder come la creazione di "una nuova nazione nel caos già esistente in Austria."¹⁵², che rimanda al contesto in cui un'autonoma identità ladina inizia il suo processo d'affermazione. Più specificatamente, la questione dell'esistenza d'una entità ladina si inserisce nel confronto economico e nazionale tra le due componenti linguistiche maggioritarie nel Tirolo asburgico.

Per sottrarre la propria comunità alle richieste politico-economiche del gruppo linguistico italiano della regione, alcuni fassani sollecitano il passaggio della propria valle al Tirolo tedesco. A tal fine si rivendicano i vincoli storici con i tirolesi tedeschi e l'estraneità linguistica alla componente italiana. Le richieste fassane rappresentano una cesura netta, in cui la componente linguistica ladina della regione deve iniziare a ripensarsi in termini nuovi. Da parte italiana non si comprendono le reali ragioni di tali richieste, interpretate come volontà di germanizzare questa comunità. L'intervento in valle della LN ha lo scopo di ribadire l'appartenenza di Fassa alla nazione italiana. Ciò fa avvertire ai ladini da una parte più stringente la minaccia che grava sulla sopravvivenza della propria identità culturale, dall'altra la necessità di definire e codificare gli elementi distintivi di tale identità. Quest'ultima operazione è necessaria nell'immediato per marcare i confini tra gli italiani e i ladini. Essa però è altrettanto importante per far maturare una coscienza etnica attorno a questi elementi distintivi: solo con una terza identità regionale, chiarita anche agli stessi appartenenti al gruppo, si possono rivendicare i propri diritti, garantendo la sopravvivenza e lo sviluppo dell'identità culturale.

L'appello di Moroder, visti i risultati ai quali era giunta la contrapposizione nazionale nel Tirolo agli inizi del Novecento, comporta un'immediata scelta di campo e, dunque, spinge alla realizzazione della prima aggregazione di tutte le comunità ladine, con i primi interventi in campo politico-culturale, proprio a partire dalla co-fondazione del TVB (1905). La nascita della UL (1912) testimonia però l'originaria volontà di realizzare l'ideale dell'unità ladina – ora anche con il contributo della comunità ampezzana – e di ribadirne l'autonomia, distinta nel Tirolo storico rispetto alle componenti italiana e tedesca.

Parafrasando Anderson, possiamo in conclusione affermare che "nessun lucido analista" avrebbe potuto prevedere che la comunità romanza delle Dolomiti, tenuto conto delle sue oggettive condizioni a cavallo tra Otto e Novecento, si sarebbe potuta presentare agli inizi del XXI secolo con un'au-

151 Der Innsbrucker Ladiner-Verein und die Herren vom "Trentino", p. 3.

152 Il signor Moroder e la sua società (?), p. 2.

tonoma identità. Quel che in sostanza ha dato l'avvio a ciò è stata la capacità dei soci dei DL e della UL di avere "immaginato la nazione" ladina all'interno dell'Austria asburgica.¹⁵³

Alessandro Margoni, Die ladinische Identität zwischen nationaler Frage und *Schutzvereinen*

Die romanischen Gemeinschaften in den Dolomiten sind im hier behandelten Zeitraum alle Teil des habsburgischen Tirol. Sie grenzen im Nord-Osten an eine deutschsprachige Bevölkerung, im Süd-Westen an eine italienischsprachige und – seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als erste Anzeichen einer ladinischen Identität auftauchen – weisen sie einen hohen Grad an Zwei- und Dreisprachigkeit auf. Die Geschichte der Durchsetzung einer eigenen ladinischen Identität steht also in einem Kontext der Grenzen und der sprachlich-kulturellen Zwischenposition. Für die ladinische Bevölkerung Tirols steht mehr als eine Identität bereit, auf die Bezug genommen werden kann, und die Behauptung einer eigenen spezifischen Identität ist demnach das Resultat eines Prozesses der Ausbildung, der Inklusion und Exklusion von Identität. Dieser Prozess wird durch die Tatsache noch komplexer, dass die verschiedenen Gemeinschaften der Dolomitenladiner unterschiedlichen externen Einflüssen ausgesetzt sind und verschiedene Identitäten haben, auf die sie sich berufen. Nach der Restauration werden ihre Gemeinschaften in verschiedene politisch-administrative und religiöse Bereiche eingeordnet, wodurch ihre Entwicklung in entgegengesetzten Richtungen und in Richtung verschiedener kultureller und linguistischer Zentren beeinflusst wurde. Das machte der jahrhundertealten Gemeinschaft der ladinischen Täler innerhalb der deutschsprachigen Diözese Brixen ein Ende; zudem werden je nach Tal und in verschiedenem Ausmaß unterschiedliche Unterrichtssprachen eingeführt, auch wenn zahlreiche wissenschaftliche Studien die Einzigartigkeit der ladinischen Sprachen in der Familie der romanischen Sprachen aufgezeigt haben. Zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert, als sich zum ersten Mal die Frage nach einer ladinischen Identität stellte, sind die ladinischen Gemeinschaften einem zunehmend starken kulturellen Anpassungsdruck von italienischer und deutscher Seite ausgesetzt. Diese Situation ist im Fassatal besonders ausgeprägt; das Fassatal ist das einzige Tal, wo der Gebrauch der italienischen Sprache in Schule und Verwaltung zur administrativen und politischen Zugehörigkeit zum italienischen Tirol hinzukommt.

Die Frage der ladinischen Identität ist eingebettet in die Auseinandersetzung der beiden größten Sprachgruppen in Tirol zur Frage des Verlaufs der Fleimsbahnlinie und zur Frage der Autonomie für die italienische Sprachgruppe

153 ANDERSON, *Comunità immaginate*, pp. 183–184.

im Kronland. Ein Teil der Bevölkerung des Fassatales deutet das Zugprojekt einer Verbindung des oberen Avisiotales – Fleims und Fassa – mit der Stadt Trient als Hindernis für die alten wirtschaftlichen Verbindungen mit der Stadt Bozen, sowie die italienischen Autonomiebestrebungen als ersten Schritt zur befürchteten Anbindung an das Königreich Italien und damit das Ende der Verbindungen mit Tirol und den Habsburgern. Um den italienischen Einrichtungen in der Region entgegenzuwirken, wurden zwei Petitionen beim Landtag in Innsbruck eingereicht (1898–99), in denen beantragt wurde, das Fassatal an Deutschtirol anzuschließen: es wird im Namen der historischen und wirtschaftlichen Beziehungen mit dem deutschsprachigen Tirol eingeklagt; in diesem Kontext wird die Fremdheit des ladinischen Fassatales gegenüber den italienischen Forderungen unterstrichen, die ausschließlich auf sprachlichen Kriterien basierten. Auch wenn sie vom Landtag nicht genehmigt wurden, stellen diese Ansuchen eine klare Zäsur dar, die die Ladinier zwang, auf neue Weise über die Sache nachzudenken. Die Beziehungen zwischen den Sprachgruppen in Tirol, seit den 1880er-Jahren von der Entstehung verschiedener Schutzvereine geprägt, betreffen nun auch das Fassatal. Auf italienischer Seite wird das Ansuchen der Fassaner, ihr Gericht dem Kreisamt Bozen anzuschließen, als Wille zur zwangsweisen Eindeutschung dieses Gebietes interpretiert: mit dem Eingreifen der *Lega Nazionale* – dem italienischen Schutzverein – soll die politisch-territoriale und wirtschaftliche Zugehörigkeit des Gebietes zum italienischen Teil der Region unterstrichen werden. Trotz allem offenbart dieses Eingreifen den Ladinern die dringende Gefahr für ihre Identität, die nun in ihrer Unterschiedlichkeit gekennzeichnet und auf kohärente Weise von der italienischen Gemeinschaft der Region abgehoben werden muss. Diese Vorgehensweise ist einerseits unmittelbar notwendig, um die Ladinier von den Italienern abzugrenzen, andererseits um ein autonomes ladinisches Identitätsbewusstsein herzustellen, das sich von der italienischen Komponente abhebt: nur über eine dritte regionale Identität, die den Mitgliedern dieser Gruppe selbst klar ist, können die eigenen Rechte zur Sicherung des eigenen kulturellen Überlebens eingeklagt werden.

Der negative Ausgang der Petitionen und die Dynamiken der nationalen Frontstellung, die von den Schutzvereinen in die Region gebracht wurden, veranlassen die Ladinier dazu, sich zum ersten Mal gemeinsam als Mitbegründer dem Tiroler Volksbund (1905) anzuschließen. Diese Verbindung mit den deutschsprachigen Tirolern gilt als einzige Möglichkeit, um das Überleben der ladinischen Identität unmittelbar und ihre Anerkennung von Seiten des österreichischen Staates in Zukunft zu sichern. Eine Definition der Identität und eine erste Sensibilisierung erfolgen innerhalb des Tiroler Volksbundes; mit der Entstehung der *Union dei Ladins* (1912) erfährt eine einheitliche, autonome und von der italienischen und deutschen Gruppe unabhängige ladinische Identität ihre reife und vollkommene Ausprägung.

Staatliche Schulpolitik aus ethnohistorischer Perspektive. Verlust von Identität oder Illegitimität von Präsenz – das Beispiel der Sinti in Südtirol¹

Elisabeth Tauber

Das Projekt der absolutistischen Staaten, der frühneuzeitlichen Territorialstaaten und später der noch jungen Nationen-Staaten, alle Menschen zu gehorsamen Bürgern (im Gegensatz zum „herrenlosen Gesindel“) und später dann zu Staatsbürgern zu erziehen, setzt zu dem Zeitpunkt des tiefgreifenden Paradigmenwechsels an, der durch die Herausbildung der Staaten selbst in Gang gesetzt wurde. Ein bis heute ungeklärtes Phänomen dieses gewaltigen, alles umfassenden Paradigmenwechsels ist das kulturelle Überleben der europäischen Romanies, die nach Patrick Williams wie ein „erratischer Block“² sogar über die Postmoderne, die Globalisierung und die neo-liberalen Ökonomien hinaus noch immer da sind.³ Ein großer Teil der Romanies in Europa lebt bis heute jenseits des „to think the nation“ (Anderson) und der „leeren homogenen Zeit“ (Benjamin) der Nationen-Staaten, und das obwohl Romanies im allgemeinen, die mitteleuropäischen Sinti im Besonderen, neben anderen Gruppen sehr schnell zum Objekt der neuen wissenschaftlichen und politischen Überzeugung wurden, dass Menschen für den Staat zu nützlichen Staatsbürgern erziehbar seien. Die politischen Erziehungsprojekte wurden immer auch von wissenschaftlicher Seite unterstützt.⁴ Erziehungs- und Schulprojekte

1 Ich bedanke mich bei der Stiftung Südtiroler Sparkasse für die finanzielle Unterstützung im Rahmen eines größeren Forschungsprojektes zur Frage nach institutioneller Integration von Romanies.

2 Patrick WILLIAMS, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouche*, Paris 1993.

3 Hier wird noch zu sehen sein, wie die neuen virtuellen Kommunikationsformen (wie e-mailing, facebook, twitter) von den familiären Netzwerken der Romanies interpretiert und angeeignet werden.

4 Einer der prominentesten wissenschaftlichen Vertreter, der zumindest zu Beginn seiner Karriere für die Erziehung der „Zigeuner“ plädierte, ist Heinrich Moritz GRELLMANN, *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes in Europa nebst ihrem Ursprunge, Dessau/Leipzig 1778*. Ein weiterer wissenschaftlicher Exponent ist Augustinus AB HORTIS, *Von der Erziehung der Zigeuner* In: Viera URBANCOVA (Hg.), *Cigáni v Uhorsku/„Zigeuner“ in Ungarn, Bratislava (1775) 1994*.

für „Zigeuner“⁵ gibt es bis zur Gegenwart.⁶ Ein neues, im gegenwärtigen Paradigma als innovativ verstandenes Projekt, ist die von Georges Soros gegründete Schule für Roma in Pécs – die Schule nennt sich „Gandhi School“ und zielt auf die Heranbildung einer politischen und intellektuellen Elite von Roma in Osteuropa. Vorausschickend muss gesagt werden, dass die meisten Erziehungs- und Schulprojekte für Romanies nicht gelungen sind. Selbst die Gandhi School klagt über ein Phänomen, das so neu und überraschend nicht ist: viele Roma SchülerInnen gehen wieder zurück in ihre Familien und Dörfer, um sich in ein „traditionelles“ Roma Leben einzufügen.⁷

Im Folgenden werde ich auf skizzierende Weise die staatliche Schulpolitik Deutschlands und Österreichs der vergangenen dreihundert Jahre rekonstruieren und kurz auf das italienische Schulprojekt „Lacio Drom“ eingehen, um darüber der Frage nachzugehen, ob und wie die historischen Erfahrungen der gewaltsamen Erziehung Einfluss auf das gegenwärtige Verhandeln der Institution Schule durch die Sinti erklären. Dabei geht es weniger um die ethnographische Analyse der Interpretation von Schule⁸, als vielmehr um die Frage nach der mnemonischen Praxis und der Erinnerungskultur. Gerade weil die Sinti eine nicht nur anthropologisch erklärbare, sondern auch historisch nachweisbare Renitenz national-staatlichen und mehrheitsgesellschaftlichen Erziehungsversuchen gegenüber aufweisen⁹, werde ich fragen, ob die

5 Der Begriff „Zigeuner“ wird im Text dann verwendet, wenn er in den historischen zitierten Texten vorkommt, von den Autoren selbst verwendet wird oder wenn er aus der Perspektive der Mehrheitsbevölkerung gebraucht wird. Die gesellschaftspolitisch genutzte Terminologie hat sich mit Beginn der achtziger Jahre durch die politische Bewegung vieler Roma Organisationen verlagert. Heute wird von Roma und Sinti gesprochen. Der neuere Begriff Romanies entstammt einer aktuellen Forschungsethik, die davon ausgeht, dass der allgemeine Terminus Romanies besser als Roma und Sinti die sehr heterogenen Realitäten von Roma, Romá, Kale, Manus, Sinti, Sinte, Gitanos, Jenische, Travellers, Tinkers ... umschreibt. In dem Moment der klaren emischen Definition wird von den jeweiligen Gruppen (familiären Netzwerken) wie Sinti Estraixaria oder eben von den Roma di Melfi (vgl. PONTRANDOLFO unten) gesprochen.

6 Paradigmenbildend in Italien war das von der Pädagogin Mirella Karpati und dem katholischen Priester Don Bruno Nicolini in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts angeführte Schulprojekt für Sintikinder in Bozen mit dem Titel „Lacio Drom“ (Guter Weg), das bald in vielen italienischen Städten nachgeahmt wurde, vgl. unten.

7 Persönliche Kommunikation mit Renata Deszo die selbst mehrere Jahre an der Gandhi School unterrichtet hat und derzeit an der Universität Pécs an ihrer Doktorarbeit zur Gandhi School schreibt.

8 Vgl. Elisabeth TAUBER, *I kamli maestra und die Geschichte von den „Zigeunerprinzen“*. Ein ethnologischer Blick auf eine Volksschulklasse in Südtirol. In: Yaron MATRAS/Hans WINERBERG/Michael ZIMMERMANN (Hgg.), *Sinti, Roma, Gypsies. Sprache. Geschichte, Gegenwart*, Berlin 2003; Elisabeth TAUBER, *Sinti Estraixaria children at school, or how to preserve, the Sinti way of thinking*. In: *Romani Studies* 2004, 5, Vol. 14, No. 1, S. 1–23.

9 „Gegenüber den Repräsentanten einer Staatsgewalt, deren Aufgabe es war, die Armen statt der Armut zu bekämpfen, den Schutzlosen statt der Schutzlosigkeit ein Ende zu setzen, und zwar unerbittlich, traten diese Menschen (Sinti, E.T.) bemerkenswert selbstbewusst auf. Nicht zerknirscht und unterwürfig, sondern mit erhobenem Kopf, ohne Unrechtsbewusstsein. In Situationen, in denen sie vom gnädigen Wohlwollen der Obrigkeit abhängig waren redeten sie ihr doch nicht nach dem Mund.“ In: Ulrich Friedrich OPFERMANN, „Sey kein Zigeuner, sondern kaiserlicher Cornet“, Sinti im 17. und 18. Jahrhundert. Eine Untersuchung anhand archivalischer Quellen, Berlin 2007, S. 108.

Erfahrungen mit der staatlichen Schulpolitik, die zu großen Teilen äußerst gewaltvoll war, diese Renitenz erklärbar machen. Der Text gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil werde ich auf die Frage nach der Weitergabe von kulturellem Wissen aus sozialanthropologischer Perspektive eingehen. Im zweiten Teil wird auf fragmentarische, überblickartige Weise die Schulpolitik für „Zigeuner“ in Deutschland, Österreich und Italien nachgezeichnet.¹⁰ Diese Rekonstruktion erfolgt, da die Sinti in Südtirol¹¹ soweit das historisch bzw. linguistisch nachweisbar ist, Erfahrungen mit Deutschland und Österreich gemacht haben, bevor sie nach Italien bzw. Südtirol gekommen sind.¹² Abschließend werde ich auf die Frage eingehen, wie die Präsenz der „Zigeuner“ in und von Europa gesehen wurde und wird. Aus diesem Kontext heraus wird dann gezeigt, warum sich in den vergangenen drei Jahrhunderten wegweisende Fragestellungen eben nicht durchsetzen konnten. Zusammenfassend werde ich aus vergleichender Perspektive versuchen, der Frage nachzugehen, mit welcher theoretischen Linse wir die gegenwärtige Schulpraxis der Sinti analysieren können: Ist es eine strukturelle oder eine genealogische Bedingung, die ihre Interpretation von Schule bis in die Gegenwart bestimmt?

1. Zeit und soziales Gedächtnis

Bekanntermaßen war Emile Durkheim der Überzeugung, dass Menschen nicht wissen, woher ihre sozialen Handlungen kommen, obwohl sie doch davon ausgehen, dass etwas auf sie wirken würde, allerdings wüssten sie nicht, wer oder was das sei.¹³ Der berühmte kollektive Geist der Gruppe, von dem Durkheim hier spricht, wird von späteren Autoren kritisiert. Andererseits haben uns die Anthropologen Claude Lévi-Strauss und Franz Boas gezeigt, dass es wohl doch so etwas wie Strukturen gibt, die auf kulturell epistemologische Weise wirken, darunter fallen Aussagen wie: „Das sehende Auge ist das Organ der Tradition“ oder „Menschen entdecken nicht die Welt, sie werden die Welt gelehrt“.¹⁴

Trotz dieser theoretischen Einsichten hat die Anthropologie ihre Forschung von sozialen Strukturen und normativen Systemen hin zur Analyse der

10 Auch aufgrund der fragmentarischen Quellenlage hat diese Rekonstruktion ausschließlich illustrativen Charakter.

11 Es betrifft insbesondere die Sinti Estraixaria (von Österreich kommende Sinti).

12 Die archivarisch rekonstruierbaren Routen der Sinti beginnen Ende des 19. Jahrhunderts in Krensmünster und führen über Wien nach Lana, andere beginnen in Villach, Laibach und führen nach Triest und dann nach Bruneck. Ein großer Teil der gegenwärtig in der Region Trentino-Südtirol lebenden Sinti gehört linguistisch betrachtet zu den so genannten Sinti Teitsch oder Sinti Tedeschi. Vgl. dazu Elisabeth TAUBER, *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, Fluchttheirat und die Bedeutung der Toten bei den Sinti Estraixaria*. Mit einem Vorwort von Patrick Williams, Münster 2006.

13 Emile DURKHEIM, *Elementary forms of the religious life*, Glencoe 1947, S. 209. Die Antwort auf das Wer oder Was können nach Durkheim nur die Sozialwissenschaften geben.

14 Vgl. Marshall SAHLINS, *Three things that I know about culture In: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1999, Vol. 5, No. 3, S. 399–421, S. 413.

„Praxis“¹⁵ verlagert, um den Kulturbegriff aus der funktionalistischen Definition (Normen, Werte und Haltungen) hin zu einem Kulturbegriff zu etablieren, der die symbolische Dimension aller sozialen Prozesse aus der empirischen Praxis heraus umfasst. Wichtig für meine Argumentation ist der Blick auf Bedeutungsrahmen, deren Genese eine „Geschichte“ zugesprochen wird. Wenn wir davon ausgehen, dass Kulturen sich innerhalb bestimmter Bedeutungsrahmen bewegen, dann ist es notwendig, hier auch zur großen, in der Anthropologie seit 150 Jahren diskutierten Frage, was ist überhaupt Kultur, zumindest eine für meine Argumentation wichtige Anregung zu deponieren. Gerade für das in diesem Beitrag diskutierte Thema bietet sich der Entwurf des amerikanischen Anthropologen Marshall Sahlins an:

„Hence in an important sense, people do share a culture and are committed to it. They share a mode of existence and become a kind of being, or a species thereof. Indeed they become a *historical people*: subject and agent of history, with a common memory, if only because they have a collective destiny.“¹⁶ (Hervorhebung im Original)

Andererseits muss ich gestehen, dass ich nicht weiß, ob die anthropologische Debatte hier genügend Versatzstücke aufweist, die eine Überlappung in der Diskussion mit den Historikern möglich machen. Die „social memory studies“¹⁷ sprechen zwar von Forschung zu sozialer Erinnerung und berücksichtigen eine Vielfalt von Denkformen, die durch die Vergangenheit geformt sind, bewusst und unbewusst, öffentlich und privat, materiell und kommunikativ, einvernehmlich und herausfordernd. Der Bezug zu verschiedenen Anordnungen mnemonischer Praxen in verschiedenen sozialen Standorten soll in diesen Forschungen möglich sein. Damit relativieren sie zwar die „kollektive Erinnerung“ der Durkheim Schule als ein Ding an sich, aber sie ermöglichen eben auch die Identifikation von Formen des Ineinandergreifens von Vergangenheit und Gegenwart ohne dezidiert auf den an Durkheim kritisierten mystischen Gruppengeist Bezug nehmen zu müssen.

Dieser Ansatz von der Geschichte einer Kultur lässt sich insofern mit Le Goff¹⁸ verknüpfen, als dieser zur Geschichte der Erinnerung von Kulturen fünf historische Perioden skizziert. Die erste Periode ist nach Le Goff die „ethnische Erinnerung“. Für Le Goff sind in der „ethnischen Erinnerung“ Erinnerungspraxen keine hochentwickelten Künste. Er ordnet vor allem

15 Pierre BOURDIEU, Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979. Im Original: Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris 1972.

16 SAHLINS, Three things, S. 415. Trotz des selbstsicheren Tons im Titel schreibt Sahlins im Schlusssatz: „For the moment I have merely tried to say two or three things I know about culture, adopting the strategy that if I say a whole lot of things, two or three may be right.“ S. 415.

17 Für eine umfassende Übersicht und Einordnung verweise ich auf den Aufsatz von Jeffrey OLICK/Joyce ROBBINS, Social Memory Studies: From „Collective Memory“ to the historical Sociology of Mnemonic Practices. In: Annual Review of Sociology, 1998, vol. 24, S. 105–140, S. 112.

18 Jacques LE GOFF, History and memory, New York 1992.

schriftlose Gesellschaften hier ein und beschreibt sie als frei, vital und kreativ. Die Sinti können wir bis zu einem bestimmten Punkt in dieser Periode verorten.¹⁹ Ihre Erinnerungspraxis orientiert sich an ihrer (nichtschriftlichen) Beziehung zu ihren Verstorbenen. Sinti (Romanies im allgemeinen) sind aber eben auch von mehrheitsgesellschaftlichen und damit sozialen und kulturellen Bedeutungsrahmen umgeben, in denen die Kultur der Erinnerung zu den hochentwickeltesten Künsten überhaupt gehört, die gerade zu Ende des 20. Jahrhunderts und Beginn des 21. Jahrhunderts schon wieder neue Wege der Konzeptionalisierung von Erinnerung durch den Computer und das Internet erlebt.²⁰ Daher ist es notwendig für die Kultur(en) der Sinti eine mögliche Wechselwirkung zwischen Le Goffscher ethnischer Erinnerung und Schriftlosigkeit einerseits und der hohen Kunst der mehrheitsgesellschaftlichen Geschichts- und Erinnerungskultur andererseits in Erwägung zu ziehen. Anthropologisch gesprochen bedeutet das, in den Begriff von Kultur das Phänomen der Hybridität einzubinden. Schon die Gründerväter der amerikanischen Kulturanthropologie, Franz Boas und Alfred Kroeber waren davon überzeugt, dass alle Kulturen hybrid, also gemischt, sind.²¹ Ich zitiere nochmal aus Marshall Sahlins:

„Hybridity is a genealogy not a structure (...). It is an analytical construal of people's history, not an ethnographic description of their way of life. In their way of life, externalities are indigenized, engaged in local configurations and become different from what they were.“²²

Sahlins geht davon aus, dass Struktur weniger beweglich sondern im strukturalistischen Sinne eine gegebene ist, die aus sich selbst besteht; die Genealogie hingegen wächst nach Sahlins mit den Kulturen und ihren Erfahrungen, die sie in und mit der Welt machen, weiter. Die mehrheitsgesellschaftliche hegemoniale Kultur der (nationalstaatlichen) Geschichtsschreibung hat die genealogischen Prozesse gewissermaßen immer ausgeschlossen, historiographisch betrachtet *gelöscht*.²³ Die „Erfindung von Tradition“²⁴ leitet eben durch eine ständige Wiederholung bestimmter Werte und Normen dazu an, an eine automatische Kontinuität der Vergangenheit zu glauben. Für meine Argumentation wird hier die Frage aktuell, wie die Sinti mit den Inhalten,

19 Diese wird neuerdings durch autobiographisches Schreiben aufgebrochen, vgl. für Italien vor allem Paola TREVISAN, *Storie e vite di Sinti dell'Emilia*, Roma 2005; Paola TREVISAN, *Etnografia di un libro. Scritture, politiche e parentela in una comunità di Sinti*, Roma 2008.

20 Vgl. Marita STURKEN, *Tangled Memories: The Vietnam War, The Aids Epidemic, and the Politics of Remembering*, Berkeley 1997. Sturken spricht von Technologien der Erinnerung.

21 Aktuelle Debatten zu Hybridität wurden unter anderem von Homi Bhabha angeregt. Die postkoloniale Kritik Bhabhas lotet den Dritten Raum (Third Space) als liberatorischen und emanzipatorischen Raum aus, der Wege aus der kolonialen Asymmetrie zwischen Unterdrückter und Unterdrückten hin zu einem symmetrischen Austausch von Differenz öffnet. Vgl. den Beitrag von Walter Lorenz in diesem Heft.

22 SAHLINS, *Three things*, S. 412.

23 Ich danke Susanne Popp für diese Anregung, vom *Löschen* der Erinnerung zu sprechen.

24 Eric HOBBSBAWM/Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, New York 1983.

Symbolen und Ritualen der Nationen-Staaten umgehen, deren Institutionen, darunter auch die Schule, die staatlich gewollten Normen und Werte in den Köpfen der Menschen festigen. Schließlich ist Schule eine wichtige Institution, um Menschen eine kognitive Landkarte der Welt zu liefern.²⁵ Aber bis zur Gegenwart ist Schule nicht imstande, ihren Auftrag auch für die Sinti zu erfüllen. Sozialanthropologisch betrachtet entstehen dazu mehrere Fragen: (1) Wie können wir diesen staatlichen Auftrag in seiner Struktur und inhärenten Logik verstehen? und (2) Was teilen die Sinti in ihrer Interpretation von Schule: Ist es eine gemeinsame kulturelle Struktur, die diese mehrheitsgesellschaftliche kognitive Landkarte der Welt ablehnt oder ist es ihr gemeinsames Schicksal, an das sie sich *unbewusst* erinnern, teilen sie darüber dann eine gemeinsame Genealogie, in die eben auch die Erinnerung hineinfließt, die sie bis heute lehrt, dass Schule ihre Kinder physisch und/oder kulturell raubt?

Viele Südtiroler Sinti haben in ihren Diskussionen zu und über Schule durchaus die Erfahrung gegenwärtig, die nun ist, dass der Staat über die Schule Zugriff auf ihre Kinder hat und ihnen ihre Kinder unter Umständen auch wegnimmt. Anders als viele Roma Familien, die aus dem ehemaligen Jugoslawien nach Südtirol gekommen sind, sind die Sinti in Beziehung zu ihren Kindern auf eine Weise beschützend und kontrollierend, die eine Lehrerin einer italienischen Volksschulklasse in Brixen 2002 wie folgt skizziert hat:

„Während mir die Roma ihre Kinder auch mitgeben würden, wenn ich mit der Klasse für drei Wochen nach Honolulu fahren würde, lassen die Sinti ihre Kinder nicht einmal an den Schulausflügen teilnehmen, die nur einige Stunden dauern.“²⁶

Im Gegensatz zu den balkanischen und süditalienischen Roma²⁷, die eine andere staatliche Schul- und Erziehungspolitik erlebt haben, wird im folgenden Abschnitt gezeigt, dass die Schulpolitik in Mitteleuropa nicht so sehr mit Bildung für alle beschäftigt war, sondern durchaus realpolitische Interessen vertrat.

II. Eine fragmentarische Geschichte der Schulpolitik in den deutschen Ländern, Österreich-Ungarn und Italien

Deutschland

Folgende Rekonstruktion beschränkt sich auf einige ausgewählte Regionen, deren Quellenmaterial von verschiedenen Autoren bearbeitet wurde. Aus der

25 David KERTZER, *Ritual, Politics and Power*, New Haven 1988.

26 Interview mit der italienischen Volksschullehrerin Christina Larcher Bragagna, Brixen 2002, im Rahmen des Forschungsprojekts zu „The Education of the Gypsy Childhood.“ (Project Nr. HPSE CT 1999 00033) – (2000–2003).

27 Wir wissen aus ethnohistorischen Untersuchungen, dass die Roma in Süditalien im Zuge der allgemeinen Alphabetisierung der Bevölkerung, die erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts langsam anließ, auch in die Schule aufgenommen wurden. Zu den weitreichenden Konsequenzen dieser Politik vgl. Stefania PONTRANDOLFO, *Un secolo a scuola*, Roma 2004 und dieselbe „Non sono più“. *Anthropologie historique de la disparition d'une communauté rom de l'Italie du Sud*. Doktorarbeit an der École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2010.

Arbeit des deutschen Historikers Thomas Fricke²⁸ erhalten wir Einblick in die Politik Württembergs. Forschungen, die in anderen deutschen Regionen gemacht wurden, verweisen uns jedoch darauf, dass bestimmte politische Strategien, Inhalte von Parlamentsdebatten, Gesetzgebung²⁹ und wissenschaftliches Denken nicht an den Grenzen der einzelnen Länder endeten.³⁰ Grundsätzlich gilt festzuhalten, dass die neue Schulpolitik nicht nur „Zigeunerkindern“ betraf, sondern alle auf staatlichem Territorium lebenden Menschen.³¹ Die Ziele dieser aufgeklärten Politik werden 1905 im Österreichischen Staatswörterbuch wie folgt definiert:

„Erst von dem in seinem Verhältnis zu den Untertanen von einem allgemeinen Wohlfahrtszweck geleiteten und durch die realistische, von Frankreich ausgehende Geistesströmung beeinflussten aufgeklärten Staatsabsolutismus des 18. Jahrhunderts wurde der Volksunterricht als eine unentbehrliche Voraussetzung für die Hebung des Volkswohlstandes und als ein wichtiges Mittel zur Erziehung des Volkes für den Staat anerkannt und demgemäß zu einer ausschließlichen Staatsaufgabe, zu einem ‚Politikum‘ gemacht.“³²

Subjekte sollen *für den Staat erzogen* werden, deshalb hat der Volksunterricht auch politische Priorität. Der Absolutismus hatte es gewissermaßen leichter, diese Aufgabe zu bewältigen, da die Staatsmacht gesetzlich nicht beschränkt war. Während der spätere Verfassungsstaat die Grenzen der Verfassung respektieren musste und daher in seiner absoluten Gewalt eingeschränkt war.³³

Sobald Politiker, Behörden und einzelne Beamte, Wissenschaftler oder Priester im späten 18. Jahrhundert von der „Erziehung der Zigeuner“ sprachen, waren ihre Ideen zu Erziehung an die Einrichtung von Arbeitshäusern, Gefängnissen und Erziehungsanstalten gebunden.³⁴ Auch herrschte Konsens darüber, dass Vergehen wie „nicht sesshaft sein, in den Wäldern lagern, Betteln ohne Genehmigung, Stehlen von Essen“ bestraft werden mussten. Die aufgeklärten Erziehungsvorstellungen sahen die Kinder der „Zigeuner“ in Waisenhäusern, getrennt von ihren Eltern, damit sie ihrem „schlech-

28 Thomas FRICKE, *Zwischen Erziehung und Ausgrenzung: zur württembergischen Situation der Sinti und Roma im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.: 1991; Thomas FRICKE, *Zigeuner im Zeitalter des Absolutismus. Bilanz einer einseitigen Überlieferung*, Pfaffenweiler 1996.

29 Trotzdem muss berücksichtigt werden, dass kein umfassendes, systematisches und kodifiziertes staatliches Strafrecht existierte. Vgl. Karl HÄRTER, *Zum Verhältnis von „Rechtsquellen“ und territorialen Rahmenbedingungen*. In: Harriet RUDOLPH/Helga SCHNABEL-SCHÜLE (Hgg.), *Justiz = Justice = Justicia? Rahmenbedingungen von Strafjustiz im frühneuzeitlichen Europa* (Trierer historische Forschungen 48), Trier 2003, S. 433–465, zitiert in Ulrich Friedrich OPFERMANN, „Sey kein Zigeuner“, S. 113.

30 Vgl. Andreas FLASPÖHLER/Michael FRANK, *Maßnahmen der Lippischen Obrigkeit gegen Sinti – Anspruch und Wirklichkeit*. In: Karin BOTT-BODENHAUSEN (Hg.), *Sinti in der Grafschaft Lippe. Studien zur Geschichte der Zigeuner im 18. Jahrhundert*, München 1988; Joachim HOHMANN, *Geschichte der Zigeunerverfolgung in Deutschland*, Frankfurt a.M./New York 1988.

31 Vgl. OPFERMANN, „Sey kein ‚Zigeuner‘“, S. 39–45.

32 Ernst MISCHLER, (Hg.), *Österreichisches Staatswörterbuch*, Wien 1905, S. 820.

33 *Ibidem*, S. 820.

34 Fricke beschreibt für das ausgehende 18. Jahrhundert einen Paradigmenwechsel von der Bestrafung hin zur Erziehung, allerdings einer „aufgezwungene Erziehung“. FRICKE, *Zigeuner*, S. 555.

ten Einfluss“ entzogen würden. Im Alter von zwölf Jahren sollten sie eine Berufsausbildung erhalten, Buben im Handwerk, Mädchen als Mägde. Das Ziel dieser Projekte war es, „Zigeuner“ zu „arbeitsame[n] Christen“ zu erziehen.³⁵ Für dieses Umerziehungsprojekt galt als grundlegende Voraussetzung die Trennung der Kinder von den Eltern. Müttern wurden ihre Neugeborenen sofort nach der Geburt genommen, die zuständigen Beamten bestanden darauf, die Kinder in verschiedenen Dörfern unterzubringen, um sie völlig von ihren Verwandten zu isolieren.³⁶ 1736 wird für Württemberg beschlossen, die Kinder nicht mehr in Waisenhäusern, sondern in Arbeitshäusern und Gefängnissen unterzubringen, damit sie dort „zur Verdienung ihres Unterhaltes“ lernen sollten.³⁷ Ähnliche Tendenzen lassen sich für die Grafschaft Lippe einige Jahre vorher beobachten:

„(...) dass ihnen die Kinder, die sie zu ihrem bösen und gottlosen Handwerk erziehen und die ihnen hiernach im Alter Unterhalt schaffen müssen, also abgenommen werden, sie abgeschreckt werden solchem Müßiggang und Bettel nachzugehen (...)“³⁸

Die Wegnahme der Kinder wird in den deutschen Staaten zu einer gängigen Praxis, nicht nur aus erzieherischen Gründen, sondern auch, und das ist wichtig, um die Familien davon abzuhalten, Fuß auf das Territorium der einzelnen Staaten zu setzen. Diese Form der Strafe galt als bewährte Methode, um bereits anwesende Gruppen aufzulösen und andere Familien davon abzuhalten, überhaupt zu kommen. Gleichzeitig wurden in dieser Übergangszeit immer noch Strafen wie Verstümmelung, Brandmarkung, Erschießen, Lynchen und Gefängnis angewandt.

Sowohl Fricke als auch Frank resümieren, dass die gesetzlichen Verordnungen nicht immer auf die tatsächlichen Lebensrealitäten der „Zigeuner“ in den verschiedenen Staaten übertragen werden können, da für beide Autoren die häufige Wiederholung solcher Verordnungen zeigen, dass erstens die Verordnungen von den lokalen Behörden nicht immer befolgt wurden und zweitens, dass sie absichtlich in einem solch abschreckenden Stil geschrieben wurden, um die Familien davon abzuhalten, die Grenzen der Länder zu überschreiten.³⁹ Wurden diese Anordnungen aber umgesetzt, dann mussten die Betroffenen um ihr Leben fürchten. Diejenigen, denen die Flucht nicht gelang, endeten in Gefängnissen oder in Waisenhäusern, von deren erschreckenden Zuständen einzelne Leiter mit zunehmender Dringlichkeit berichteten.⁴⁰

Aber nicht überall wurde die Absicht der Umerziehung mit solcher Brutalität umgesetzt. So wird aus dem Schwarzwaldkreis aus dem Jahre 1854 berichtet, dass ein geordneter Schul- und Kirchenbesuch der „Zigeuner“ von

35 Ibidem, S. 550.

36 Ibidem, S. 551.

37 Ibidem, S. 554.

38 FLASPÖHLER/FRANK Maßnahmen, S. 55.

39 Ibidem, S. 98; FRICKE, Zigeuner, S. 91 ff.

40 Vgl. ibidem, S. 556.

den Behörden zwar überwacht würde, dass aber die Eltern diesen vereiteln würden, indem sie, ohne die Behörden zu informieren, mit den Kindern abreisen würden, um sich im Ausland abzusetzen.⁴¹ Die historischen Quellen berichten in der Tat häufig von ähnlichen Strategien: Sobald der Druck der Behörden zu stark wurde, zogen die Familien weiter. Wir verfügen meines Wissens bis heute über keine systematische historische Erforschung zum wirklichen Ausmaß dieser aufgeklärten Erziehungspolitik in den deutschen Staaten. Was die Daten zeigen, ist, dass die Praxis der Kontrolle und des Abschreckens der „Zigeuner“ über ihre Kinder eine anerkannte war, die vielfach, wenn auch nicht immer, eingesetzt wurde. Was in den Quellen auch anklingt, ist allerdings die Feststellung, dass diese neue erzieherische Praxis oft erfolglos blieb, da die Familien ihre Kinder oft auch nach Jahren wieder fanden und zu sich holten oder aber mit ihren Kindern weiterreisten, um sich dem Zugriff der Obrigkeit zu entziehen.⁴²

Die von Fricke bearbeiteten Quellen zeigen weiters, dass trotz dieser massiven Maßnahmen die Erfolge gering waren. Nur die wenigsten Kinder, die von der Erziehungspolitik betroffen waren, haben tatsächlich lesen und schreiben gelernt. Nur einige wenige Kinder haben im 18. Jahrhundert tatsächlich eine Schule besucht.⁴³ Das aufgeklärte Erziehungskonzept, dem man in Europa mit großem Enthusiasmus entgegenschah, war gescheitert. 1848 wird von einem einzigen „Zigeuner“ berichtet, der das Schneiderhandwerk gelernt hat.⁴⁴ Auch wenn die Quellen einzelne individuelle Initiativen dokumentieren, in denen „Zigeuner“ sich als Arbeiter anbieten, verliert sich der Optimismus der Aufklärung und macht nach Fricke ersten rassistischen Tendenzen Platz.⁴⁵ Die Zigeunerpolitik der deutschen Länder ändert sich nochmal mit der Reichsgründung von 1872. Ein neues Handelsgesetz verbietet es Kindern unter 14 Jahren zu handeln und verpflichtet gleichzeitig alle Kinder von fahrenden Händlern bis zum 14. Lebensjahr in die Schule.⁴⁶ Der deutsche Historiker Michael Zimmermann benennt die Ambivalenz dieser neuen Politik: „Die Zigeuner galten zwar als homo educandi, ihre Edukation wies man aber von sich.“⁴⁷

41 FRICKE, *Zwischen Erziehung*, S. 65.

42 FRICKE, *Zigeuner*, S. 561 ff. beschreibt, wie Kinder immer wieder von ihren Eltern zurückgeholt wurden.

43 *Ibidem*, S. 558.

44 *Ibidem*, S. 68.

45 *Ibidem*, S. 69. Der deutsche Historiker Wolfgang Wippermann teilt diese Einschätzung Frickes nicht. Wippermann macht die Arbeit von Grellmann 1778 für den rassistischen Diskurs über „Zigeuner“ verantwortlich. WOLFGANG WIPPERMANN, *Wie die Zigeuner. Antisemitismus und Antitsiganismus im Vergleich*, Berlin 1997.

46 FRICKE, *Zwischen Erziehung*, S. 88.

47 Michael ZIMMERMANN, *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“*, Hamburg 1996, S. 60. Er schreibt, dass die deutschen Gemeinden die „Zigeuner“ nicht in ihren Schulen haben wollten, auch wenn die neue Gesetzgebung das vorschrieb. Das bedeutete für die Familien, dass sie von den Gemeinden gezwungen wurden, weiter zu reisen, während das Reich sie verpflichtete, ihre Kinder in die Schule zu schicken.

Nach Fricke erlaubt das neue Handelsgesetz „Zigeunern“ für eine kurze Zeit Entspannung in den deutschen Ländern. Die Kinder wurden für die Zeit des Aufenthaltes in die lokalen Schulen geschickt, bis die Familien weiterreisten. In Württemberg wurden wieder mehr „Zigeuner“ gesehen. Aber 27 Jahre nach der Einführung des Handelsgesetzes plädierte ein Kammerabgeordneter wieder für die Zwangserziehung der „Zigeuner“: „und versprach sich davon, dass die Zigeuner, von Panik ergriffen, das Land verlassen würden.“⁴⁸ Nach und nach wurde das Thema der Erziehung wieder aufgegriffen. Am 1. Januar 1900 wurde vom Reichstag ein Gesetzesentwurf genehmigt, der die „Zwangserziehung Minderjähriger“ betraf. Wieder sollten Kinder von ihren Eltern getrennt werden.

„Die Kinder von ihren Eltern zu trennen war nicht so schwer. Es waren genug ‚Zigeuner‘, die ohne amtliche Ausweispapiere umherzogen, die keine Gewerbescheine besaßen (...). Diese Gegebenheiten ermöglichten es den Behörden, die Kinder jederzeit in Sicherheitsverwahrung zu stecken.“⁴⁹

1905 wird in Württemberg das Verbot des „Zusammenreisens in Horden“ herausgegeben. Dasselbe Gesetz wird bald von den anderen deutschen Ländern übernommen. Bayern übernimmt nach anfänglichen Schwierigkeiten eine zentrale Position in der Verfolgung der „Zigeuner“. Während Fricke diese „Schul-“ Politik als Antwort auf den mangelnden Schulbesuch der Kinder interpretiert⁵⁰, widersprechen die meisten Historiker dieser Ansicht. Mohammad Gharati spricht von der staatlichen Willkür, die in die Familien und die Kohäsion der Verwandtschaftsgruppen eingreift, er sieht darin eine Bestätigung für die grundlegend antizigeunerische Haltung des deutschen Staates.⁵¹ Joachim Hohmann interpretiert die Eingriffe des Staates in die „Zigeunerfamilien“ und den Zugriff auf ihre Kinder als Umweg der Behörden, um über die Kinder die Kontrolle über die „Zigeunerfamilien“ ausdehnen zu können.⁵² Zeitgenössische ethnographische Beschreibungen bestätigen die Einschätzung Letzterer: Der Jenische Engelbert Wittich analysiert 1911, wie das „Verbot in Horden zu reisen“, der „Schulzwang“ und die daraus resultierende „erzwungene Erziehung“ Sinti und Jenischen die Aufrechterhaltung der Kohäsion der Gruppen erschwerte.⁵³ Der Autor spricht von Sinti, und hier geht aus den Quellen zum ersten Mal hervor,

48 FRICKE, *Zwischen Erziehung*, S. 124.

49 Mohammad GHAARTI, *Zigeunerverfolgung in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der Zeit zwischen 1918–1945*, Mahrburg an der Lahn 1996, S. 36.

50 FRICKE, *Zwischen Erziehung*, S. 133.

51 Vgl. GHAARTI, *Zigeunerverfolgung*, S. 36; Joachim HOHMANN, *Geschichte der Zigeunerverfolgung in Deutschland*, Frankfurt a.M./New York 1988, S. 75.

52 HOHMANN, *Geschichte*, S. 75.

53 Engelbert WITTICH, *The Organization of South German Gypsies*. In: *Journal of the Gypsy Lore Society*, 1911 New Series, IV, No. 4. S. 287–292, hier S. 287.

um welche Gruppen und Familienverbände es sich handelt. Einige Jahre später schreibt Wittich wieder:

„Die deutschen ‚Zigeuner‘ bezogen bis vor wenigen Jahren mit geringen Ausnahmen Winterquartiere. Nur über Weihnachten und Neujahr blieben sie an einem Ort, sonst reisten sie das ganze Jahr. Jetzt ist es in dieser Beziehung anders geworden. Wegen der schulpflichtigen Kinder und der Beschaffung der Reisepapiere müssen sie nun auch ein wenig wohnen. Sie lassen sich bei Eintritt des Winters in größeren Gruppen in gewissen Gegenden nieder, wo sie sich einmieten und, um jeden Argwohn zu beseitigen, die Miete für Monate vor auszahlen.“⁵⁴

Auf diese Weise reagierten die Sinti auf das „Verbot in Horden zu reisen“ und auf die strengere Schulpflicht, die verlangte, dass die Kinder jeweils nur eine Schule besuchten (also nicht während des Schuljahres Schule wechselten).⁵⁵ Das Verbot des „Reisens in Horden“ führte dazu, dass sich die nun nur mehr in sehr kleinen Familienverbänden reisenden Sinti kurz an Wegkreuzungen trafen, um die wichtigsten Informationen auszutauschen, um dann getrennt weiterzufahren und auch getrennt ihre Wohnwagen für die Nachtlager aufzustellen.

1938 tritt in Deutschland das „Schulverbot für Zigeuner Kinder“ in Kraft. Der Württembergische Innenminister erklärte „Zigeuner und Zigeunerähnliche“ als „anstaltsbedürftige Minderjährige“. St. Josephspflege wurde zu einer der zentralen Institutionen für „Zigeuner Kinder“, die über sechs Jahre alt waren. Die jüngeren Kinder wurden nach Schelklingen, Leutkirch, Oggelsbeuren, Heiligenbronn, Hürbel, Baidt und Fichtenau gebracht. Von dort wurden sie direkt nach Auschwitz deportiert.⁵⁶

Zweihundertundfünfzig Jahre haben die deutschen Länder die „Erziehung und den Schulzwang“ an Sintikindern und ihren Familien exerziert. In Deutschland endet diese Disziplinarmaßnahme, die Foucault modernen Gesellschaften zuschreibt, mit der Deportation mehrerer tausend deutscher Sinti und Roma in die Konzentrationslager.⁵⁷

Österreich-Ungarn

Dasselbe Gesetz (Nummer 41906) zur „Zulassung von Zigeunern und Negermischlingen zum Besuch öffentlicher Schulen“ wird 1938 in Österreich eingesetzt.⁵⁸ Ähnlich wie in den deutschen Ländern ist dieses Gesetz in

54 Engelbert WITTICH, *Blicke in das Leben der Zigeuner*, Hamburg 1927, S. 50. Diese seminomadische Strategie wird in Deutschland von vielen Sintifamilien adaptiert. So berichtet Marta Adler, eine Nicht-Sinta, die in den 1920er ihren ersten Sinto-Ehemann heiratet, davon, wie ihre Sintifamilie sich für mehrere Monate in ein Berliner Hotel einquartiert. Im Frühling führen sie dann weiter nach Hamburg, wo sie sich wieder in einem Hotel niederließen. Marta ADLER, *Mein Schicksal waren die „Zigeuner“*. Ein Lebensbericht, Bremen 1957, S. 127 ff.

55 HOHMANN, *Geschichte*, S. 75.

56 Michael KRAUSNIK (Hg.), *Da wollten wir frei sein*. Eine Sinti Familie erzählt, Weinheim/Basel 1993, S. 121.

57 Vgl. ZIMMERMANN, *Rassenu-topie*.

58 Barbara RIEGER, *Zigeunerleben in Salzburg 1930–1943*. Die regionale Zigeuner-verfolgung als Vorstufe zur planmäßigen Vernichtung in Auschwitz, Dipl. Wien 1990, S. 138.

Österreich das Ende einer 250-jährigen Schulpolitik, die die Paradigmata des absolutistischen und des verfassungsmäßigen Staates durchläuft, um 1938 brutal unterbrochen beziehungsweise durch ihre inhärente Logik zu Ende geführt zu werden.

Die Willkür des absolutistischen Staates und die aufgeklärten Ideale trafen die „Zigeuner“ auf besondere Weise, da sie in den Augen der aufgeklärten Philosophen und im Weltbild der Politiker als diejenigen Subjekte betrachtet wurden, die von den neuen Idealen am meisten abwichen.⁵⁹ Daher setzte man in der Politik besonders harte Grundsätze um, mit dem Ziel, die „Zigeuner“ grundlegend zu verändern. Diese Haltung kommt in der „vierten Verfügung“ der Kaiserin Maria Theresia 1773 deutlich zum Ausdruck, die besagt, dass den „Zigeunern“ alle Kinder über fünf Jahre abgenommen werden sollten.⁶⁰

Die gewaltsame Trennung der Kinder von ihren Eltern nahm in manchen Bezirken dramatische Ausmaße an: Ein französischer Reisender berichtet davon:

„An einem für dieses Volk entsetzlichen Tag, an den es noch mit Schrecken zurückdenkt, erschienen Soldaten mit mitgeführten Karren, die die Kinder, vom eben entwöhnten Säugling bis zu den Jungvermählten, die noch ihre Hochzeitskleider trugen, von den Zigeunern fortnahmen. Die Verzweiflung dieser unglücklichen Bevölkerung lässt sich nicht beschreiben. Die Eltern warfen sich vor den Soldaten auf den Boden und klammerten sich an die Karren, die ihre Kinder fortführten. Sie wurden mit Stöcken und Gewehrkolben weggestoßen, und da sie nicht fähig waren den Wagen zu folgen, auf dem das Teuerste auf der Welt aufgeladen war, nämlich ihre kleinen Kinder, begingen viele Eltern auf der Stelle Selbstmord. Die Wegführung konnten die Zigans weder von der großartigen Moral überzeugen, die man ihnen predigte, noch von der Nützlichkeit der Opfer, die man ihnen auferlegte.“⁶¹

1783 werden die Richtlinien zur Erziehung der „Zigeuner“ von Joseph II. in den „Domiciliatione et Regulatione Zingarorum“ erweitert:

„24 Stockstrieche als Strafe für den Gebrauch der Zigeunersprache; Arbeitsfähige sollten als Dienstleute leben und mit strengen Mitteln zur Arbeit angehalten werden. (...) Die zurückgelassenen Kinder entlaufener Zigeuner sollten wie Waisen versorgt werden; Die Kinder der Zigeuner sollten, vom vierten Lebensjahr an, wenigstens alle zwei Jahre unter die benachbarten Orte verteilt werden.“⁶²

Der ungarische Intellektuelle Samuel Augustinus ab Hortis, ein großer Verehrer und wissenschaftlicher Unterstützer der Reformen der Kaiserin sieht

59 Vgl. Elisabeth TAUBER, *Le temps et le mensonge – c'est les autres. Une réponse ethnographique à des questions philosophiques. Exemple: les Sintis du Tyrol du sud.* In: Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe. In Druck.

60 Claudia MAYERHOFER, *Dorfzigeuner. Kultur und Geschichte der Burgenland Roma von der ersten Republik bis zur Gegenwart*, Wien 1987, S. 25.

61 Aus: Jean Paul CLEBERT, *Les Tsiganes. Tchou*, 1976, zitiert in MAYERHOFER, *Dorfzigeuner*, S. 26.

62 *Ibidem*, S. 27 f.

nach Einschätzung der tschechischen Kulturwissenschaftlerin Viera Urbancova weder in den Anordnungen noch in den Bestimmungen zur Durchführung, „mit welchen diese Reformen praktiziert wurden, negative Seiten.“⁶³ Acht Jahre vor der Veröffentlichung des weitaus bekannteren Werkes von Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann befürwortet Ab Hortis den „Gebrauch“ der „Zigeuner“ für den Staat.⁶⁴ Später wird Grellmann einige Ansätze, die in Ab Hortis diskutiert wurden übernehmen, allerdings äußert er sich wesentlich skeptischer hinsichtlich der „Erziehbarkeit“ der von den dramatischen Auswirkungen der wissenschaftlichen Diskurse Betroffenen. Grellmann schreibt: „Rohen Menschen überhaupt, vorzüglich aber den Morgenländern ist es eigen, fest an dem zu hängen, wozu sie gewöhnt sind.“⁶⁵

Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde in Österreich ein neues Schulgesetz diskutiert; der Tenor zu den Inhalten der schulischen Erziehung blieb nach wie vor der Staatsgehorsam:

„Primär verstand sich die öffentliche Erziehung wohl nach wie vor als Erziehung zur Monarchie, zum soldatischen Ideal und zur Gottesfurcht. Bedingungsloser Gehorsam und ‚kindliche Anhänglichkeit‘ gegenüber dem Herrscherhaus waren die erklärten Erziehungsziele.“⁶⁶

Die Anwesenheitspflicht wurde als „Unterrichtszwang“ benannt, der auch gegen den Willen der Eltern durchgesetzt werden konnte. Im österreichischen Staatswörterbuch lesen wir:

„Als Zwangsmittel dienen: Vorladung, Ermahnung, Geldstrafen, Einschränkung oder Entziehung der väterlichen Gewalt, zwangsweise Vornahme von Prüfungen schulpflichtiger Kinder, zwangsweise Einschulung derselben in die Pflichtschule.“⁶⁷

Der Eifer und der aufgeklärte Enthusiasmus des 18. und 19. Jahrhunderts und die späteren rassistischen Positionen⁶⁸ unterlagen dem Gebot der Zerstörung der Familien und Verwandtschaftsgruppen zum Zwecke der Nutzbarmachung der „Zigeuner“ für den Staat.

63 Viera URBANCOVA (Hg.), Samuel Augustini ab Hortis und seine vergessene Monographie über die Zigeuner in Ungarn, Bratislava 1994, S. 94.

64 AB HORTIS, Von der Erziehung, S. 159.

65 GRELLMANN, Die Zigeuner, S. 45.

66 In Tirol erlebte diese Reform massiven Widerstand von Seiten der Kirche und der Bauern. Die Bauern sahen in der allgemeinen Schulpflicht eine Gefahr für den Abzug ihrer wichtigsten Arbeitskräfte, der Kinder. Auch aufgrund der starken Opposition dieser Lobby erhielt Tirol ein etwas entspannteres Schulgesetz, das es den Bauern zum Beispiel erlaubte, ihre Kinder während der Ernte nicht in die Schule zu schicken, sondern für die Erntearbeit einzusetzen. Inwieweit diese entspanntere Situation auch die Tiroler „Zigeuner“ betraf, kann aufgrund fehlender Daten nicht gesagt werden. Vgl. Gabriele RATH „... in Tirol wegen der besonderen Verhältnisse nicht möglich ...“. Über die Rezeption der Glöckelschen Schulreform in Tirol, Diss. Innsbruck 1991, S. 16.

67 MISCHLER, Österreichisches Staatswörterbuch, S. 833.

68 Vgl. WIPPERMANN, Wie die Zigeuner.

Italien

Die Argumentation der wenigen Wissenschaftler, die im 19. Jahrhundert in Italien zu „Zigeunern“ schreiben, lässt sich in den oben anklingenden Tenor einfügen.⁶⁹ Allerdings wird das Thema der Erziehung und Schulpflicht für Italien als Nation erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts aktuell. Und erst relativ spät, 1961, beginnt die Pädagogin Mirella Karpati Kontakte mit verschiedenen Sintifamilien in Bozen aufzunehmen, um ein für „zingari“ geeignetes Erziehungskonzept zu entwickeln. In Bozen ging sie von Wohnwagen zu Wohnwagen, um ihre ersten Erfahrungen mit Sinti zu machen.⁷⁰ Ihre Einsichten und Schlussfolgerungen gründen auf dem in den sechziger und siebziger Jahren verankerten Paradigma über die „Zigeuner“ als einer „Kultur in Krise“. Ihre Einschätzung, die Karpati später zum Teil revidierte⁷¹, ist in vieler Hinsicht extrem problematisch und wird hier nicht nur aus Platzgründen auszugartig wiedergegeben.⁷² „Normalmente l'educazione di un popolo deve tener conto della sua cultura, delle sue tendenze, della molteplicità dei suoi interessi. Accade però talvolta che una particolare cultura si trovi in crisi, al punto di degradare l'uomo.“⁷³

Ihre Analyse über die „zingari“ war vernichtend. Erwachsenen „Zigeunern“ bescheinigte sie eine fehlende intellektuelle Fähigkeit. „La loro visione del mondo e frammentaria e confusa.“⁷⁴ Sie betrachtete „Zigeuner“ im allgemeinen als psychologisch schwach und bezog sich dabei auf die biologistische These von Hermann Arnold, der bei den „Zigeunern“ von belastendem psychologischen Erbmaterial sprach.⁷⁵ Sie bescheinigte „Zigeunern“ eine allgemeine Willensschwäche und sagte, „Zigeuner“ würden unter einem Minderwertigkeitskomplex gegenüber der Mehrheitsbevölkerung leiden.⁷⁶ Ihre Intelligenz beschrieb sie als kindisch.⁷⁷ Selbst die Spiele der Kinder waren für Karpati primitiv.⁷⁸ Karpati besteht darauf, dass sie ihre Daten in direktem Kontakt mit „Zigeunern“ (mit großer Wahrscheinlichkeit meint sie ihre

69 Vgl. Elisabeth TAUBER, Adriano Colocci Vespucci – bekanntester italienischer Zigeunerforscher des ausgehenden 19. Jahrhunderts und aktiver Faschist ab 1915. Biographische Notizen über einen wissenschaftlichen Plagiaten. In: *Geschichte und Region/Storia e regione* 19 (2010), 1, S. 173–182.

70 Mirella KARPATI, Fini e problemi delle scuole speciali Lacio Drom. In: *Lacio Drom*, 1970 anno 6, Nr. 6, S. 10–23, S. 10.

71 Mirella KARPATI, Il bambino zingaro tra la tradizione e i nuovi progetti educativi. In: *Lacio Drom* 1995, anno 31, nr. 4–5, S. 34–39. Hier räumt Karpati auch ein, dass die Sinti-Eltern doch erzieherische Fähigkeiten besäßen. Weiters analysiert sie nun die Strategie der Sinti, die Kinder nicht oder so wenig wie möglich in die Schule zu schicken vor dem Hintergrund, dass die Kinder dem Einfluss der Schule nicht ausgesetzt werden sollen. *Ibidem*, S. 35.

72 Vergleiche zu einer ausführlichen Diskussion Elisabeth TAUBER, Men ham Sinti men ham kek gage. Project Opreroma. The education of the Gypsy childhood in Europe. (Project Nr. HPSE CT 1999 00033) Director of Research: Leonardo Piasere. Università degli studi di Firenze. Rapporto di ricerca, S. 22–29.

73 Mirella KARPATI, Romano Them, Padova 1962, S. 189.

74 *Ibidem*, S. 67.

75 *Ibidem*, S. 92.

76 *Ibidem*, S. 94.

77 *Ibidem*, S. 89.

78 „I loro giochi seppure si può chiamare gioco un ruzzare disordinato simile a quello di una nidata di cuccioli, degenerando presto i litigi: L'aggressività connota tutte le loro manifestazioni.“ *Ibidem*, S. 66.

Besuche in den Bozner Wohnwagen) gesammelt hat. Nach Karpati ist die Kultur der „Zigeuner“ in Krise, degeneriert, statisch und der Mehrheitskultur untergeordnet. Sie geht davon aus, dass die „Zigeuner“ unter die Räder des Modernisierungsprozesses der westlichen Gesellschaften gekommen sind und fordert vor ihrem christlich-katholischen Hintergrund, die „traditionellen Werte“ der „Zigeuner“ denselben wieder bewusst zu machen. Ihre Arbeit wurde von genannten christlichen Werten einerseits und andererseits von einem äußerst problematischen, Wissenschaftsverständnis insbesondere zu Fragen der „Erbbiologie“ beeinflusst; dies blieb gerade im Bereich der Forschung zu Romanies sehr lange unbeachtet und wurde unreflektiert weitergetragen.⁷⁹ Trotz ihrer Bezugnahme auf „Theorien“ zur „Erbmasse“ glaubte sie an die Idee der Erziehbarkeit der „Zigeuner“, allerdings so Karpati 1962, um die traditionellen Werte der „Zigeuner“ zu bewahren. Sie wollte „Zigeuner“ nicht assimilieren, sondern zu einem ordentlichen christlichen Leben hinführen. Für das Schulprojekt „Lacio Drom“ plädierte sie für sichere Standplätze. Sie forderte, dass „Zigeunern“ der Nomadismus erlaubt würde, ihnen aber gleichzeitig auch Durchzugsplätze zur Verfügung gestellt würden, wo sie anhalten konnten.⁸⁰ Von den *campi sosta* erwartete sie sich ein erzieherisches Moment, da der ruhige Platz für sich schon ein Umfeld der Erziehung ermöglichen würde.⁸¹ Dabei ging sie davon aus, dass die staatliche Schule für „Zigeuner“ eine Überforderung darstellen würde. Die Kinder sollten über das Projekt „Lacio Drom“ langsam auf die staatliche Schule vorbereitet werden. Endgültiges Ziel war dann die Integration der Kinder in die öffentliche Schule.⁸² Vorläufig sollte die Schule nur für „Zigeuner“, und zwar sowohl für Erwachsene wie für Kinder, zur Verfügung stehen.⁸³ Die Realität der „Lacio Drom“ Klassen, die schon 1962 in Bozen an der Tambosi Schule starteten, sah dann doch sehr anders aus. Das geht aus den Beiträgen hervor, die in der im Zuge des Projektes gegründeten Zeitschrift „Lacio Drom“ publiziert wurden.⁸⁴ Die meisten Kinder brachen ihren Schulbesuch ab, sobald sie die Grundkenntnisse des Lesens und Schreibens beherrschten. Die Klassen „Lacio Drom“ wurden italienweit bis zu Beginn der 1980er Jahre in getrennten Schulklassen, oft in Kellerräumen abgesondert von den Haupteingängen der Schule weiter geleitet. Nach 1977⁸⁵ wurden die Kinder dann sukzessive in die „normalen“ staatlichen Schulklassen „integriert“. Bis heute werden an

79 Vgl. zu neuerer Kritik an diesen Paradigmen OPFERMANN, „Sey kein Zigeuner“ und TAUBER, Adriano Colocci.

80 KARPATI, Romano Them, S. 191.

81 Ibidem, S. 191.

82 Ibidem, S. 190.

83 Vergleiche ihre ausführliche Projektbeschreibung in Ibidem, S. 191 f.

84 Vgl. Karl SEEBACHER, *Visita nella scuola degli zingari*. In: Lacio Drom, 1966 anno 2, nr. 2, S. 24–26. S. 25; vgl. auch die anonymen Briefe die 1967 von den Lehrern in Lacio Drom veröffentlicht wurden. 1967, S. 33–38.

85 Einführung des Gesetzes zur Integration von Kindern mit Behinderung Gesetz 517/77.

vielen italienischen Grundschulen in Südtirol die Kinder der Sinti (italienische Staatsbürger) in den Listen mit ausländischen Kindern und Kindern mit Behinderung getrennt von den anderen italienischen Kindern geführt.⁸⁶

III. Verfolgungstaugliche Bilder verhindern neue Fragen

Zu den Überlegungen über die möglichen Gemeinsamkeiten, die alle Romanies auf europäischen Territorium teilen, möchte ich hier drei Kriterien nennen, die von Patrick Williams formuliert werden: Erstens die *Immersion*: Wir treffen nirgendwo „Zigeuner“ (Williams schreibt Tsiganes), die ein Territorium bewohnen, das nicht schon von anderen besetzt ist; zweitens die *Dispersion*: es gibt wohl Dörfer oder Stadtviertel, die „Zigeunern“ zugeordnet sind, aber der große Teil von „Zigeunern“ in Europa lebt inmitten anderer Bevölkerungsgruppen, in einer Stadt, einer Region, angrenzenden Regionen, einem Dorf, vielen Dörfern, auf der ganzen Welt; drittens die *Illegitimität der Präsenz*: hier handelt es sich nach Williams nicht um ein objektives Kriterium, sondern um die Wahrnehmung der Präsenz der „Zigeuner“. Für den Großteil der Bevölkerungen in Europa, die sich selbst als legitime Bewohner der europäischen Territorien betrachten, sind „Zigeuner“ Eindringlinge (intrus). Hier können wir durchaus Abschwächungen in den verschiedenen historischen Konfigurationen vorfinden, das sind aber, wie wir wissen, lediglich provisorische.⁸⁷ Das bedeutet alle „Zigeunergemeinschaften“ sehen sich angesichts der genannten Tatsachen derselben Zerreißprobe ausgesetzt: Wie können sie ihre (relative) Autonomie sichern, wie ihre (relative) Kohäsion und wie ihre Fähigkeit des kulturellen Fortbestandes?⁸⁸

Nachdem uns die im zweiten Teil zitierten Quellen wiederholt auf die vermeintliche Kulturlosigkeit beziehungsweise Degeneration der Kultur der „Zigeuner“ verwiesen haben, möchte ich hier auch in Bezug auf die Definition von Patrick Williams auf zwei wichtige Autoren hinweisen, die entscheidend dazu beitragen können, neue Denkmodelle in den Wissenschaften zu Romanies zu erproben:

In seiner umfassenden Arbeit zu den Sinti im 17. und 18. Jahrhundert widerlegt Opfermann Theorien zur Entstehung der Gruppenbildung von „Zigeunern“, die bis heute davon ausgehen, „dass es sich um eine breite soziale Kategorie (angeblich krimineller) Fahrender“ handele.⁸⁹

86 Vgl. TAUBER, „I kamli maestra“.

87 Patrick WILLIAMS, *Ethnologie des Tsiganes*. In: Patrick WILLIAMS/Michael STEWART (Hgg.), *Des Tsiganes en Europe*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2011, S. 12.

88 *Ibidem*, S. 12.

89 Vgl. Hermann ARNOLD, *Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Stämme im deutschen Sprachgebiet*, Olten/Freiburg 1965. Arnold bezieht sich in seinen Schriften explizit auf die nationalsozialistischen Erbbiologen und „Zigeunerexperten“ Robert Ritter und Eva Justin. Leo LUCASSEN, *Zigeuner. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffs in Deutschland 1700–1945*, Köln/Weimar 1996 wiederum bezieht sich auf Arnold. Opfermann schreibt in seiner Kritik zu Lucassen: „Das auf die Zitatentafette der frühneuzeitlichen Gelehrten bezogene Wort von der ‚Tradition einer fortwährenden Reproduktion derselben Sätze‘ ist hier nur wieder am Platz.“ OPFERMANN, „Sey kein Zigeuner“ S. 95.

Er widerspricht dezidiert zwei

„eng benachbarten Annahmen: die von einem ethnischen Konglomerat unter einem alten, jetzt falschen Etikett, das irgendwann nach der älteren erbbiologischen Lesart aus engen verwandschaftlichen und nach der jüngeren konstruktivistischen Lesart aus der Definitionsmacht der Behörden hervorgegangen sei.“⁹⁰

Opfermann geht aufgrund der Quellenlage ohne Zweifel von einer eigenständigen Kultur der Sinti in Mitteleuropa aus, die er in der sozialen Organisation, eigenen Wertevorstellungen; einem ausgearbeiteten Meidungssystem; interner Konfliktregelung; kulturell eigenständiger Interpretation der biographischen Hauptereignisse Geburt, Heirat, Tod bestätigt sieht.⁹¹ Damit wird aus historischer Perspektive eine sozialanthropologische Gewissheit gefestigt.

Opfermann geht davon aus, dass die Quellen nicht über die originäre Kultur der Sinti sprechen, da der Großteil der Quellenverfasser ausschließlich an einem verfolgungstauglichen Bild von den „Zigeunern“ interessiert waren:

„Namenswechsel, konventionelle Haartracht und Bekleidung als Betrugsversuch statt als Indizien kultureller Anpassung, mehrheitsgesellschaftliche Taufpaten als betrügerisches Manöver statt als Bemühen um Schutzbeziehungen, eigenes Heiratsreglement als Ausdruck unsittlichen Lebenswandels, Familienverband als kriminelle ‚Bande‘.“⁹²

Vor dieser klaren Position ist es auch möglich die empirische Philosophie zu würdigen, die sich mit der Fragestellung von Christin Jakob Kraus, einem Zeitgenossen Kants leider nicht durchzusetzen vermochte. Kraus und sein Kollege Biester, der für ihn auch Feldforschung betrieben hat, stellen 1784 drei wesentliche Fragen, die sie über ihr empirisches Datenmaterial entwickelt haben, zwei davon gebe ich hier wieder: Nach Kraus müssen vor allem die Sprache der „Zigeuner“ und ihr unbürgerlicher Charakter zum Nachdenken anregen:

„Um mit dem letzten anzufangen, so ist mir kein Volk bekannt, welches mitten unter policierten Nationen zerstreut, bald 400 Jahre lang den unüberwindlichen Hang zum unbürgerlichen und Nomaden-Leben beibehalten hätte (...). Ich meine, wenn die Thatsache genauer untersucht wird, werde ich zeigen, dass nicht angeborene indianische Gesinnung Ursache davon sey, sondern bloß ihre geheime Sprache und ihre frühen Heirathen: zwei Dinge, aus denen der ganz moralische Character der Zigeuner erklärt werden kann.“⁹³

Kraus wird in der Philosophiegeschichte nicht rezipiert, auch weil er selbst nicht geschrieben hat. Seine Arbeiten blieben in Manuskriptform erhalten

90 Ibidem, S. 109.

91 Ibidem, S. 109.

92 Ibidem, S. 109–110. Meine eigene ethnographische Forschung bestätigt diese klare historische Einschätzung.

93 Christian Jacob KRAUS, zitiert in KURT RÖTTGERS, Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner, Heidelberg 1993, S. 59.

und wurden von Kurt Röttgers erst 1993 publiziert.⁹⁴ Seine Fragestellung, die „jemandem zum Denken anregt“, wie Ludwig Fleck⁹⁵ schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinen Überlegungen zur Entstehung einer wissenschaftlichen Tatsache festhält, bleibt unbeachtet. Dabei weist diese Fragestellung auf beindruckende Weise ein soziologisches Denken auf, das in den Sozialwissenschaften erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts zur Blüte kommt und die Forschung zu Romanies erst Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts erreicht.

Auch vor diesem Hintergrund überzeugt Patrick Williams Beschreibung des dritten Faktors zur Präsenz der „Zigeuner“ in Europa, der Sinti in Mitteleuropa und der Sinti Estraixaria in Südtirol: Ihre Präsenz wird als illegitim wahrgenommen, und sie gelten bis zur Gegenwart vor allem als Eindringlinge. Opfermann stellt zu Recht fest, dass sich die Diskurse durchsetzen, die die Verfolgung beziehungsweise Assimilation der „Zigeuner“ anvisieren und im Fall Italiens eine pädagogisierende Haltung, die weder an dem kulturellen Wissen und seiner weitreichenden Praxis noch an einer reziproken Partnerschaft mit Romanies interessiert waren.

IV. Schule lehrt die Welt

Nach diesem kurzen historisch-anthropologisch-philosophischen Exkurs kommen wir zurück zu Marshall Sahlins und der Frage, ob nun die Struktur oder die Genealogie und das gemeinsame Schicksal für Sinti Schule als Institution der Mehrheitsgesellschaft mach(t)en, die bis heute eher als Gefahr für ihre Kinder und ihre kulturelle Kohäsion denn als Sprungbrett in eine bessere (andere) Zukunft gesehen wird?

Die Schule, die innerhalb des Paradigmas des Nationen-Staates eingeordnet wird, lehrt die chronologische, nach Walter Benjamin die „leere“ Zeit des historischen Kontinuums und sie lehrt das „Denken der Nation“ (Anderson). Die Konzeption der Zeit und der Kohäsion der Sinti unterscheidet sich in Abgrenzung und aus einer möglicherweise strukturellen Logik heraus grundlegend von den Orientierungslogiken der Nationen-Staaten. Gleichzeitig teilen die Sinti mit diesen anderen Logiken seit nun 700 Jahren dasselbe Territorium.

Schule lehrt auch die Zugehörigkeiten zu sozialen Klassen und die Abwertung all dessen, was nicht der weißen Mittelschicht angehört, das hat Paul Willis 1981 in seiner mittlerweile zum Klassiker gewordenen Ethnographie gezeigt.⁹⁶ Willis spricht von der kulturellen Reproduktion der Struktur. Die kulturellen Reaktionsmuster auf Schule von nicht-weißen Kindern und Kindern aus anderen sozialen Klassen werden von dem Autor auf

94 Zur Rolle von Krauss und zur Kritik am europäischen philosophischen Diskurs über „Zigeuner“ vergleiche auch TAUBER, *Le temps et le mensonge*.

95 Ludwig FLECK, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil*, Lothar SCHLÄFER/Thomas SCHNELLE (Hgg.), Frankfurt a. M. 1993.

96 Paul WILLIS, *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*, New York 1981. Vgl. dazu auch BOURDIEU, *Entwurf einer Theorie*.

das „andauernde Versagen der öffentlichen Schulen“ zurückgeführt, Kindern aus anderen kulturellen Kontexten und sozialen Schichten tatsächlich die „Fähigkeit des Handelns“ (agency) strukturell zuzuordnen.⁹⁷ Willis spricht aus der Perspektive der Kinder und ihrer jeweiligen sozial-kulturellen Herkunft von dem Widerstand gegen eine kulturelle Penetration durch Schule.⁹⁸

Kritik an Schule wird auch im postkolonialen Diskurs geübt. „Besser als die Kanone es kann, verleiht die Schule der Eroberung Dauer. Die Kanone bezwingt nur den Leib, die Schule erobert die Seelen.“, schreibt der senegalesische Autor Cheikh Hamidou Kane in „Der Zwiespalt des Samba Diallo“⁹⁹ und verweist auf die subtile Infiltration der postkolonialen Schulpolitik in den ehemaligen Kolonialländern Frankreichs.

Nach Pierre Bourdieu unterbindet die als kulturelle Struktur repräsentierte Schule alle anderen/verschiedenen kulturellen und sozialen „Handlungsfähigkeiten“ (agencies). Diese Tatsachen stellen die Diskussion zu „Integration“¹⁰⁰ vor enorme Herausforderungen, die insbesondere in der notwendigen selbstkritischen Reflexion über das machtpolitisch und kulturell dominante „Eigene“ in Europa zu suchen sind.

Auch vor diesem Vergleich mit der postkolonialen Skepsis der Ambiguität schulischer Erziehung gegenüber, die eben einem machtpolitischen Diskurs unterworfen ist, können wir die kulturelle Renitenz von Romanies besser einordnen. Romanies erfahren seit Jahrhunderten koloniale Politik innerhalb des europäischen Territoriums. Die Abwertung der schwarzen Seele¹⁰¹ im kolonialen Diskurs wurde und wird im innereuropäischen Kolonialismus über die kontinuierliche Abwertung der „Zigeuner“ mit derselben kolonialistischen Logik geführt, wie wir das im Kapitel II dieses Beitrages gesehen haben. Ethnographische Forschungen zu Schule, Kindheit und Romanies in Europa nun belegen vor diesem Hintergrund zwei Aspekte: Erstens ist bei so genannten schulischen Leistungen eine große Heterogenität zu verzeichnen, so wie das auch aus mehrheitsgesellschaftlichen Kontexten bekannt ist und zweitens ist bei vielen Romani Gemeinschaften ein geringes bis nicht vor-

97 Ibidem, S. 3

98 WILLIS, Learning to labor, S. 145 ff.

99 Cheik Hamidou KANE, L'aventure ambiguë, Paris 1961. Zitiert aus der dt. Übersetzung: Der Zwiespalt des Samba Diallo. Übersetzt von János Riesz und Alfred Prédhumeau, Frankfurt a. M. 1980, S. 54.

100 Integration im lateinischen Sinne als „integratio“ bedeutet „die Herstellung eines neuen Gleichgewichtes“. Solange aber ein Partner in diesem Prozess die ständige Ambiguität seiner Zugehörigkeiten erfährt, und das Recht auf Teilhabe nur über die Einordnung in ein dominantes schon bestehendes System ermöglicht wird, können wir nicht von Integration sprechen, daher wird der Begriff zwischen Anführungszeichen gesetzt.

101 Vgl. zum Beispiel Frantz FANON, Schwarze Haut, weiße Masken. Übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1980, Org. Peau noire, masques blanc, Paris 1952.

handenes Interesse von Schulabgängern zu beobachten, die Schulabschlüsse als Startpunkt für ein „integriertes Leben“ in mehrheitsgesellschaftliche Lebensmodelle zu nutzen.¹⁰²

Daher würde viel dafür sprechen, dass wir es mit einer, Romani Kulturen zugrundeliegenden Struktur zu tun haben, die unsichtbar auf die soziale Interpretation und die Praxis von Schule wirkt. Das würde besonders angesichts der Tatsache gelten, dass sich das oben angesprochene Phänomen nicht nur in Südtirol, Norditalien, Österreich, Deutschland und Frankreich zeigt, sondern auch in vielen Staaten des ehemaligen Ostblocks. Doch auch hier müssen wir berücksichtigen, dass die osteuropäischen Roma auf Erfahrungen der mörderischen Verfolgung während des Zweiten Weltkrieges¹⁰³ und der gewaltsamen Proletarisierung der sozialistischen Staaten zurückblicken müssen.¹⁰⁴ Andererseits wissen wir aus Forschungen zur schulischen Realität von Roma in Süditalien, insbesondere Melfi, dass die süditalienischen Roma, die schon über längere Zeit sesshaft sind, einen anderen Zugang zu Schule erfahren haben. Die Ethnohistorikerin Stefania Pontrandolfo bringt das mit der allgemein spät einsetzenden Alphabetisierung der süditalienischen Bevölkerung in Zusammenhang.¹⁰⁵ Im Süden Italiens teilen Roma und *Gadsche*¹⁰⁶ eine gemeinsame historische Erfahrung der schulischen Erziehung, die insgesamt weniger gewaltvoll gewesen ist. Pontrandolfo zeigt, dass akademische Abschlüsse für die süditalienischen Roma und berufliche Tätigkeiten in akademischen Disziplinen für Roma durchaus nichts Ungewöhnliches sind und im Durchschnitt der süditalienischen Mehrheitsgesellschaft liegen.

Wenn aber die Alphabetisierung und schulische Sozialisation der Roma im Süden möglich war, weil die Schulpolitik des Südens Roma gegenüber nicht gewaltvoll war, dann muss die Frage gestellt werden, ob sich die süditalienischen Roma durch diese „sanfte Erziehung“ mit weniger Angst vor der Bedrohung auf mehrheitsgesellschaftlich vermitteltes Wissen einlassen konnten, um es mit dem eigenen Wissen zu *mischen*? Andererseits zeigt die Forschung von Stefania Pontrandolfo aber auch, dass die Roma aus Melfi einen hohen Preis für diese „Integration“ gezahlt haben. „Non sono più“ lau-

102 Vgl. die verschiedenen Berichte des Forschungsprojektes OPREROMA The Education of the Gypsy Childhood in Europe. (Project Nr.HPS CT 1999 00033) Università degli Studi di Firenze. Vgl. auch Elisabeth TAUBER, „Te souviens-tu du temps où on allait vendre et mendier?“ La vie économique des femmes sinti d'Italie du Nord. In: Patrick WILLIAMS/Michael STEWART (Hgg.) Des Tsiganes en Europe. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2011.

103 Vgl. Michael STEWART, Remembering without commemoration: The mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma. In: Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 2004, 10, S. 561–582.

104 Vgl. Alaina LEMON, Between two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism, Durham/London 2000. Michael STEWART, The time of the Gypsies, Oxford 1997.

105 Stefania PONTRANDOLFO, Un secolo a scuola, Rom 2004.

106 In den verschiedenen dialektalen Varianten von Romanés bedeutet Gadsche „Nichtzigeuner“.

tet der Titel ihrer Doktorarbeit, in der sie die Melancholie und den Schmerz über die Auflösung der identitätsstiftenden Gemeinschaft der Roma aus Melfi beschreibt.¹⁰⁷

Abschließend nun stellt uns diese ethnohistorische Perspektive vor neue Fragen, denn wir können im Kontext der Romanies von Europa wahrscheinlich nur zum Teil von kulturell inhärenten Strukturen sprechen, die für Romanies Schule kulturell erschwert zugänglich machen. Für die mitteleuropäischen Sinti müssen wir uns überlegen, ob sie aus den oben beschriebenen gewaltvollen Prozessen der staatlichen Erziehung eine, wie Sahlins schreibt, Genealogie entwickelt haben, die durch ein gemeinsam geteiltes und erlittenes Schicksal zustande gekommen ist. Angesichts der Forschungsergebnisse von Pontrandolfo wird auch deutlich, wie die staatlichen Schulpolitik(en) und Alphabetisierungskampagnen immer auf die Konstruktion einer leeren homogenen Zeit abziel(t)en, die im Falle der Roma von Melfi den Verlust des Ichs als kulturell geprägtes Subjekt zum Preis hat. Für die Präsenz der Sinti hingegen zeigt sich, dass sie aufgrund ihres kulturellen Orientierungssystems, das mehrheitsgesellschaftliche Konstruktionen in Frage stellt, als illegitime Eindringlinge betrachtet werden, denen das Recht auf Teilhabe bis zur Gegenwart abgesprochen wird.

Elisabeth Tauber, *La politica scolastica dello Stato da una prospettiva etnostorica. Perdita dell'identità o illegittimità della presenza. L'esempio dei Sinti in Europa centrale.*

Il presente articolo muove da una esposizione etnografica dei fenomeni legati al modo in cui, in termini non conformi alle leggi dello Stato, diverse comunità zingare insediate in Europa vedono la scuola. Da questa prospettiva etnografica ci si chiede ciò che le diverse comunità zingare hanno in comune storicamente e culturalmente. Rifacendosi alla definizione dell'antropologo americano Marshall Sahlins di una memoria genealogica che permette alle culture di integrare culturalmente e di interpretare i destini collettivi esperti e subiti, l'articolo indaga le esperienze condivise dei Sinti dell'Europa centrale, in base alle quali essi sono tuttora portati a vedere nella scuola soprattutto una

107 Pontrandolfo stößt erst über ihre Forschung zu Schule und Kindheit auf das Phänomen der Nichtsichtbarkeit kultureller Signifikate und kultureller Signifikanten. An den Schulen in Melfi, an denen sie versucht mit ihren Forschungsfragen teilnehmende Feldforschung zu führen, wird sie abgewiesen, da die Roma, die sie trifft nicht über ihr Roma-sein sprechen wollen und selbst die Lehrer eine Differenzierung zwischen Romakindern und italienischen Kindern ablehnen. Daher wird aus der ethnographischen Forschung eine ethnohistorische Archivforschung (vgl. PONTRANDOLFO, *Un secolo a scuola*. S. 7.), aus der erst in einem weiteren Schritt die Forschungsfrage zu Verlust von Identität entwickelt wird in: PONTRANDOLFO, „Non sono più“.

istituzione dello Stato che minaccia i loro figli e la loro coesione culturale. La ricostruzione storica delle politiche scolastiche in Europa centrale – ricostruzione che, in ragione degli studi consultati, ha carattere frammentario, meramente esemplificativo – mostra che nei paesi tedeschi, nell'impero tedesco, in Austria-Ungheria e in Austria, l'obiettivo che esse si ponevano era soprattutto educare gli zingari a vantaggio dello Stato. Le leggi scolastiche razziali del 1938, che vietarono ai bambini zingari di frequentare la scuola, dando il via, in Germania e in Austria, alla loro deportazione ad Auschwitz, pongono termine a una politica scolastica finalizzata fin dal principio all'esclusione degli zingari. In Italia il progetto della pedagoga cattolica Mirella Karpati si muove in una direzione altrettanto discutibile. Karpati si muove negli anni Sessanta del secolo scorso sotto l'influsso della teoria della "massa ereditaria biologica", pur lavorando nel contempo a un nuovo modello educativo per gli zingari.

Una politica scolastica, dunque, intesa non come strumento di emancipazione per i cittadini dello Stato, bensì come dispositivo al servizio dello Stato, in quanto mossa da chiari interessi di *realpolitik*. Tale politica è stata a più riprese sostenuta con entusiasmo dagli intellettuali contemporanei. Soprattutto in Germania e in Austria la prassi o la minaccia di togliere i figli ai genitori era considerata un efficace metodo di intimidazione da usare contro la famiglia affinché non si insediassero in un dato territorio o affinché se ne andasse da un dato territorio, o, ancora, affinché la sua coesione interna potesse essere di fatto distrutta. Questa esperienza di ricorso alla violenza da parte dello Stato induce a indagare le intenzioni che si nascondono dietro l'immagine che si ha degli zingari. Lo storico tedesco Friedrich Opfermann parla di una immagine funzionale alla persecuzione, che non nutrive alcun interesse verso la cultura dei Sinti. Opfermann critica con forza il paradigma scientifico che tramanda questa immagine ancora ai nostri giorni. Patrick Williams parla dell'illegittimità della presenza, che le popolazioni europee associano agli zingari. Dalle società europee costoro sono considerati ancora oggi, a distanza di sette secoli, come degli intrusi.

In conclusione, l'esperienza dei Sinti dell'Europa centrale viene messa a confronto con quella dei Rom del Meridione d'Italia in una prospettiva di etnostoria comparata. Il ritardo con cui nell'Italia meridionale è stata adottata una politica scolastica, peraltro meno violenta, fa sì che la percentuale dei Rom laureati sia grosso modo identica a quella della media nazionale. Ma il prezzo di quella che, a prima vista, appare una conquista positiva, è molto alto. Oggi i Rom, quando parlano di sé, dicono di "non esistere più". La perdita dell'identità culturale è vissuta come una esperienza dolorosa. Sul versante opposto, in Alto Adige i Sinti, a causa della loro renitenza alla scolarizzazione, vivono l'accusa di volersi introdurre in un territorio occupato da altri, e quindi che la loro presenza è illegittima.

Dall'handicap alla narrazione: identità, dipendenza e autonomia nella provincia di Bolzano

Anna Aluffi Pentini

In questo contributo viene affrontato il tema della identità delle persone con handicap sulla base dell'analisi di alcune interviste biografiche effettuate in Alto Adige nell'ambito nel progetto di ricerca "Alltagsbewältigung von Menschen mit Behinderung", finanziato dalla LUB, facoltà di Scienze della Formazione.¹ La finalità della ricerca è stata quella di indagare il discorso dell'autonomia collegandolo al tema dell'identità a partire dall'ascolto delle narrazioni della vita degli intervistati, fatte da loro stessi o dai loro genitori.²

Come sostiene Foucault³ le nostre identità possono essere definite dall'alto, cioè da altri, o dal basso, intendendo con questa seconda opzione la possibilità di autodefinirsi. Autodefinirsi significa solitamente riconoscersi in caratteristiche individuali e di appartenenza ad un gruppo, ma laddove la persona per esempio con handicap mentale ha difficoltà a definirsi, il discorso sull'identità può articolarsi a partire dall'ascolto della sua storia; la storia viene desunta dalla sinergia dello sforzo comunicativo di chi parla e dello sforzo di comprensione e di interpretazione empatica di chi ascolta, o addirittura da un analogo scambio, triangolato in questo caso, con il genitore o con l'operatore vicino all'interessato. L'agire in situazione, rappresentato dalla narrazione⁴, diventa in alcuni casi, data la tipologia dei soggetti, mediato da terzi.

1 Nel 2007 per approfondire i temi estremamente complessi e articolati del Fachplan relativo all'handicap della Provincia Autonoma di Bolzano è stata svolta una ricerca sulle biografie di venti persone con handicap di diverso tipo. Le interviste ai diretti interessati e/o in alcuni casi ai loro genitori, hanno avuto come fuoco proprio il tema dell'autonomia talvolta declinato nei minimi dettagli della quotidianità di base, proprio per capire chi decide cosa, come e perché, nella vita di una persona che vive con un deficit riconosciuto. Il fulcro dell'interesse riguardava infatti non tanto la diagnosi ufficiale quanto la percezione individuale del diretto interessato, dell'organizzazione della sua vita: cfr AAVV, *An oral history of education of visually disabled people: telling stories for inclusive future*, Lewiston, NY 2006. Cfr. anche Paola M. FIOCCO/Luca MORI, *La disabilità tra costruzione dell'identità e cittadinanza*, Milano 2005. Paolo MEAZZINI, *Handicap: passi verso l'autonomia*, Firenze 2006. Carlo M. MOZZANICA, *Pedagogia della/e fragilità*, Brescia 2005. David M. TURNER/Kevin STAGG *Social history of disability and deformity*, London 2006.

2 Sono state intervistate 8 donne e 11 uomini in età compresa tra 11 e 59 anni. Nella prima fase le prime dieci interviste sono state realizzate con 7 persone di lingua italiana e 3 di lingua tedesca, 4 donne e sei uomini. Nella seconda fase sono state intervistate 9 persone, 5 uomini e 4 donne, 7 di lingua tedesca e 2 di lingua ladina. Le interviste sono state effettuate in casa degli intervistati, in locali pubblici, nella sede delle associazioni. I luoghi sono stati scelti a seconda delle preferenze e delle disponibilità degli intervistati stessi, chiedendo agli intervistati una disponibilità di circa un'ora di tempo. Nella maggior parte dei casi le interviste si sono protratte più a lungo e in circa la metà dei casi gli intervistati sono stati incontrati più di una volta.

3 Cfr. Michel FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Milano 2009 (ed. or. 1976).

4 Cfr. Norman K. DENZIN/Yvonna S. LINCOLN, *Handbook of qualitative research*, London 2000.

Partendo da uno spunto di cronaca, per l'esattezza da un necrologio di una persona gravemente colpita fisicamente e psichicamente, il tema dell'identità verrà affrontato facendo riferimento alle tematiche emerse da interviste rivolte a persone con handicap o ai loro genitori e in particolare individuando elementi di identità e costellazioni identitarie ibride che possano stimolare una riflessione sulla diversità in questo ambito.

La possibilità di rivendicare un'identità diventa nel campo dell'handicap particolarmente complessa e pone dei problemi non risolvibili una volta per tutte ai fini di azioni di sensibilizzazione della società civile. L'unicità della persona e la sua irriducibilità a categorie standardizzate richiede nel caso dei portatori di handicap un maggiore sforzo di riconoscimento individualizzato da parte della società. La società quindi assume una funzione determinante per il rispecchiamento e conseguente auto-percezione di chi non rientra negli schemi della "normalità".⁵

Partendo dalla cronaca

La partecipazione della morte di T. in un giornale altoatesino del 2010 può costituire uno stimolo importante per aprire una riflessione sul rapporto che esiste tra la vita delle persone con handicap e la costruzione della loro identità. Partendo dal presupposto che la vita di qualunque essere umano è caratterizzata da aspetti misteriosi, è utile riflettere posti a conclusione della esistenza di T. sui pochi elementi forniti dal necrologio.

Nel giornale dunque una foto di una bellissima tenera bambina di tre o quattro anni che appare colpita da un grave handicap, ancora non evidente, ma che le ha procurato verosimilmente degli spasmi e una deformazione del viso. Sotto la foto di T. data di nascita e di morte dalle quali si deduce un'età anagrafica di 29 anni. Partecipano primi fra tutti Papi e Mami. Si parla poi di una malattia sopportata con pazienza.

Verosimilmente il tuo viso di donna di ventinove anni con un grave handicap era diverso quando sei morta. Mi interrogo, ti interrogo T, interrogo i tuoi genitori. Hai vissuto ventinove anni così tenera e piccola? Hai scelto tu consapevolmente la foto di te bambina? Hai scelto tu quella foto di te ancora bella, rispetto ad una nella quale saresti verosimilmente straziata nei lineamenti dagli spasmi della malattia? O l'hanno scelta i tuoi genitori? O tu avresti voluto essere riconosciuta come donna, magari anche brutta e sgraziata per i canoni del mondo, ma comunque come donna con una sua unica e irripetibile femminilità? Hanno scelto loro quella foto dicendoti e dicendo così al mondo che sei rimasta comunque sempre la loro bambina? O forse tu T. non hai mai detto

5 Cfr Giovanni M. CAPPAL, *Percorsi dell'integrazione. Per una didattica delle diversità personali*, Milano 2003. Anna CONTARDI, *Libertà possibile. Educazione all'autonomia dei ragazzi con ritardo mentale, luogo?* 2003. Anna CONTARDI, *Verso l'autonomia. Percorsi educativi per ragazzi con disabilità intellettiva*, Roma 2006.

una parola, e tutto è sempre stato capito, indovinato, deciso per te? Forse sulle tue smorfie e le tue grida ognuno ha proiettato ciò che voleva e poteva, gioia, divertimento, stanchezza curiosità, paura o disperazione.

Chi eri veramente T. e chi sono quelli come te? Chi decide per voi dalla nascita alla foto del necrologio, ai vestiti ai cibi, uscire o stare a casa, a letto o in poltrona, tutto. Come si costituiscono le identità dei più deboli e quale spazio viene lasciato alla costruzione di una qualsivoglia minimale autonomia?

Quali categorie definiscono la tua diversità quali invece la tua somiglianza dalle persone cosiddette normali ?

Il caso di T. è indubbiamente estremo e le domande destinate a rimanere senza risposta, ma i livelli di gravità degli handicap sono tanti quanti le persone, vanno da situazioni di handicap fisico a situazioni di grave handicap intellettuale, dal deficit sensoriale ai problemi di apprendimento alla malattia psichiatrica, a tutte le combinazioni tra questi. E, nella molteplicità delle situazioni, si levano domande relative all'identità e autonomia, domande quali chi sei? Come e chi ti definisce? Cosa scegli? Quando puoi scegliere? Chi sceglie per te? Sono le domande che formano la nostra conversazione interiore nell'incontro con persone che vivono delle diversissime e particolari forme di limitazione dell'espressione, della deambulazione e dell'autonomia decisionale.

Erikson nei suoi stadi di formazione dell'identità adulta colloca la fase l'autonomia come superamento del senso di vergogna e di dubbio nel periodo che va da uno e tre anni e pone l'identità intesa come superamento di dispersione e confusione di ruoli al quinto stadio vale a dire quello dell'adolescenza.⁶ Questa è seguita dalla fase di intimità intesa come superamento dell'isolamento e dalla generatività come opposta alla stagnazione e come caratteristica della maturità.

È evidente come l'autonomia sia qui intesa in modo diverso dall'autonomia in età adulta e risulta altresì chiaro che queste classiche distinzioni entrano in crisi quando si parla di una persona che vive delle limitazioni oggettive al suo senso di autonomia (spostamenti o decisioni) o di intimità o di generatività come può succedere ad una persona che in seguito ad un incidente non può più avere una vita sessuale normale. O come succede ad una persona alla quale viene detto che è meglio che non abbia figli perché potrebbero venire come lui (problema genetico), o perché non sarebbe in grado di accudirli (paralisi o ritardo mentale).

Maslow distingue nelle motivazioni dell'individuo una motivazione carenziale che mira alla soddisfazione dei bisogni fondamentali da una accretiva, definita come tendenza allo sviluppo e all'autoperfezionamento in un individuo sano.⁷ Cosa succede in quelle esistenze nelle quali la dimensione carenziale concerne in qualche modo tutto il corso della vita, e non riesce talvolta

6 Cfr. Erik ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1973.

7 Cfr. Abraham H. MASLOW, *Motivazione e personalità*, Roma 2010 (ed. or. 1954).

a prendere la forma della motivazione costruttiva? Come si configura la motivazione accretiva in un individuo non sano, fosse anche solo nel senso che non tende all'autoperfezionamento?

Per le persone con un handicap fisico o mentale, la limitazione dell'autonomia non è legata specificamente, come per il bambino o per l'anziano, ad una fase della vita ma ad un deficit, spesso permanente. Tale deficit viene vissuto come penalizzante dell'autonomia dal diretto interessato e dall'ambiente sociale che lo circonda. Così la visione legata al tempo dell'accrescersi e del successivo declinare dell'autonomia nella curva dell'esistenza, rischia per le persone con handicap di cadere in una dimensione atemporale di staticità, in cui l'evoluzione delle esigenze dell'individuo che cresce, viene rallentata se non addirittura congelata dal deficit.

Per quanto riguarda l'identità sociale dell'individuo vista come senso di appartenenza ad un gruppo secondo la definizione classica e ancora oggi ricca di suggestioni di Tajfel⁸, l'identità etnica è "quella parte del concetto di sé individuale che deriva dalla *propria* conoscenza della *propria* appartenenza a un gruppo sociale (o a più gruppi) e dei valori e del significato che quella appartenenza comporta" e una tale accezione dell'identità etnica risulta sostanzialmente adeguata anche nel caso di persone con un handicap. Il deficit come elemento che accomuna ad altre persone con lo stesso deficit può in alcuni casi definire una sorta di appartenenza etnico culturale, basta pensare alla lingua dei segni e alle connotazioni etniche che l'accompagnano nella pratica e nella letteratura sull'argomento. Già più complessa nella definizione di Tajfel risulta la consapevolezza di tale appartenenza che, se evidente per i sordi o per i non vedenti, si differenzia in innumerevoli livelli per i disturbi di apprendimento, e l'handicap mentale in generale. La consapevolezza dell'handicap deriva evidentemente dallo sguardo degli altri o comunque da un confronto con gli altri che sia pure in modo vago fa sentire diversi. "Mi dicono che sono normale ma poi anche che non potrò mai prendere la patente, quindi qualcosa che non va ci deve essere" dice un ragazzo di trent'anni con un ritardo mentale medio. Il ragazzo è consapevole di un limite, ma questo limite diventa raramente uno spazio condiviso con altri, bensì solo un confine rispetto alla normalità. I normali sono gruppo, il diverso è solo, il riconoscimento da parte di altri è rischioso sia laddove enfatizza un'unicità irripetibile che non trova spazi per categorie e pratiche aggregative, sia dove etichetta una collocazione statica in un gruppo che ha insito qualcosa che "non" ha funzionato. Il significato che l'appartenenza comporta (per dirla con Tajfel) emerge, quando emerge, successivamente al significato del limite di una non appartenenza.

8 Cfr. Henri TAJFEL, *Gruppi Umani e Categorie Sociali*, Bologna 1999 (ed. or. 1982 *Social Psychology of Intergroup Relations*). In: *Annual Review of Psychology*, vol. 33; pp. 1-39).

La rivendicazione di non appartenenza è “lusso” che deriva da una forza già acquisita, perché finché si viene esclusi e non si viene riconosciuti ma si vorrebbe appartenere, si vorrebbe essere omologati, perché questo comporterebbe una qualche forma di accoglienza. Quando si viene accolti inizia il riconoscimento e il riconoscimento implica la possibilità di differenziarsi e di autodefinirsi anche in modo alternativo.

Ma è vero anche che, nel caso delle persone con handicap come nel caso dello straniero, il percorso che conduce da un'appartenenza ad un gruppo di simili non è sempre lineare e può risultare molto doloroso. L'identità può essere letteralmente buttata addosso a qualcuno come un proiettile, oppure lentamente trasmessa in un rispecchiamento negativo.

Prendere consapevolezza della propria appartenenza e del significato che questa comporta diventa allora un'operazione che si può auspicare solo per chi ne può sopportare il peso e possiede poi gli strumenti per liberarsi dal peso o per alleggerirlo. Per chi riesce a vedere lati positivi di un'identità pesante.

Ma Tajfel sottolinea anche la parzialità dell'identità etnica e la pluralità dei gruppi ai quali si può appartenere. E si tratta di una pluralità contemporanea o successiva. Effettivamente “noi possediamo diverse identità (come persiano, o parrucchiere, sicaria, o obeso, figlio di re, o calvo, ecc.). Ci si può sentire persiano e parrucchiere e questo sentimento è passeggero. Gli esseri umani indossano delle identità a volte successivamente a volte simultaneamente (nell'associazione parrucchieri persiani). Queste identità sono dei costituenti dei sentimenti di appartenenza e di estraneità (questo parrucchiere arabo è uno straniero). A queste identità molti umani associano sentimenti di superiorità e inferiorità. Non necessariamente. Ma sono queste identità successive, e scelte, che rendono interessante la vita in società”.⁹ Anche in questo caso viene sottolineato il legame tra identità e scelta, quindi tra identità e consapevolezza.

Il concetto di capabilities ampiamente sviluppato dalla Nussbaum¹⁰ anche in relazione al discorso della disabilità, colloca tra le capacità della persona quella di suscitare dei sentimenti umani. Ma la capability dipende quindi dalla ricezione dell'interlocutore, dalla sua disponibilità a farsi toccare da essa dalla disponibilità, di sperimentare tale dimensione di reciprocità. La capability del disabile rischia quindi di diventare ciò che suscita nell'altro e non propriamente ciò che lui è.

Si potrebbe però forse ipotizzare, senza nulla togliere all'ampiezza di suggestioni che le capabilities forniscono alla riflessione sociologica, che la sola e vera “capacità” che ci accomuna tutti è quella di essere fragili. Tutti possiamo perdere le nostre capabilities attive e diventare fragilmente passivi, avere improvvisamente bisogno di tutto o di quasi tutto. La persona fragile è quindi

9 Cfr. Louis BONPUNT, *Straniero*. In: Giuliana BERTELLONI/Simone BERTI/Pier Giorgio CURTI (a cura di), *Stranieri in famiglia*, Firenze 2008, pp. 11–17, p. 15.

10 Cfr. Martha NUSSBAUM, *Le frontiere della giustizia*, Bologna 2007. Cfr anche Angharad E. BECKETT, *Citizenship and vulnerability*, London 2006.

simile a me per il semplice fatto che io posso in qualsiasi momento diventare come lei, per il fatto che è parte della mia stessa natura essere potenzialmente esposto a ciò che la riguarda. La comune appartenenza non è allora frutto di una ideologia o una morale, di un'idea di giustizia ma di un realismo schietto. La dimensione morale è conseguenza del realismo, comporta un'assunzione di responsabilità collegata sì al riconoscimento, ma che non lo precede, e i comportamenti derivano dalla morale. Alla base c'è il realismo dell'appartenenza e l'appartenenza si fonda più sulla fragilità comune che sulle capacità diversificate. Sarebbe importante aprirsi ad un approccio alla capacità che non escluda le fragilità. Tale approccio rivendicato fortemente e con coerenza dai lavori e dall'impegno di Jean Vanier appare tuttavia non facilmente compatibile con logiche di efficienza e di un'uguaglianza a tutti i costi sia pure a fin di bene Tali logiche non tengono abbastanza conto della sottigliezza e della delicatezza di certe differenze e dell'importanza del loro riconoscimento, un riconoscimento da affidare ad una comunità di prossimità.¹¹

Nelle interviste realizzate nell'ambito della ricerca nella Provincia di Bolzano, emergono diverse forme identitarie implicitamente o esplicitamente collegate al tema della fragilità. Presentiamo qui di seguito le tematiche che ai fini del nostro discorso su identità e autonomia sono sembrate più rilevanti ma soprattutto più foriere di possibili direzioni di sviluppo di future ricerche.

Somiglianza e differenza all'interno della famiglia

L'handicap mette in discussione la stessa appartenenza al gruppo familiare; il legame di sangue sembra essere meno forte di quello con il gruppo di persone con lo stesso handicap. Per quanto riguarda il rapporto tra identità fisica e somiglianza intrafamiliare, emerge nel caso dell'handicap un'immagine corporea riflessa che si lega spesso più alla patologia che alla familiarità e finisce per fossilizzarsi. La semplice considerazione "somiglia al cuginetto" che un'intervistatrice fa alla mamma di P, un bambino affetto da una sindrome genetica con correlati tratti fisionomici tipici, stupisce la mamma, come se non ci avesse mai pensato, come se nessuno glielo avesse mai detto. Tuttavia la mamma sorride compiaciuta di questo "complimento". Allora gli somiglia... La percezione della affermazione: "Somiglia al cuginetto", come complimento sembra tuttavia essere legata più che alla bellezza o alla simpatia del cuginetto al positivo e repentino spostamento sulla famiglia, rispetto al dato interiorizzato di un aspetto fisico legato esclusivamente alla malattia. Il dato interiorizzato è legato quindi ad un'identità che nella maggior parte delle situazioni si risolve e si esaurisce nella malattia. Il fatto che la fisionomia tipica della

11 Cfr. Jean VANIER, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Milano 1991. Anna ALUFFI-PENTINI, *La distanza giusta: riflessioni sullo "stare con"*. Atti del convegno sulle disprassie, Università Roma Tre 2010. Cfr. Carlo M. MOZZANIGA, *Pedagogia della/e fragilità*, Brescia 2005.

sindrome perlomeno non escluda l'appartenenza familiare, apre uno spiraglio di riavvicinamento del soggetto al gruppo di origine, ricrea un'appartenenza dimenticata, perché verosimilmente seppellita da esperienze di esclusione, di diversità, di impossibilità di somiglianza e quindi di identificazione. Inoltre la somiglianza dei familiari viene in situazioni del genere depurata dal vissuto di angoscia rispetto alla condivisione familiare del gene colpevole della malattia. Il familiare che somiglia al malato diviene infatti oggetto di sospettosa osservazione e di verifica rispetto al suo stato di salute e questo, nel caso specifico del cuginetto, fa sì che la madre di P. non osi nemmeno parlare di una somiglianza che potrebbe essere percepita come offensiva e minacciosa.

L'identità dei rispecchiamenti appare quindi all'interno della famiglia dove vive una persona con handicap un labirinto pieno di trabocchetti e di rischi.

Identità paradossali

Emergono dai protocolli di intervista anche percezioni di identità paradossali che confondono e reinvestono il confine tra normalità e patologia. Ad esempio la mamma di un preadolescente (F.) con un grave handicap mentale e che parla stentatamente, dice: "la cosa che riesce a fare bene è comunicare, ha un sesto senso per le persone buone di cuore". In questo caso è evidente il "ribaltamento" della capability. Comunicare non è qualcosa di attivo, ma significa cogliere l'altra persona nel silenzio. Chi si rende conto di ciò, dà un nome, definisce la capacità, non è il diretto interessato, ma un terzo significativo, la madre, a confermare che si è creato un movimento circolare e vitale di comunicazione che riconosce l'altro e che crea effettivamente identità, che caratterizza e distingue.

A conferma della competenza comunicativa e della capacità di cogliere l'essenziale, nell'ottica di una fragilità che riguarda tutti, è utile citare un episodio (narrato dalla madre) della biografia dello stesso ragazzino. Proprio in nome della sua presenza a scuola il collegio docente si decide di spiegare cosa sia l'handicap alle classi. Come spesso in queste situazioni accade l'autopercezione del soggetto portatore di handicap non coincide con le attribuzioni di identità da parte di altri. Così un'insegnante chiede al gruppo classe di F, nel quale l'unico disabile è lui: "Voi lo sapete cosa è l'handicap?" Tutti ammutoliscono e dopo un po' lui si fa coraggio e dice: "Sì quando uno ha un gesso".

Ed effettivamente il dato che F. coglie è quello della fragilità e di una fragilità che lui riconosce bene ma che non è necessariamente la sua.

Una fragilità quindi, delle ossa in questo caso, che accomuna tutti, laddove in termini di capabilities tradizionali l'unico diverso per sempre in quel gruppo sarebbe lui. L'identità secondo la madre di questo ragazzo significa stare bene, ma non essere "sani". Stare bene e in pace con se stessi, e questo tra i cosiddetti normodotati non è poi uno stato d'animo così diffuso.

Identità esclusiva?

Sul confine frastagliato delle identità e diversità si colloca perfettamente anche quella che potremmo definire la “sindrome dell’out out” che viene illustrata molto bene da una delle intervistate, una giovane donna non vedente. L’esigenza di indossare o non indossare gli occhiali scuri è legata per il non vedente (come per il vedente del resto!) ad una serie di fattori di varia natura non ultimi evidentemente quelli atmosferici. Ma a seconda che si indossino o non si indossino la percezione dell’handicap varia. La domanda tipica che ne deriva è quindi : “Ma tu ci vedi o no?” come se non esistessero vie di mezzo come, la giovane donna ribadisce, “come se io non fossi sempre la stessa”. Il non vedente deve non vedere affatto per potersi avvalere di tale nomenclatura e degli ausili che il deficit prevede. Il bisogno di categorizzare spesso si traduce nell’ignorare le sfumature, ma queste sfumature scandiscono la vita e l’identità della persona, che rivendica la continuità del suo essere come elemento costitutivo di identità. Così insiste “vorrei un cartello con su scritto ‘guarda che sono sempre la stessa’”. Ma nel suo caso la singola problematica si lega ad un’appartenenza condivisa che trova sostegno e risposte nell’unione italiana ciechi. Tuttavia tale importante associazione ha dovuto essere ribattezzata in unione italiana ciechi e ipovedenti perché, sempre a dire dell’intervistata “altrimenti gli ipovedenti non ci andavano”.

Chi definisce l’identità? Cosa rende ragione della persona?

La descrizione del problema che si vive e l’autodefinizione diventano più articolati e vicini alla norma quando un ragazzo affetto da tetraparesi spastica afferma da un lato “Ich bin ein bisschen ein Chaotischer” e dall’altro si racconta in relazione al suo funzionamento fisico “Überhaupt mit der rechten Hand, mit der rechten Seite tu ich mich schwerer. Mit der linken ist es relativ normal, das nennt man glaube ich Tetraparese, aber genau weiß ich das nicht”.¹²

Sembra una fortuna che le sue diagnosi che pure egli certamente conosce gli abbiano lasciato una libertà di manovra che consente il beneficio del dubbio, un concetto lasco di definizione di sè.

Si tratta di un ragazzo la cui auto-descrizione riesce ad essere comprensiva ed esplicativa di età, deficit e problematiche ad esso legate, senza dimenticare le inevitabili contrattazioni con i genitori tipiche dell’età adolescenziale.

Esiste in ogni caso una diversa coniugazione identitaria tra chi può auto-definirsi con un linguaggio più ampiamente condiviso e chi non e per questa ragione alcuni affermano che “l’insufficienza mentale sarebbe così l’uomo la cui soggettività è messa in dubbio”.¹³

12 Dice R. 14 anni.

13 MariaV. LODOVICH, L’automa con questa faccia da straniero. In: BERTELLONI/BERTI/CURTI (a cura di), *Stranieri in famiglia*, pp. 93–104, p. 93.

Tra infantilismo, gratitudine e dipendenza

C. quasi trentenne con un ritardo mentale medio risulta nelle descrizioni di sua madre praticamente un bambino. “Mio amore mio cumulo di grasso” è il modo in cui la madre gli si rivolge, sia pure in una conversazione con terzi e la infantilizzazione si estende anche ad percezione di un’identità all’insegna del debito inestinguibile che C. ha contratto con lei dalla nascita “ma sa, quanto mi è costato, mio amore” e del fallimento nostalgico “se potessi nella mia vita, fare qualcosa per lui”. Si intende: “Se potessi lo farei, come ho fatto tutto quel che potevo tranne rispecchiare un’adultità possibile”. La madre deve arrendersi e quindi anche il figlio rispetto alla propria agency. Vorrebbe sposarsi ma non può, gli altri non vogliono, lo scoraggiano. Da un lato gli viene detta una verità inopinabile “sposarsi è una cosa complicata” ma questa verità diventa una mezza verità dato che non si sa bene cosa dire a completamento di essa. Infatti dall’altra parte il padre gli ripete (a detta della madre) che “lui può avere rapporti con tutte le persone che lui vuole, basta che abbia il preservativo, perché i figli non li può crescere, non può avere famiglia”. Torna di attualità il già citato quesito circa la propria presunta normalità “mio padre mi ha detto che non ho niente, però la macchina non me la fanno guidare, nemmeno la moto ... qualche cosa avrò”.

Il discorso della coppia e dei figli per le persone con un ritardo mentale è molto delicato. La diversità dagli altri in un mondo caratterizzato da richiami sessuali espliciti e onnipresenti si concretizza in singoli rifiuti dei / delle possibili partner, che diventano una messa al bando quasi totale. La procreazione è un pericolo duplice: si rischia di mettere al mondo un proprio simile e non si è in grado di accudirle e il figlio.

Non stupisce quindi se un altro giovane con sindrome di Down sviluppi una identità fantasiosa e compensativa: come quella di essere marito di G. che ha un bimbo (senza padre) e la madre davanti a lui dica “Das bildet er sich ein. Das ist schon eine ältere Frau, die hat einen Sohn, und er bildet sich ein, er muss für den Sohn arbeiten und sparen”. Il sogno viene brutalmente ridimensionato e l’atteggiamento denigratorio nei confronti di M. si estende poi anche al lavoro con l’affermazione “Er geht in den Tourismusverein hinunter und bildet sich ein, er gehört zu denen” incurante della rabbia di M. che replica “sono affari miei”. Quando l’intervistatrice cercando di salvare il salvabile osa ipotizzare che i due (presunti fidanzati) passino comunque del tempo insieme la madre conclude: “Nein nur weil sie ihm gefällt” e con questo “nur” si sottolinea che quella poca soggettività di M. in fondo ha poco senso, è praticamente ridicola.

La soggettività delle persone con un handicap mentale trova spesso conferme contraddittorie e non solide basi alle quali fare riferimento. Anche le performances pensate in funzione di trasmettere senso di efficacia a chi le svolge possono diventare uno stigma: “Was hat P. für eine Behinderung.... er tut auch Teppiche weben” dice un ragazzo di un laboratorio protetto di

un suo collega. Tessere tappeti non rappresenta quindi un momento di creatività o un modo per guadagnarsi da vivere ma una tipica occupazione da persona diversa. Se tesse tappeti qualcosa non va.

L'età diventa determinante nella definizione dell'identità di alcuni soggetti con handicap mentale caratterizzati da una frequente dinamica di "zu früh ODER zu spät" senza che l'ambiente si adegui in termini di flessibilità ad esigenze peculiari. Così per le cure mediche "in der Klinik wegen Herzen... sie haben sich bemüht, aber es war zu spät" – Non si può fare nulla, il danno è fatto ed è per sempre. Definisce da un preciso momento di "zu spät", nella diagnosi nella cura ecc. l'identità perdente. La malattia definisce la vita, e la malattia combinata con handicap diventa il doppio svantaggio che segna l'esistenza. Si è persa l'occasione di fare qualcosa prima. Ora è tardi. Un'esistenza segnata dalla ricorrente tematica del "ritardo".

D'altro canto nelle relazioni interpersonali i genitori si stupiscono che M diventi scortese dopo che gli ospiti della loro pensione gli chiedono sempre le stesse cose. Secondo loro dovrebbe rimanere sempre bambino e essere contento che gli ospiti dicano quanti anni hai. "Früher hat er mit ihnen gespielt und gesprochen, als er klein war. Sie haben ihn auf Deutsch und Italienisch gefragt, wie heißt du, wie alt bist du und das hat er verstanden... Jetzt mag er das nicht mehr". Ma per un uomo non è strano sentirsi fare queste domande?

Per la scuola si passa senza soluzione di continuità dal troppo presto al troppo tardi. M. smette di andare a scuola a 15 anni ancora alle elementari "Nach der Volksschule. Sie haben ihn nie in die Mittelschule weiter getan, solange er Pflichtschule gehen mußte. Sie haben ihn solange in der Volksschule zurückbehalten, bis er nicht mehr in die Mittelschule gehen durfte". Insomma per questo ragazzo si è passati dal troppo presto al troppo tardi secondo una modalità purtroppo abbastanza ricorrente per quelli come lui. Per il passaggio di scuola è stato presto finché non è diventato tardi, troppo tardi. Ma il troppo tardi è diventato tardi per sempre, ha segnato per M. un'identità di esclusione. Sempre affidato alla stessa assistente alla scuola elementare M. non ha mai imparato a leggere e a scrivere nulla di diverso dal suo nome.

Da un'altra delle storie raccolte emerge poi lo svantaggio legato alla identità linguistico culturale e al contesto geografico. Il contesto trilingue delle valli ladine risulta infatti da certi punti di vista penalizzante per le persone con un deficit mentale: ad esempio la televisione che potrebbe essere una modalità di ampliare le proprie conoscenze, trasmette pochissimo in ladino, e in generale le situazioni comunicative sono ridotte e vengono necessariamente relegate al contesto locale. La doppia identità minoritaria non può esplicarsi in modo positivo se non al prezzo di un grosso dispendio di energie che il diretto interessato forse non possiede o di uno sforzo che i genitori non ritengono di dover compiere, perché non lo considerano particolarmente utile. In fondo pensavo non ne vale la pena.

La specificità dei sordi

Fortemente influenzata dal contesto trilingue appare anche la, sia pur diversissima, situazione dei sordi. In termini identitari l'appartenenza dei sordi al gruppo è quella che più assume una connotazione etnica. I sordi rivendicano in molti casi una specificità percepita anche come positiva, rivendicano la specificità di una modalità comunicativa con possibilità espressive originali rispetto al linguaggio sonoro e i loro punti di incontro con il mondo degli udenti sono caratterizzate da precisazioni e rivendicazioni non sempre legate ad una dinamica classica di forza debolezza.

La storia di B. appare interessante a vari livelli di riflessione sull'identità, non ultimo quello del contesto trilingue altoatesino. Ma andiamo per ordine. B. viene tenuto lontano dalla lingua dei segni come, nella nota favola, la bella addormentata dal fuso. Ma come nella favola gli sforzi sono inutili, l'incontro avviene e corrisponde a differenza della favola al risveglio di una dimensione importante: la comunicazione con persone simili. I genitori di uno degli intervistati compiono un grande sforzo di normalizzazione coerentemente e a prezzo di grandi sforzi personali e di organizzazione familiare: fanno in modo che, grazie alla logopedia, il loro figlio sordo impari perfettamente a parlare l'italiano. Ciononostante, verso la fine dell'adolescenza egli entra in contatto con la lingua dei segni e ne rimane colpito e affascinato. Si è trattato di un vero "impatto... entravo in un mondo tutto nuovo, gli udenti fanno tutti diversamente, e allora ho cercato di adattarmi, non riuscivo neanche a parlare bene, anche se già conoscevo il linguaggio dei segni, e poi pian piano si attiva..., ho anche imparato, ho tanti amici anche sordi, con i quali parlo più liberalmente, e adesso so adeguarmi perfettamente tra udenti e non udenti, cioè non è un problema". Afferma inoltre che nonostante sia grato ai genitori per avergli permesso di fare la logopedia sia in italiano sia in tedesco, la lingua dei segni ha preso comunque il sopravvento come spazio di maggiore immediatezza espressiva e comunicativa.

Inoltre va detto che in alcuni casi presso i sordi bambini o adolescenti è ancora diffusa una percezione del mondo degli udenti come onniscienti e questo perché la maggior parte delle informazioni sono sonore e i sordi ne rimangono esclusi. Tale esclusione comporta talvolta un senso di "inevitabile" inferiorità (non necessariamente vissuta con sofferenza, sicuramente percepita come inevitabile).

Ma anche qui il contesto gioca un ruolo particolare: l'identità linguistica dei sordi in Alto Adige si complica ulteriormente per via del dialetto e dell'impossibilità di fare logopedia in dialetto. L'appartenenza linguistica e l'appartenenza al gruppo dei sordi non riescono a collimare perfettamente. Il sordo bilingue vive comunque un'esclusione dal dialetto e questo poi alla fine risulta in ogni caso penalizzante, ma più penalizzante forse per chi è di lingua tedesca: "Ho alcune esperienze con colleghi di lavoro che parlano il dialetto, e quando

si trattava di conoscere la mia ragazza (anch'essa sorda); ma è stato un problema per esempio, lei è di lingua tedesca, ma può capire solo il tedesco normale”.

Concludendo

Rispetto all'identità le persone intervistate nella ricerca hanno per lo più interiorizzato la visione che la società ha del loro handicap e si muovono, in linea di massima e conformemente ai livelli di consapevolezza, su un piano che potremmo definire reattivo nel senso di difensivo – dimostrativo, che in alcuni casi arriva quasi alla negazione della propria oggettiva difficoltà a far fronte a certe situazioni (madre in sedia a rotelle con figlio piccolo che nega di aver bisogno di aiuto).

Ciò risulta talvolta inevitabile in particolare nei casi deficit intellettivo, ma è anche collegato alla impossibilità di spazi di sviluppo di criteri autonomi di organizzazione della propria vita.

Inoltre rispetto all'insieme dei servizi standard alcuni intervistati sviluppano strategie funzionali ad un percorso di autonomia mentre altri vengono per così dire assorbiti in un grigiore passivo che alimenta un circolo vizioso di solitudine e dipendenza.

In alcuni casi il grigiore identitario contagia gli operatori che non conoscono o non aggiornano le schede degli utenti, dando l'impressione che le situazioni siano statiche e che rispetto all'autonomia non ci sia molta possibilità di interventi creativi.

Sull'instaurarsi di un circolo vizioso o virtuoso influiscono senza dubbio l'età degli intervistati, l'ambiente familiare e sociale nel quale sono cresciuti, mancanza, assenza o improvvisa scomparsa di figure di riferimento, continuità o discontinuità della presa in carico di individui o servizi.

E' bene inoltre sottolineare che questi elementi influiscono a volte in modo paradossale e non come ce lo si potrebbe aspettare sui percorsi di emancipazione degli interessati. Per ogni individuo la combinazione di fattori è estremamente complessa. Gli esempi che seguono mostrano la pluralità dei livelli sui quali va approfondita la riflessione sull'autonomia.

Emerge ad esempio la differenza sostanziale tra il concetto di avere bisogno di aiuto e essere dipendente.

“Abhängigkeit von anderen. Das ist mir ein Dorn im Auge. Außer wenn ich Hilfe brauche, dann ist es gut jemanden zu haben”. Questa affermazione porta dritti al cuore del problema e andrebbe diffusa, ripetuta, interiorizzata e discussa. La definizione del confine tra dipendenza e bisogno di aiuto deve caratterizzare tutta la relazione tra i cosiddetti normodotati e gli altri. Il confine necessita una flessibilità creativa e un ascolto attivo sempre passibile di rinnovamento e si costruisce in una negoziazione quotidiana rispetto alla quale le parti dovrebbero muoversi su un piano di parità, cosa che non sempre accade.

Un'altra frase emblematica è “adesso che è morto mio marito mi sento veramente non vedente. Prima non mi accorgevo”. La relazione affettiva solida rap-

presenta un elemento centrale di assicurazione e di emancipazione, ma cosa accade se la relazione affettiva entra in crisi. Sia la crisi grave o un quotidiano bisticcio. Cosa significa per esempio tornando al confine tra dipendenza e aver bisogno, chiedere aiuto a qualcuno per vestirmi se abbiamo appena litigato.

Tra le discriminanti fondamentali di evoluzione o involuzione dei soggetti intervistati il lavoro costituisce un elemento centrale. Soprattutto nel caso dell'handicap mentale, l'utente non sembra esser coinvolto nei cambiamenti che lo riguardano, non percepisce una continuità di progetto condiviso con la famiglia e con l'istituzione e vive una situazione di spaesamento che indebolisce il suo senso di appartenenza ad un contesto, e conseguentemente anche il suo senso di autoefficacia, e di soddisfazione (divertimento o creatività).

Una riflessione particolare in merito alla percezione della propria identità meritano inoltre le malattie progressivamente invalidanti, in cui l'ineluttabilità di un destino segnato rischia di comportare una resistenza faticosa o una rassegnazione passiva, e gli handicap successivi ad incidenti. In quest'ultimo caso la rottura della continuità di vita rischia di non lasciare spazi ad una ricerca autonoma di una nuova versione di sé. La medicalizzazione di percorsi riabilitativi rischia di avallare dei percorsi standard, nei quali l'utente (nel caso di una tetraparesi ad esempio) subisce una doppia gabbia, quella dei limiti fisici che ostacolano la sua autonomia e quella del protocollo riabilitativo definito in modo standardizzato e personalizzante (esempio dell'attività fisica forzata senza tener conto del vissuto emotivo e delle esigenze di tipo intellettuale). La doppia identità di un "prima" e un "dopo" che si manifesta ad esempio in sogni visivi per i non vedenti, crea una situazione di "stare tra" che incide sulle scelte di orientamento dell'individuo in un percorso di riacquisizione di un'autonomia possibile.

Relativamente alla specifica realtà dell'Alto Adige colpisce il ruolo giocato dalle differenze linguistiche culturali. Le differenze tra "italiani e tedeschi" diventano spesso ambiti di proiezione di atteggiamenti più o meno aperti o più o meno accoglienti sull'altro gruppo linguistico. Si va dallo stereotipo che indica italiani come più accoglienti e quindi come esempi da imitare, alla percezione di una doppia solitudine "noi (italiani) siamo doppiamente soli perché in minoranza e con situazione di disabilità in famiglia". Anche per quanto riguarda il dialetto ci sono istanze apparentemente contraddittorie. Il dialetto risulta talvolta un ostacolo a bisogni di comunicazione speciali: "quando chiedo di parlare *hochdeutsch*, si mettono a parlare italiano" dice un sordo perfettamente bilingue che conosce bene la lettura labiale e che si domanda come fanno coloro che non hanno la forza di far presente il loro problema a difendere il loro diritto alla partecipazione linguistica in un contesto tanto particolare. In altri casi la lingua dei segni rappresenta un superamento del dialetto e zona franca di un'appartenenza trasversale.

Nel suo lavoro sulle donne Alain Touraine sostiene che nel rapporto con il ricercatore le donne prendono coscienza e analizzano la loro situazione operan-

do un “rovesciamento che trasforma le donne definite da altri, dagli uomini, in attrici della costruzione di se stesse”.¹⁴ Resta tuttavia aperta per le persone con handicap, diversamente da quanto avvenuto per le donne la questione che riguarda la possibilità che “un’esperienza personale si trasformi in azione e coscienza collettiva”.¹⁵

E’ infatti ancora molto diffusa la percezione sociale che può essere considerata lo sfondo delle biografie raccolte e cioè una convinzione radicata della diversità come eccezione invece che come potenzialmente presente in ogni esistenza. Gli intervistati mettono in evidenza come l’atteggiamento della società “non-diversa” sia quello di non sentirsi nemmeno potenzialmente fragile. E ciò nonostante il fatto che le statistiche sociali parlino chiaro:

- 14,5% della popolazione dell’UE in età lavorativa (tra i 16 e i 64 anni) segnala una qualche forma di disabilità.
- Nei 14 Stati membri si hanno circa 26 milioni di persone in età lavorativa con disabilità.
- Il 20% delle persone tra i 60 e i 64 anni presenta una disabilità grave; il 17,1% segnala una disabilità moderata,

E nonostante l’incidenza della disabilità appare destinata ad aumentare poiché molte persone sviluppano disabilità in età avanzata la mentalità permane “estraniata” rispetto alla disabilità come se ciò che non mi è successo non potrebbe succedermi (“non sto a casa la domenica perché mia moglie è disabile e io ho bisogno di altro” dice il marito della donna in sedia a rotelle che non sempre riesce ad accudire la figlia, peraltro avuta da lui).

Se è vero quindi che la storia delle donne “è stata caratterizzata dal rifiuto di riconoscere loro diritti e soggettività e le donne sono state ridotte alla loro funzione sociale ... esse sono diventate soggetti capaci di creare se stessi ed emanciparsi”¹⁶ è vero che la negazione della funzione nel caso di persone con gravi limitazioni di autonomia fisica, psichica o intellettuale rende questo percorso più arduo rispetto a quello intrapreso dalle donne e soprattutto rende necessaria il coinvolgimento di tutti. E se è vero che “nessun attore può mai essere ridotto all’impotenza e alla falsa coscienza e (che) ovunque si levano voci che parlano di azioni possibili”¹⁷ deve essere vero che solo la coscienza di esistenze accomunate dalla fragilità può consentire, come nel caso della ricerca svolta, di avvicinarsi al “senso della loro esistenza”¹⁸, non solo per scopi conoscitivi, ma per un’ottica trasformativa che può effettivamente migliorare la vita di noi tutti. Proprio come alle donne pesa soprattutto il “modello di organiz-

14 Alain TOURAINE, *Il mondo è delle donne*, Milano 2000, p. 48.

15 *Ibidem*, p. 109.

16 *Ibidem* p. 226.

17 *Ibidem* p. 227.

18 *Ibidem*.

zazione e di rappresentazione della società più che le loro relazioni dirette con gli uomini”¹⁹ così auch al mondo della disabilità le relazioni possono essere di aiuto, ma per non diventare relazioni di dipendenza, devono trasformare nel senso della flessibilità e della prossimità auch l’organizzazione della società e la rappresentazione delle identità.

Anna Aluffi Pentini, Vom Handicap zur Erzählung: Identität, Abhängigkeit und Autonomie in der Provinz Bozen

Dieser Beitrag behandelt das Thema der Identität ausgehend von den Biographien von 20 Personen mit physischer und kognitiver Behinderung in Südtirol, Biographien, die im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt zu den im Alltag entwickelten Bewältigungskompetenzen von Menschen mit Beeinträchtigung aufgezeichnet wurden. Der mehrsprachige Kontext dieser Region bringt häufig das Risiko mit sich, das Leben von Personen mit Sprachschwierigkeiten und generellen kommunikativen Defiziten noch zusätzlich zu komplizieren und ihnen Chancen der Teilhabe an der Gesellschaft zu verwehren. In dieser Untersuchung kommt das Thema der Identität so in den Blick, dass Identität die Möglichkeit und Fähigkeit ausdrückt, sich als Teil einer Gruppe zu erfahren und sich mit ihr zu identifizieren, wodurch der Person Bestätigungen und Ermutigungen zuteil werden. So ist das Thema der Identität auch unmittelbar mit dem differenzierteren Verständnis des Konzepts der Autonomie verknüpft, das besonders problematisch ist für Menschen, deren Defizite leicht zu einer Abhängigkeit von anderen führen können, was jedoch nicht bedeutet, dass jede Form von Hilfe eine Beeinträchtigung der Autonomie darstellen muss und somit eine Begrenzung der Möglichkeiten der Eigendefinition von Identitäten. Aus diesen Erfahrungsberichten und ihrer Auswertung ergab sich die Hypothese, dass es für alle Menschen einen Grenzbereich zwischen passiver Abhängigkeit und kreativer Entscheidungsautonomie gibt, der zur Entwicklung nachhaltiger Identitätssicherheiten genutzt werden kann. Affektive Beziehungen sind aber offensichtlich nicht immun gegen das Risiko des Autonomie- und damit des Identitätsverlusts durch Bevormundung, und dies vor allem bei Personen mit Beeinträchtigungen. Ihre persönliche Entwicklungsgeschichte trägt häufig die Züge der „Überbeschützung“ und Begrenzung ihrer tatsächlichen Fähigkeiten.

Die Situation von Personen mit kognitiven Behinderungen zeigt auf besonders eindrückliche Weise, wie schwierige es für sie ist, sich als Gruppe selbst zu definieren und damit sich selbst zu organisieren, sowohl um ihre

19 Ibidem.

Bedürfnisse selbst bestimmen zu können als auch um sich einen anerkannten und passenden Platz in der Gesellschaft zu verschaffen. Wie Personen mit kognitiver Beeinträchtigung zu Fähigkeiten der vollen Repräsentanz ihrer Fähigkeiten gelangen, einschließlich der Fähigkeit, Elternschaft auszuüben, ist daher nicht nur eine Frage der Pädagogik, sondern auch der Sozialpolitik und der Praxis der Bürgerschaft.

Auf der Grundlage einiger ausgewählter Interviews leitet der Beitrag auch eine theoretische Reflexion über das Wesen der Identität ein und versucht gleichzeitig einen Gegenstand der Reflexion zu gestalten für diejenigen, die entweder im informellen, persönlichen Kontext oder als Professionelle die Verantwortung dafür haben, Personen mit Behinderungen in der Konstruktion eines nachhaltigen Lebensprojekts, das auf Autonomie abzielt, zu begleiten. Diesbezüglich wird die Hypothese vorgeschlagen, dass die Reflexion über die allen Menschen gemeinsame Verletzlichkeit einen Ausgangspunkt und eine Anregung bilden könnte für das Bemühen, die Schwierigkeiten in der Entstehung von Identitäten bei einigen Personen besser zu verstehen und einen veränderten Standpunkt einzunehmen bezüglich Fragen der privaten und öffentlichen Lebensführung. Wie bei allen Aspekten der Identität in den Bereichen der persönlichen Beziehungen, der Sprachen und der Handlungskompetenzen, bietet der Grenzbereich zwischen Fremdbestimmung und Autonomie die Möglichkeit, die Einmaligkeit jeder Person anzuerkennen, bei gleichzeitiger Anerkennung der gemeinsamen menschlichen Bedürfnisse nach sozialer Einbindung und einer Bestätigung durch Eigentätigkeit.

Zugehörigkeitsstiftendes und zugehörigkeitsdemonstrierendes sprachliches Handeln – Versuch einer Kategorisierung jenseits des Konzepts von „Identität“ und „Alterität“¹

Stephanie Risse

Dass geographisch-politische Grenzen und Sprachgrenzen in Europa nicht kongruent verlaufen, die politischen Vorstellungen von einem Nationalstaat aber genau auf dieser Grundidee, nämlich der Einheit von Territorium, Volk und Sprache basieren, ist ein zur Selbstverständlichkeit geronnener historischer Widerspruch. Er ist jedoch zumeist der bewussten Wahrnehmung und der kritischen Infragestellung entzogen, da die Fiktion einer genauen Korrespondenz von politischen und sprachlichen Grenzen konstitutiv für die Legitimation der modernen Nationalstaaten war.

Benedict Anderson prägte in den 1980er Jahren den Begriff der Nation (‘nation’) als einer „vorgestellten Gemeinschaft“ (‘imagined community’)², demgemäß sind es vier Eigenschaften, die grundlegend für diese vorgestellten Gemeinschaften sind: Nationen sind vorgestellt, existieren also nur in den Köpfen der Menschen als eine Gemeinschaft, in der man sich qua Nationalität so zu kennen glaubt wie in einer Face-to-face-Gemeinschaft. Sie sind abgegrenzt gegenüber anderen Nationen, denn: „Selbst die glühendsten Nationalisten träumen nicht von dem Tag, da alle Mitglieder der menschlichen Rasse ihrer Nation angehören werden – anders als es in den vergangenen Zeiten den Christen möglich war, von einem ganz und gar ‚christlichen‘ Planeten zu träumen.“³ Nationen sind in diesem Konzept souverän und werden als eine Gemeinschaft, ein ‚kameradschaftlicher‘ Verbund von Gleichen verstanden: „Es war diese Brüderlichkeit, die es in den letzten zwei Jahrhunderten möglich gemacht hat, daß Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind.“⁴

1 Es handelt sich hierbei um eine bearbeitete Version meiner Überlegungen, die ausführlicher im Kapitel 2 meiner Dissertation dargestellt sind, die ich im Internationalen Promotionsprogramms LIPP „Sprachtheorie und Angewandte Sprachwissenschaft“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht habe; vgl. Stephanie Risse, *Sieg und Frieden. Zum sprachlichen und politischen Handeln in Südtirol/Sudtirolo/Alto Adige*, München 2011 (erscheint demnächst).

2 Hier zitiert nach: Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a. M. 1988.

3 *Ibidem* S. 16.

4 *Ibidem* S. 17.

Sprachen, die sprachwissenschaftlich als „natürliche Einzelsprachen“ und politisch in diesem Nations-Konzept konsequenterweise als „Nationalsprachen“ bezeichnet werden, kommt hierbei nun eine zentrale Rolle zu: Genau umgekehrt zum traditionellen Nationalismus-Verständnis entfaltet Anderson anhand eines umfassenden empirisch-historischen Rückblicks auf die Nationswerdungen weltweit seine Argumentation, wonach Sprache nicht ein maßgebliches Symbol einer Nation und ihrer Sprecherinnen und Sprecher sei, sondern vielmehr war es die Funktion der ‚Nationalsprachen‘ diese vorgestellten Gemeinschaften erst herzustellen.⁵ Erst die technischen Neuerungen, allen voran die Möglichkeit des massenweisen Buchdrucks, ermöglichten die sprachliche Vereinheitlichung – Anderson spricht von der „philologisch-lexikographischen Revolution“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts⁶, die gerade in Europa allmählich die Überzeugung schuf und verbreitete, „Sprachen seien (...) gleichsam der persönliche Besitz besonderer Gruppen – derer, die sie tagtäglich sprechen und lesen“.⁷

Als Ergebnis dieser Nationalisierung von jahrhundertealten Dynastien, die letztlich im Untergang der Monarchien und der Gründung der modernen Nationalstaaten endete, wurde die Mehrsprachigkeit in Europa wesentlich stärker, drastischer und teilweise blutiger reduziert als auf jedem anderen Kontinent. Gleichzeitig verschwanden die jeweiligen Herrscher als Repräsentanten einer überindividuellen, eine Gemeinschaft umfassenden (kollektiven) Identität,⁸ und Mehrsprachigkeit per se wurde mit der Auflösung der beiden großen vielsprachigen Dynastien, der Habsburger Monarchie und dem Russland der Romanows in Mißkredit gebracht. Der Sprachwissenschaftler Konrad Ehlich weist zurecht daraufhin, dass mit diesen, hier nur grob skizzierten politisch-historischen Entwicklungen, Sprache zunehmend nicht nur als neues zentrales Identitätskonstituens der vorgestellten Gemeinschaften wurde, sondern darüber hinaus auch das Sprachdenken schlechthin bestimmte: „Es kam zu einer neuen Konzeptualisierung von Sprache und zu einer neuen Konzeptualisierung vom Menschen. Leider sind diese historischen und doch sehr gegenwärtigen Strukturen in das europäische Bewusstsein nur wenig eingetreten. Stattdessen finden wir geradezu eine Art Verzicht von Wahrnehmung der *gesellschaftlichen Experimentalsituation*, in der sich dieser Kontinent seit mehreren hundert Jahren befindet. Das Denken über Sprache selbst ist geprägt durch die selbstverständliche konsolidierte *Einsprachigkeitskonzeption*. (...) Die Verbindung von Sprache und dem Projekt Nation ist tiefgehend, ist mehr als

5 Die Legitimität der Dynastien bis ins 19. Jahrhundert basierten genau nicht auf der ‚Einsprachigkeit‘: „Diese Dynastien hatten (...) hauptsächlich für ihre Verwaltung, Landessprachen als Staatssprachen eingeführt – wobei die ‚Wahl‘ der Sprache im Grunde eine Frage des unbefangenen Erbes oder der Zweckmäßigkeit war.“ Ibidem. S. 88.

6 Ibidem S. 88.

7 Ibidem S. 89.

8 Auch das Konzept von „Identität“ ist historisch betrachtet ein vergleichsweise junges Konzept, das an dieser Stelle aus Platzgründen nicht kritisch diskutiert werden kann.

zufällig, ist mehr als kontingent, und sie ist denkbestimmend auch für unser Nachdenken in der Gesellschaft und in der Linguistik über das, was Sprache ist. Sie ist fest verankert im kognitiven Präsuppositionssystem, im System der stillschweigenden Voraussetzungen, über die wir gar nicht mehr nachdenken, die wir selbstredend und selbstverständlich in Anspruch nehmen.“⁹

Europa ist nach wie vor durch Prozesse der gegenseitigen Abgrenzung über die jeweiligen Nationalsprachen gekennzeichnet gleichzeitig aber auch durch eine sehr spezifische sprachliche Nähe, mit anderen Worten: Sprachtypologisch sind sich die europäischen Hochsprachen sehr ähnlich, ähnlicher jedenfalls als auf dem anderen, sprachwissenschaftlich mehr als interessanten vielsprachigen Subkontinent Indien. Als Hochsprachen werden diejenigen Sprachen bezeichnet, die für alle Belange des täglichen Lebens im mündlichen wie im schriftlichen Bereich voll ausgebildet, entwickelt und relevant sind und die eine gleichsam überdachende Funktion gegenüber kleinräumigen sprachlichen Zusammenhängen haben, den Dialekten.¹⁰

Kommen wir nun zu Südtirol, als einem jener kleinräumigen sprachlichen Gebiete mitten auf diesem Kontinent, so lassen sich hier einige von den nur skizzierten Widersprüchlichkeiten, die Europa sprachlich betrachtet insgesamt charakterisieren, wie unter einem Brennglas quasi verschärft betrachten. Die folgenden Überlegungen beziehen sich nur auf einige wenige Aspekte, die das sprachliche Handeln in deutscher und italienischer Sprache betreffen – weder die Situation, die sich für das Ladinische in seinen Varietäten noch für die Sprachen anderer Einheimischer, allen voran etwa die Sinti *Estraxaria*¹¹ sowie Sprachen derjenigen, die als „Einwanderer“ bezeichnet werden – können hier aus Platzgründen angemessen berücksichtigt werden.

Für die deutsche Sprachgruppe scheint einerseits aus politisch-juristischen Gründen ein erheblicher „Homogenitätsdruck“ zu herrschen, nämlich sich als einheitliche Gruppe zu definieren und darzustellen, was auf den unterschiedlichsten Ebenen seinen Ausdruck findet, u.a. im Verteidigen der Muttersprache Deutsch gegen die Mehrheitssprache Italienisch. Andererseits werden regelmäßig in der sich als politisch deutsch definierenden Gruppe gerade Unterschiede zum Standarddeutschen und die Unterschiede der einzelnen Dialekte untereinander betont. Bereits hier erscheint die ambivalente Einstellung der deutschen Sprecherinnen und Sprecher sehr deutlich. Einerseits ist mit der starken Orientierung am Standarddeutschen der Bundesrepublik Deutschland

9 Konrad EHLICH, Mehrsprachigkeit als europäische Aufgabe. In: Andrea ABEL/Mathias STUFLESSER/Magdalena PUTZ (Hgg.), Mehrsprachigkeit in Europa. Plurilinguismo in Europa. Multilingualism in Europe. Tagungsband 24.–26.08.2006 Bolzano/Bozen, S. 19 f.

10 Ibidem S. 19; zur Problematik des Status der europäischen Hochsprachen gegenüber der Hegemonie des Englischen und den zunehmenden Tendenzen der Destandardisierung vgl. Konrad EHLICH/Jakob OSSNER/Harro STAMMERJOHANN (Hgg.), Hochsprachen in Europa. Entstehung, Geltung, Zukunft, Freiburg im Breisgau 2001.

11 Vgl. Tauber in diesem Band und grundlegend: Elisabeth TAUBER, Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti *Estraxaria*, Berlin 2006.

der Anspruch verbunden, zu einer Nation gehören zu wollen, von der man sich andererseits durch die (vermutlich weiterhin zunehmende) akzentuierte Betonung der Südtiroler Dialekte deutlich abgrenzt.

Der Begriff Dialekt, aus dem griechischen *dialektos* (Sprache der Unterhaltung, Umgangssprache) abgeleitet, bezeichnet eine besondere Sprech- (auch Schreib-)weise innerhalb einer Nationalsprache. Die Besonderheit erstreckt sich auf alle Sprachebenen, von der lautlichen über die lexikalisch-semantiche Seite bis zur syntaktischen und textuellen Ebene, die als abweichend von der Standardsprache wahrgenommen werden, sowohl von Seiten der Standardsprecher als auch von der der Dialektsprecher.¹² Komplex und schwer „messbar“ ist die Frage der Reichweite eines Dialekts in räumlicher wie in sozialer Hinsicht (z.B. die Beobachtung einer Abnahme des Dialektgebrauchs in höheren Schichten), ebenso wie die kommunikative Reichweite in institutionellen Zusammenhängen.¹³ Aufgrund bislang fehlender empirisch gewonnener Daten, die die bereits seit den 1960er Jahren geleisteten Sprachatlasforschungen um den diskursanalytisch-pragmatischen Aspekt erweitern könnten, ist nun zu vermuten, dass in Südtirol – wie generell in komplexen Verhältnissen – der Dialekt als höherwertiger als das Standarddeutsche eingestuft wird. Daraus ergibt sich beispielsweise ein erhöhter sozialer Druck auf in Südtirol eingewanderte Standardsprecher (etwa aus der Bundesrepublik oder auch Österreich), die Dialekte ‚des Landes‘ anzunehmen, um eine Integrationschance zu haben.¹⁴

Es gehört demnach zur Konzeptualisierung der Südtiroler als ‚gewachsenes‘ Kollektiv, das über eine Vielzahl an ‚gewachsenen‘ Dialekten verfügt und damit auch die ‚Verwurzelung‘ im Gebiet dokumentiert. Dies wird zumeist in entsprechend klarem Kontrast zu dem ent-regionalisierten Italienisch¹⁵ der einheimischen Italiener betont. Diese hätten als Zuwanderer selbst in zweiter oder dritter Generation eben noch keine Verwurzelung in Südtirol und also auch noch keinen eigenen Dialekt entwickelt, wie z.B. die südlich angrenzenden Trentiner. In seiner sprachpolitisch-vergleichenden Betrachtung zu Luxemburg, Südtirol und dem Baskenland spricht Kristian Naglo von den Polen *Effizienz* und *Identität* innerhalb des Kontinuums Sprache. Demnach

12 Vgl. Ulrich KNOOP, Stichworteintrag „Dialekt“. In: Helmut GLÜCK (Hg.), Metzler Lexikon Sprache, Stuttgart/Weimar 2005.

13 Vgl. dazu erste empirisch gewonnene mündliche Daten im von der Verfasserin geleiteten Projekt „Kommunikation in Institutionen Südtirols“ (KiIS) sowie RISSE, Sieg und Frieden.

14 Vgl. das Transkript „Bonsai“: Diskurs in einer Amtsstelle der Südtiroler Landesverwaltung in der Datensammlung des Projekts „Kommunikation in Südtiroler Institutionen“ (KiIS) sowie langjährige Selbsterfahrung der Verfasserin als Standardsprecherin in Südtirol.

15 Alberto Mioni hat anhand phonetischer Untersuchungen nur wenige Unterschiede zwischen den befragten Paduanern und Italienern in Südtirol feststellen können. Er betont, dass gerade im phonetischen Bereich auch die Aussprache von deutschen Sprechern mitberücksichtigt werden müsse, was zu einem Südtiroler Italienisch führen könnte, vgl. Alberto M. MIONI, *L'italiano nelle tre comunità linguistiche tirolesi (con particolare riguardo per la pronuncia)*. In: Kurt EGGER/Franz LANTHALER (Hgg.), *Die deutsche Sprache in Südtirol. Einheitssprache und regionale Vielfalt*, Wien/Bozen 2001, S. 75.

sind Standarddeutsch und Standarditalienisch Effizienzsprachen und der deutsche Dialekt eine starke Identitätssprache analog zum Luxemburgisch/Lëtzebuergisch und dem Baskischen.¹⁶ Ob diese funktionellen Zuschreibungen bei allen sprachlichen Handlungen immer eindeutig festzulegen sind, ist aufgrund fehlender Daten und der generellen schweren Messbarkeit (s.o.) diskussionswürdig; die folgenden Überlegungen skizzieren den Rahmen der Problematik im Bemühen um eine differenzierte Betrachtung des Zusammenhangs von Sprache und (kollektiver) Identität. Die Überlegungen basieren auf den Bestimmungen von Konrad Ehlich zu den „Dimensionen von Sprachlichkeit“¹⁷, die im Rahmen des theoretischen Ansatzes der Funktionalen Pragmatik (FP) entwickelt worden sind.

Die Funktionale Pragmatik ist eine Sprachtheorie in Weiterentwicklung von Karl Bühler und John L. Austin ausgehend von der Vorstellung, dass Sprache immer als sprachliches Handeln verstanden gesellschaftliche Zwecke verfolgt, die über ein rekonstruktiv-hermeneutisches Verfahren anhand von empirisch gewonnenen Daten (z.B. über Aufnahmen von authentischen Situationen, die transkribiert werden) sichtbar gemacht werden können. Dies führt auch zu einer sprachübergreifenden Konzeptualisierung von Grammatik.¹⁸ Wesentlich für das Verständnis der hier vorgestellten Überlegungen für das Sprachkonzept der FP – im Unterschied zu anderen linguistischen Ansätzen – ist, dass *Sprache* immer als *sprachliches Handeln* verstanden wird und dieses sprachliche Handeln immer historisch-gesellschaftliche Qualität hat: „Gesellschaft‘ und nicht ‚Individuum‘ bildet ihre sprachsoziologische Fundierungskategorie (...) Die Menschen haben gemäß der Funktionalen Pragmatik Sprache bzw. sprachliches Handeln aus praktischen Bedürfnissen entwickelt. Formen sprachlichen Handelns dienen also dazu, verallgemeinerte, repetitive Bedürfnisse in wiederkehrenden Situationen der Wirklichkeit zu befriedigen. (...) Formen sprachlichen Handelns sind deshalb durch die *gesellschaftlichen Zwecke* bestimmt, die sie erfüllen. *Individuelle Ziele* lassen sich durch Nutzung dieser zweckbasierten Formen realisieren.“¹⁹

16 Vgl. Kristian NAGLO, Rollen von Sprache in Identitätsbildungsprozessen multilingualer Gesellschaften in Europa: eine vergleichende Betrachtung Luxemburgs, Südtirols und des Baskenlands, Frankfurt a. M. 2007.

17 Vgl. Konrad EHLICH, Medium Sprache. In: DERS., Sprache und sprachliches Handeln, Band 1 (Neudruck von 1998), Berlin/New York 2007, S. 151 ff. und EHLICH, Mehrsprachigkeit als europäische Aufgabe, S. 23.

18 Vgl. Für einen Überblick: Konrad EHLICH, Sprache und sprachliches Handeln, 3 Bände, Berlin/New York 2007, sowie die Handbuchartikel: Jochen REHBEIN, Konzepte der Diskursanalyse. In: Klaus BRINKER u.a. (Hgg.), Text- und Gesprächslinguistik. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Band 16.2, Berlin/New York S. 927–945, Angelika REDDER, Functional Pragmatics. In: Gerd ANTOS/Eija VENTOLA (Hgg.), Interpersonal Communication (Handbook of Applied Linguistics, Vol. 2), Berlin/New York, S. 133–178. Zu den Unterschieden grammatischer Vorstellungen innerhalb der deutschsprachigen Linguistik vgl. Ludger HOFFMANN (Hg.), Handbuch der deutschen Wortarten, Berlin 2007.

19 Vgl. Angelika REDDER, Grammatik und sprachliches Handeln in der Funktionalen Pragmatik. In: Japanische Gesellschaft für Germanistik (Hg.), Grammatik und sprachliches Handeln, München 2010, S. 10 f.

Daher trifft die viel zitierten Formel vom Schnittpunkt zweier großer Sprachkulturen (und des Ladinischen) die sprachliche Situation Südtirols meines Erachtens nicht nur nicht, sondern sie insinuiert, man habe es quasi mit einem Überlappen vom deutsch-österreichischen Kulturraum auf der einen und dem italienischen auf der anderen Seite zu tun. Demgegenüber ist mit dem theoretischen Ansatz der FP und dem damit verbundenen mühevollen und zeitaufwendigen rekonstruktiv-empirischen Verfahren sehr gut nachzuweisen, dass das Rechtskonstrukt „Autonome Provinz Bozen-Bolzano“ eine eigene gesellschaftliche Realität darstellt, die über das sprachliche Handeln deren Aktanten rekonstruierbar ist.²⁰

Zugehörigkeitsstiftendes und zugehörigkeitsdemonstrierendes sprachliches Handeln

Ehlich unterscheidet drei Dimensionen von Sprachlichkeit²¹, die erste nennt er die *teleologische*: „Mit dem Ausdruck ‚teleologisch‘, also ‚zweckbezogen‘, werden die Aspekte von Sprache charakterisiert, die sich aus der Zweckbestimmtheit unseres gesellschaftlichen Handelns ergeben. Die Sprechenden setzen Sprache gezielt ein, um Wirklichkeit zu verändern.“²² Die zweite ist die *gnoseologische* Dimension, die im weitesten Sinne mit dem Verhältnis von Sprache und Wissen sowie Sprache und Denken zu tun hat, „die Dimension des Wissens und des gesellschaftlichen Wissenstransfers, des Wissenserwerbs und der Wissensvermittlung“.²³ Innerhalb dieser Dimension spielt sich auch die im europäischen Kulturraum periodisch diskutierte Frage des Lernens und Könnens der sogenannten toten Sprachen, Latein, Altgriechisch und Hebräisch ab; in diesen Sprachen sind große Bereiche „unseres“ kollektiven kulturellen Wissensbestandes abgebunden, weswegen die Frage danach, ob diese nun „tot“ oder „lebendig“ seien, müßig ist, denn sie haben ihren fundamentalen Stellenwert innerhalb eben dieser gnoseologischen Dimension, einen wesentlich geringeren aber innerhalb der teleologischen Dimension.

Die dritte Dimension ist die *kommunitäre* Dimension von Sprachlichkeit, die im Südtiroler Alltag eine so zentrale Rolle spielt, wesentlich zentraler zumindest als in anderen Sprachgemeinschaften: Es ist diejenige, in der wir Sprache einsetzen, um unsere personale wie kollektive Identität zu bestimmen. In einer weitergehenden Bestimmung schlage ich vor, innerhalb dieser kommunitären Dimension von Sprachlichkeit danach zu unterscheiden, ob Homogenität und Legitimität „bewiesen“ bzw. als Zugehörigkeit beansprucht oder, ob sie jenseits dieser Bezugnahme auf eine historische Situation der Unsicherheit und des Bedrohtseins „generiert“ und differenziert artikuliert wird.

20 Vgl. RISSE, Sieg und Frieden.

21 EHLICH, Mehrsprachigkeit als europäische Aufgabe.

22 Vgl. Ibidem, S. 23.

23 Ibidem.

Übertragen auf die Sprachsituation in Südtirol und bezogen auf die deutsche Sprache erscheint wesentlich, dass der Dialekt *das* sprachliche Mittel ist, um im Alltag unter „Seinesgleichen“ zu handeln. Gleichzeitig wird durch die Verwendung des Dialekts gleichsam ein Bekenntnis zur Sprachgruppe mit abgelegt, befördert durch die gesellschaftspolitisch-historische Entwicklung und die daraus resultierende Dominanz der kommunitären Funktion von Sprachlichkeit. In der Südtiroler Gesellschaft, in der das offiziell abgegebene Bekenntnis zu einer Sprachgruppe in Form der Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung konstitutiv für die Gesellschaft ist, ist die Funktion von Sprache, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zu demonstrieren, überdeutlich präsent.

Jenes Demonstrieren von Zugehörigkeit zu einer Gruppe, der der Südtiroler, und damit auch die implizite, aber klare Abgrenzung gegenüber anderen (Sprach)gruppen – besonders natürlich gegen die italienische, aber auch gegen andere deutschsprachige Gruppen bzw. Individuen – bestimmt das tägliche sprachliche Handeln auch in den Situationen, in denen es eigentlich um das Bearbeiten von Zwecken (teleologische Dimension) geht.

Für die italienische Sprachgruppe steht die kommunitäre Dimension nicht in dem Maße im Vordergrund, sondern die teleologische Dimension ist gerade in den letzten zwanzig Jahren auf gesellschaftspolitischer Ebene bedeutsamer geworden. Hierbei sind jedoch zwei zum Teil gegensätzlich verlaufende Tendenzen zu beschreiben: Während aus Jugendstudien hervorgeht, dass die junge Generation das Zusammenleben der Sprachgruppen als konfliktfrei und unproblematisch betrachtet²⁴ und gerade unter den italienischsprachigen Jugendlichen die Deutschkompetenz deutlich gestiegen ist²⁵, erscheint das Überschreiten der Sprachgruppen-Grenze per se nach wie vor nur unter erheblichen Mühen möglich. Diese Undurchlässigkeit wird wiederum untermauert durch das starre politische System, das – in einer Art Nationalismus in nuce – insinuiert, ein Mensch könne eben nur *eine* nationale, sprich sprachgruppenspezifische Identität haben.

Das Südtiroler politische System, maßgeblich repräsentiert durch die jahrzehntelange hegemoniale Stellung der Südtiroler Volkspartei,²⁶ die ihre Legitimation ebenso aus dem ‚Konzept Nation‘ (s.o.) ableitet wie der von ihr bekämpfte Nationalstaat Italien, dies auch mit der ‚Rechtfertigung‘, dass die Minderheit selbst Opfer eines nationalistisch übersteigerten

24 Vgl. Günther PALLAVER, Südtirols Konkordanzdemokratie. In: Giuseppe FERRANDI/Günther PALLAVER (Hgg.), Die Region Trentino-Südtirol im 20. Jahrhundert. Band I Politik und Institutionen (Grenzen/confini 4/1), Trento 2007, S. 527–553, hier S. 547.

25 Ibidem.

26 Vgl. Anton HOLZER, Die Südtiroler Volkspartei, Thaur/Tirol 1991; Hubert FRASNELLI, Die Macht der Fürsten. Macht, Zivilcourage und Demokratie in Südtirol, Klagenfurt 2000; Günther PALLAVER, Die Südtiroler Volkspartei. In: FERRANDI/PALLAVER (Hgg.), La regione Trentino-Alto Adige/Südtirol nel XX secolo. I, S. 599–625.

Nationaatsgedankens war, was nun ‚korrigiert‘, ‚wieder gut gemacht‘ werden müsste, kann nur schwer von dieser Linie abweichen, solange es von ähnlichen politischen Konzepten umgeben ist, die auf Homogenisierung der Bevölkerung abzielen.

Die Bruchlinien innerhalb der italienischen Bevölkerung verlaufen eher – und dies im Gegensatz zur deutschen Bevölkerung – entlang politisch-ideologischer Konzeptionen (*bipolarismo*), wie dies in der aktuellen gesellschaftspolitischen Diskussion in Italien insgesamt der Fall ist. Regionale Unterschiede innerhalb Südtirols, also die Frage, ob man nun ein Meraner oder ein Bozner oder ein Brunecker Italiener ist, spielen kaum eine Rolle und werden nicht über sprachliches Handeln bearbeitet oder demonstriert. Die kommunitäre Dimension von Sprachlichkeit bezieht sich bei den italienischen Sprecherinnen und Sprechern also weniger darauf, Heimatbezogenheit über einen spezifischen italienischen Dialekt zu demonstrieren. Wenn ein italienischer Muttersprachler jenen Aspekt betonen will, wird er eher auf einen der Südtiroler Dialekte switchen.

Anders verlaufen hingegen die Bruchlinien innerhalb der deutschsprachigen Bevölkerung, da ein Teil der Gegensätze auch über Sprache ausgetragen wird. Dialektographisch und sprachhistorisch betrachtet verläuft innerhalb der Varietäten des Deutschen im Alpenraum eine markante Sprachgrenze, die zwischen dem (Süd)Bairischen und dem Alemannischen. Doch trotz dieser Sprachgrenze sind die Unterschiede aktuell nicht mehr so markant, dass sie die Verständigung erheblich beeinträchtigen würden.

Unabhängig vom dialektographischen Befund der relativen Homogenität und Zurechnung der Tirolischen Dialekte zum Südbairischen²⁷ nehmen die Südtiroler ihre Region als dialektal stark ausdifferenziert nach Talschaften (Ober- und Unter-Vinschgau, Hochpustertal vs. Pustertaler vs. Sarner vs. Wipptaler vs. Ritten vs. Passairer vs. Überetscher vs. Unterland vs. Ultental vs. Ahrntal vs. Überetsch usw.) und Gemeinden (Truden, Welschnofen, Deutschnofen), ja sogar nach einzelnen Fraktionen wahr. Der Eisacktaler Dialekt, gesprochen entlang der Nord-Süd-Achse, könnte am ehesten als allgemeinverständliche Koiné²⁸ bezeichnet werden. Im Alltagsverständnis werden die dialektalen Unterschiede überwiegend an phonetischen oder lexikalischen Varianten festgemacht. Ob und in welcher Weise diese Varianten dazu führen, dass Sprecherinnen und Sprecher aus unterschiedlichen Tälern nicht mehr zweckbezogen erfolgreich sprachlich handeln können, ist nicht empirisch untersucht worden, ist aber meines Erachtens eher unwahrscheinlich.

27 Vgl. Karl K. KLEIN/Ludwig E. SCHMITT (Hgg.), *Tirolischer Sprachatlas*, Marburg/Innsbruck 1965.

28 In der Linguistik wird mit Koiné derjenige Dialekt (Varietät) bezeichnet, der sich als allgemeinverständlicher, überregionaler Standard durchsetzen kann, durchgesetzt hat bzw. politisch durchgesetzt wurde.

Eine Sonderstellung nehmen die Stadt Bozen und ihre deutschen Sprecherinnen und Sprecher ein, deren Deutsch aus der Außenperspektive der Talschaften nicht selten zum Ziel von Spott und Hohn wird. Das ‚Bozner Deitsch‘ erkenne man daran, dass die Sprecherinnen und Sprecher versuchten, Hochdeutsch zu sprechen, aber dann lediglich einige hochdeutsche Lautungen²⁹ übernahmen und ansonsten nach wie vor Dialekt sprachen. Auch darin lässt sich das zuvor erwähnte höhere Prestige des Dialekts gegenüber der Standardsprache ablesen. Vermutlich spiegeln sich in diesen auf der sprachlichen Ebene ausgetragenen Reminiszenzen von Rest-Südtirol gegenüber ihrer Landeshauptstadt auch die generelle Skepsis, wenn nicht Abneigung der Landbevölkerung gegenüber der Stadtbevölkerung (Bauern vs. Bürgertum/Händler).³⁰

Auch wenn also aus wissenschaftlicher Perspektive die Unterschiede zwischen den einzelnen Dialekten so groß nicht sein mögen, dass sie das alltägliche sprachliche Handeln der Menschen beeinträchtigten, so erscheint jedoch auch an diesem Punkt die komunitäre Dimension von Sprache so dominant, dass sich in der Vorstellung anhand standardsprachlicher und dialektaler Grenzen die Fragmentarisierung des Landes widerspiegelt.

Konsequenzen für sprachwissenschaftliche Analysen und sprachpolitische Entscheidungen

Für eine wissenschaftliche Untersuchung zur komunitären Dimension der deutschen Sprache in Südtirol erscheint also eine Unterscheidung nach zugehörigkeitsstiftender und zugehörigkeitsdemonstrierender Funktion sprachlichen Handelns sinnvoll. Üblicherweise werden diese Funktionen im Zusammenhang mit dem Konzept personale vs. kollektive Identität geführt; hier geht es um die Zugehörigkeit von Personen zu Gruppen, die über sprachliches Handeln zum Ausdruck gebracht wird.³¹

Verwenden italienische Sprecher in einer mündlichen deutschsprachigen Kommunikation den deutschen Dialekt anstatt des in den Schulen gelehrt Standarddeutschen kann das eine zugehörigkeitsstiftende Funktion insofern haben, als der dialektsprechende Interaktant dies positiv honoriert. Er antwortet im Dialekt und gibt damit zu verstehen, dass der italienische Gesprächspartner akzeptiert ist und als dazugehörig betrachtet wird.

Das zugehörigkeitsdemonstrierende Moment des Dialekts wird in mehrfacher Hinsicht, freilich in unterschiedlicher Intensität, wirksam: Der jewei-

29 Das Bozner Deutsch kennzeichnet in der Außenwahrnehmung besonders die lang gezogenen offenen Vokale anstatt der starken südbairischen Diphthonge, sowie die sch-Auslautung: /hääsch/ (Boznerisch) vs. /hast/ (Standard) vs. /hosch/ (Nicht-Bozner-Dialekt).

30 Vgl. Hans HEISS, *Gelungene Pazifizierung? Die Stadt Bozen/Bolzano im Spannungsfeld nationaler und kultureller Auseinandersetzungen 1919–1999*. In: Roland MARTI (Hg.), *Grenzkultur – Mischkultur?*, Saarbrücken 2000, S. 209–241.

31 Vgl. Heiko HAUSENDORF, *Zugehörigkeit durch Sprache. Eine linguistische Studie am Beispiel der deutschen Wiedervereinigung*, Tübingen 2000.

lige orts- oder talschaftsübliche Dialekt wird grundsätzlich als Sprache in der Familie und im halb-öffentlichen Raum als dominante Varietät benutzt. Kinder aus den ländlichen Gebieten begegnen dem Standarddeutsch frühestens in Gestalt von deutschsprachigen, ausländischen Touristen und Migranten und spätestens in der Grundschule. Der Kindergarten gilt zwar als die Institution, in der die Kinder zum ersten Mal behutsam an das Standarddeutsche herangeführt werden sollten. In der Praxis dürfte aber das systematische Anwenden von Standarddeutsch erst mit Beginn der Schullaufbahn einsetzen und für viele Kinder dürfte das Klassenzimmer auch der einzige Ort sein, in dem Standarddeutsch tatsächlich gesprochen wird, wiederum mit nicht zu unterschätzenden Konsequenzen für das Prestige des Deutschen in Konkurrenz zur „Familien- und Heimatsprache“ Dialekt. So sprechen die Verfasser der Rahmenrichtlinien für die deutschsprachige Grund- und Mittelschule in Südtirol explizit von der Dominanz der „verschiedenen Dialekte“, die neben den „zwei anderen Landessprachen“ (Deutsch und Italienisch) und den „mangelfältigen Kontakten zu anderen Sprachen“ die Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen prägen. „Der Schule kommt daher, neben anderen sprachlichen Aufgaben hinsichtlich der Zweitsprache und der dritten Sprache Englisch, eine zentrale Aufgabe zu, das Hochdeutsche mit großer Sorgfalt zu pflegen und immer weiter zu entwickeln.“³²

Aus linguistischer Sicht paradox ist die Tatsache, dass die einzige Bildungsinstitution, die aus der sprachlichen Trennung ausgenommen ist, der *Asilo nido* (Kleinkinderkrippe) ist. Bei der Betreuung von Kindern zwischen vier Monaten und drei Jahren spielt die Sprachgruppenzugehörigkeit der Erzieherinnen nur bei der Stellenbesetzung³³ eine Rolle, nicht aber die Frage, welche Sprache im Umgang mit den Kindern tatsächlich gesprochen wird.

Die deutsche Sprache in ihrer dialektalen Ausprägung fungiert in der Perception des Südtiroler ‚Wir‘ demnach als Abgrenzung gegenüber ‚den‘ Italienern, die sich wiederum der Situation gegenüber sehen, dass sie sich Standarddeutsch über den gesteuerten Sprachunterricht in der Schule aneignen, nicht aber den Dialekt. Das kann dann zu kommunikativen Problemen im Alltag führen. Der Dialekt wird indes auch als Abgrenzung gegenüber anderen deutschsprachigen Gruppen, Touristen bzw. Migranten aus der Bundesrepublik Deutschland und Österreicher generell verstanden.³⁴ Paradox

32 Vgl. Rahmenrichtlinien des Landes für die Festlegung der Curricula für die Grundschule und die Mittelschule an den autonomen deutschsprachigen Schulen in Südtirol, Beschluss der Landesregierung vom 19. Jänner 2009, Nr. 81, S. 46.

33 Dies bezieht sich auf den sog. „Proporz/proporzionale“, der als eine der „Säulen“ der Südtiroler Autonomie ein Steuerungselement ist, um die Aufteilung von Stellen und Positionen im öffentlichen Dienst usw. nach der Verteilung der drei offiziell anerkannten Sprachgruppen im Lande vorzunehmen, vgl. Joseph MARKO et al., Die Verfassung der Südtiroler Autonomie. Die Sonderrechtsordnung der Autonomen Provinz Bozen/Südtirol, Baden-Baden 2005.

34 Der Begriff Migrant ist an dieser Stelle aus formaljuristischen Gründen angebracht, da in den Ausländerstatistiken Südtirols (ASTAT) EU-Bürgerinnen und Bürger, die ein Drittel der Einwanderer ausmachen, grundsätzlich immer mitgezählt werden.

ist das gerade insofern, als wiederum Migrantinnen und Migranten aus der Bundesrepublik und Österreich den Großteil dieser EU-Migrantengruppe ausmachen, für die davon auszugehen ist, dass sie über eine angemessene Deutschkompetenz verfügt und daher auch sprachstabilisierend für die deutsche Sprachgruppe in Südtirol wirkt. In der öffentlichen Diskussion hingegen werden erwartbare positive Folgen dieser Migration nicht thematisiert, es überwiegen die erwarteten negativen von ‚Überfremdung‘.

Unterstützt wird diese Konzeption des zugehörigkeitsdemonstrierenden Moments von Sprache auch in der zunehmenden Institutionalisierung von Dialekt.³⁵ Der Dialekt wird fast durchwegs in der mündlichen Kommunikation in Institutionen Südtirols eingesetzt. Standarddeutsch bleibt durchweg der Schriftlichkeit und dem mündlichen schulischen Diskurs vorbehalten – hier aber oftmals als lästige Pflicht von den Schülerinnen und Schülern teilweise auch von den Lehrpersonen empfunden.³⁶

Andererseits wird der Dialekt zunehmend verschriftlicht, was u.a. auf die technischen Entwicklungen der letzten 10 bis 20 Jahre zurückzuführen ist, die generell die Grenzen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit bzw. zwischen gesprochener und geschriebener Sprache verschoben haben. Das gilt insbesondere für die Kommunikation via elektronischer Post (E-Mail) und Kurzmitteilungen (SMS).

Hier zeichnet sich die zunehmende Verschriftlichung des Dialekts am deutlichsten ab, wobei jedoch noch nicht abzusehen ist, ob es sich dabei um ein generationsspezifisches Phänomen handelt oder eines, das über kurz oder lang zu erheblichen sprachlichen Veränderungen innerhalb der deutschsprachigen Gemeinschaft Südtirols führen wird. Aktuell ist zu beobachten, dass die Generation der bis ca. 35-40-Jährigen nahezu ausschließlich in der nicht-offiziellen elektronisch vermittelten Kommunikation per E-Mail, SMS usw. dialektal schreibt, während die über 40-Jährigen auch in diesen Bereichen (noch) das Standarddeutsche verwenden.

Meiner Einschätzung nach geht dieses Phänomen also weit über die Altersstufe der Jugendlichen hinaus. Daher wäre zu untersuchen, ob es noch unter Jugendsprache zu klassifizieren ist.³⁷ Die Verschriftlichung des Dialekts lässt sich auch zunehmend in klassischen Textarten von Lokalzeitungen wiederfinden. Unter der Rubrik Glückwünsche finden sich die Geburtstagswünsche an die Oma oder den Opa, nach wie vor standarddeutsch verschriftlicht, während die Gratulation zur bestandenen Matura oder zum Diplom für die jüngere Generation durchwegs im Dialekt verschriftlicht wird.

35 Vgl. Transkripte im Rahmen des Forschungsprojekts KiIS (siehe FN 13).

36 Vgl. dazu Laureatsarbeiten an der Fakultät für Bildungswissenschaften der Freien Universität Bozen (FUB) mit Interviews mit Lehrpersonen, die explizit darum gebeten haben, Gespräche im Dialekt zu führen.

37 Christa DÜRSCHIED/Jürgen SPITZMÜLLER (Hgg.), Perspektiven der Jugendsprachforschung, Frankfurt a. M. 2006.

Dialekt ist modern und repräsentiert nicht die Sprechweise der Alten, gegen die sich die junge Generation abgrenzen will. Die Abgrenzung geschieht meines Erachtens eher in der Überschreitung der von den bildungspolitischen Institutionen vorgegebenen Forderung, dass Kinder und Jugendliche nicht den Anschluss an den deutschsprachigen Kulturraum verlieren dürften und daher kompetent im Standarddeutschen zu sein haben. Nicht umsonst dürften daher Dialekt-Texte, wie etwa Südtirolerische Versionen von ‚Asterix und Obelix‘ oder die Geschichte des Volkshelden Andreas Hofer in dialektalen Comicstrips, so erfolgreich und erst der Anfang einer Welle von weiteren populären Dialekttexten sein.

Aus analytischer Perspektive ergeben sich durch diese Beobachtungen drei grundlegende Fragen, die freilich nicht nur für die Südtiroler Situation von Interesse sind:

(1) Handelt es sich in Südtirol um ein generationsspezifisches Phänomen, also um ‚die Jugend die eine eigene (Dialekt)Sprache spricht‘, wie dies auch in der Schweiz³⁸ der Fall ist? (2) Wie sind die schriftlichen Textformen (E-Mail, Chat, SMS usw.) funktional zu bestimmen? (3) Wie ist das Verhältnis von Jugendsprache und den Formen der medialen Vermittlung zu bestimmen?

Die Analyse dieses Sprachwandels steht erst am Anfang; erste Untersuchungen liegen zur Chat-Kommunikation vor. Eine sinnvolle Bestimmung von Chat-Kommunikation, die mit entsprechenden Modifikationen auch auf andere Formen wie SMS, Mail übertragen werden kann, leistet etwa Hoffmann³⁹: Chat-Kommunikation weist demnach Charakteristika der Textformen auf, aus denen sie entstanden sind, orientiert sich aber am elementaren (also mündlichen) Diskurs. Für Südtirol ist zu beobachten, dass der Gebrauch des Dialekts bei den technikgestützten Kommunikationsformen selbstverständlich ist, die sich nah am elementaren mündlichen Diskurs befinden. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die Südtiroler Varietäten auch eine zunehmende Verschriftlichung in den Textarten erfahren, die explizit der Schriftlichkeit zugeschrieben werden und der ‚Verdauerung‘ dienen. Nach Ehlich dient das Medium der Schriftlichkeit der ‚Verdauerung der flüchtigen sprachlichen Handlung‘ und

38 In seiner Untersuchung zur Verwendung des Dialekts in Deutschschweizer Chatkanälen kommt Beat Siebenhaar zum Ergebnis, dass in regionalen Kanälen der Mundartanteil wesentlich höher ist als in überregionalen Chat-Kanälen. Dialekt und Standard sind beide unmarkiert. Die primäre Code-Wahl wird über die Dauer eines ‚Chats‘ beibehalten und ist nicht funktional interpretierbar, vgl. Beat Siebenhaar, Varietätenwahl und Code Switching in Deutsch-schweizer Chatkanälen. Quantitative und Qualitative Analysen. In: Networx Nr. 43/ 2005, hier S. 70 f.

39 Ludger Hoffmann, Chat und Thema. In: Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie OBST 68/2004, S. 103–123 (zitiert nach preprint-Version: <http://home.edo.uni-dortmund.de/~hoffmann/index.html>).

führt dazu, „dass die Herauslösung des Texts aus der Sprechsituation (...) zum greifbaren, sichtbaren Ereignis“ wird.⁴⁰

Resümierend ist demnach festzuhalten: Bei allen sprachlichen Handlungen in Südtirol und, das ist entscheidend, auch bei allen täglichen Handlungszwecken kann die Frage der Zugehörigkeit zu einer Sprachgruppe nicht vollständig ausgespart bleiben. Das bedeutet nach der von Ehlich vorgeschlagenen Kategorisierung der Dimensionen von Sprachlichkeit, dass die komunitäre Dimension und die teleologische Dimension bei der Verwendung der deutschen Sprache wesentlich stärker ineinander geschoben sind, als dies in anderen deutschen Sprachräumen der Fall ist. Bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Sprache in Südtirol ist dies systematisch mit einzubeziehen. Um diesem Erfordernis Rechnung zu tragen, schlage ich die Unterscheidung zwischen zugehörigkeitsstiftenden und zugehörigkeitsdemonstrierenden Sprechhandlungen vor.

Festgehalten werden muss überdies, dass diese besondere Konstellation der ineinander geschobenen komunitären und teleologischen Dimension nicht allein auf die deutsch-italienische Kommunikation zu beziehen ist, sondern gerade auch auf die ‚inner-deutschsprachige‘ Kommunikation. Das zielt auf die in Südtirol als problematisch empfundenen Trias von Dialekt-Standard-Italienisch, die den Sprecherinnen und Sprechern nicht unerhebliche Mühen abverlangt. Indes scheint die Opposition ‚Dialekt-Standarddeutsch‘ aus zugehörigkeitsstiftenden Gründen unaufgebbar zu sein. Mit anderen Worten: Der sprachliche Alltag der Südtiroler ist geprägt von dem Gefühl des ‚Nicht-Gut-Deutsch-Sprechen-Könnens‘ bezogen auf das Standarddeutsche aus normativer Perspektive und der selbstverständlichen, ‚gewachsenen‘ Dialektkompetenz als Ausdruck von Heimat, Verwurzelung, Identität (komunitäre Dimension).

Die dritte, gnoseologische Dimension, die sich auf Sprache als System, mentale Phänomene und die (institutionelle) Wissensvermittlung im weitesten Sinne bezieht, ist bislang auch aus normativen Gründen in Südtirol (noch?) den ausgebauten Hochsprachen Deutsch und Italienisch vorbehalten. Doch auch hier zeichnen sich Verschiebungen zugunsten des Dialekts ab, der zunehmend in schriftsprachlichen Domänen zu finden ist. Dies kann zu einem weiteren deutlichen Rückgang des Standarddeutschen in der (institutionellen wie außer-institutionellen) Alltagskommunikation führen. So zeigen ebenfalls erste Aufnahmen und Transkripte aus schulischer und Verwaltungskommunikation

40 Vgl. Konrad EHLICH, Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung. In: Aleida ASSMANN et al. (Hgg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, S. 24–43; DERS., Funktion und Struktur schriftlicher Kommunikation. Art. 2. In: Hartmut GÜNTHER et al. (Hgg.), Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use (Handbücher Sprach- und Kommunikationswissenschaften 10.1) Berlin/New York 1994, S. 18–41, S. 38. Dieser Textbegriff ist überdies gerade in der Geschichtswissenschaft breiter rezipiert und z.T. übernommen worden.

die Tendenz, dass standardsprachliche Diskurse z.B. in der Schule vermutlich sehr häufig nurmehr im klassischen Lehr-Lern-Diskurs zu finden sind, hingegen bei „homiläischen Diskursen“⁴¹, also das Gespräch in der Pause, das Schwätzen der Schüler, dialektal vonstatten geht. Bisweilen übernimmt der Dialekt im schulischen Diskurs die Funktion, die in den ladinischen Schulen der ladinischen Sprache zugeschrieben wird: als Hilfs- und Erklärungsmittel, in den Momenten, in denen die Schüler standardsprachliche Äußerungen nicht verstehen.

Aufgrund der bislang sehr schmalen Basis von empirisch gewonnenen Daten authentischer Diskurssituationen müssen diese Überlegungen als Tendenzen betrachtet werden, die aber – sollten sie sich nach eingehender Analyse – als Tatsachen erhärten, längerfristige Auswirkungen auf sprach- und schulpolitische Entscheidungen haben werden.

Stephanie Risse, *Agire linguistico e appartenenza – Tentativo di una categorizzazione che trascenda i concetti di “identità” e di “alterità”*

Il fatto che in Europa non esista corrispondenza fra le frontiere geografiche e politiche, da un lato, e quelle linguistiche, dall'altro, mentre le rappresentazioni politiche dello Stato nazionale si basano proprio su questa idea di fondo, ossia sull'unità di territorio, popolo e lingua, è una contraddizione storica assurda ad ovvietà. Eppure, questa contraddizione non solo è tuttora presente, ma si è a tal punto inabissata nel sistema delle presupposizioni cognitive, nel sistema dei taciti presupposti, da non venire più messa in discussione. Nell'ambito di questa concezione, le lingue, più che essere il simbolo di una nazione, rivestono un'altra funzione, quella di 'lingue nazionali' capaci di creare delle *comunità immaginate* (B. Anderson) di uguali fra uguali. Dal legame fra il progetto di nazione e lingua(e) trae origine la *concezione monolingvistica consolidata* (K. Ehlich) divenuta un'ovvietà.

L'Europa è tuttora caratterizzata da processi di reciproca delimitazione passanti attraverso le rispettive lingue nazionali, ma al tempo stesso anche da una vicinanza linguistica molto particolare. Da un punto di vista tipologico, le lingue letterarie europee sono molto simili, lo sono comunque molto di più che in altre aree geografiche. Il termine lingue letterarie definisce le lingue che sono completamente sviluppate, compiute e rilevanti per soddisfare tutti i bisogni della vita quotidiana sia in ambito scritto che parlato e che hanno, per così

41 Innerhalb der Funktionalen Pragmatik unterscheidet man zwischen tatsächlichen, auf die Zwecke der Institution bezogenen sprachlichen Handlungen im Unterschied zur „dysfunktionalen“ Kommunikation, die aber innerhalb einer Institution ablaufen, etwa das Gespräch beim Kaffeeautomaten oder das mit einem Bekannten, den man zufällig bei der Meldebehörde oder im Krankenhaus trifft und mit dem man „ratscht“. Der Begriff ist abgeleitet vom griechischen *homilein* (sich unterredend versammeln).

dire, una funzione di sussidiarietà rispetto a contesti linguistici più limitati, i dialetti. In Alto Adige, una delle piccole aree linguistiche nel mezzo del continente, è possibile osservare in maniera più nitida, come se ci si avvallesse di una lente d'ingrandimento, alcune delle contraddizioni invalse in tutta Europa. Nel presente contributo verrà fatta luce su alcuni aspetti riguardanti l'agire linguistico in tedesco e in italiano.

Secondo l'approccio teorico della pragmatica funzionale, si possono distinguere tre dimensioni del linguaggio, la teleologica (la lingua viene usata in maniera mirata per perseguire scopi sociali ricorrenti agendo linguisticamente), la gnoseologica (transfer di conoscenze, trasmissione di sapere) e la dimensione comunitaria (la lingua viene usata per confermare l'identità personale e collettiva). In Alto Adige – questa è la tesi centrale del saggio – nel gruppo linguistico tedesco, la dimensione teleologica e quella comunitaria si compenetrano maggiormente di quanto accade in altre aree linguistiche tedesche. Ciò si manifesta nella contrapposizione fra dialetto e lingua standard: il dialetto è usato per smarcarsi dalle aree linguistiche italiane ma anche da altri territori linguistici tedeschi, in particolare la Repubblica federale tedesca.

Il fatto di essere fortemente orientati al tedesco standard della Germania esprime l'esigenza di voler far parte di una nazione, dalla quale, tuttavia, ci si vuole smarcare attraverso la spiccata sottolineatura dei dialetti sudtirolesi (presumibilmente destinata ad accentuarsi ulteriormente). Entro il gruppo linguistico tedesco si osserva la tendenza a dimostrare la propria appartenenza a una data vallata o a una data località attraverso il ricorso a uno dei molteplici dialetti che caratterizzano la regione. Lo stesso non vale per il gruppo linguistico italiano; non esiste dialetto che possa far riconoscere se il parlante è di Merano, di Bolzano o di Laives. Naturalmente questo agire linguistico dipende anche da fattori sociali (dicotomia città-campagna) e dal prestigio accordato al dialetto o alla lingua standard.

Proprio nei discorsi istituzionali si evidenzia una tendenza stabile a un maggiore ricorso al dialetto. Per quanto riguarda l'utilizzo dei nuovi media, prossimi al discorso più elementare, quindi orale (Chat, SMS, e-mail), si osserva che in Alto Adige il dialetto diventa sempre più lingua scritta. Mentre l'ambito della trasmissione del sapere è (ancora?) riservato alle lingue letterarie di tedesco e italiano, anche qui, nei discorsi orali, si delineano evidenti spostamenti a favore del dialetto: ciò può comportare un'ulteriore palese retrocessione del tedesco standard nella comunicazione quotidiana (istituzionale e non). Una prima serie di registrazioni e trascrizioni riguardanti la comunicazione scolastica e amministrativa evidenzia che i discorsi in lingua standard, ad esempio in ambito scolastico, si riscontrano ormai spessissimo solo nel classico discorso docente-discente, mentre per quanto riguarda i discorsi fatti durante la ricreazione, le chiacchiere fra alunni, il dialetto la fa

da padrone. Talvolta a scuola il dialetto assume la funzione riservata al ladino nelle scuole ladine: ausilio e strumento di spiegazione nei momenti in cui gli allievi non capiscono ciò che viene detto in lingua standard.

Tenuto conto della scarsissima base di dati empirici derivanti da autentiche situazioni discorsive, le considerazioni fatte non evidenziano altro che delle tendenze, le quali, tuttavia, qualora dovessero essere confermate da analisi più puntuali, non potranno che avere ripercussioni più profonde sulle decisioni in materia di politiche linguistiche e scolastiche.

Il vescovo di Bressanone Johannes Geisler e la seconda guerra mondiale.

Omelie e lettere pastorali (1939–1945)

Andrea Sarri

Premessa

Negli ultimi anni sono stati pubblicati numerosi studi che hanno sviluppato la ricerca storica intorno all'atteggiamento tenuto dalla chiesa cattolica sulla guerra e sulle vie per la ricerca ed il mantenimento della pace.¹

Con questo contributo intendo occuparmi dell'orientamento manifestato sulla pace e sulla guerra dal vescovo di Bressanone Johannes Geisler (1930–1952), esaminando in particolare le omelie e le lettere pastorali scritte negli anni della seconda guerra mondiale.² Il contributo si propone di avvicinarsi allo studio dell'argomento indagando l'aspetto istituzionale di una porzione locale della chiesa cattolica, al fine di fornire alcuni elementi di comprensione utili per mettere a fuoco le linee interpretative e gli elementi di cultura religiosa che hanno presieduto l'azione dell'ordinario diocesano nei travagliati anni bellici.³ Per questa ricerca mi sono basato sulla documentazione relativa

- 1 Rinvio senza dubbio alla sintesi storica di Giovanni MICCOLI, *La guerra nella storia e nella teologia cristiana. Un problema a molteplici facce*. In: Piero STEFANI/Giovanni MENESTRINA (a cura di) *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia 2002, pp. 103–141. Per una sintesi di carattere divulgativo si veda anche Mariateresa FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyła*, Roma/Bari 2006. Interessanti spunti si trovano anche nei saggi del volume di Giorgio ROCHAT (a cura di), *La spada e la croce. I cappellani militari nelle due guerre mondiali*, Torre Pellice 1995. Cfr. inoltre Mimmo FRANZINELLI/Riccardo BOTTONI (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, Bologna 2005; si veda infine il recente volume di Daniele MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008.
- 2 Per la chiesa italiana durante la seconda guerra mondiale si veda Francesco MALGERI, *La chiesa italiana e la guerra (1940–1945)*, Roma 1980, che si basa però su fonti di polizia e dell'amministrazione dello stato italiano. Si vedano poi Francesco TRANIELLO, *Il mondo cattolico italiano nella seconda guerra mondiale*. In: Francesca FERRATINI TOSI/Gaetano GRASSI/Massimo LEGNANI (a cura di), *L'Italia nella seconda guerra mondiale e nella Resistenza*, Milano 1988, pp. 325–369; Renato MORO, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*. In: Massimo PACETTI/Massimo PAPINI/Marisa SARACINELLI (a cura di), *La cultura della pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Ancona 1988, pp. 75–126. Di MORO si veda anche *I cattolici italiani tra pace e guerra: dall'inizio del secolo al Concilio vaticano II*. In: Luigi GOGLIA/Renato MORO/Leopoldo NUTI (a cura di), *Guerra e pace nell'Italia del Novecento*, Bologna 2006, pp. 359–402.
- 3 Sui vescovi italiani e la guerra cfr. Bruna BOCCHINI CAMAIANI, *I vescovi*. In: Gabriele DE ROSA (a cura di), *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, Bologna 1997, pp. 201–225 e Bartolo GARIGLIO (a cura di), *Cattolici e Resistenza nell'Italia settentrionale*, Bologna 1997. Sulla chiesa di Pio XII (1939–1958), la Shoah e la guerra, cfr. Giovanni MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano 2000, ripubblicato in un'edizione aggiornata nel 2007. Si veda infine un caso regionale studiato da Giorgio VECCHIO, *Lombardia 1940–1945: Vescovi, preti e società alla prova della guerra*, Brescia 2005.

alla predicazione pubblica del vescovo, edita e inedita, in vista di un eventuale approfondimento della ricerca attraverso altri generi di fonti, relative al culto o alla liturgia promossi negli anni bellici o al ruolo dei cappellani militari, anche allargando lo sguardo cronologico, al fine di ricostruire il complessivo ragionamento del vescovo sul tema della guerra sin dagli anni dei conflitti d'Etiopia e di Spagna.⁴

La diocesi di Bressanone alla vigilia della seconda guerra mondiale

Nelle prossime pagine si cercherà di capire in quale modo il vescovo di una diocesi di confine e mistilingue come quella di Bressanone nel Tirolo meridionale o Alto Adige⁵, annesso all'Italia nel 1919⁶, si misura di fronte alle sollecitazioni imposte dal corso degli eventi successivi all'inizio della seconda guerra mondiale.

Brevemente conviene ora descrivere la situazione della diocesi negli anni immediatamente precedenti il conflitto. Al momento dello scoppio della seconda guerra mondiale, il vescovo Johannes Geisler dirigeva la diocesi da ormai nove anni.⁷ Nella gestione dell'attività pastorale, aveva fatto sin dall'ini-

4 Desidero qui ringraziare Daniele Menozzi, che mi ha seguito e consigliato nelle varie fasi della ricerca.

5 Dopo l'annessione del Tirolo meridionale all'Italia la diocesi di Bressanone, persi i decanati posti a nord del Brennero, risulta suddivisa nei decanati di Colle Santa Lucia, Ampezzo e Livinallongo nel bellunese; Marebbe in val Badia, san Candido e Brunico in val Pusteria, Campo Tures in valle Aurina; Stelvio e Malles in val Venosta. La confinante arcidiocesi di Trento, retta da Celestino Endrici (1904–1940) e negli anni bellici da Carlo De Ferrari (1940–1962), comprendeva i decanati altoatesini mistilingui di Bolzano, Egna Caldaro, Lana, Merano con la val Passiria, la val Sarentino, Silandro in val Venosta, Chiusa in val d'Isarco e Castelrotto. Tale ripartizione amministrativa rimase inalterata fino al 1964, quando fu istituita la diocesi di Bolzano-Bressanone, i cui confini furono fatti coincidere con quelli amministrativi della provincia di Bolzano. Cfr. Paolo VALENTE, *La sfida di una diocesi plurilingue. Fatti e testimonianze sulla nascita della diocesi di Bolzano-Bressanone*, Bolzano 1999; sulla storia generale della chiesa tirolese cfr. Josef GELMI, *Geschichte der Kirche in Tirol. Nord- Ost- und Südtirol*, Innsbruck/Vienna/Bolzano 2001.

6 Cfr. Carlo ROMEO, *Alto Adige / Südtirol XX secolo. Cent'anni e più in parole e immagini*, Bolzano 2003, pp. 123 e sgg.

7 Nato a Mayrhofen (Zillertal, Tirolo orientale) il 23 aprile 1882, laureato in filosofia e in teologia, Geisler fu ordinato sacerdote a Roma il 13 marzo 1910. Dopo aver svolto alcuni incarichi pastorali in diverse parrocchie della diocesi, nel 1914 fu chiamato a Bressanone per svolgere le funzioni di segretario del vescovo Franz Egger (1912–1918). Nel 1922 fu nominato professore di storia della chiesa presso il seminario maggiore della città vescovile. Il 2 aprile 1930 fu consacrato vescovo di Bressanone, succedendo all'amministratore apostolico Josef Mutschlechner, che reggeva la diocesi dalla morte del vescovo Johannes Raffl (1921–1927). Ricoprì la carica episcopale fino al 23 aprile 1952. Nominato arcivescovo titolare di Odessa, morì il 5 settembre dello stesso anno. Gli successe Josef Gargitter, ultimo vescovo di Bressanone (1952–1964) e primo vescovo di Bolzano-Bressanone (1964–1986). Per il profilo biografico di Geisler si veda Josef GELMI, Geisler, Johannes. In: Erwin GATZ (a cura di), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlino 1983, pp. 237–239. Il medesimo autore ha più recentemente dedicato a Geisler una biografia con ricca appendice documentaria: cfr. IDEM, *Fürstbischof Johannes Geisler (1882–1952). Eines der dramatischen Kapitel der Südtiroler Geschichte*, Bressanone 2003.

zio regolare ricorso alle omelie⁸ ed alle lettere pastorali⁹, in un contesto caratterizzato già dal decennio precedente da tensioni di natura etnico-nazionale tra curia vescovile e autorità civili.

I contrasti riguardavano in particolare la questione dell'insegnamento della religione in lingua tedesca oppure quella della sopravvivenza della stampa cattolica diocesana. In generale, erano sorti in merito all'azione del clero locale, che si opponeva all'attività di denazionalizzazione avviata dal regime fascista in Alto Adige.¹⁰ Il nuovo vescovo fu inizialmente accolto con favore dalle autorità politiche¹¹, ma nella seconda metà degli anni trenta il rapporto tra le autorità civili e l'autorità religiosa era tornato ad essere conflittuale in almeno due occasioni. Il primo episodio che contribuì a rendere difficili i rapporti risale al dicembre 1935. Geisler vietava infatti ai sacerdoti di effettuare propaganda in favore dell'offerta dell'oro alla patria, nella giornata della Fede voluta dal regime fascista contro le sanzioni decise dalla Società delle nazioni dopo

- 8 Le omelie del vescovo sono conservate nel Fondo Geisler dell'Archivio diocesano di Bressanone e sono di regola dattiloscritte. Le omelie in lingua italiana sono contenute in un fascicolo a sé stante; quelle in lingua tedesca sono raccolte in sei fascicoli e sono suddivise sulla base degli argomenti trattati. In alcuni particolari momenti dell'anno (inizio della quaresima; festa di san Cassiano, patrono della diocesi; prima domenica d'avvento; san Silvestro) le omelie vengono pubblicate sulle pagine del *Katholisches Sonntagsblatt*, il settimanale diocesano fondato nel 1927 e diretto da don Johann Tschurtschenthaler. Cfr. Alexia MITTERRUTZNER, Johann Tschurtschenthaler. Ein Leben für die Heimat Südtirol in der Zeit der Not, Varna (Bz) 2005.
- 9 Nel periodo qui considerato Geisler ricorre alla lettera pastorale una volta all'anno, in occasione della quaresima. Solo nel 1945 scrive altre due lettere pastorali, che si aggiungono a quella quaresimale. Le lettere pastorali, talvolta anch'esse ospitate dal settimanale diocesano, trovano comunque regolare pubblicazione sul *Folium Dioecesanum Brixinense*, il bollettino della diocesi fondato nel 1857 con la denominazione *Brixner Diözesanblatt*, modificata con la nuova testata in latino nel 1930. Dal 1930 al 1943 le pastorali vengono pubblicate dando precedenza alla lingua italiana, cui segue la traduzione in lingua tedesca. Tra il 1943 e il 1945, quando le province di Bolzano, Trento e Belluno vengono direttamente annesse al Reich nazista, l'ordine delle lingue viene invertito e il bollettino riprende la denominazione originaria. Nelle citazioni delle pastorali si farà riferimento all'edizione in lingua italiana, fornendo in ogni caso in nota i dati bibliografici completi di entrambe le edizioni. L'insieme delle lettere pastorali di Geisler si trova in Daniele MENOZZI/Marisa DEMO/Andrea SARRI (a cura di), *Le lettere pastorali dei vescovi di Bolzano-Bressanone e Trento in età contemporanea. Repertorio e indicizzazione*. In: *Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento*, XIV (1988), pp. 503–508. Per una storia della lettera pastorale come strumento di divulgazione della visione cattolica del rapporto chiesa-società e per il suo uso come fonte storica si veda Daniele MENOZZI (a cura di), *Lettere pastorali dei vescovi dell'Emilia Romagna*, Genova 1986, pp. XI–XXVIII dell'introduzione. Ha utilizzato la lettera pastorale come fonte per lo studio del rapporto chiesa-guerra in Veneto Marcello MALPENZA, *Una punizione per la moderna "apostasia delle nazioni da Dio"? La seconda guerra mondiale e la sua interpretazione nelle pastorali dell'episcopato veneto (1940–1945)*. In: *Storia e problemi contemporanei* 26 (2000), pp. 169–199.
- 10 Cfr. Josef GELMI, *La chiesa e la questione etnica in Alto Adige nella storia recente*. In: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 1 (1981), pp. 74–90 e Rudolf LILL/Umberto CORSINI, *Alto Adige 1918–1946*, Bolzano 1988, pp. 51–53 e 149–157. Sui limiti delle politiche snazionalizzatrici attuate dal fascismo nel territorio sudtirolese si veda senz'altro Andrea DI MICHELE, *L'italianizzazione imperfetta. L'amministrazione pubblica dell'Alto Adige tra Italia liberale e fascismo*, Alessandria 2003.
- 11 Cfr. Sergio BENVENUTI, *La diocesi di Bressanone e la "Questione nazionale" dell'Alto Adige nella politica del governo fascista*. In: *Studi trentini di scienze storiche* 4 (1977), p. 426, che si basa su fonti di polizia e dell'amministrazione dello stato italiano. In una recente ricerca, effettuata sulle carte dell'Archivio storico-diplomatico del Ministero degli Affari esteri e dell'Archivio centrale dello stato, il nome di Geisler viene incluso tra i prelati "non graditi o comunque oggetto di riserve da parte dello stato". Cfr. Mario CASELLA, *Per una storia dei rapporti tra il fascismo e i vescovi italiani (1929–1943)*. Prima parte. In: *Ricerche di storia sociale e religiosa* 72 (2007), pp. 62–68. Si veda infine ancora LILL/CORSINI, *Alto Adige*, pp. 168 e sgg.

l'aggressione all'Etiopia da parte dell'Italia.¹² Successivamente, in seguito agli accordi italo-tedeschi del giugno 1939 relativi al trasferimento della minoranza sudtirolese nei territori del Reich, le cosiddette opzioni, il 25 giugno 1940 il vescovo Geisler e il suo vicario generale Alois Pompanin¹³ optavano per la cittadinanza germanica. Con tale scelta, i vertici della diocesi si schieravano al fianco della grande maggioranza della popolazione locale. L'opzione in favore del Reich da parte del vescovo contribuì inoltre alla lacerazione interna alla chiesa diocesana. I parroci infatti scelsero in larga maggioranza di rimanere nella Heimat sudtirolese con la minoranza di optanti per la cittadinanza italiana, i cosiddetti Dableiber, per altro attivamente sostenuti da circoli cattolici coordinati dal canonico ed editore Michael Gamper, oppure, nella parte mistilingua della diocesi di Trento, da don Josef Ferrari.¹⁴

La guerra e il male nella storia: la riflessione iniziale di Geisler

E' in questa realtà, sulla quale sono necessari ulteriori approfondimenti di ricerca, che il vescovo di Bressanone avvia un'intensa riflessione pubblica sulla guerra e sulla pace. Al termine di un'omelia preparata per l'avvento del 1939, Geisler si soffermava in termini ancora prevalentemente teologici e spirituali sulla pace. Il riferimento agli inizi della guerra in Europa è breve e generico: la pace è uno dei volti del regno di Dio invocato dai credenti nella preghiera del Padre nostro. Viene comunque sottolineato il valore decisivo della preghiera per impetrare tanto la pace spirituale quanto quella terrena:

„Das Reich Gottes ist endlich auch das Reich des Friedens. Gott wird in der Hl. Schrift der ‚Gott des Friedens‘ genannt (Röm. 15, 33). [...] In der Welt gibt es so viel Friedlosigkeit und Unfrieden, so viel Zwietracht und Uneinigkeit, so viel Streit und Krieg, so viel Kampf mit Gott und mit den Menschen. Beten wir darum, dass das Reich des Friedens zu den Menschen komme, das Reich des Friedens mit Gott, aber auch das Reich des Friedens der Menschen und Völker untereinander.“¹⁵

12 Cfr. Gerald STEINACHER, Dall'Amba Alagi a Bolzano. Tracce d'Africa in Alto Adige. In: IDEM (a cura di), *Tra Duce, Führer e Negus. L'Alto Adige e la guerra d'Abissinia 1935–1941*, Trento 2008 (edizione originale in lingua tedesca: 2006), p. 19 e GELMI, Fürstbischof Johannes Geisler, pp. 44–46. Sulla vicenda si soffermano Petra TERHOEVEN, *Oro alla patria. Donne, guerra e propaganda nella giornata della Fede fascista*, Bologna 2006 (Tübingen 2003), pp. 107–109 e Lucia CECI, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*, Roma/Bari 2010, pp. 104–105.

13 Sul vicario Pompanin (1889–1966) cfr. GELMI, Pompanin, Alois. In: GATZ (a cura di), *Die Bischöfe*, p. 568.

14 Su Gamper, promotore nel 1925 della casa editrice Vogelweider (Athesia dal 1936), animatore dell'opposizione cattolica al fascismo e al nazismo, cfr. la scheda biografica curata da Josef GELMI, in TRANIELLO/Giorgio CAMPANINI (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. Le figure rappresentative*, III/1, Casale Monferrato 1984, pp. 395–396 e Lorenzo BARATTER, *Il canonico Michael Gamper. Una vita per il Sudtirolo*, Bolzano 2008. Notizie biografiche essenziali su don Ferrari si possono trovare nel libro di Josef INNERHOFER, *Josef Mayr Nusser 1910–1945. Er blieb sich selber treu*, Bolzano 2005, pp. 196–197. Il libro si occupa, ai fini del processo di beatificazione in corso, della figura del bolzanino Mayr Nusser, dirigente dei giovani dell'Azione cattolica della parte mistilingua della diocesi di Trento, morto durante la deportazione a Dachau nel febbraio 1945. Sul personaggio si veda anche Francesco COMINA, *Non giuro a Hitler. La testimonianza di Josef Mayr Nusser*, Cinisello Balsamo (Mi) 2000.

15 „Zukomme uns dein Reich!“. Adventpredigt des hochwst. Fürstbischofs Dr. Johannes Geisler am 3. Dezember im Dom. In: *Katholisches Sonntagsblatt (KS)* 10 dicembre 1939, p. 2.

Nel gennaio del 1940, con la pubblicazione della lettera pastorale per la quaresima¹⁶, il vescovo si rivolgeva al clero e ai fedeli della diocesi collegando i tradizionali significati dell'espiazione quaresimale con l'angoscia dei tempi presenti, in verità più con un implicito richiamo alle lacerazioni provocate dalle recenti opzioni nella società locale che alla guerra iniziata in Europa:

“La quaresima è il tempo del lutto cristiano. Sulla sua porta d'entrata la chiesa ha scritto le parole: ‘Ricordati uomo, che sei polvere e in polvere ritornerai’. E per illustrare più chiaramente il significato serio e severo di queste parole la chiesa sparge della cenere sul nostro capo, esortandoci a far penitenza per i nostri peccati, a digiunare, affinché impariamo a dominarci e a frenare le nostre passioni e cattive inclinazioni. Ma la situazione generale in questi nostri tempi è tanto triste e dolorosa, e voi stessi avete giorni tanto gravi e angosciosi dietro di voi e giorni forse ancora più gravi e angosciosi davanti a voi, che io piuttosto di parlarvi del lutto e della tristezza cristiana ho pensato di parlarvi della gioia e della letizia cristiana.”¹⁷

Poche settimane dopo l'emanazione della lettera quaresimale, Geisler teneva nella chiesa parrocchiale di Bressanone una predica in lingua italiana (intitolata sul dattiloscritto “Friede Christi”), che approfondiva il discorso avviato nell'avvento del 1939.¹⁸ Si tratta del primo testo, di stesura sofferta, come testimoniano le numerose correzioni apportate sulla minuta dattiloscritta, nel quale il vescovo si propone di riflettere sulla pace e sulla guerra, evitando tuttavia ogni riferimento diretto agli eventi in corso. La prima parte della predica fissa l'attenzione sulla natura e sulle cause della guerra sotto il profilo della riflessione teologico-spirituale. La seconda, più ampia, si preoccupa di indicare le condizioni grazie alle quali è possibile conservare la pace. La riflessione prende il via affermando in primo luogo che “una delle cose più belle che si possano esprimere con la voce umana, è la parola pace. La pace è quella bellissima cosa che è opposta alla guerra.” Subito dopo il discorso di Geisler si fa più articolato:

“Non vogliamo negare il suo valore alla guerra, e la chiesa non ha mai affermato che non ci possano essere guerre giuste e lecite sia difensive [sic] sia offensive. Non vogliamo neppure negare un granello di verità a quella sentenza che dice: nella pace l'umanità marisce, mentre nella guerra sviluppa tutte le sue forze. Ciò nonostante resta vero che la guerra è un male. Essa è un fiume di sangue, un mare di dolori, un semenzaio di odi e di vendette tra i popoli, un sovvertimento di ogni ordine, un distruggimento di ogni

16 Lettera quaresimale, 7 gennaio 1940, Folium Diocesanum Brixinense (FDB) 1, pp. 1–4; Hirtenbrief, ibidem, pp. 4–7.

17 Ibidem, p. 1. Anche l'esortazione finale alla pace sembra legata alle conseguenze delle opzioni del 1939: “Siate dunque pacifici, diletti diocesani, non permettete che le inimicizie e le ostilità, che nascono tra di voi, vi rendano la vita ancor più amara di quel che è. Consolatevi ed aiutatevi a vicenda a portare la croce che il Signore ha imposto a ognuno di voi!”, ibidem, p. 3.

18 Friede Christi. Predica in parrocchia, domenica di passione [10 marzo] 1940, Archivio Diocesano di Bressanone (ADB), Fondo Geisler (FG), omelie in lingua italiana [dattiloscritto, 4 pp.; le versioni sono due: la prima, con correzioni a penna, ha il titolo in latino “Pax Christi”. La seconda, bella copia corretta, ha il titolo in tedesco “Friede Christi”; entrambe sono redatte comunque in lingua italiana].

sorta di beni creati in tempo di pace, delle ricchezze dei popoli, un semenzaio di odi e di vendette tra i popoli. Il fior dell'umanità muore sui campi di battaglia o languisce nei lazaretti [sic]. Dove passa la guerra le colture son devastate, le case distrutte, i terreni seminati di rovine".¹⁹

Se indubbiamente "la guerra è un male" e, prosegue Geisler, "non è meraviglia se la chiesa l'ha accompagnata a due altri gravissimi mali, alla peste e alla fame, pregando: a peste, fame et bello libera nos Domine!"²⁰, ci possono essere comunque criteri morali che, in determinate circostanze, rendono la guerra eticamente legittima, non solo per difesa da un'aggressione. E' un richiamo alla tradizionale dottrina cattolica della guerra giusta, con la quale Geisler intende dichiararsi in aperta consonanza. Si tratta di un atteggiamento che caratterizza la chiesa dalla metà degli anni trenta del novecento. Negli anni successivi agli immani disastri della prima guerra mondiale, tra i cattolici europei era stata faticosamente avviata una riflessione critica volta a mettere in discussione sia la liceità del servizio militare²¹ sia la giustificazione della guerra come mezzo di ristabilimento dell'ordine violato, data la distruttività inedita delle armi contemporanee.²² In coincidenza con la guerra civile spagnola si verificava tuttavia un ripiegamento verso posizioni nuovamente segnate dalla legittimazione della guerra, interpretata sia da papa Pio XI (Achille Ratti, 1922–1939) sia dall'episcopato spagnolo come giusta azione in difesa della civiltà cristiana assediata dal comunismo ateo.²³

Una seconda considerazione di Geisler approfondisce la riflessione di carattere teologico, facendo direttamente discendere le sciagure delle guerre dal peccato originale. Citando un passo della lettera di san Paolo ai Romani (5, 12), il vescovo di Bressanone non ha dubbi in merito all'ineluttabilità della guerra nella storia umana:

"La guerra è una delle conseguenze più disastrose del peccato originale. La terra, fino ad allora paradiso, è divenuta campo di battaglia. L'uomo si è ribellato contro Dio e nello stesso tempo la natura si è ribellata contro l'uomo. Una lotta per la vita si è introdotta nel mondo. Non c'è essere vivente che non abbia i suoi nemici, gli uni divorano gli altri, gli uni servono di cibo agli altri. E più di tutti ne uccide l'uomo. Egli è il re superbo di tutto il creato. Egli domina tutto, a lui non resiste niente. Ma la lotta non è soltanto tra gli animali e tra l'uomo e gli animali. La lotta c'è anche tra uomo e uomo. Popoli interi entrano nei campi di battaglia per dare e per ricevere la morte".²⁴

19 Ibidem, p. 1.

20 Ibidem, p. 1. Cfr. avanti, nota 25.

21 Cfr. MENOZZI, Chiesa, pace e guerra, pp. 77–103.

22 Nel 1932 fu pubblicato a questo riguardo un documento redatto da un gruppo di lavoro internazionale, che dal 1929 si era trovato a Friburgo durante le vacanze pasquali. Tra i firmatari vi erano tre intellettuali cattolici francesi (il gesuita Albert Valensin; il domenicano Joseph Delos; mons. Bruno de Solages) e quattro tedeschi (i professori di teologia morale Joseph Mayer e Franz Keller; il gesuita Constantin Noppel; il domenicano Franziskus M. Stratmann, che già si era espresso in precedenza in favore dell'obiezione di coscienza). Sul documento di Friburgo e sul conseguente dibattito, cfr. Ibidem, pp. 105–129.

23 Ibidem, pp. 136–141.

24 Friede Christi, p. 1.

Sono parole appartenenti indubbiamente al pessimismo della teologia della storia di matrice agostiniana, secondo la quale il male della guerra dipende dalla superbia dell'uomo che si è ribellato a Dio. Questa parte iniziale dell'omelia cita quasi testualmente o comunque rielabora mantenendosi fedele al testo un passo significativo della voce "guerre" del "Dictionnaire de théologie catholique", edito a Parigi nel 1925. Si tratta di un'opera nota a Geisler sin dagli anni della docenza al seminario maggiore di Bressanone, tanto che si può ragionevolmente ritenerla una delle fonti principali della sua riflessione di ordine teologico generale sul tema della guerra.²⁵

"Apostasia da Dio" e "castigo di Dio"

Alla ribellione originaria dell'uomo nei confronti di Dio, causa prima del male alla radice della guerra, Geisler affianca nel seguito dell'omelia del marzo 1940 una seconda forma di ribellione, questa volta connessa più esplicitamente con le vicende storiche del tempo presente e più caratterizzata in senso politico. La nuova ribellione contro Dio, il moderno peccato di insubordinazione, si definisce ora ricorrendo al tradizionale concetto dell'apostasia da Dio, dal cristianesimo e dalla chiesa, adattato all'epoca attuale:

"L'egoismo prevale perché non è frenato da un'autorità che sia capace di frenarlo. I fatti stanno a provarlo: quanto si è fatto dopo l'ultima guerra mondiale per assicurare la pace e per impedire le guerre future. Hanno creato una lega delle nazioni a questo scopo, ma non era capace di conservare la pace, perché non ha fatto giustizia e non ha riconosciuto l'autorità di Dio e la legge cristiana della giustizia e carità. L'apostasia da Dio e dal cristianesimo [...] è la radice più profonda di tutte le guerre e di tutte le lotta [sic]".²⁶

Sulla Società delle nazioni Geisler si era del resto già espresso in termini fortemente critici in un'omelia del 1936²⁷, avendo certamente ben presente la netta presa di distanza contenuta nella prima enciclica di Pio XI, la "Ubi arcano" (1922). In essa il papa rifiutava ogni tentativo di promuovere autonomamente la pace nel mondo da parte dell'umanità, che soltanto nella ricostituzione della cristianità medievale avrebbe trovato le condizioni per ritrovare una pace

25 Si veda in particolare questo brano: "L'homme, s'étant révolté contre Dieu, non seulement a vu les creature se révolter contre lui, mais il a été aussi, depuis lors, en lutte avec lui-même et avec ses semblables. La terre, jusque-là paradis de délices, est devenue aussitôt un champ de bataille, et, avec la faute de notre premier père, s'est introduite dans le monde la lutte pour la vie, le struggle for life", in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XII, Parigi 1925, p. 1901. Anche la frase citata nella nota 20 richiama un brano del *Dictionnaire*: "La guerre est certainement un des plus grands fléaux de l'humanité, et ce n'est pas sans motif que l'Église met sur les lèvres de ses enfants cette supplication: A peste, fame et bello libera nos, Domine", in *ibidem*, p. 1901.

26 *Ibidem*, pp. 3-4.

27 Cfr. *Predigt beim 40stündigen Gebet der Kapuziner* [26 dicembre 1936, 4 pp.], ADB, FG, omelia in lingua tedesca.

duratura.²⁸ Alla visione di papa Ratti sembra in effetti aderire Geisler che si richiama, attribuendolo genericamente “agli ultimi papi dalla guerra mondiale in qua”, al motto scelto da Pio XI all’inizio del pontificato, “la pace di Cristo nel regno di Cristo.”²⁹ Geisler intende spiegarlo ai fedeli di Bressanone nell’omelia del 1940, ritenendolo evidentemente ancora attuale e meritevole di attenzione:

“In che cosa consiste questa pace di Cristo? Consiste nell’aver Egli riconciliato il genere umano a Dio ‘per mezzo della croce’, come dice l’apostolo Paolo (Eph. 2, 14), per la qual cosa egli lo chiama anche ‘la nostra pace’, dicendo ‘giacché egli è la nostra pace’. La pace di Cristo è dunque la pace con Dio. Perciò la pace di Cristo è chiamata anche la pace con Dio”.³⁰

L’ideale della “pace di Cristo nel regno di Cristo” mi sembra venga presentato da Geisler come antidoto all’”apostasia da Dio e dal cristianesimo”, il male del tempo che può essere superato restaurando la sovranità di Cristo sul mondo. Di tale sovranità si vuole apertamente mettere in luce la valenza giuridico-politica:

“Tutti i mali vengono dalla rottura con Dio. Per realizzare la pace tra gli uomini è necessario che la volontà di Dio formi il diritto internazionale e che Gesù Cristo sia riconosciuto come re del mondo. E’ necessario che si osservino i comandamenti di Dio e che si adottino quella giustizia e quella carità praticata da Cristo che formano la base e il fondamento di ogni pace tra i popoli. Solo il timor di Dio è capace di domare l’egoismo degli uomini e dei popoli. La pace si fonda inanzitutto [sic] sulla giustizia. E’ sempre qualche ingiustizia o reale o creduta che dà origine alla guerra. Così p. es. la ingiusta distribuzione delle ricchezze e delle materie prime e la conseguente esistenza di popoli ricchi e di popoli poveri, di classi privilegiate e di classi diseredate e oppresse sono una fonte continua di liti³¹ e guerre. Ma la giustizia sola non basta per impedire le lotte e le guerre tra gli uomini, ci vuole anche la carità che non lascia soltanto ad ognuno il suo ma lo aiuta³² anche in caso di bisogno. Ma queste due cose, la giustizia e la carità, non si mantengono tra gli uomini, se non si fondano su un comandamento di Dio, se non c’è un ordine giuridico e morale stabilito da Dio”.³³

Il tema del fondamento divino delle leggi che devono presiedere alla convivenza civile e quello conseguente della sovranità di Cristo sul mondo, proposto

28 Cfr. Erminio LORA, (a cura di), *Enchiridion della pace*. Vol. I, Bologna 2004, p. 283. Sulla posizione del predecessore di Pio XI, Benedetto XV (Giacomo Della Chiesa, 1914–1922) e di parte del mondo cattolico europeo non ostile, sia pure a determinate condizioni, agli sforzi della Società ginevrina, rimando ancora a MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra*, pp. 47–76. In queste pagine viene esaminato in particolare il ruolo svolto dal gesuita francese Yves de la Brière, che diffuse le idee elaborate dall’Union catholique d’etudes internationales (Ucei), nata a Friburgo durante la prima guerra mondiale.

29 Friede Christi, p. 2.

30 *Ibidem*, p. 2.

31 La parola “liti” del testo dattiloscritto appare corretta con la parola “lotte”, annotata sopra a matita.

32 L’espressione “lo aiuta” del testo dattiloscritto appare corretta con l’espressione “dà del suo”, annotata anche in questo caso sopra a matita.

33 *Ibidem*, p. 3.

sia in senso teologico-spirituale sia in senso più propriamente politico, appare assimilabile al disegno di riconquista politica della società moderna, illustrata da Pio XI con la “Quas primas”³⁴, l’enciclica che nel 1925 istituiva la festa della regalità sociale di Cristo.

La convinzione che dall’abbandono di Dio e del cristianesimo da parte dell’umanità derivino i mali del tempo, mi sembra comunque un dato costante nell’analisi condotta da Geisler attraverso le omelie e le lettere pastorali. Ne parlava brevemente già in una delle sue prime omelie.³⁵ Alla fine del 1934 saldava le origini della disobbedienza a Dio e alla chiesa alla Riforma luterana ed alla Rivoluzione francese, i due eventi posti dal pensiero cattolico intransigente alla radice dell’apostasia neopagana della modernità.³⁶ Nella già citata omelia del dicembre 1936 si soffermava, a proposito della guerra di Spagna, sull’“apostasia da Dio” (“Abfall von Gott”), indicata quale causa più profonda delle guerre e delle rivoluzioni.³⁷ All’inizio della quaresima del 1939, nel corso di un’omelia sulla quale avremo modo di tornare nel penultimo paragrafo, così descriveva la situazione della chiesa nel tempo presente:

“Forse gli attacchi contro la Chiesa di Dio – ad eccezione dei primi tre secoli di cristianesimo – non furono mai così forti e così universali come oggi. In ogni tempo ci furono miscredenti, ma ai nostri giorni è stato riservato che i miscredenti di tutti i paesi si sono organizzati ed hanno formato un esercito di combattenti contro Dio e contro tutti coloro che credono in Dio. In qualche paese questi miscredenti si sono perfino impadroniti del governo”.³⁸

Nei travagliati mesi del 1943, presentando la “crociata di preghiere” promossa dal papa, Geisler si esprimeva in termini decisamente eloquenti:

“La causa più profonda di questa terribile guerra mondiale che minaccia di scuotere le fondamenta stesse dell’umano consorzio e di trascinare tutta l’umanità nella rovina, è costituita dal fatto che gli uomini hanno rinnegato Iddio ed i suoi comandamenti, hanno relegato il Cristo ed il suo Vangelo nel ripostiglio delle cose inutili e non hanno

34 Erminio LORA/Rita SIMIONATO (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, Bologna 1995, pp. 158–193.

35 Predigt im Dom 1. Adventsonntag 1930 [dattiloscritto, 4 pp.], ADB, FG, omelia in lingua tedesca.

36 *Im Schiffelein der Kirche durchs neue Jahr! Predigt des hochwst. Fürstbischofs im Dom am Silvesterabend 1934*. In: KS, 6 gennaio 1935, pp. 1–2. Sulla costruzione del “mito della cristianità medievale” elaborato tra ottocento e novecento dalla cultura cattolica intransigente rimando a Giovanni MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato 1985, Daniele MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993 e René RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell’Europa contemporanea*, Roma/Bari 1998.

37 “Insbesondere sollen wir beten, dass die Menschen im Frieden mit Gott und ihrem Gewissen leben, denn der Abfall von Gott und seinen Geboten ist die tiefste Ursache aller Kriege und Revolutionen, die ohne irgendeine Menschenschuld nicht entstehen können.”, in *Predigt beim 40stündigen*, p. 1. Pochi giorni prima, Geisler aveva già parlato di “Abfall vom Christentum” in un’omelia pubblicata dal settimanale diocesano a proposito della situazione dei cattolici nella Russia sovietica, in Messico e nella stessa Spagna. Cfr. *Unsere Pflichten im Kampf um das Gottesreich auf Erden. Predigt des hochwst. Fürstbischof Dr. Johannes Geisler am 1. Adventsonntag 1936 im Dom*. In: KS, 6 dicembre 1936, pp. 1–2.

38 Parole pronunciate in occasione di una conferenza degli uomini italiani, prima domenica di quaresima 1939, ADB, FG, omelia in lingua italiana, p. 1.

più dato ascolto alla voce materna della Chiesa di Dio. Con ciò si è perduta la norma basilare della legge morale nonché della convivenza degli individui e dei popoli. L'uomo che non eleva più il suo sguardo a Dio ma guarda fisso questa terra ed i beni di questa terra, è la causa più vera di questa immane guerra".³⁹

Conseguenza dell'apostasia messa in atto dall'uomo moderno è non solo la crisi della fede religiosa, ma anche l'immoralità diffusa nei comportamenti della vita quotidiana, nella quale va tramontando il senso del peccato, in seguito alla proclamazione dell'autonomia della coscienza morale dalla legge divina. Già nella prima domenica di quaresima del 1940, parlando della forza di volontà di cui il cristiano si deve dotare per fronteggiare i nemici della religione, si faceva comunque presente che

“der Christ braucht die Willenstärke aber nicht bloss der glaubenslosen Welt gegenüber, er braucht sie auch der sittenlosen Welt gegenüber. Die Sittenlosigkeit der Welt ist eine notwendige Folge der Glaubenslosigkeit der Welt. Denn wenn man an keinen persönlichen Gott mehr glaubt, so glaubt man auch nicht mehr an die Gebote Gottes und man glaubt nicht mehr, dass die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes ist; der Mensch wird dann sich selber Gesetz und er kann tun, was er will. Es gibt ja keine Sünde mehr”.⁴⁰

La riprovazione della pubblica immoralità causata dall'irreligiosità dei tempi moderni, ben visibile soprattutto nell'ambito della moda femminile, era d'altra parte non nuova negli interventi del vescovo, che in precedenza si era espresso più volte con rigore al riguardo, censurando comportamenti ritenuti nocivi per la coscienza dei cristiani.⁴¹

L'orientamento ideologico complessivo presente nei testi geisleriani si può indubbiamente ricondurre al magistero di papa Pio XII (Eugenio Pacelli, 1939–1958). Nella sua prima enciclica programmatica – la “Summi pontificatus”, emanata il 20 ottobre 1939 – egli, richiamandosi per altro alla stessa “Quas primas” del predecessore, individuava nella negazione da parte del mondo moderno della legge naturale custodita dal magistero romano la causa prima dei mali dell'Europa contemporanea.⁴²

La valutazione delle vicende storiche contenuta nell'insegnamento di papa Pacelli, ripresa ed approfondita dalla cultura cattolica in quegli stessi anni⁴³,

39 Exhortationes Episcopi. In: FDB, 4 (1943), p. 35.

40 Ueber die Willenstärke. Predigt des hochw. Fürstbischofs Dr. Johannes Geisler im Dom am 1. Fastensonntag 1940. In: KS, 18 febbraio 1940, p. 1.

41 Cfr. per esempio Ein ernstes Bischofswort an unserer Frauenwelt. In: KS, 7 giugno 1931, p. 8; Sittlichkeit und Bäder. In: KS, 19 luglio 1936, p. 1; Christentum und Körperkultur. Fastenpredigt des hochw. Fürstbischofs Dr. Johannes Geisler am 14. Februar im Dom. In: KS, 21 febbraio 1937, pp. 1–2. Nel 1943 il bollettino diocesano pubblicava anche un testo collettivo dell'episcopato triveneto, seguito dalla traduzione in tedesco: Monita Excellentissimorum Episcoporum Regionis Trivenetae circa honestatem in vestibus observandam, 15 aprile 1943. In: FDB, 3, pp. 44–46. Sullo stesso orientamento volto a censurare l'immoralità dei costumi femminili, interpretato alla luce dello schema dell'apostasia neopagana, si veda MALPENSA, Una punizione, pp. 187–189.

42 Cfr. LORA/SIMONATO (a cura di), Enchiridion, vol. VI, Bologna 1995, p. 29 in particolare. Su questi aspetti si veda comunque MICCOLI, I dilemmi e i silenzi, in particolare pp. 406 e sgg.

è fatta dunque propria da Geisler. Nella lettera pastorale per la quaresima del 1942, il vescovo presentava ai fedeli la necessità di dedicarsi, secondo i voleri del pontefice, a “tre specie di buone opere: cioè la preghiera, gli esercizi di cristiana mortificazione e le opere della carità verso il prossimo”, che tutti sono esortati a praticare “precipuamente in questi tempi di guerra”.⁴⁴ Qui la riflessione viene sviluppata sottolineando che “tempo di guerra è tempo di penitenza e di espiatione per gli individui e per i popoli; tempo di guerra è tempo di meditazione e di conversione, tempo di guerra è tempo di riflessione e di emendazione” perché in generale “le guerre sono un castigo per l’abbandono di Dio e dei suoi comandamenti, le guerre sono un mezzo di punizione e di educazione nella mano di Dio. Iddio non vuole la morte del peccatore, né l’annichilimento dei popoli, ma vuole che essi si convertano e si correggano”.⁴⁵ Il motivo della guerra come punizione inviata da Dio per favorire la ricostruzione dell’ordine cristiano era sostenuto in effetti dallo stesso Pio XII, senz’altro nella citata enciclica programmatica ma anche in altri interventi, come per esempio in quello della festa dei santi Pietro e Paolo del 1941.⁴⁶

La lettura della guerra come castigo divino appare “apertis verbis” soltanto nell’occasione della lettera quaresimale del 1942 ed è tratteggiata nel senso di un’auspicata mortificazione spirituale, fissando l’attenzione non sulla specificità della guerra in corso, ma genericamente sulla guerra in quanto tale, fuori da riferimenti storico-politici determinati. Pur mancando in effetti nel suo intervento una riflessione analitica sul nesso tra peccati politici della modernità e seconda guerra mondiale intesa quale flagello che deve indurre la restaurazione dell’ordine cristiano violato, il richiamo alla conversione individuale e collettiva mi sembra in ogni caso evidente, dal momento che della guerra si pone in rilievo il carattere di riparazione del male commesso:

“La guerra impone a tutti dei sacrifici più o meno grandi, dei disagi, delle restrizioni. Non è necessario andare in cerca di mortificazioni e di penitenze, è la guerra che ce ne fornisce in abbondanza. Si possono accettare questi sacrifici che la guerra porta seco, con ribellione, con mormorazioni e lamentele. Ma si possono accettare questi sacrifici anche con spirito di mortificazione in riparazione dei propri peccati, dei peccati dei popoli e di tutto il mondo. In tal modo questi sacrifici diventano una sorgente di copiose benedizioni e di grandi meriti”.⁴⁷

La guerra in corso è infine momento propizio per mettere in pratica la virtù della carità cristiana. La guerra è un male, accettato con rassegnazione e giu-

43 Si vedano per esempio gli articoli di padre Domenico Mondrone su “La civiltà cattolica” del 1940 e 1943, citati e commentati da MENOZZI, Chiesa, pace e guerra, pp. 151 e sgg.

44 Lettera pastorale, 27 gennaio 1942, FDB/1pp. 1–6; Hirtenbrief, ibidem, pp. 7–12.

45 Ibidem, p. 3.

46 MENOZZI, Chiesa, pace e guerra, pp. 152–154. Anche in questo caso il discorso di Pacelli è ripreso negli articoli della “Civiltà cattolica”.

47 Lettera pastorale, 27 gennaio 1942, cit., p. 4

stificato ai fini della rigenerazione in senso cristiano dell'ordine sociale. E' doveroso allora attenuarne gli effetti sulla vita delle persone, praticando – per esempio appoggiando l'opera delle Conferenze di s. Vincenzo de' Paoli presenti in diocesi – la solidarietà con il prossimo: “La guerra cagiona molte ferite e molteplice miseria, e ci fornisce così abbondante occasione di esercitarci nelle opere di misericordia corporale e spirituale”.⁴⁸

La preghiera nel tempo di guerra

Nella lettera quaresimale del 1942 la prima delle “tre specie di buone opere” che a giudizio del vescovo era necessario realizzare in tempo di guerra è, come si è notato poco sopra, la preghiera. Si tratta in primo luogo di rendere più assidua la normale pratica della preghiera, dal momento che “posto fra gravi necessità, il cristiano intensifica la sua preghiera. Egli chiede aiuto a Dio, credendo che Dio lo potrà aiutare, e sperando che Iddio lo vorrà aiutare, purché ne sia pregato”.⁴⁹ Alla richiesta di aiuto rivolta a Dio al fine di una migliore sopportazione delle sofferenze causate dalla guerra, Geisler si preoccupava subito dopo di illustrare un pensiero che intendeva assegnare alla preghiera dei fedeli un significato ulteriore. Occorre infatti tenere presente, scrive il presule, che “Iddio è il supremo Signore della guerra, il ‘Signore degli Eserciti’. Egli è il fattore decisivo della guerra. Da Lui dipende la vittoria e la sconfitta; da Lui dipende anche, se la vittoria o la sconfitta risultino una benedizione. Spesso la vittoria risultava per un popolo cagione ed inizio di rilassamento e decadimento, mentre la sconfitta riusciva cagione ed inizio di ascensione e di ringiovanimento. Vi è sempre nelle vittorie e nelle sconfitte qualche cosa di impenetrabile che il Signore ci riserva”.⁵⁰

Torna in questi passaggi iniziali la convinzione, già manifestata in precedenza dal vescovo, che al cristiano in guerra non resti che affidarsi alla volontà di Dio. In quest'ottica anche un'eventuale sconfitta potrebbe dunque rivelarsi provvidenziale. Più tortuoso, nella pastorale del '42, è invece il discorso svolto in merito alla funzione specifica della preghiera durante il periodo bellico. Ribadendo che “se il Signore permette un male così grande qual è la guerra, certamente ciò non avviene senza che Dio non abbia i suoi santi fini ed intenzioni”⁵¹, nelle parole del vescovo andava tuttavia delineandosi una funzione della preghiera sostanzialmente intesa ad implorare al cielo una vittoria militare finale, sia pure ricorrendo ad una perifrasi e sottolineando che non ogni tipo di pace può essere accolta con favore dai cattolici della diocesi di

48 Ibidem, p. 5.

49 Ibidem, p. 1.

50 Ibidem, pp. 1–2.

51 Ibidem, p. 2. A tale proposito Geisler cita un passaggio del radiomessaggio di Pio XII per la festività dei santi Pietro e Paolo dell'anno precedente: “Gli uomini ponderano gli umani eventi dalle loro cause prossime e dai loro effetti immediati; Dio li vede nelle loro cause remote e li misura nei loro effetti lontani”. Cfr. Ibidem, p. 2.

Bressanone: “Nella nostra preghiera non chiediamo a Dio che modifichi i piani del suo governo del mondo, ma chiediamo nella nostra preghiera solo ciò che il Signore nella sua provvidenza ha fatto dipendere dalla nostra preghiera. E poiché Dio vuole la nostra preghiera e concede ad essa una così grande potenza, dobbiamo pregare anche durante la guerra. Dobbiamo pregare, affinché il Signore dia un esito felice alla guerra, una pace giusta e duratura e conceda protezione e benedizione ai nostri soldati”.⁵² In queste parole, che sottolineano il valore della “pace giusta” e di “un esito felice” della guerra, si possono riconoscere indubbiamente tanto gli altoatesini combattenti nell’esercito italiano quanto i sudtirolesi optanti per la Germania e dunque reclutati nelle file dell’esercito tedesco. Nella versione in lingua tedesca della lettera quaresimale il passaggio centrale è formulato in effetti ricorrendo ad una traduzione letterale della frase in lingua italiana.⁵³ Evidente è inoltre nel discorso di Geisler la funzione riparatrice della guerra. Il fine della preghiera durante la guerra scatenata dall’alleanza italo-tedesca rimane quello di sperare nella restaurazione dell’ordine cristiano:

“Dobbiamo pregare per i nostri eroici caduti e per i feriti, per i sofferenti e i morenti. Vogliamo pregare che il Signore voglia accettare il sangue e le lagrime versate in riparazione dei peccati dei popoli, che egli voglia abbreviare il tempo della prova; vogliamo pregare che i popoli tornino a Dio, al Cristo e alla sua Chiesa. Vogliamo pregare che tutti restiamo fermi nella fedeltà verso il Cristo e la sua Chiesa”.⁵⁴

Nelle prime considerazioni svolte dal vescovo intorno alla funzione della preghiera c’è una remora nel parlare apertamente della vittoria bellica, il cui riferimento appare mascherato con la speranza in “un esito felice” della guerra. Nella conclusione della sezione della lettera quaresimale concernente la prima delle opere buone da praticare durante il conflitto, l’esortazione all’assiduità della preghiera rivolta ai fedeli è breve ma questa volta molto chiara nel collegare la pace con la vittoria finale:

“Diletteissimi diocesani! Siamo dunque assidui nella preghiera! Non possiamo aspettarci da Dio che la vittoria e la pace vengano presto, se noi non glielo chiediamo nella preghiera. Nella preghiera vogliamo attingere anche il conforto e la forza per sopportare con pazienza i sacrifici, le sofferenze e le pene che la guerra ci impone”.⁵⁵

52 Ibidem, p. 2. Sulle preghiere per la pace promosse dall’episcopato italiano si veda MALGERI, *La chiesa italiana*, pp. 63–103. Sulle preghiere diffuse invece per impetrare la vittoria dell’esercito italiano si vedano le osservazioni e gli esempi riportati da Mimmo FRANZINELLI (a cura di), *Il volto religioso della guerra. Santini e immaginette per i soldati*, Faenza 2003.

53 “Wir sollen beten um einen glücklichen Ausgang des Krieges, um einen gerechten und dauerhaften Frieden, um den Schutz und Segen Gottes für unsere Soldaten”. In: *Hirtenbrief*, 27 gennaio 1942, FDB/1 p. 8.

54 Lettera pastorale, 27 gennaio 1942, FDB/1, p. 2.

55 Ibidem, p. 3. Nel testo tedesco si legge: “Wir können von Gott nicht einen baldigen Sieg und Frieden verlangen, wenn wir nicht eifrig darum beten”. Cfr. *Hirtenbrief*, 27 gennaio 1942, FDB/1, p. 9.

Resta in ogni caso una certa varietà di accenti a proposito delle preghiere proposte sulle pagine del bollettino diocesano. Quella per i soldati al fronte, pubblicata ancora nel 1942, non parla né di pace né di vittoria. Prendendo in questo caso spunto da un esempio di preghiera già diffuso in “alcune diocesi” non meglio specificate, la curia vescovile raccomanda ai parroci la recita di una breve preghiera, pubblicata anche in questo caso prima in lingua italiana e poi tradotta letteralmente in tedesco. Aprendo la supplica con la richiesta di protezione divina e di benedizione per i militari, si prosegue preoccupandosi solamente di implorare conforto per i feriti e pietà per i soldati morti:

“O Signore, che Tu voglia proteggere e benedire i nostri fratelli sul fronte, Ti supplichiamo, esaudisci le nostre preghiere! Che Tu voglia confortare i nostri soldati infermi e feriti, ridonando loro la salute, Ti supplichiamo, esaudisci le nostre preghiere! Che Tu voglia donare l'Eterno Riposo ai nostri Caduti, Ti supplichiamo esaudisci le nostre preghiere!”⁵⁶

L'auspicio nella vittoria torna comunque ancora sulle colonne del bollettino diocesano all'inizio del 1943, quando le sconfitte subite dall'Asse in Egitto e in Unione Sovietica segnano in verità l'inizio della svolta militare del conflitto. Pubblicando la preghiera con la quale Pio XII consacrava sé stesso, la chiesa e il mondo intero al cuore di Maria,⁵⁷ il foglio della diocesi dava spazio al discorso pronunciato da Geisler nel duomo brissinense, che spiegava per quali ragioni anche la chiesa locale si preparava a recepire l'intenzione del papa.⁵⁸ Considerata la drammaticità del periodo, Geisler ricordava che consacrare la diocesi al cuore immacolato della Madonna significava voler “ottenere la protezione ed il soccorso della Beata Vergine per la nostra Diocesi e per tutti, che ad essa appartengono”. Egli sviluppava il discorso facendo notare che “la consacrazione è una preghiera ed in pari tempo una donazione di se stessi, mediante la quale cerchiamo di ottenere l'aiuto e la benedizione dall'alto. La si compie di solito in tempi difficili di tribolazione. Una tale epoca difficile è per l'appunto il nostro attuale tempo di guerra. Sono in giuoco delle decisioni della massima importanza, tanto per il bene temporale quanto per quello spirituale dei popoli”. Affiora a questo punto in Geisler la preoccupazione sul futuro assetto internazionale dell'Europa che uscirà dalla guerra, di cui si incomincia forse a comprendere l'esito. La nuova consacrazione assume allora il valore di una preghiera volta ad implorare la ricostruzione del consorzio umano in senso nuovamente cristiano: “Sta nascendo fra dolori una nuova Europa, anzi un nuovo mondo. Per mezzo di questa consacrazione al Cuore di

56 Preghiera per i soldati / Gebet für die Soldaten. In: FDB, 1942/5, pp. 47–48.

57 De consecratione generis umani Cordi Immacolato B. M. V. facienda, in FDB, 1943/1, pp. 15–17.

58 A nonnullis sacerdotibus rogati hic nota facimus verba contionis et precum, quibus die 31. Januarii 1943 in Ecclesia Cathedrali dioecesis ss. Cordi B. M. V. consecravimus. In: *ibidem*, pp. 18–23 [testo in lingua italiana con traduzione in lingua tedesca].

Maria vogliamo ottenere, che la nuova Europa non sia senza Dio, ma timorata di Dio, non pagana ma cristiana”. In questo quadro si inserisce l’auspicio del vescovo nella restaurazione della pace portata dalla vittoria militare. Dopo aver ulteriormente precisato che occorre pregare affinché “la nuova Europa non si fondi sull’arena di labili parole di uomini, ma sulla rocca forte della Legge divina e cristiana” e dopo aver manifestato la speranza che “nella nuova Europa la Chiesa goda la libertà di annunziare il Vangelo di Cristo ai popoli”, Geisler afferma che bisogna rivolgersi al cuore mariano affinché “nella nuova Europa regnino pace ed ordine, affinché i popoli possano divenire contenti e felici; che questa pace e quest’ordine, tanto sospirati dai popoli, vengano presto in mezzo a noi, per dar fine all’opera micidiale e deleteria della guerra; ché la fine della guerra sia per noi vittoriosa, affinché l’Europa non venga calpestate dal bolscevismo”.⁵⁹ La preghiera finalizzata all’ottenimento della vittoria bellica è qui espressamente dettata dalla paura del comunismo, di cui si continua a temere l’espansione territoriale. Senza dubbio l’individuazione dell’ateismo comunista quale ultimo, più radicale nemico del cristianesimo è corposamente presente nell’azione pastorale di Geisler, anche in questo caso sin dagli anni della guerra di Spagna.⁶⁰

Nella varietà dei toni che caratterizza gli appelli vescovili alla preghiera fino alla prima parte del 1943 sono presenti comunque sia l’auspicio della fine delle tribolazioni causate dalla guerra sia l’implorazione nella vittoria degli eserciti dell’Asse, benché questi non siano apertamente nominati. L’auspicata vittoria militare, per la quale si stanno sacrificando anche i soldati reclutati nelle vallate e nelle città dell’Alto Adige, sembra essere condizione necessaria tanto per l’affermazione di una “giusta pace” tra i popoli della nuova Europa quanto per il contenimento dell’avanzata del comunismo sovietico. L’obiettivo verso cui è doveroso tendere, si ribadiva nel maggio del ’43 nella già ricordata presentazione della “crociata di preghiere” voluta dal papa, consiste nel “tornare a riconoscere l’autorità del Dio personale, cui tutti sono responsabili”. Gli uomini infatti “devono rivalutare i santi principi del Vangelo sia nella vita dei singoli che nella vita dei popoli. Solo in questo modo all’odio subentrerà l’amore, alla violenza la giustizia, al vizio la virtù. E noi vi dobbiamo contribuire non solo con la nostra preghiera, ma anche con l’esempio”.⁶¹

Dopo l’armistizio il cambiamento è traumatico anche in provincia di Bolzano. Il ribaltamento dei rapporti di forza tra i gruppi etnici fu brusco già dal 10 settembre, quando il Trentino, la provincia di Belluno e l’Alto Adige furono occupati militarmente dall’esercito tedesco e di fatto annessi al terzo Reich, con l’istituzione della Zona di operazione delle Prealpi (Operationszone

59 Ibidem, p. 19.

60 Si vedano l’omelia Über den Bolschewismus. Predigt des hochwst. Fürstbischofs Dr. Johannes Geisler am Kassiansonntag 1937 im Dom, in KS, 18 aprile 1937, pp. 1-2. e la Lettera quaresimale, in FDB/1, 7 febbraio 1938, p. 2; Hirtenbrief, ibidem, p. 8.

61 Exhortationes Episcopi, p. 35.

Alpenvorland). Le autorità naziste avviarono subito la deportazione della comunità ebraica meranese, gli arresti, le condanne a morte e le deportazioni di sudtirolesi e altoatesini antifascisti e antinazisti. Anche la chiesa locale fu investita dalla violenza dell'occupante, con numerosi sacerdoti arrestati o deportati.⁶²

In concomitanza con l'incrudelirsi della guerra il vescovo Geisler, che con il vicario generale aveva in precedenza optato per la cittadinanza germanica, doveva gestire i difficili rapporti politici con la nuova amministrazione nazista, il cui commissario supremo Franz Hofer risiedeva ad Innsbruck.⁶³ Usando soltanto il tedesco, che sostituisce l'italiano nelle comunicazioni ufficiali della curia, il vescovo continuava la sua predicazione in diocesi.

Interessante è un testo dattiloscritto in sola lingua tedesca e senza l'indicazione della data.⁶⁴ Si tratta di una preghiera composta da undici invocazioni imploranti l'intervento divino, che potrebbe essere stato redatto dal vescovo dopo l'armistizio, non solo perché privo di traduzione italiana. In esso sono particolarmente accorate le preghiere affinché Dio protegga le località della diocesi, ormai interamente e direttamente coinvolte nel conflitto, tanto per la presenza dell'occupante nazista quanto per una sia pur limitata azione di resistenza armata.⁶⁵ Si può effettivamente trovare nella quinta, nella sesta e nella decima invocazione un'evidente preoccupazione per una temuta degenerazione del conflitto: "Dass Du, o Gott, unsere Stadt und unser Land vor dem Feinde beschützen wollest. Dass Du, o Gott, unser Volk und unser Vaterland, segnen und erhalten wollest. Dass Du, o Gott, unsere Diözese und unser Volk im Glauben und in der Sitte der Väter erhalten wollest".⁶⁶ Significativa mi sembra inoltre, sul piano lessicale, la richiesta di benedizione della patria: in questa preghiera il vescovo adopera non più la consueta parola "Heimat", cara ai resistenti sudtirolesi antinazisti e che pure viene utilizzata nel titolo, ma la ben diversa parola "Vaterland", accompagnata con la parola "Volk", come è noto entrambe propuginate dal pangermanesimo nazista. Non si può allora escludere che nel pensiero del vescovo sia qui più chiara un'identificazione con le sorti della patria in guerra, intesa ora in termini più esplicitamente germanici, e

62 Cfr. ROMEO, *Alto Adige / Südtirol*, p. 221 e sgg. Sulla chiesa di Bressanone durante l'occupazione nazista della provincia si vedano inoltre le notizie di GELMI, *La chiesa e la questione etnica*, pp. 86–88 e, dello stesso autore, *Der Widerstand der katholischen Kirche in der Apostolischen Administratur Innsbruck, in der Diözese Brixen und im Deutschen Anteli der Erzdiözese Trient 1938/1943–1945*. In: *Der Schlern*, 6 (2006), pp. 346–356.

63 Esamina le relazioni del vescovo Geisler con l'occupante nazista Josef GELMI, *Il principe vescovo Johann Geisler e il nazismo 1943–1945*, in Andrea DI MICHELE/Rodolfo TAIANI (a cura di), *La Zona d'operazione delle Prealpi nella seconda guerra mondiale*, Trento 2009, pp. 233–241.

64 *Gebet für Front und Heimat*, ADB, FG, senza data. Il foglio dattiloscritto è anonimo. In calce è riportata a penna e in forma stenografata l'invocazione „Unter deinem Schutz und Schirm“, attribuibile allo stesso Geisler, come mi informa il direttore dell'archivio diocesano Eduard Scheiber, che qui ringrazio.

65 Cfr. al riguardo Piero AGOSTINI/Carlo ROMEO, *Trentino e Alto Adige province del Reich*, Trento 2002, pp. 205–211.

66 *Gebet für Front und Heimat*.

che quindi il foglio con le preghiere sia databile nel periodo successivo all'8 settembre del 1943, quando il Tirolo meridionale era effettivamente separato dallo stato italiano. La preghiera per i soldati al fronte non si limita inoltre, a differenza delle precedenti implorazioni, alla richiesta della protezione divina o del conforto per i feriti, oggetto in questo caso delle prime due invocazioni.⁶⁷ La preghiera prosegue infatti chiedendo a Dio una speciale protezione per i prigionieri e per i dispersi, affinché possano tornare presto a casa (questa volta facendo nuovamente uso del vocabolo "Heimat"): "Dass Du, o Gott, unsere gefangenen und vermissten Soldaten heil in die Heimat zurückführen wollest".⁶⁸ Anche questo aspetto può far ritenere che la preghiera sia stata scritta in una fase in cui la guerra, soprattutto in seguito alle tragiche vicende delle campagne militari in Russia dell'inverno tra il 1942 e il 1943, si stava facendo sempre più difficile sia per i militari al fronte sia per la popolazione civile.

La preghiera non si limita comunque alla richiesta di protezione e di aiuto spirituale per i soldati impegnati al fronte. Si prega anche perché ai soldati caduti in combattimento venga concesso l'eterno riposo, come recita la quarta invocazione, con la quale si confida nell'intervento divino. Quest'ultimo appare comunque imprescindibile, nel senso che la morte in battaglia o il sacrificio per la patria non sembrano di per sé sufficienti a garantire la salvezza eterna: "Dass Du, o Gott, unseren gefallenen Soldaten die ewige Ruhe verleihen wollest". Si prega infine e soprattutto per la pace. Non però per la pace in quanto tale. Si prega non per una qualunque pace, ma per una pace vittoriosa, in continuità pertanto con i precedenti interventi di Geisler. L'ottavo punto contiene infatti l'invocazione con la quale si confida ancora apertamente in una prossima pace portata dalla vittoria delle armi: "Dass Du, o Gott, uns bald einen siegreichen Frieden schenken wollest".⁶⁹

L'ultima predica nella quale il vescovo si sofferma sul senso della preghiera nel tempo di guerra viene pronunciata nel duomo della città vescovile, nel gennaio del 1944.⁷⁰ In quest'occasione Geisler aveva organizzato un momento di preghiera collettiva "um den Schutz des Himmels herabzuflehen auf unsere Stadt und unser Land, auf unser Volk und unsere tapfer kämpfenden Soldaten".⁷¹ Occorreva impetrare al cielo la protezione dai bombardamenti aerei alleati, che da alcuni mesi avevano incominciato a colpire anche il Trentino-Alto Adige, soprattutto nelle località poste lungo la ferrovia del Brennero. Geisler individuava nella paura generata dagli attacchi aerei l'ultimo inequivocabile segno della diffusione della crudeltà dell'uomo: "Es ist ja diesem Kriege eigen, dass er nicht nur an der Front geführt wird, sondern auch im Hinterland. In dem Luftterror hat menschliche

67 "Dass Du, o Gott, unsere Brüder im Felde beschützen und segnen wollest. Dass Du, o Gott, unsere kranken und verwundeten Soldaten trösten und ihnen die Gesundheit wieder schenken wollest". In: *Ibidem*.

68 Si tratta della terza invocazione. In: *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Gebetsstunde im Dom am 23. Jänner 1944, ADB, FG, omelie in lingua tedesca, p. 6.

71 *Ibidem*, p. 1.

Grausamkeit ein Mittel erfunden, auch die nicht-kämpfende Bevölkerung zu töten und friedliche Städte, die weitab liegen von der Front, zu zerstören”.⁷²

Le angosciate parole del vescovo restano prive di indicazioni circostanziate circa le cause e le responsabilità dei danni provocati dall’acuirsi del conflitto. Sono insomma parole di condanna morale, tanto forte quanto generica, dal momento che egli si astiene da una riconoscibile presa di posizione critica. Sembra che nel suo discorso la causa delle distruzioni provocate dai bombardamenti aerei sia principalmente riconducibile ad una ineliminabile inclinazione al male presente nella natura umana piuttosto che a ben determinate responsabilità storiche e politiche contingenti: non c’è in effetti l’individuazione di una relazione causale tra nazifascismo come causa prima della guerra in corso e bombardamenti aerei alleati. Evidenziandone esclusivamente gli effetti dolorosi prodotti sulla popolazione civile e preferendo in ogni caso la riprovazione morale della cattiveria umana all’analisi dei fattori che avevano condotto alla situazione presente, Geisler sceglie una posizione di prudenza, astenendosi sia dallo schierarsi apertamente dall’una o dall’altra parte sia da analisi delle responsabilità sia fine da giudizi critici espliciti sui soggetti impegnati nel conflitto. Certamente poteva rimanere in chi ascoltava l’omelia preparata per l’ora di preghiera l’impressione che le sciagure della guerra dipendessero in definitiva dall’odio malvagio dell’uomo, palese tuttavia più nell’azione dei bombardieri angloamericani che nella violenza del nazifascismo.

Nel gennaio del 1944 prevale l’angoscia per le rovine causate dai bombardamenti, per il peggioramento delle condizioni di vita, per le lacerazioni prodotte dalla guerra nella società sudtirolese. Non si prega più per la vittoria bellica, ormai: alla speranza di una conclusione vittoriosa del conflitto si sostituisce quella per la solidarietà, nel senso di un ristabilimento dell’amore fraterno inteso in senso autenticamente cristiano:

“Wir wollen ein einig Volk von Brüdern sein. Wir wollen ein Herz und eine Seele sein, wie es di ersten Christen waren. Beim letzten Abendmahl war der göttliche Hailand [sic] ganz Liebe und er betete für seine Apostel, dass sie eins seien in der Liebe. Er betete aber nicht bloss für die Apostel sondern für alle Christen”.⁷³

Gli scopi della preghiera vengono ora indicati prevalentemente nella ricerca della salvezza personale. Se l’atto del pregare è “eine Pflicht der Gottesverehrung”, le finalità sulle quali il vescovo insiste attengono decisamente alla sfera della salvezza spirituale: “Das Gebet heiligt uns. Es übt einen grossen heiligenden Einfluss aus auf unser Leben, der in dem Grundsatz zum Ausdruck kommt: Wer gut zu beten weiss, weiss auch gut zu leben, und in dem anderen: Wer betet, wird gerettet, wer nicht betet, geht verloren”.⁷⁴

72 Ibidem, p. 1.

73 Ibidem, p. 3.

74 Ibidem, p. 4.

Anche nella lettera pastorale quaresimale pubblicata nel gennaio del 1945 è tramontato l'auspicio nella vittoria militare. Quest'ultimo viene ora sostituito dall'auspicio per una "pace giusta e duratura"⁷⁵, esprimendo indubbiamente un bisogno sentito dalla popolazione civile.

L'obbedienza all'autorità: il soldato e il cristiano

Nella pastorale per la quaresima del 1944⁷⁶, pubblicata sul bollettino della diocesi pochi giorni dopo l'omelia di cui si diceva sopra, trattando dei doveri sociali che il cristiano è tenuto ad osservare, si tornava a parlare dei valori che devono presiedere alla convivenza civile.

Commentando alcuni passi della prima lettera di Paolo ai Corinzi, Geisler ricordava la necessità di subordinare i propri interessi personali a quelli della collettività, insistendo sul senso di un indispensabile spirito di sacrificio da parte del singolo individuo. Parlando infatti dei doveri di obbedienza cui i fedeli sono tenuti, nell'ordine, verso la chiesa, la famiglia e lo stato ("i singoli Istituti Sociali voluti da Dio"⁷⁷), Geisler concludeva la lettera pastorale sottolineando il valore pedagogico dell'obbedienza, fulcro della stessa educazione familiare:

"I germi piantati nel cuore del fanciullo dalla mano del padre e della madre, non moriranno più, ma l'educazione ricevuta dai genitori, segnerà la via e darà alla sua vita un'impronta incancellabile. Questo vale in particolare per la Religione ed i costumi. Ne segue che per i genitori l'educazione morale e religiosa del fanciullo, è il compito primo e più importante".

Dall'educazione religiosa deriva senza soluzione di continuità l'insegnamento del dovere di obbedienza verso lo stato:

"Ma non meno importante è l'obbligo dei genitori di educare gli adolescenti al rispetto verso l'autorità, e di risvegliare in loro un tenero senso di responsabilità collettiva, che non li lasci freddi ed indifferenti davanti alla miseria del fratello, al destino del popolo e della patria ["Vaterland" nel testo in lingua tedesca]. Poiché da nessun'altra parte il fanciullo comprende ed apprende con più facilità l'ubbidienza ai superiori ed il docile piegarsi alle esigenze del bene comune, che nella famiglia, cellula-madre di ogni vita collettiva"⁷⁸.

Pur in assenza qui di un esplicito riferimento alla vittoria finale, il dovere dell'obbedienza nei confronti delle autorità politiche rimane secondo Geisler

75 Lettera pastorale. In: Brixner Diözesanblatt (BD) 1, 14 gennaio 1945, p. 1 [il fascicolo numerato della pastorale in lingua italiana è inserito nel bollettino]; Fastenhirtenbrief, ibidem, pp. 1-4.

76 Lettera pastorale. In: BD/1, 10 febbraio 1944, pp. 1-4 [il fascicolo numerato della pastorale in lingua italiana è inserito nel bollettino]; Fastenhirtenbrief. In: ibidem, pp. 1-4.

77 Ibidem, p. 3

78 Ibidem, p. 4.

imprescindibile, esistendo senz'altro una chiara coincidenza tra dovere dell'obbedienza politica e conformità alla volontà divina:

“I sacrifici che lo Stato ed il governo richiedono dai singoli nell'interesse del bene comune, dobbiamo accettarli volenterosamente. Questi sacrifici saranno necessariamente assai maggiori in tempi di guerra dove è in gioco il destino dell'intero popolo. Anche in tale contingenza vogliamo sopportare coraggiosamente i sacrifici congiunti nella consapevolezza di compiere la volontà di Dio”.⁷⁹

Nelle citate frasi di Geisler sembra essere evocata la lettera pastorale collettiva dei vescovi tedeschi del 26 giugno 1941, una delle ultime lettere pubblicate dall'episcopato in Germania.⁸⁰ In questo testo i vescovi si rivolgevano ai fedeli ribadendo, nel pieno del conflitto promosso dal nazionalsocialismo hitleriano, che il servizio alla patria impegnata nella guerra equivaleva al compimento del “sacro volere di Dio”.⁸¹ L'affermazione di Geisler, più sfumata di quella dell'episcopato tedesco di tre anni prima, si può comunque collocare in un percorso dottrinale elaborato dal magistero pontificio contemporaneo sin dall'età di Leone XIII (Lorenzo Gioacchino Pecci, 1878–1903). In quell'epoca “il dovere di amare la patria terrestre, divenuto tema costante dell'apologetica cattolica, veniva con decisione riproposto nelle encicliche papali”⁸², in particolare nella “*Sapientiae christiane*”, emanata da papa Pecci il 10 gennaio 1890 e concernente i “doveri fondamentali dei cittadini cristiani”.⁸³

Sul tema dell'obbedienza alle autorità civili e, in senso più in generale, sui compiti militanti dei cattolici nel mondo secolarizzato, il vescovo era in precedenza intervenuto in diverse occasioni, predicando in lingua italiana ad un pubblico di militari. Nella prima domenica di quaresima del 1939, con una breve omelia che abbiamo già preso in considerazione nel terzo paragrafo, Geisler proponeva una chiara similitudine tra il fedele cristiano e il soldato, richiamandosi indubbiamente all'antica riflessione teologica sulla fede intesa come “*militia Christi*”.⁸⁴ Nella battaglia religiosa ingaggiata dalla chiesa cattolica contro il mondo moderno, Geisler spiegava che Pio XI “voleva opporre” all'

79 Ibidem, p. 4.

80 Si veda al riguardo MICCOLI, I dilemmi e i silenzi, pp. 176 e sgg.

81 „Bei der Erfüllung der schweren Pflichten dieser Zeit, bei den harten Heimsuchungen, die im Gefolge des Krieges über Euch kommen, möge die trostvolle Gewissheit Euch stärken, dass Ihr damit nicht bloss dem Vaterlande dient, sondern zugleich dem heiligen Willen Gottes folgt [...]“. Cfr. Ludwig VOLK, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, V, 1940–1942, Mainz 1983, p. 463.

82 La frase è di MICCOLI, La guerra nella storia, p. 122.

83 Il testo dell'enciclica leonina si trova in LORA/SIMIONATO (a cura di), *Enchiridion*, vol. III, Bologna 1997, pp. 532–575.

84 Sulle origini precostantiniane del nesso fede cristiana-milizia bisogna fare senz'altro riferimento al lavoro di Paolo PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, pp. 35 e sgg. Si veda al riguardo anche il contributo di Fulvio DE GIORGI, *Il soldato di Cristo (e il soldato di Cesare)*. In: FRANZINELLI/BOTTONI, *Chiesa e guerra*, pp. 129–161.

“esercito di combattenti contro Dio e la sua Chiesa un esercito di combattenti per Dio e la sua Chiesa. Perciò egli ha istituito l’Azione Cattolica che ha lo scopo di rinnovare la vita religiosa e spirituale dei Fedeli e di formare i soldati che devono combattere le battaglie del Signore. Come in tutte le battaglie così anche nella battaglia religiosa l’elemento più importante e decisivo sono gli uomini. Finché ci sono uomini che credono in Dio e nella Sua Chiesa e di questa credenza fanno la norma della loro vita la battaglia religiosa non è perduta. Ma se non ci fossero più uomini che credono in Dio e mettono in pratica questa loro credenza, allora la battaglia religiosa sarebbe perduta”.⁸⁵

Il parallelismo tra vita cristiana e vita militare veniva ripreso più analiticamente nell’aprile del 1940, distribuendo la comunione pasquale ai soldati: “Il buon soldato dev’essere pronto a combattere contro i nemici della patria, egli deve difendere la patria dai nemici. Così anche il buono cristiano deve combattere contro i nemici dell’anima, egli deve difendere l’anima dai nemici”.⁸⁶ La battaglia del soldato per la difesa della patria, paragonata a quella spirituale del cristiano in difesa dell’anima, è dunque compito ritenuto assodato da Geisler quasi alla vigilia dell’ingresso in guerra dell’Italia fascista. Egli paragonerà in seguito le funzioni della difesa militare a quelle del cristiano, impegnato nella lotta spirituale contro “la propria concupiscenza”, contro “Il mondo, cioè contro il cattivo esempio che c’è nel mondo” e infine contro “il diavolo”.⁸⁷

Il paragone proseguiva accentuando i caratteri aggressivi della fede cristiano e del servizio militare:

“Quindi il cristiano ha molto da combattere. Ma non basta combattere per difenderci dai nemici che ci attaccano. Il buon soldato dev’essere pronto anche ad attaccare i nemici e a far conquiste. E così anche il cristiano deve per così dire attaccare gli altri e far conquiste mediante il buon esempio, come disse N.S.”⁸⁸

Le sue parole rispecchiano la convinzione, tipica della dottrina cattolica tradizionale, che di fronte alla chiamata alle armi, anche da quella offensiva decisa dallo stato fascista, non sono ammesse obiezioni. Il concetto è espresso inoltre con un linguaggio fortemente dipendente da una concezione di tipo “militante” della fede cristiana. Anche in questo passaggio conclusivo, nel quale si ricorda che la “Comunione è una fonte di forza per essere buon soldato e buon cristiano”, continua senz’altro il confronto positivo tra virtù belliche e patriottiche e virtù religiose: “Il buon soldato finalmente non deve mai abbandonare la sua bandiera e disertare. Questo per un soldato sarebbe la più gran vergogna e il più gran delitto. Così anche il buon cristiano non deve mai abbandonare la sua fede”.⁸⁹

85 Parole pronunciate in occasione di una conferenza per gli uomini italiani, p. 1.

86 Comunione pasquale dei soldati in cattedrale, 6 aprile 1940, ADB, FG, Omelie in lingua italiana, p. 1.

87 Ibidem, p. 1.

88 Ibidem, p. 1.

89 Ibidem, p. 2.

L'aspetto strettamente spirituale della battaglia del buon cristiano e quello invece più legato alla funzione combattente del soldato in guerra risultano intrecciati tra di loro. Resta predominante, mi pare, la complessiva impostazione religiosa data dal vescovo alle sue riflessioni. Nella quaresima del 1941, in una predica in lingua tedesca pubblicata dal settimanale diocesano, Geisler proponeva Gesù come modello esclusivo di eroismo, anche e soprattutto per i correnti tempi bellici. Qui sembra in effetti sfumare, per lo meno sul piano della scelta delle parole, l'identificazione bellicista tra soldato e credente: "Wir wollen darum einmal den göttlichen Heiland als Helden betrachten und zwar als Helden in seiner Berufsarbeit, als Helden im Eintreten für die Wahrheit, als Helden in seinem sittlichen Leben und als Helden im Leiden und Sterben".⁹⁰ In ogni caso, nella guerra in corso è sottolineata la necessità di un comportamento improntato all'eroismo, dovendo accettare con spirito di sacrificio la sofferenza, sia al fronte sia in patria:

"Wir stehen im Krieg. Im Krieg braucht es Helden. Helden müssen vor allem die Soldaten sein, denn sie müssen ihr Leben einsetzen. Aber auch die Daheimgebliebenen müssen viele und grosse Opfer bringen, und darum müssen auch sie Helden sein. Auch die Fastenzeit mahnt uns, dass wir nicht Weichlinge und Schwächlinge seien, sondern willensstarke und opferbereite Menschen".⁹¹

L'omelia quaresimale del 1941, indubbiamente caratterizzata da finalità di ordine teologico-spirituale, può d'altra parte essere interpretata in modo ambivalente, ad incominciare dal titolo stesso. Cristo è indubbiamente proposto come unico modello di eroismo in ogni ambito dell'esistenza, in alternativa quindi agli altri modelli di eroismo nazionalista contenuti nelle ideologie belliciste del nazifascismo. Ma la figura di Gesù può tuttavia anche essere intesa, ascoltando l'omelia, come esempio di eroismo tout court, sorgente o incoraggiamento dell'obbedienza patriottica, soprattutto considerando l'insistenza posta dal vescovo sul valore del sacrificio come dato costitutivo dell'essere cristiani. In questo senso mi sembra certamente significativa la perentoria conclusione: "Nur wenn wir Helden sind, sind wir auch Christen".⁹²

Di carattere essenzialmente spirituale sembrano essere invece le parole in lingua italiana pronunciate da Geisler nel giugno del 1941 ad un gruppo di cresimandi universitari in uniforme. In quest'occasione viene senz'altro riproposta l'immagine consueta del "soldato di Cristo", che è divenuto tale dopo aver ricevuto il sacramento della cresima, un sostegno in più nella battaglia contro lo spirito mondano. Anche in questa ricorrenza la fede non richiede tuttavia

90 Der Heiland als Held. Predigt des hochwürdigsten Fürstbischofs Dr. Johannes Geisler am 1. Fastensonntag 1941 im Dom. In: KS, 9 marzo 1941, p. 1.

91 Ibidem, p. 1.

92 Ibidem, p. 2.

soltanto un impegno puramente difensivo. Occorre impegnarsi, dice Geisler ai cresimandi soldati, per allargare i confini della chiesa:

“Cari fratelli, professate e dunque praticate la fede cristiana sempre e ovunque senza rispetto umano anche di fronte ai nemici del cristianesimo. La cresima vi dà la forza per farlo. Essa imprime nelle vostre anime il carattere indelebile di soldati di Cristo, di combattenti nell’esercito di Cristo, e vi dà la forza non solo di difendere la fede cristiana ma anche di far conquiste come fecero gli apostoli. Al suo discepolo s. Paolo scrive: ‘Combatti la buona battaglia della fede, rapisci la vita eterna per la quale sei stato chiamato’ (1 Tim. 6, 12).”⁹³

In quest’occasione l’intenzione del vescovo appare di natura prevalentemente dottrinale o anche catechistica, considerando la necessità di ribadire i significati del sacramento della cresima. Certamente non può essere casuale che egli, parlando a giovani soldati, abbia fatto ricorso alla tradizionale immagine del cresimato come “soldato di Cristo”. Il soggetto al quale Geisler si rivolge sembra qui essere tuttavia il singolo fedele cristiano, di cui viene sottolineata la responsabilità morale di impegnarsi nella promozione del cristianesimo.

Certamente il parallelismo tra doveri del cristiano e doveri del soldato rimane tale e non si spinge ad un’identificazione aperta tra ragioni della guerra nazifascista e difesa della fede. Non credo in altre parole che in questo come negli altri testi di Geisler rivolti ai militari si possano ravvisare segni inequivocabili di identificazione tra compiti del soldato impegnato nella guerra di aggressione voluta dall’Italia e dalla Germania da una parte e doveri del cristiano dall’altra, come se la partecipazione alla guerra in corso avesse di per sé una valenza sacrale, benedetta dalla chiesa diocesana.

Rimane tuttavia il fatto che, secondo Geisler, sia il cristiano sia il soldato sono tenuti al rispetto di alcuni imprescindibili obblighi, in una sorta di osmosi tra piano strettamente spirituale e piano più apertamente politico. In primo luogo, mi sembra che emerga nelle sue parole il dovere dell’obbedienza alle autorità costituite, escludendo rigorosamente ogni forma di obiezione di coscienza. In secondo luogo, viene ribadito il valore della fedeltà alla patria. Il soldato cristiano è tenuto ad obbedire ai governanti, sacrificandosi doverosamente per la nazione. Indubbiamente risulta chiara negli interventi di Geisler l’idea che sacrificio individuale ed obbedienza agli ordini impartiti dalle autorità civili siano segni di adesione alla volontà di Dio e quindi abbiano in sé un indubbio carattere religioso.

Mi sembra pertanto che da parte di Geisler la guerra voluta dall’Asse venga vissuta e presentata ai fedeli come occasione preziosa di consolidamento della fede cristiana, tanto nella vita personale del singolo quanto soprattutto nella società assediata dalla secolarizzazione.

93 Discorsetto in occasione della Cresima di alcuni studenti universitari militari, 12 giugno 1941, ADB, FG, Omelie in lingua italiana.

“Zurück zu Christus und zu seiner Kirche!": il messaggio di Geisler alla fine della guerra

Il 3 maggio 1945 l'inviato del Clnai in Alto Adige Bruno De Angelis firmava a Bolzano un documento con il generale Karl Wolff, plenipotenziario della Wehrmacht in Italia. In base a quest'accordo, sottoscritto nelle ore in cui si svolsero gli ultimi, sanguinosi scontri armati tra tedeschi in ritirata e partigiani, De Angelis assumeva il controllo sull'intera provincia a nome del governo italiano, prima dell'arrivo degli Alleati.⁹⁴ Il giorno dopo il vescovo Geisler inviava alla popolazione un breve messaggio con il quale invitava i fedeli a mantenere “la tranquillità dell'ordine pubblico ed una severa disciplina” e a praticare la carità cristiana dal momento che “molte pene e molte strettezze perdureranno per parecchio tempo anche in avvenire come dolorose sequele della guerra”.⁹⁵ Egli ricordava che “è venuta l'ora di ringraziare il Signor Iddio della speciale protezione che ha accordata al nostro Paese [Land] ed ai nostri fedeli”, esortando alla preghiera ancora una volta “per una pace giusta e duratura per il nostro paese [Land] e per tutto il mondo, una pace che permetta gradualmente la riparazione dei danni materiali e morali della guerra”.⁹⁶

Nella società locale lacerata sul piano etnico-nazionale dal conflitto appena concluso e nell'incertezza dovuta alla questione del confine del Brennero ancora da definire in sede internazionale, il vescovo riteneva opportuno appellarsi alla tradizionale funzione riparatrice della devozione al sacro cuore di Gesù⁹⁷, ripresentata ai fedeli come necessario strumento di riconciliazione.⁹⁸

Con il pericolo del materialismo comunista sullo sfondo, veniva elogiata la valenza consolatrice della devozione al cuore di Gesù, di cui si sottolineavano le virtù terapeutiche per un'ordinata ripresa della convivenza pacifica:

“L'incredulità e l'ateismo con tutti i peccati e i delitti che ne derivano esigono espiazione. L'idea dell'espiazione era congiunta fin dal principio con la devozione al S. Cuore di Gesù. E' ovvio che sia così: se abbiamo un amico molto caro, non rimaniamo indifferenti di fronte alle offese e le ingiurie arrecategli. Prendiamo parte al suo dolore e cerchiamo di procurargli soddisfazione. Così pure, se amiamo veramente Iddio come lo richiede la devozione al S. Cuore, non rimarremo indifferenti di fronte

94 Sull'Alto Adige tra 1945 e 1946 si veda in ogni caso la sintesi di ROMEO, *Alto Adige / Südtirol*, pp. 236 e sgg.

95 *Geliebte Diözesanen/Carissimi Diocesani*, 4 maggio 1945, in *BD/3*, p. 10.

96 *Ibidem*, pp. 9–10. Al soccorso dei reduci e della popolazione Geisler dedicava nello stesso anno anche una lettera pastorale specifica: cfr. *Pastorale sulla sollecitudine per i reduci, la gioventù ed i poveri*, 22 ottobre 1945, in *BD/6*, pp. 25–27. *Hirtenschreiben über die Sorge für die Heimkehrer, die Jugend und die Armen*, *ibidem*, pp. 23–25.

97 Sui significati politico-sociali assunti in età contemporanea dalla devozione al sacro cuore, intrecciata con quella di Cristo re, rimando a Daniele MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001. Sulla devozione in area tirolese si veda Josef GELMI, *Das Herz Jesu zwischen Religion und Politik. Die Herz Jesu Verehrung in der Kirchengeschichte und in der Geschichte Tirols*. In: *Das durchborte Herz*, Bolzano 1996, pp. 73–113.

98 *La devozione al S. Cuore di Gesù*, 23 maggio 1945, in *BD/4*, p. 13. *Zur Herz-Jesu Verehrung*, *ibidem*, pp. 11–12.

alle offese ed ingiurie arrecate a Dio, ma cerchiamo di espiare e soddisfare. Mediante tale espiazione e soddisfazione richiesta dalla devozione al S. Cuore, contribuiamo al ristabilimento dell'ordine infranto e alla riparazione delle ingiurie inflitte".⁹⁹

Per risanare le ferite materiali e spirituali prodotte dai lunghi anni di guerra l'umanità tutta si può infine salvare solamente facendo ritorno all'insegnamento di Cristo e della sua chiesa. Con questa esortazione il vescovo Geisler concludeva la sua omelia d'avvento del 1945:

“Geliebte Christen! Die Menschheit gleicht heute mehr denn je dem unter die Räder gefallenen Mann des Evangeliums. Sie ist verwundet, sie ist krank. Sie braucht einen Arzt, der ihre Wunden verbindet und ihre Krankheiten heilt. Dieser Arzt ist der göttliche Heiland. Seine Lehre und seine Gnade sind die Medizinen für die kranke Menschheit. Seine Kirche ist das Sanatorium. In ihr lebt und wirkt der göttliche Heiland als Arzt der Menschheit. Wohlen, geliebte Christen, gehen wir zum göttlichen Heiland und lassen wir uns von ihm heilen und gesund machen. Der verlorene Krieg ist ein Ruf, der an uns alle geht, und der lautet: Zurück zu Christus und zu seiner Kirche!”.¹⁰⁰

Considerazioni conclusive

In conclusione del contributo, provo a svolgere alcune brevi osservazioni riepilogative, alla luce di quanto si può a mio giudizio ricavare dalla lettura dei documenti fin qui consultati.

Una prima considerazione riguarda la riflessione teologica di Geisler sulla guerra e sulla pace. Le sue fonti appartengono sostanzialmente alla cultura cattolica intransigente otto-novecentesca e sono influenzate dalla concezione pessimistica del peccato originale di derivazione agostiniana. Queste radici culturali del suo pensiero vedevano nella storia umana, soprattutto in quella moderna, prevalentemente corruzione e male. Al male presente nella storia, che comprende inevitabilmente la sciagura della guerra, occorre rassegnarsi sia abbandonandosi alla volontà di Dio sia mitigandone gli effetti con le opere di misericordia, la solidarietà attiva, infine soprattutto con la preghiera.

Il senso complessivo attribuito da Geisler alla preghiera consente di mettere in rilievo un secondo aspetto che mi sembra caratterizzi tutta la sua azione pastorale. Almeno fino alla metà del 1943 le preghiere incoraggiate dal vescovo devono servire anche ad impetrare una “pace giusta” ovvero una “pace vittoriosa”, che consenta alla nuova Europa che nascerà al termine della guerra di risanarsi in senso di rinnovata cristianità, soprattutto per arginare la temuta espansione del comunismo. In prossimità all'8 settembre del '43 le parole del vescovo non sono prive di oscillazioni tra ferme dichiarazioni di fedeltà alle autorità civili italiane e almeno un momento in cui sembra di avvertire una più decisa adesione alle aspirazioni pangermaniste naziste. Non credo comunque

⁹⁹ Ibidem, p. 13.

¹⁰⁰ Predigt im Dom am 1. Adventsonntag 1945, p. 1, ADB, FG, Omelie in lingua tedesca.

sia possibile sostenere che esista un'identificazione *tout court* tra il ragionamento del vescovo e le ragioni ideologiche della guerra dichiarata dal nazifascismo, sia prima sia dopo l'occupazione germanica del territorio altoatesino. Tuttavia l'insistenza con cui egli si impegna, anche dopo l'armistizio, per promuovere l'obbedienza leale che i soldati devono mostrare combattendo per la patria, mostra a mio parere come nell'atteggiamento del vescovo di Bressanone sia ben presente un'idea comune nell'episcopato della chiesa del tempo, del resto ben chiara allo stesso magistero pontificio contemporaneo. L'idea consiste nel ritenere comunque giusta l'obbedienza alle autorità costituite, a prescindere tanto dal loro orientamento ideologico quanto dalle concrete scelte politiche, poiché l'ossequio fedele dei cattolici ai governi nazionali è in ultima istanza ossequio alla volontà divina.

Appare infine un terzo orientamento nella posizione elaborata da Geisler negli anni di guerra e già presente negli anni trenta. Si tratta della consuetudine alla deplorazione della guerra, al compatimento indubbiamente molto sentito delle sofferenze inaudite provocate dalla lunghezza di un conflitto rovinoso, attribuendone tuttavia le cause non ai responsabili effettivi, ma piuttosto ad una generale colpa collettiva. La causa di fondo della guerra mondiale nel giudizio di Geisler – che appare in piena consonanza con l'orientamento dottrinale della chiesa cattolica otto-novecentesca – è da ricercarsi nella più vasta colpa di cui si è da tempo macchiata l'umanità moderna: voler organizzare la convivenza civile in autonomia dalla direzione e dall'insegnamento della chiesa cattolica. La causa del male è in definitiva individuata anche dal vescovo di Bressanone nell'"apostasia da Dio" attuata dal mondo moderno.

Andrea Sarri, *Der Brixner Bischof Johannes Geisler und der Zweite Weltkrieg. Predigten und Hirtenbriefe (1939–1945)*

Der Beitrag analysiert Predigten und Hirtenbriefe, die vom Bischof von Brixen Johannes Geisler (1882–1952) während des Zweiten Weltkrieges geschrieben worden sind (1939–1945).

Nach einer kurzen Einführung zur Situation der Diözese am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, eine Zeit die in Südtirol von der erlittenen und von beiden Diktaturen gewollten Option im Juni 1939 gekennzeichnet war, wird zunächst auf allgemeine Begriffe aus der Theologie eingegangen. Diese Ideen werden von Geisler erläutert, der Dozent für Kirchengeschichte am Priesterseminar in Brixen gewesen war, auf der Grundlage von von der unnachgiebigen europäischen Kultur zwischen 19. und 20. Jahrhundert ausgearbeiteten Urteilen. Auch unter dem Einfluss der *longue durée* des theologischen Pessimismus augustinischer Herkunft bringt diese Kultur den Bischof

dazu, die Menschheitsgeschichten vor allem die moderne und gegenwärtige als von einem tiefen moralischen Leiden gekennzeichnet zu sehen. Nur „der Frieden Christus’ im Reich Christi, wie Geisler frei nach Papst Pius XI zitiert, kann die Menschheit vor dem barbarischen Krieg retten, eine unausweichliche Folge des Ungehorsam gegenüber Gott und der Kirche vonseiten des modernen Menschen.

Im Urteil Geislers zur Gegenwart und zum von der Achse Rom-Berlin erklärten Krieg gibt es keine expliziten und erkennbaren Bezüge zu den wirklichen Ursachen des Krieges oder zu den Verantwortlichkeiten der Staaten und der europäischen Regierungen der Zeit. Die Worte des Bischof drücken ehrliches Mitgefühl für die leidenden Soldaten aus, vor allem 1943 auch für die Zivilbevölkerung, man sucht aber vergebens nach kritischen Aussagen über die faschistische Regierung Italiens und die nationalsozialistische Deutschlands. Der Gehorsam gegenüber den Autoritäten wird selbst im Extremfall des Aggressionskrieges als zivile Pflicht angesehen und gleichzeitig als religiöse, der sich der gute Christ nicht entziehen kann und darf. Es findet sich in den Worten des Bischofs von Brixen, der 1939 für die deutsche Staatsbürgerschaft optiert hatte, keine Zustimmung zur ideologischen Untermauerung des faschistischen Krieges, wenigstens bis zum September 1943, als die Provinz von den nationalsozialistischen Truppen eingenommen wird. Nach dem September 1943 verringern sich zwar die Hinweise auf den Endsieg, der vorher mehrmals beschworen wurde, die Aufforderung zum Gehorsam den gesetzlichen Autoritäten gegenüber bleibt in den Worten des Bischof aber bestehen: der Gerhorsam und die daraus resultierende Duldung der den Soldaten abverlangten Opfer werden der Erfüllung von Gottes Willen gleichgesetzt. In den Kriegsjahren vermehren sich die Aufrufe zum Gebet, das den Frieden zum Ziel hat und mehr als einmal mit dem Wunsch nach einem militärischen Sieg in Zusammenhang gebracht wird, mit dem Ziel einer christlichen Widerbelebung des von der Ausbreitung des Kommunismus bedrohten europäischen Kontinents. Letzterer ist laut Geisler eindeutig der wirkliche Feind der christlichen Zivilisation.

Die Aufforderung zum Gebet wird auch in den letzten Monaten des Krieges ausgesprochen, mit zunehmend tröstlichen Tönen. Durch die Förderung des Herz-Jesu-Kultes, eine im Tiroler Raum stark praktizierte Tradition, wird den Gläubigen der Weg zum Heil für die europäische und die lokale Gesellschaft aufgezeigt. Dieser Weg ist gekennzeichnet von der Rückkehr zu Christus und der Kirche vonseiten der Menschheit, die sich von der Spirale des Hasses hat mitreißen lassen, weil sie sich hochmütig gegen die Lehren der katholischen Kirche aufgelehnt hat. Auch für den Bischof von Brixen, der im Einklang mit der Lehre Pius’ XII und der zeitgenössischen katholischen Kultur stand, ist die Hauptursache des Krieges, der Europa mit Blut überströmt hat, in der „Abtrünnigkeit von Gott“ durch die moderne Welt auszumachen.

Weckruf an die Regionalgeschichte Kommentar zu Georg Grote „I bin a Südtiroler“. Kollektive Identität zwischen Nation und Region im 20. Jahrhundert

Hans Heiss

Vom Altern der Regionalgeschichte

Wer eine auf der Höhe der Forschung und gut geschriebene Geschichte Südtirols der jüngsten Vergangenheit sucht, vermeldet alsbald Fehlanzeige. Die spannende Entwicklung des Landes im Kontext der Nachbarregionen, zumal für die Zeit 1970 bis 2010, ruft förmlich nach neuen Deutungsansätzen, die theoretisch gut fundiert, argumentativ breit angelegt und narrativ packend dargestellt sein müssten. Eine Darstellung mit weitem Atem, deren Zugriff jenseits der historischen Kärnerarbeit neuen Erkenntnisgewinn verspräche, ist allerdings nicht in Sicht.

Gewiss lässt sich auf Bewährtes verweisen: Die Überblicke von Rolf Steininger und Alfons Gruber sind quellengesättigt und routiniert in der Darstellung.¹ Aber ihre Erzählung des Aufstiegs von Südtirol aus der Finsternis von Krieg und Faschismus hinein ins Licht der Autonomie ist so vorhersehbar, dass sie inzwischen – mit Verlaub – mitunter förmlich anöden. Beide durchströmt die Gewissheit, eine abschließende Deutung ihres Untersuchungsobjekts gefunden zu haben, während man hingegen bei der Lektüre auf Schritt und Tritt die Neugier und die Fähigkeit der Autoren vermisst, die Vielfalt der Gestaltungs- und Bewegungskräfte, die eine Region wie Südtirol prägen, umfassend in den Blick zu nehmen.

Das von Gottfried Solderer herausgegebene, fünfbändige „Südtirol im 20. Jahrhundert“ (1999–2003), von vielen Autorinnen unter Regie von Siglinde Clementi verfasst², beeindruckt durch Multiperspektivität und reichen Bilderfundus, bleibt aber letztlich ein *Coffee-Table*-Buch, das niemand systematisch durchhackern wird und das keinen beflügelnden Fokus eröffnet.

Die Erwartungen einer zeitgemäßen Südtirolgeschichte aus einem Guss erfüllt eigentlich nur ein Buch – *L'Alto Adige nel XX Secolo* von Carlo Romeo³,

1 Rolf STEININGER, Südtirol im 20. Jahrhundert. Vom Leben und Überleben einer Minderheit, Innsbruck/Wien 1997; Alfons GRUBER, Geschichte Südtirols. Streifzüge durch das 20. Jahrhundert, Bozen 2002.

2 Gottfried SOLDNER (Hg.), Das 20. Jahrhundert in Südtirol, 5. Bde., Bozen 1999–2003.

3 Carlo ROMEO, Alto Adige / Südtirol – XX secolo. Cent'anni e più in parole e immagini, Bolzano 2003.

kundig geschrieben, elegant formuliert und – kaum gelesen. Erfreulich, dass Romeo nun am Projekt eines die Sprachgruppen übergreifenden Schulbuches mitarbeitet⁴, womit er hoffentlich eine große Leserschaft erreicht. Rühmenswert ist die Parallelgeschichte von Nord- und Südtirol, die Michael Gehlers „Tirol im 20. Jahrhundert“ (2008) vorgelegt hat.⁵ In ihr repräsentiert Südtirol zwar nur einen Juniorpart des nördlichen Landesteils, dennoch ist die Doppelperspektive, eingebettet in Gehlers bewährtes Mehrebenen-System von der Region nach Europa, über weite Strecken erhellend.

Insgesamt aber äußert sich immer empfindlicher das Fehlen einer gegenwartsnahen Südtirol-Geschichte, die methodisch vielfältig und innovativ neue Einsichten vermittelt. Gegen die Spannung und die Lesefreude, die etwa das Erscheinen von Leopold Steurers „Südtirol zwischen Rom und Berlin“ 1980 auslöste, fallen neuere Darstellungen stark ab. Hatte damals den Eindruck, dank Steurers neuer Lesart und ihres Erkenntnisgewinns fiele es einem wie Schuppen vor den Augen, so vermittelt nun die Fülle an Einzel- und Detailstudien bestenfalls ein angenehmes Völlegefühl. Zudem verharren sie meist an der Schwelle der Nachkriegsjahre 1945/46. Faschismus, Option und Zweiter Weltkrieg bleiben vorrangige Sujets, zwar bereichert um viele neue Facetten, aber ohne den Mut zur zeitnahen Forschung.

Der jüngeren Gegenwart widmen sich vielfach Publizisten, die wie Hans Karl Peterlini die „Bombenjahre“ (2005) darstellen oder über Einzelbiografien wie jene von Hans Dietl (2007) weite Epochenbilder aufspannen.⁶ So warten oft Außenseiter mit tragfähigen Gesamtentwürfen auf, neben Peterlinis „Freiheitskämpfer auf der Couch“ (2010) gibt auch Siegfried Baur „Die Tücken der Nähe“ (2000) eine wichtige Interpretation der jüngeren Geschichte Südtirols und seiner Sprachgruppen.⁷ Aber ein Autor wie der in Bozen tätige Andrea Di Michele, dessen *Storia dell'Italia Repubblicana* (2008) eine analytisch eindringliche und glänzende Synthese für Italien 1948 bis 2008 bildet⁸, hat sich für die Geschichte Südtirols noch nicht gefunden, während Einzelforschung und Spezialistentum immer mehr überwiegen. Die Folgen wiegen schwer und äußern sich in nachhaltigen Schwächen.

4 Dzt. erscheint das 3-bändige, Sprachgruppen übergreifende Geschichtsbuch mit den Hauptautoren Carlo ROMEO, Erika KUSTATSCHER sowie Roland VERRA als ladinischem *sideman*, ergänzt für die Zeitgeschichte durch Stefan LECHNER, Giorgio MEZZALIRA, Luciana PALLA, Alessandra SPADA und Martha VERDORFER.

5 Michael GEHLER, *Tirol im 20. Jahrhundert. Vom Kronland zur Europaregion*, Innsbruck/Wien/Bozen 2008.

6 Hans Karl PETERLINI, *Südtiroler Bombenjahre. Von Blut und Tränen zum Happy End?* Bozen 2005 und DERS., Hans Dietl. *Biographie eines Südtiroler Vordenkers und Rebellen. Mit Auszügen aus seinen Tagebüchern*, Bozen 2007.

7 Hans Karl PETERLINI, *Freiheitskämpfer auf der Couch. Psychoanalyse der Tiroler Verteidigungskultur von 1809 bis zum Südtirol-Konflikt*, Innsbruck/Wien/Bozen 2010 und Siegfried BAUR, *Die Tücken der Nähe, Kommunikation und Kooperation in Mehrheits-/Minderheitssituationen. Kontextstudie am Beispiel Südtirol*, Meran 2000.

8 Andrea DI MICHELE, *Storia dell'Italia repubblicana (1948–2008)*, Milano 2008.

- Editorisch grassiert die leidige Sammelband-Manie und der Rückzug auf das qualifizierte Studium von Detailfragen. Sammelbände verheißen auf den ersten Blick zwar Teamwork und Multiperspektivität, leiden allzu oft unter der disparaten Vereinzelung der Beiträge, die selten nur Zusammenhänge herstellen.
- Chronologisch vergrößert sich der Abstand zur jüngeren Gegenwart: Mit der Streitbeilegungserklärung 1992 scheint das ‚Ende der Geschichte‘ erreicht, obwohl gerade ab diesem Zeitpunkt neue und überraschende Entwicklungen einsetzen. Die Passion, mit der sich die regionale Politikwissenschaft auch dank neuer Periodika wie ‚Politika‘ oder des ‚Politik in Tirol‘ auf die Gegenwart wirft⁹, ist in den Geschichtswissenschaften nicht im Ansatz feststellbar.
- Thematisch droht der Zeitgeschichte Südtirols eine wachsende Engführung: Neben der chronischen Vernachlässigung der klassischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte¹⁰, der Kultur- und Nationalismusgeschichte sind neue Felder wie Landschafts- und Umweltgeschichte¹¹, zumal für die alpinen Kernbereiche Klima, Energie und Mobilität nicht einmal im Ansatz gewürdigt. Die TIWAG und SEL¹², die Brennerautobahn oder – *horribile dictu* – der Brennerbasistunnel¹³ sind erst im Ansatz geschichtsfähige Sujets.
- Methodisch schmerzt die Abwesenheit eines Disziplinen übergreifenden Zugriffs. Der grundlegende Beitrag, den die Ethnologie, die Nationalismus- und Regionalismusforschung zur Geschichte regionaler Räume und Gesellschaften leisten könnte, bleibt weit gehend ignoriert.

Kurzum: Die vor bald 15 Jahren geäußerte Befürchtung des Rezensenten, Zeitgeschichte drohe zur „Mediävistik der Moderne“ zu erstarren¹⁴, ist in vollem Umfang eingetreten. Die aktuelle Produktion der Zeitgeschichte ist

9 Vgl. die jüngsten Ausgaben: Politika 10. Jahrbuch für Politik, hrsg. von Günther PALLAVER und: Politik in Tirol. Jahrbuch 2010, herausgegeben von Ferdinand KARLHOFER und Günther PALLAVER.

10 Das wirtschaftshistorische Feld erzielte dank der Forschungsleistungen von Helmut ALEXANDER, Andrea BONOLDI und Andrea LEONARDI große Erfolge, im Bereich zeithistorisch informierter Sozialgeschichte des 20. Jhs. sind wegweisende Studien weiterhin dünn gesät, vorbildhaft etwa: Ursula LÜFTER/Martha VERDORFER/Adelina WALLNÖFER, Wie die Schwalben fliegen sie aus. Südtirolerinnen als Dienstmädchen in italienischen Städten 1920–2006, Bozen 2006, das jüngst auch als Grundlage für einen großen Roman diente: Sabine GRUBER, Stillbach oder die Sehnsucht, München 2011.

11 Vgl. aus Gegenwarts Perspektive: Werner KREISEL/Flavio F. RUFFINI/Tobias REEH/Karl-Heinz PÖRTGE (Hgg.), Südtirol – Alto Adige. Eine Landschaft auf dem Prüfstand. Un paesaggio al banco di prova, Lana 2010. Wegweisend: Joachim RADKAU, Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte, München 2011; Ute HASENÖHRL, Zivilgesellschaft und Protest. Eine Geschichte der Naturschutz- und Umweltbewegung in Bayern 1945–1960 (Umwelt und Geschichte 2), Göttingen 2011.

12 Für die unmittelbare Nachkriegszeit vgl. Andrea BONOLDI/Tiziano ROSANI (Hgg.), I cantieri dell'energia 1946–1962. Impianti idrolettrici in Val Venosta e nelle Alpi centrali. Wasserkraftwerke im Vinschgau und in den Zentralalpen, Bozen 2007.

13 Vgl. als Problemüberblick: Jutta KUSSTATSCHER (Hgg.), Tunnelblick. Der Brennerbasistunnel. Fakten – Argumente – Meinungen, Innsbruck/Wien/Bozen 2007.

14 Hans HEISS, Regionale Zeitgeschichten. Zur Differenzierung der zeithistorischen Forschung Tirols und Südtirols seit 1986. In: Geschichte und Region/Storia e regione 5 (1996), S. 267–313, hier S. 306.

nicht Ausdruck von Reichtum, sondern eines grundlegenden Mangels an Deutungsmut und Synthesekraft. Leider sind sich Südtirols ZeithistorikerInnen des Defizits kaum bewusst: Die Erfolge der letzten Jahrzehnte im Bereich der regionalen Weltkriegs-, Faschismus- und NS-Forschung sowie der „Südtirolfrage“ federn das notwendige Problembewusstsein ab. Die Einsicht, dass die jüngste Geschichte einer Region wie Südtirol dringend neue historische Deutungen und Darstellungsansätze verlangt, wird nicht wahrgenommen, sondern verdrängt.

Denn die letzten 25 bis 40 Jahre waren eine Epoche grundlegenden Umbruchs und wandelten die Beziehung zwischen Region und Staat, zwischen Region und globalen Kontexten und der Akteure innerhalb der Region so grundstürzend, dass sie im Vergleich zu früheren Zeitabschnitten als völlig andere Ära gelten muss. Zugleich veränderten und verflüssigten sich soziale Gruppen: Politisch stiegen neue Führungsschichten auf, wirtschaftlich entstanden neue Sektoren, in sozialer Hinsicht spreizten sich in neuen Marktclassen gesellschaftliche Differenzen zwischen Reichtum, Unterschichten und neuen Armen neu auf. Frauen traten als Akteurinnen auf, die Migration rückte nachdrücklich in die regionale Gesellschaft ein. Funktion und Bedeutung von Kirche und Religion schwächten sich ab und änderten sich gravierend. Bildung, Technik und Naturwissenschaft erfassten flächendeckend Gesellschaft und Wirtschaft, die Welt der Medien fächerte sich auf zu dominanter Bedeutung. Politische Herrschaft in einer Region wie Südtirol stand ideologisch im Zeichen eines verstärkten Ethnoregionalismus, festigte sich politisch zu einer machtvollen Versäulung der hegemonialen Partei und gewann in ihrer Machtausübung Züge patrimonialer Herrschaft. In der Verschränkung von Wirtschaft und Politik äußerte sich zum einen ein deutlicher Korporativismus mit der Dominanz von Verbänden und Interessengruppen, zum anderen ein hochspekulativer, auch transnational agierender Kapitalismus mit teilweise mafiösem Zuschnitt unter Duldung und Mitwirkung der Politik.

Dem epochalen Wandel der jüngsten Jahrzehnte begegnen die regionalen Geschichtswissenschaften freilich überwiegend mit Schweigen. Die Deutungshoheit und Erkenntnistiefe, die für die tiefen Zäsuren des 20. Jahrhunderts in intensiver, höchst anerkennenswerter Forschung erreicht wurde, wird verteidigt, während die Herausforderungen der gegenwartsnahen Geschichte weder wahr- noch angenommen werden. Damit verzichtet regionale Geschichte jedoch auf jene Kompetenz, die sie in vergangenen Jahrzehnten oft unter Beweis stellen konnte: Mit der Geschichte auch Gegenwart zu deuten, sie zu erklären und ein Gesamtbild zu liefern.¹⁵

15 Hierzu das Plädoyer von Ernst HANISCH, Was ist aus der Regionalen Zeitgeschichte in Österreich geworden? Das Beispiel Niederösterreich. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 21 (2010), 2, S. 197–206.

Verkannt wird schließlich, dass Geschichte in einer Zeit der Über- und Detailinformation, der Multidisziplinarität vor allem eine Aufgabe und eine Pflicht zu erfüllen hat: ein starkes Narrativ zu bilden, Vergangenheit überzeugend und eindringlich zu erzählen.

Der Erzählstrang muss interdisziplinär gesättigt, das Narrativ reflexiv durchdrungen sein, der/die Historiker/in sollte jedoch über viele methodische Zugänge hinweg eine Dramaturgie entwickeln, die über Einzeldisziplinen und Details hinweg ein Gesamtbild entwirft. Die Herausforderung ist schwierig, sie mag sogar unlösbar erscheinen, sie ist aber der steile Königsweg der Historie, jene besondere Qualität, die sie von Nachbardisziplinen unterscheidet. Die analytische und argumentierte Narration in einem Kosmos der Hyperinformation und Fragmentierung ist ihr vornehmster Beruf, der hohe Anspruch, der an sie gerichtet ist. Ihm muss sie genügen, wenn sie ihre Kernaufgabe erfüllen will. In den Worten von Jörg Baberowski: „Historiker sollen Geschichten erzählen. Denn sie sind nicht nur Sachwalter der Wissenschaft, sondern auch Schriftsteller.“¹⁶

Grotes Note: Ambitionen und Perspektiven

Neue Anregungen und Impulse kommen von Wissenschaftlern, die außerhalb Südtirols leben und ihren distanzierteren, auch ethnologischen Blick auf das Land richten. Das 2009 erschienene Buch des in Dublin lehrenden, aus Deutschland gebürtigen und seit vielen Jahren in Völs urlaubenden Georg Grote ist ein solcher Entwurf. Hinter dem provokant-griffigen Titel „I bin a Südtiroler“ und dem handlichen Paperback-Format steht nicht weniger als der Anspruch, den Südtiroler Identitäts-Entwurf in anderes Licht zu rücken und ihn innerhalb der Trias ‚Nation-Region-Autonomie‘ neu zu entfalten. Sie ist allerdings – dies sei vorweg genommen – zwar partiell gelungen, aber aufs Ganze gesehen gescheitert.

Denn Grotes Publikation ist ambitioniert, aber ein merkwürdiges Buch: Es gewinnt die Leser durch wichtige, oft erfrischende Anregungen, es verärgert aber noch mehr durch Flüchtigkeiten, Auslassungen und Fehlteile. Der analytische Rahmen ist angerissen, aber unzureichend ausgefüllt. Es befremden kaum verhüllte Anbiederungen an die in Südtirol regierende Mehrheitspartei und die hegemoniale Provinzpresse. Mancher Bückling des Autors gegenüber SVP-Granden wirft die Frage auf, welchem Identitätsprojekt Georg Grote wohl nachgeht, ob er in manchen Urteilen nicht auffallend darum bemüht ist, den Provinz-Potentaten mit einem gefälligen Sound im Ohr zu liegen *Cui bono*? Darauf wird noch näher einzugehen sein.

Ausgangspunkt von Grotes Darstellung ist die vielfach erprobte Perspektive auf Südtirol als „Brennglas der Geschichte“, als einer Region, in der die gro-

16 Jörg BABEROWSKI, In verwüstem Land. In: Die Zeit 14. 7. 2011, S. 50.

ßen Parameter des 20. Jahrhunderts auf engem Raum zusammen finden. Die Themen Nationalismus, Faschismus, Nationalsozialismus, Regionalismus, EU-Integration oder Migration finden sich in Südtirol zweifellos konzentriert. Der in vielen Darstellungen feststellbare Versuch, aus dieser Problembündelung die Einmaligkeit Südtirols abzuleiten, erliegt leider auch Georg Grote: Die Ballung ist gewiss beachtlich, aber für Grenzräume keineswegs singulär. Die Dramatik der Geschichte Südtirols hält sich in Grenzen, Herausforderungen und Risiken waren groß, streckenweise enorm, aber verglichen mit anderen Minderheiten verlief seine Entwicklung glimpflich. Man könnte sogar zugespitzt behaupten, die Geschichte Südtirols sei charakterisiert durch vermiedene Dramatik, durch Bedrohungs- und Risikoszenarien ohne wirkliche Katastrophe.

In der Region südlich des Brenners greift im 19. Jahrhundert Nationalismus als neuer Antrieb, den Grote mithilfe der Stufen-Theorie von Peter Alter chronologisch als zunächst einsetzenden Risorgimento- und anschließend als Integralen Nationalismus differenziert. Die „gute“, risorgimentale Ausgangsvariante bilde nationale Bewusstseinslagen und Zusammengehörigkeiten wirkungsvoll aus, ehe dann die totalitäre Negativform des Nationalismus die eigene Nation zerstörerisch überhöhe. Wie aber dringen nationale Deutungsmuster und Ideologien in regionale Gesellschaften ein, wie kommen sie auf dörfliche, oft parochiale Lebenswelten? Wie konstituieren und konkurrieren im 19. und frühen 20. Jahrhundert lokale Erfahrung, tirolisches Landesbewusstsein, dynastischer Österreichpatriotismus und deutschnationale Bewusstseinsformen? Wie werden diese Prozesse individuell und sozial erlebt und erfahren? Das ist die eigentlich spannende Frage, die der US-Historiker Jeremy King für Böhmen prägnant in die Formel „Budweisers into Czechs and Germans“¹⁷ gefasst hat und die für Tirol ähnlich zu stellen wäre. Wie etwa verbanden Ladiner aus *Urtije*/St. Ulrich um 1910 ihre rätoromanische Identität mit dem grassierenden Deutschnationalismus, wie grenzten sie sich von ihm ab? Hier wäre ein Blick in Laurence Coles große Studie hilfreich gewesen, aber leider bleiben die Arbeiten des englischen Historikers wie die vieler anderer Autoren von Grote unerwähnt und ungenutzt. Georg Grote konzentriert vielmehr seine Aufmerksamkeit auf die „deutschen Südtiroler“, während er die bereits um 1900 mehrsprachige Realität des südlichen Tirols ignoriert: Die Ladiner führen ein Schattendasein, die im Lande lebenden Italiener existieren kaum, während die Interaktions- und Abgrenzungsstrategien der Ethnien sowie der in Konflikt und Kooperation für die regionale Gesellschaft konstitutive Prozess der Ethnizität nur dürftig ausgeleuchtet werden.

17 Vgl. Jeremy KING, *Budweisers into Czechs and Germans. A local history of Bohemian politics, 1848–1948*, Princeton N. J. 2002.

Welche Identitäten?

Der Erste Weltkrieg fokussierte für Tirol politische Grundtendenzen, beschleunigte gesellschaftliche Entwicklungen und prägte nachhaltig die retrospektiven und prospektiven Erinnerungskulturen. Grote verweist zu recht auf den druckvollen Mentalitätswandel, der vor allem nach dem Kriegseintritt Italiens 1915 einsetzte, nationale Perzeptionen überscharf ausprägte und zwischen Trentino und dem deutschsprachigen Landesteil polarisierte. Aber auch hier ignoriert Grote die Erträge von 10 bis 15 Jahren „Neuer Weltkriegsforschung“, die etwa dank Oswald Überegger und Matthias Rettenwander sprunghaft vorangekommen ist und die Forschung von Tirol und Trentino zusammengeführt hat.¹⁸ Wenn Grote die Haltung der Trentiner auf der Grundlage der 1985 gewiss wegweisenden, 2009 aber in vielem überholten Arbeit von Martha Stocker analysiert, so mag das die geschätzte SVP-Politikerin freuen, wissenschaftlich aber ist dieses Vorgehen schlichtweg *backdated*.

Für die „kollektive Identität“ der Südtiroler ist der Ausgang des Ersten Weltkrieges von grundsätzlicher Prägekraft. Die Kriegserfahrung und die materielle Verarmung, der Zusammenbruch der Monarchie, die Entstehung des neuen Österreichs, die Teilung des Landes und die Annexion an das noch liberale Italien wirkten sich auf die Identitätsbildung von Individuen und sozialen Gruppen langfristig aus. Auf diesen Umbruch geht Grote aber nicht ein, sondern schildert ausführlich die von den Siegermächten und zumal von US-Präsident Woodrow Wilson angestrebte Nachkriegsordnung. Er arbeitet das Scheitern der Wilson-Doktrin vom Selbstbestimmungsrecht der Völker am Beispiel Südtirols markant hervor, die anschließende Schilderung der Nachkriegszeit in Südtirol selbst, zumal die Wahrnehmung der neuen Situation durch die Bevölkerung bleibt bruchstückhaft und flüchtig. Wie hilfreich wäre ein Blick in das einführende Kapitel von Stefan Lechners „Die Eroberung der Fremdstämmigen“¹⁹ gewesen, das die Nachkriegssituation 1918/19 in quellennaher Dichte und analytischer Klarheit aufbereitet.

Lechners Werk hätte Grote auch vor gravierenden Fehlbewertungen des frühen Provinzfaschismus in Südtirol bewahren können; der um 1921 keineswegs „massiv an Zulauf“ gewann, sondern vorerst chaotisch und desorganisiert agierte. Für Gewaltaktionen wie den „Bozner Blutsonntag“ im April 1921 war die Verstärkung der versprengten Faschistentrupps im Lande durch Squadristen aus Oberitalien stets unabdingbar. Erfreulich aber, dass Grote die Ermordung des Lehrer Franz Innerhofer in einen weiteren Kontext stellt und die Rolle des „ersten Opfers“ auch im vergleichenden Blick auf die Situation in Irland hervor hebt.

18 Vgl. Oswald ÜBEREGGER (Hg.), Zwischen Nation und Region. Weltkriegsforschung im interregionalen Vergleich. Ergebnisse und Perspektiven (Tirol und der Erste Weltkrieg. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft 4), Innsbruck 2004.

19 Stefan LECHNER, „Die Eroberung der Fremdstämmigen“. Provinzfaschismus in Südtirol (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs 20), Innsbruck 2005.

Wenn er allerdings die geringen Erfolge der faschistischen *Provvedimenti* hervor hebt und ihren relativ geringen Effekt „dem, wenn auch bescheidenen Widerstand der Südtiroler, der tiefen Verwurzelung in Tradition und Sprache“ zuschreibt, so verkennt Grote, dass der Zugriff des Regimes hier zwar brutal genug, aber im Vergleich etwa mit Triest und Friaul relativ gemäßigt ausfiel, da Rom den Einspruch der deutschen Regierungen und Öffentlichkeit zumindest bis 1933 zu befürchten hatte, wie das von Grote zu Recht erwähnte Rededuell Mussolini-Streseemann 1926 eindrucksvoll belegt. Dass Südtirol in Deutschland (weit mehr als im italienabhängigen Österreich) mächtige Fürsprecher besaß, ist der eigentliche Grund der faschistischen „Beißhemmung“, die sich andere Minderheiten in Italien nur gewünscht hätten.

Spätestens bei der Darstellung der Nachkriegsgeschichte und des Faschismus fällt auf, dass Grotes Zentralthema, „Kollektive Identität“ in Südtirol, immer wieder marginalisiert wird. Der Autor setzt viel Aufwand daran, internationale Konstellationen, Kräfteverhältnisse und Strategien der Mächte zu rekonstruieren und die Bedeutung Südtirols in diesem Kontext zu erarbeiten; Steiningers langer Schatten und die Reverenz vor dem Meister werden immer wieder spürbar.

Grotes Urteile über die deutsche und italienische Südtirolpolitik und über das Verhältnis Österreich-Deutschland sind meist stimmig und ausgewogen, sie verfehlen jedoch das Kernthema des Buches, zumal die Rolle Südtirols in der internationalen Politik bereits von Corsini über Gehler bis hin zu Lill, Steininger und Steuerer vielfach behandelt wurde.

Die selbst gestellte Aufgabe, zwar mit Blick auf diese Konstellationen, aber doch mit entschieden anderem Fokus, Genese und Wandel „kollektiver Identitäten“ heraus zu präparieren, erfüllt Grote hingegen kaum. Das spezifische Südtirol-Setting an sozialen Gruppen, Lebenswelten und Lebensmächten, Wahrnehmungsweisen und Kommunikationsformen, die Erfahrung von Generationen und Geschlechtern sind für den Autor kein Thema, obwohl sich vornehmlich an ihnen Bildung und Wandel von Identitäten ermisst. Wie agierte und reagierte das ländliche Südtirol im Kontext von Staat und Regime, wie wurden die neuen Verhältnisse von Weltkriegsteilnehmern und Jüngeren wahrgenommen, wie erfuhr man in den Städten Zuwanderung und demografischen Wandel? Welche Perzeption hatten Südtiroler deutscher und ladinischer Zunge auf das alte und neue Österreich, wie wurden Bindungen an Österreich und Altirol in neue Zugehörigkeiten transferiert?

Zu diesen identitären Kernfragen schweigt sich Grote aus, um dafür relativ sicher den Forschungsstand zur internationalen Politik zu reproduzieren. Bezeichnend für dieses Defizit ist auch, dass Grote zwei wichtige Themenkomplexe ausklammert: Die Rolle Österreichs und die Bedeutung von Kirche und Religion als identitäre Bezugspunkte. Die schwindende Bindung

Südtirols an Österreich und die Erste Republik sind ihm kaum eine Zeile wert, noch gravierender ist die völlige Absenz der kirchlich-religiösen Sphäre. Dass Kirche und Religion nach 1918 verstärkte Bedeutung gewannen und trotz aller Beschränkungen durch das Regime bis um 1935 eine gewichtige Rolle als ‚Schutzmacht‘ wahrnahmen, scheint Grote nicht einmal aufzufallen. Wie fern dem Autor die katholische Welt und ihr prägender Einfluss auch auf die regionale Identitätsbildung sind, zeigt sich an der nur scheinbaren Marginalie, dass er für Kanonikus Michael Gamper eine „Rückendeckung durch seinen Bischof Josef Geisler“ (S. 101) postuliert. Dass Mentor, Meinungsbildner und Zeitungsherausgeber Gamper nicht im Sprengel der Diözese Brixen agierte, deren Bischof Geisler war, sondern in der Diözese Trient und dass Geisler nicht „Josef“, sondern „Johann“ hieß, sind keine Beckmessereien des Rezensenten, sondern symptomatische Indizien für Grotes Ausblenden von Kirche und Religion, ohne die der Südtiroler Identitäts-Parcours nicht denkbar ist.

Option und Weltkrieg in perspektivischer Verzerrung

Der unscharfe und schwammige analytische Rahmen, in dem Grote die „Kollektive Identität“ verortet, zeigt sich am klarsten am Zentralthema der Südtiroler Geschichte, an der Option von 1939. Wieder sind außenpolitische Rahmenbedingungen auf dem Weg zur Umsiedlung mit klaren Strichen markiert: Die mühsame Annäherung zwischen Hitler und Mussolini, Hitlers seit langem fest stehendes Desinteresse an Südtirol, der „Anschluss“ Österreichs als Faktor extremer Dynamisierung, die wichtige Rolle des ‚Völkischen Kampfrings Südtirols‘ (VKS).

Die Spaltung der Südtiroler Gesellschaft, die durch die Option für Deutschland bzw. die Entscheidung für den Verbleib bei Italien ab Sommer 1939 einsetzte, hat Generationen von Forschern beschäftigt und nimmt auch bei Grote zentralen Stellenwert ein. Er erschließt Motivlagen, Haltungen und politische Hintergründe von Optanten und Bleibern nun aber nicht über das sorgsame Abwägen der Positionen und Interessen einzelner Gruppen und politischer Akteure, sondern über die literarische und politische Analyse von Gedichten und Liedern aus der Optionszeit, „denn diese zeigen beinahe ungefiltert, das heißt ohne jede posthume Reflexion wie zum Beispiel in Autobiografien, die Auswirkungen des politischen Wechselbades auf Angehörige der deutsch-südtiroler Bevölkerung.“ (S. 109)

Grote versteigt sich hier zu einer mehr als gewagten Behauptung. Denn das Liedgut aus der Optionszeit war kein genuiner Ausdruck von Volkes Stimme, sondern diente auf vielfache Weise zu Propagandazwecken und war mit politischen Inhalten sorgsam aufgeladen. Die Melodie und Motivstränge der Lieder appellierten zwar effektiv an Emotionen des Publikums, griffen auf die Topoi von Heimat, Landschaft und vielfältige Bindungen zurück, waren aber oft sorgsam propagandistisch dosiert. Dies erkennt zwar auch Grote

in erfreulicher Klarheit, wenn er jedoch aus den Liedern die „Zerrissenheit sowohl des Individuums, aber auch der Gruppe der Deutsch-Südtiroler“ (S. 109) erschließen will, so greift diese Analyse-Sonde bei weitem zu kurz. Will man den Kosmos brüchiger und hoch belasteter Identitäten im Verlauf der Option 1939 erkunden, so bedarf es eines fein dosierten Blicks auf die Urteile unterschiedlicher politischer Beobachter, auf die Fülle an Tagebüchern, auf Briefwechsel, Stimmungsberichte von Polizei und Ortskundigen, während die Lieder nur einzelne Akkorde anschlagen und Stimmungen sehr viel weniger reproduzieren, als dass sie diese zu generieren suchen. Auch hier übersieht Grote wie so oft autoritative Forschungen wie etwa die musikgeschichtlich und politisch blendend informierten Studien von Thomas Nussbaumer.²⁰

Der „Einblick in die Gefühlswelt einer Volksgruppe, die die internationalen Ereignisse an den Rand des Zerreißen ihrer einstmaligen starken familiären, freundschaftlichen und politischen Bande gebracht hatten“ (S. 137) gewähren die Lieder definitiv nicht, vielmehr lässt sich Grotes ausgeprägte literarische Kompetenz hier auf eine Perspektive ein, die geschichtliche Prozesse verzerrt anstatt zu erhellen.

Nach der Lied-Exegese der Optionszeit widmet Grote der „deutschen Direktherrschaft“ 1943–1945 nur knapp drei Seiten, die keinesfalls ausreichen, um die Komplexität und Ambivalenz der NS-Herrschaft samt ihren vielfältigen und nachhaltigen Auswirkungen auf Politik und Identitäten auch nur annähernd zu konturieren. Die Prägekraft von Südtirols „deutscher Zeit“ reichte weit über die 20 Monate der Operationszone Alpenvorland hinaus und hätte daher hohe Aufmerksamkeit verdient. In und zufolge dieser Phase verdichteten sich die Options-Erfahrungen nochmals, während der OZAV wurden viele Südtiroler mental zu „Deutschen“, während viele Italiener erstmals ihr Umfeld und ihren Minderheitenstatus in der Provinz wahrnahmen und die eigene nationale Identität als bedroht erfuhren. Die Wehrmachtserfahrungen von Zehntausenden junger Südtiroler führten nach 1945 zur Absage an Krieg und Gewalt, schufen aber auch militante Dispositionen, die knapp 20 Jahre später bei Südtirol-Attentätern wie Klotz und Amplatz durchbrachen und förderten nachhaltig deutschnationale bis rechtslastige Haltungen. Und schließlich speiste sich der spätere „Opferstatus“ vieler Südtiroler, der auch als Gesamtmentalität wirksam blieb, aus dem seither feierlich zelebrierten Gedenken an die 8000 Kriegsgefallenen. Vom hausge-

20 Vgl. Thomas NUSSBAUMER, Alfred Quellmalz und seine Südtiroler Feldforschungen (1940–42). Eine Studie zur musikalischen Volkskunde unter dem Nationalsozialismus (Bibliotheca Musicologica VI), Innsbruck/Wien/München/Lucca 2001 und DERS., Volksmusik in Tirol und Südtirol seit 1900. Von echten Tirolerliedern, landschaftlichen Musizierstilen, „gepflegter Volksmusik“, Folklore und anderen Erscheinungen der Volkskultur, Innsbruck/Wien/Bozen 2008.

machten Nationalsozialismus zu sprechen verbot sich über 30 Jahre lang allein im Hinblick auf die Toten der Wehrmacht und z.T. auch der SS, die nicht für einen Unrechtskrieg oder -regime gefallen sein durften.

Faszination Feuernacht

Für die Nachkriegszeit steuert die Darstellung wie bereits nach 1918 entschieden internationales Fahrwasser an und nimmt im Windschatten von Steininger für das Jahrzehnt bis 1955 urteilssicher den Kontext der großen Politik ins Blickfeld, ehe sie dann wiederum die inneren Verhältnisse Südtirols untersucht.

Das Südtirol beengende Prokrustesbett der Regionalautonomie, vor allem aber die Zuwanderung aus Italien und das Risiko italienischer Majorisierung finden Grote volle Aufmerksamkeit. Zentralismus und Migration sind in ihren Negativwirkungen erkannt, aber als primär auf Südtirol zugeschnittene Strategie Italiens allzu eng interpretiert. Denn die autoritäre Politik des *Centro-Destra* belastete bis 1962 nicht nur die Provinz Bozen²¹, sondern ganz Italien und die gigantische Migrationswelle aus dem Süden war auch Ausdruck eines italienweiten strukturellen Wandels und sozialen Umbruchs. Sie war kein auf Südtirol spezifisch zugeschnittenes Überfremdungsmanöver, sondern wurde in der Provinz durch die Regierung kollateral für die Majorisierung genutzt. Dass Südtirol in den Fünfzigern nicht nur den zentralistischen und demografischen Druck Italiens abbekam, sondern auch einer hausgemachten Bevölkerungsexplosion zu begegnen hatte, erwähnt Grote an dieser Stelle nicht. Bedauerlich, waren doch die geringen Lebenschancen für jüngere Bürger in Südtirol Ursachen für wachsenden sozialen Druck und damit eine der wichtigen Ursachen für Attentate und Terrorismus.

Südtirols ‚Feuernächte‘ haben in den vergangenen 20 Jahren, recht eigentlich seit dem Erscheinen der „Bombenjahre“ von Elisabeth Baumgartner und Hans Mayr 1992 die Aufmerksamkeit zahlreicher Historiker, Publizisten und eines großen Publikums gebannt. Die Geschichte der frühen Attentate und des ab 1961 virulenten Terrorismus sind zu Recht als ein Schlüssel der Südtirolfrage begriffen worden. Zweifellos weckten die zunehmend blutigen Anschläge bereits ab 1961 das Interesse im In- und Ausland und steigerten es bis ins Sensationelle, auch drückte die politische Gewalt aufs Verhandlungstempo und trug wohl auch zur beschleunigten Einsetzung der Neunzehnerkommission, der „Mutter aller Südtirol-Kommissionen“, bei.

Der Fokus auf die Feuernacht beweist aber vor allem Eines: Die Faszination an einer heroischen Deutung der Südtirol-Geschichte. Denn die Darstellung der Attentate und ihrer Akteure ist um so viel mehr attraktiv als das detail-

21 Vgl. Hans WOLLER, *Geschichte Italiens im 20. Jahrhundert*, München 2010, S. 269–284.

reiche Verfolgen des Verhandlungsmarathons rund um Südtirol und ihrer politischen Windungen auf allen Ebenen, sodass sich die „heroische Variante“ auf der Ebene der Darstellung und Rezeption längst durchgesetzt hat. Gegen die Personalisierung und den Aktionismus, den die Bombenjahre auf der narrativen Ebene ermöglichen, ziehen die grauen Aktenträger der Verhandlungen allemal den kürzeren: Die Bürokraten Berloff, Benedikter und Ludwig Steiner haben – abgesehen von Magnago – keine Chance gegen die heroische Aura von Kerschbaumer, Klotz und Co.

Der historiografischen Bombenstimmung, den die Attentate und Terror verbreiten, erliegt auch Grote. Er hält zwar die Südtirol-Verhandlungen für wichtig und würdigt ihre zentrale Funktion, recht eigentlich angezogen fühlt sich seine Darstellung vor allem von den Bombenlegern. Damit folgt Grote dem inzwischen öffentlich dominierenden Diskurs, der die Bomben als grundsätzliche Initialzündung der heutigen Südtirol-Autonomie begreift. Das ist nicht ganz falsch, greift aber viel zu kurz. Will man aber den Durchbruch in der Südtirolfrage ab 1961 mit der gebotenen Eindringlichkeit begreifen, so sind vier Ebenen gleichwertig zu berücksichtigen: (1) Die vielfältigen Dimensionen von Aktivismus und Gewalt, (2) das breite Tableau der Verhandlungen auf regionaler, nationaler, bilateraler und internationaler Ebene, (3) der Wandel des politischen Gesamtklimas in Italien, Österreich und Europa und (4) der tiefgreifende Umbruch von Wirtschaft, Gesellschaft und Werthaltungen auch in Südtirol.

Die umfassende Darstellung der eng verknüpften Interaktionsfelder im langen Jahrzehnt 1955 bis 1969 steht noch aus; Steiningers „Südtirol zwischen Diplomatie und Terror“ berücksichtigt nur zwei der Ebenen, wiewohl in exzessiver und die meisten Leser abschreckenden Weise. Claus Gatterer, der sich auf den vier Ebenen souverän bewegte, ist allzu früh gestorben, um diese Verknüpfung herzustellen; bei Hans Karl Peterlini erscheint die Verflechtung der Ebenen angedeutet, aber noch nicht ausgeführt.²²

Grote hingegen folgt zu willig dem Faszinosum Feuernacht und ihren Heroen. Kaum gewürdigt dagegen bleiben der Wunsch, ja die Sehnsucht nach Normalisierung unter Bevölkerung und Politik. Das nach 1960 mehr und mehr ausgeprägte Bedürfnis unter vielen Südtirolern, nach der gescheiterten Selbstbestimmung eine Autonomie zu gewinnen und damit die Bahn für die überfällige Landesentwicklung neue persönliche Lebenschancen zu öffnen, bleibt unterbelichtet. Dieser eindringliche, auf vielen Ebenen geäußerte gesellschaftliche Wunsch isolierte die Attentäter immer mehr und stärkte den Paket-Kurs der SVP-Verhandler. Wird dieser Wertewandel unterschätzt, so

22 Nun auch Hans Karl PETERLINI, *Feuernacht. Südtirols Bombenjahre. Hintergründe, Skandale, Bewertungen*, Bozen 2011.

wird die Südtirolfrage ab 1961 in der Darstellung entweder heroisiert oder zum endlosen Verhandlungsmarathon ausgewalzt.

Auch der durchgreifende Demokratie- und Reformkurs, den Italien und sein *Centro-Sinistra* ab 1964 beschritten, entfernte ihre Positionen meilenweit von dem zentralstaatlichen Autoritarismus von Scelba, Fanfani und Co. Im Mailänder Prozess von 1964 äußerte sich dieser neue Geist Italiens in beeindruckendem Verständnis für die Motive vieler Attentäter und die Situation Südtirols. Wird dieses Tableau nicht breit entfaltet, lässt sich der Umschwung in der Südtirol-Frage nicht begreifen. Wieder übersieht Grote auch diesmal die wegweisende Funktion der konziliar inspirierten Kirche, die mit der Diözesanreform von 1964 das „Los von Trient“ und eine „kirchliche Autonomie“ für Südtirol realisierte, die sich auch als wegweisend für politische Lösungen bewährte. Überflüssig zu sagen, dass Grote den Wandel des italienischen Parteiensystems und der Gesellschaft vor Ort für die Sechziger (wie auch spätere Jahrzehnte) kaum einer Erwähnung wert findet, obwohl ihre Präsenz für die „kollektive Identität“ Südtirols konstitutiv ist.

Grotes Darstellung verkürzt die vier großen Achsen, um die sich Südtirol im „langen Jahrzehnt 1956–1969“ bewegte, zu sehr, sodass er im Wesentlichen nur Bekanntes reproduziert, allerdings mit einem fatalen Faible für die Rolle der Attentäter. Ihnen will er in seinem abschließenden Kapitel auch für die künftige und aktuelle Erinnerungskultur Südtirols eine Schlüsselrolle beimessen, als jene zweite Generation von großen Opfern nach Innerhofer und Noldin, auf denen das Selbstverständnis Südtirols gründe. Männer wie Kerschbaumer und Klotz seien – so Grote – konstitutive Bezugspunkte der Kommemoration des Risorgimento-Nationalismus des ab 1989 aufsteigenden Regionalstaates Südtirol; fest verankert „im Reigen der neuen Gründerväter und -mütter“ (S. 258). An ihrer Aufwertung, auch an ihrer Rehabilitation besteht kein Zweifel, längst aber ist neben dem Opfer-Gedächtnis Südtirols, für das sie in der Nachfolge von Andreas Hofer stehen, auch ein Rekurs auf Leitfiguren gewachsen, die nicht als Opfer, sondern als eigen-mächtige Akteure im Südtiroler Pantheon platziert sind. Denn vornehmlich gilt das Dreigestirn Magnago, Durnwalder, Messner als die wahre Gründergarnitur des Neuen Autonomen Südtirol, sie sind die Umsicht, Dynamik und Selbstüberschätzung, Größe und Niedertracht zugleich verkörpernden Heroen des ausgehenden 20. und 21. Jahrhunderts. Sie personifizieren die Gegenwart und zugleich immer mehr die Erinnerung an ein handlungsmächtiges, gleichsam nach höchsten Zielen greifendes Südtirol; sie sind weit mehr Bezugspunkt als die Akteure der Feuernacht.

Dass Grote an keiner Stelle Alexander Langer (1946–1995) erwähnt, der als Antipode des vorherrschenden Politik- und Identitätsentwurfs die Debatten in Südtirol zwischen 1978 und 1995 weithin mitbestimmte und das Konzept einer „Anderen“, mehrsprachigen und identitätsoffenen Region mit großer Provokationskraft entwarf, ist eine Verkürzung, die nicht nur

einem epigonalen Grünen-Politiker makaber auffällt. An Langer hätten sich grundlegende Entwicklungsstränge Südtirols eindringlich aufzeigen lassen, seine Nichterwähnung bedeutet daher nicht nur eine (vielleicht ungewollte und dann entschuldbare) *damnatio memoriae*, sondern schlichtweg ein großes Stück Erkenntnisverzicht.²³

Bilanz

Das abschließende Kapitel über den zeitgleich aufsteigenden Regionalismus in Europa ab 1980, der sich institutionell-organisatorisch und zugleich *bottom up*, als lebensweltliches und kulturelles Basis-Phänomen entwickelte, liest man mit Gewinn. Bei der Lektüre wird allerdings nicht klar, ob sich Tirol, Südtirol und das Trentino, die ab 1991 immer wieder Anläufe zu einer Europa-Region Tirol unternahmen, diese denn auch wirklich realisierten, hier sei definitiv klar gestellt, dass sich eine „Europa-Region Tirol“ bis dato noch nicht konstituiert hat.

Die Schilderung des selbstbewussten „Regional-Staats“ Südtirol, der dank seiner weit gespannten, finanziell stark unterfütterten Autonomie ein gleichsam nationalstaatliches Selbstkonzept entwickelt hat und zu einem *nation building at regional level* vorgestoßen ist, wird man gleichfalls zustimmend folgen. Es wäre freilich nicht nur freundlich, sondern auch redlich gewesen, hätte Herr Grote darauf verwiesen, dass solche Beobachtungen bereits von Christoph von Hartungen und dem Rezensenten vor rund einem Jahrzehnt entwickelt wurden.²⁴ Bibliografische Hinweise auf Hartungen, Lechner, Steinacher, Verdorfer, auf Andrea Bonoldi, Di Michele, Romeo oder Alessandra Spada, die seit vielen Jahren für eine neue, kommunikativ aufeinander gerichtete Geschichtskultur der Sprachgruppen eintreten, sucht man in Grottes Buch allerdings vergeblich. Wenn Grote dabei unterschlägt, dass die Gruppe „Geschichte und Region/Storia e regione“ seit bald 20 Jahren in dieser Hinsicht mit großem Erfolg wegbereitend wirkt, dass das Südtiroler Landesarchiv und die Stadtarchive beeindruckende Forschungsleistungen angeregt und koordiniert haben, so ist dies nicht nur unverständlich, sondern ignorant und inakzeptabel.

So legen wir ein Buch zur Seite, dessen Ambivalenzen und Widersprüche beeindrucken und verärgern. „I bin a Südtiroler ist“ der Versuch, den Fall Südtirol in einen neuen, internationalisierten Kontext der Regionalismusforschung zu stellen und zugleich eine grundlegende Revision anzustreben. Innovation

23 Vgl. Alexander LANGER, Aufsätze zu Südtirol 1978–1995. Scritti sul Sudtirolo, hrsg. von Siegfried Baur/Riccardo Dello Sbarba, Meran 1996.

24 Hans HEISS, Fortschritt und Grenzen des Regionalismus. Südtirol nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Michael G. MÜLLER/Rolf PETRI, Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung 16), Marburg 2002, S. 199–229.

blitzt gewiss in manchen Ansätzen auf, sie wird jedoch konterkariert durch das konsequente Postulat, eine Geschichte Deutsch-Südtirols zu schreiben.

Für eine Region, in der Ethnizität und der Rekurs der Sprachgruppen aufeinander eine Dominante von Politik und Gesellschaft bilden, bedeutet eine solche Verkürzung historiografisches Harakiri. Dem programmatischen Ansatz von Georg Grote, Geschichte und Gegenwart Südtirols zu europäisieren, widerspricht sein konsequenter Verzicht darauf, für die Binnensituation Südtirols die mehrsprachige und interkulturelle Situation des Landes zur Kenntnis zu nehmen und analytisch konsequent zu durchdringen. Dass er die Beziehungen zu den Nachbarn Nordtirol und Trentino, die auch nach 1919 prägend blieben, nur im Rahmen der „Europa-Region“ thematisiert, ist dagegen nur mehr ein marginaler Defekt.

Hinzu kommt der Widerspruch des Buches, zu Beginn konzeptionelle Strenge zu suggerieren, dann aber wieder in essayhaften Impressionismus abzugleiten, etwa im Kapitel Option oder über Südtiroler in Dinslaken. Dies gilt vorab für das tragende Identitäts-Konzept, das an keiner Stelle stringent begründet oder ausgeführt ist.

Dennoch: Von Grotes Scheitern lässt sich viel lernen, zumal das Buch eine Blaupause für künftige Forschungen enthält, die es jedoch anders und besser auszuführen gilt. Nach seiner Lektüre appellieren wir aus den fernen Gefilden der Polit-Diaspora dringend an Südtirols Regionalgeschichte, den überfälligen *turn* in das späte 20. Jahrhundert und in die Gegenwart endlich selbst einzuleiten, um das in vielen Jahren aufgebaute Kapital nicht zu verspielen.

Medien des begrenzten Raumes – Regional- und landesgeschichtliche Zeitschriften im 19. und 20. Jahrhundert, 12. und 13. Mai 2011, LWL-Institut für westfälische Regionalgeschichte. Ein Tagungsbericht

Julia Rinser

„Was hast Du da?“ „Das ist ein Buch!“ „Scrollst Du darin?“ „Nein, ich blättere um.“

Das Bilderbuch des New Yorker Zeichners Lane Smith, „It’s a book“, führt dem Leser auf humorvolle Art die verschiedenen Lesegewohnheiten vor Augen und plädiert für den Text, der in den Händen gehalten werden kann. Die Möglichkeiten der digitalen Medien verändern jedoch nicht nur den Umgang mit Unterhaltung, sondern auch den wissenschaftlichen Buch- und Zeitschriftenmarkt, so dass gefragt werden muss: Ist es nicht vielleicht auch ein Vorteil, in einer Zeitschrift scrollen zu können?

Solche und ähnliche Fragen zur digitalen Zukunft waren ein Schwerpunkt in dem großen Rahmen von Diskussionspunkten zum Thema ‚Regional- und landesgeschichtliche Zeitschriften im 19. und 20. Jahrhundert‘, den *Thomas Küster* (Münster) als Organisator der Tagung des Instituts für westfälische Regionalgeschichte beim Landschaftsverband Westfalen-Lippe in seinem Einführungsvortrag absteckte. Ziel der Tagung war das Gespräch über institutionelle Grundlagen, Themen, Programmatiken, Autorenkreise sowie aktuelle Perspektiven von regional- und landesgeschichtlichen Zeitschriften. Wie schlagen sich zum Beispiel universitäre und außeruniversitäre Forschung in diesen Zeitschriften nieder? Wie lauten die Themen und was sind die Aufgaben landesgeschichtlicher Zeitschriften im Unterschied zu allgemeinhistorischen Periodika? Wie gehen die Herausgeber/-innen mit dem Rückgang guter wissenschaftlicher Beiträge, der Überalterung historischer Vereine als Träger landesgeschichtlicher Zeitschriften oder eben den Möglichkeiten und Grenzen des digitalen Publizierens um?

Und natürlich standen auch landes- und regionalgeschichtliche Zeitschriften der letzten beiden Jahrhunderte selbst im Fokus der Tagung. So stellte *Marlene Nikolay-Panter* (Bonn) die „Rheinischen Vierteljahresblätter“ vor, die 1931 aus der Zusammenlegung älterer Zeitschriften mit dem Konzept einer rheinischen Heimatzeitung entstanden waren. Vor dem Krieg hätten sich die Herausgeber der Zeitschrift vor allem auf den Bereich der Kulturraumforschung

konzentriert, wobei immer ein Schwerpunkt auf der Mediävistik gelegen habe. Deshalb habe sich der Kreis der Autoren/-innen anfangs ganz überwiegend aus den Mitarbeitern des Institutes zusammengesetzt. Nach 1945 sei Abstand von volkskundlichen Themen genommen und der Blick – im Zeichen einer neuen vergleichenden Landesgeschichte – zunehmend auch auf andere bundesrepublikanische Länder gerichtet worden. Studien zum Mittelalter würden jedoch nach wie vor die Aufsatzpalette der „Rheinischen Vierteljahresblätter“ dominieren.

Diese Bevorzugung mediävistischer Themen konstatierte auch *Hans Otte* (Hannover) bei seiner Untersuchung landeskirchengeschichtlicher Periodika für die katholischen Zeitschriften. Dagegen wären in den protestantischen Periodika eher Arbeiten zur Reformation und der frühen Neuzeit vertreten. Insbesondere das Paradigma der Konfessionalisierung habe der Subdisziplin ‚Kirchengeschichte‘ und ihren Zeitschriften vor einigen Jahrzehnten Auftrieb gegeben. *Thomas Vogtheer* (Osnabrück) griff diese Feststellungen auf, die sich auch auf andere landesgeschichtliche Zeitschriften übertragen ließen, und plädierte in seinem Vortrag für eine größere Berücksichtigung der Zeitgeschichte. Darüber hinaus müssten komparatistische Ansätze mit Blick auf die europäische Dimension von Regional- und Landesgeschichte stärker verfolgt werden, wie *Matthias Steinbrink* (München) in seinem Vortrag anhand des „Jahrbuchs für Regionalgeschichte“ forderte. Der Blick über den Tellerrand auf die Geschichte benachbarter Regionen, Länder und Staaten sei ein methodisches Alleinstellungsmerkmal der Landesgeschichte im Vergleich mit den allgemenhistorischen Disziplinen und zugleich deren große Chance auf einen weit über die eigene Region hinausgehenden Erkenntnisgewinn. Auch *Ferdinand Kramer* (München) wies auf die Notwendigkeit einer vergleichenden Landesgeschichte hin, räumte jedoch zugleich ein, dass dafür die detaillierte Untersuchung mindestens zweier Regionen zu leisten sei, was eine erhebliche Arbeitsleistung verlange.

Der Vergleich mehrerer Räume habe jedoch auch den Vorteil, das jeweils Eigene besser herausarbeiten, eine schärfere Abgrenzung vornehmen oder auch Verbindendes genauer darstellen zu können. Als Gegenstand dieser Fragen eignet sich besonders die seit 2011 ratifizierte Europaregion Tirol-Südtirol-Trentino, deren landesgeschichtliche Zeitschriften von *Hannes Obermair* (Bozen) vorgestellt wurden. Der nationenübergreifende Raum Tirol präfiguriere die Landesgeschichte und weise über kleinteilige Betrachtungen hinaus. Dafür stehe die Zeitschrift „Geschichte und Region/ Storia e Regione“, die mit großer Themenvielfalt und epochenübergreifend eine örtlich losgelöste Regionalgeschichtsschreibung betreibe. Zu einer ähnlichen Feststellung, allerdings aus der entgegen gesetzten Richtung, kam *Winfried Speitkamp* (Kassel), der die These eines entgrenzten Raumes vorstellte. Die hessischen Geschichtsvereine und ihre landesgeschichtlichen Zeitschriften hätten sich in stetig veränderten Räumen bewegt: innerhalb kul-

turräumlicher Grenzen, die mit der Zeit ihre Bedeutung verloren haben, oder innerhalb staatlicher Grenzen, die durch politische Umwälzungen verschoben bzw. zugunsten einer stärkeren nationalstaatlichen Orientierung in den Hintergrund gerückt wurden. Es sei hier also die Frage nach Konstruktionen von und Zuordnungen zu Räumen zu stellen, die zu Diskussionen in den landesgeschichtlichen Zeitschriften führen und somit zu einer Entgrenzung des Raumes beitragen könnten.

Ebenso ging es aber, was auch durch das Tiroler Beispiel deutlich wurde, immer wieder um Abgrenzung oder auch Behauptung des eigenen Raumes gegen nationalstaatliche Deutungshegemonie. So prägten, wie Obermair erläuterte, vor allem die großen allgemein-italienischen Zeitschriften das staatliche Geschichtsbild, während die regionalen Zeitschriften an den Rand gedrängt würden. Blickt man auf die Geschichte einiger auf der Tagung vorgestellter Zeitschriften, werden ähnliche Konfliktlinien erkennbar. *Winfried Müller* (Dresden), der die sächsischen landesgeschichtlichen Zeitschriften und vor allem das „Neue Archiv für Sächsische Geschichte“ vorstellte, führte aus, dass die Landesgeschichte in der DDR eher behindert als gefördert worden sei. Diskussionen innerhalb dieser Teildisziplin seien weitgehend auf eine Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Heimatbegriff im Sinne einer marxistischen Geschichtsschreibung hin gelenkt worden. Nach der Hochschulreform zu Beginn der 1970er Jahre habe es schließlich in der DDR gar keine Fachrichtung ‚Landes- und Regionalgeschichte‘ mehr gegeben. Die Einstellung der entsprechenden Periodika habe diesen Prozess zwangsläufig verstärkt, zumal keine adäquate ‚Ersatzkommunikation‘ entstanden sei.

Abgrenzungen gegen den übergeordneten Staat gab es aber auch von Seiten der Regionalgeschichtsschreibung, wie Kramer am Beispiel der bayerischen landesgeschichtlichen Periodika und der „Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte“ darlegte. Bereits im 19. Jahrhundert hatten die bayerischen Zeitschriften die Abgrenzung Bayerns vom Reich betont, ab 1927 übernahm diese Linie die neugegründete „Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte“. Wichtiger jedoch als die Abgrenzung von der Nation war in bayerischen wie auch in anderen landesgeschichtlichen Zeitschriften die Stiftung und Stärkung des regionalen Eigenbewusstseins, der Identität. Besonders nach 1945, als in den neuen Ländern politische Veränderungen und beträchtliche Migrationsbewegungen zu bewältigen waren, seien verstärkte identitätspolitische Anstrengungen auch in den bayerischen landesgeschichtlichen Zeitschriften zu bemerken gewesen. Dennoch seien in den regionalen Organen zugleich auch Arbeiten über „alte“ Teilidentitäten und somit eine weitere Integration dieser Räume gefördert worden. Auch Obermair bestätigte die identitätsstiftende Wirkung der Tiroler landesgeschichtlichen Zeitschriften, die der Region jedoch keine dominante Identität aufdrücken wollten; vielmehr sei die überstaatliche und mehrsprachige Region Tirol durch ein hohes Maß

an Pluralität gekennzeichnet. Obermair sprach in diesem Zusammenhang von einem „identitären Schachtelprinzip“.

Eine Vielzahl von Regionen, deren Identitäten durch landesgeschichtliche Zeitschriften gefördert werden, stellte *Birgit Kehne* (Osnabrück) am Beispiel Niedersachsens, einem ‚Land der Regionen‘, und seiner landesgeschichtlichen Zeitschriftenlandschaft vor. Bereits die Namen der fünf führenden Zeitschriften, Niedersächsisches Jahrbuch, Hannoversche Geschichtsblätter, Braunschweigisches Jahrbuch, Oldenburger Jahrbuch, Schaumburg-Lippische Mitteilungen und Osnabrücker Mitteilungen, zeigen die stark unterschiedlichen regionalen Selbstausrichtungen und räumlichen Bezugsgrößen, die 1946 im Bundesland Niedersachsen zusammengeschlossen wurden. Träger dieses regionalen Eigenbewusstseins und seiner Zeitschriften seien in Niedersachsen nach wie vor die historischen Vereine. Deren weitere Entwicklung sei jedoch, so Kehne, durch den Rückgang der Mitgliederzahlen und den als Belastung empfundenen großen Arbeitsaufwand für die ehrenamtlichen Herausgeber/-innen bedroht. Winfried Speitkamp verwies auf das 19. Jahrhundert als Hochphase positiver Geschichtsdeutung in den Vereinen. Die wichtigsten Funktionen der Zeitschriften seien damals begründet worden: die Legitimation von Region, die Sicherung von Überlieferung und Kontinuität durch die Medialisierung von Erinnerung, aber auch die Begründung und Förderung des überregionalen Diskurses.

Neben den Vereinen oder Gesellschaften seien aber auch Universitäten, außeruniversitäre Forschungseinrichtungen oder Verlage als Träger und Herausgeber von landesgeschichtlichen Zeitschriften in den Blick zu nehmen, wie *Olaf Blaschke* (Trier) erläuterte. Verlage bewege vor allem die Aussicht auf den Gewinn von Reputation, wenn sie eine wissenschaftliche Zeitschrift in ihr Programm aufnahmen. Zugleich aber sei eine anerkannte Zeitschrift, für die der Anspruch auf eine Verwissenschaftlichung von Geschichte zum Selbstverständnis gehöre, auch Reputations- und Karriereschmiede für Autoren und Rezensierte und ebenso in mehrfacher Hinsicht ein Steuerungsinstrument. In den Zeitschriften werde eine Sortierung von Wissen vorgenommen. Die Herausgeber als ‚gate keeper‘ entschieden, was publiziert werde und was nicht und bestimmten dadurch auch die Kommunikation über Wissen. Allerdings müssten es die Autoren/-innen hinnehmen, dass auch publizierte Titel nur sehr wenig gelesen werden, selbst wenn hier Zeitschriften noch wesentlich besser abschnitten als Sammelbände. Blaschke betonte, dass jeder Artikel durchschnittlich nur einen Leser habe, häufig sogar gar keinen, da im Hinblick auf die Rezeption ein großes Ungleichgewicht zwischen den einzelnen Aufsätzen bestehe: 80 Prozent der Zitationen bezögen sich auf nur 20 Prozent der Beiträge.

Trotzdem sei der Platz für Publikationen bei Autoren begehrt. Bei den Schreibenden könnte man seit der Akademisierung der Gesellschaft in den

1960er und 1970er Jahren einen deutlichen Professionalisierungsschub ausmachen, wie Kramer und Otte feststellten. Allerdings gebe es durchaus Verbesserungspotential bei der Zusammenarbeit zwischen Vertretern von universitärer und außeruniversitärer Forschung, Archiven, Bibliotheken und Museen. Zeitschriften könnten nach Meinung Vogtherr's dafür als Treffpunkt dienen. Ebenso warb Vogtherr für eine Öffnung landesgeschichtlicher Zeitschriften für den wissenschaftlichen Nachwuchs. Junge Leute seien interessiert an Landesgeschichte und an landesgeschichtlichen Themen, bräuchten vielleicht etwas Anleitung, lieferten aber zuverlässig gute wissenschaftliche Beiträge. Zu hoffen sei, dass die Bachelor- und Masterausbildung auf der einen Seite und die Bindung der Nachwuchswissenschaftler/-innen an die Forschungsverbünde bzw. Cluster auf der anderen Seite nicht vom Aufsuchen der Archive und vom Veröffentlichen in landesgeschichtlichen Zeitschriften abhielten. Auch Heimatforscher müssten ernster genommen werden. Die Wissenschaft solle den Heimatkundlern Mut machen, ihre Ergebnisse zu präsentieren. Dieser Forderung stimmte auch Kramer zu: In den 1980er Jahren habe in Bayern ein Boom der Geschichtswerkstätten und ein großes Interesse für die Geschichte der näheren Räume eingesetzt, von dem auch die wissenschaftliche Landesgeschichte profitieren könne.

Dass der Kontakt zwischen Fach- und heimatkundlichen Periodika auch Probleme bereithält, zeigt das Beispiel der Region Lippe, in der zwei unterschiedlich ausgerichtete landesgeschichtliche Zeitschriften herausgegeben werden. *Bettina Joergens* (Detmold) stellte die Zeitschrift „Lippische Mitteilungen“ vor, die Wissenschaft für die Region bieten wolle und doch zu wenig an den wissenschaftlichen Prozess angebunden sei. Joergens möchte ihre Zeitschrift in Zukunft verstärkt im Netz präsentieren und setzt dabei vor allem auf eine stärkere Einbeziehung visueller Quellen. Vermehrt stelle man sich unter den Herausgebern die Frage, was Wissenschaft für die Region überhaupt bedeute. Ebenso um das lippische Publikum wirbt die Internet-Zeitschrift „Rosenland. Zeitschrift für lippische Geschichte“ (www.rosenland-lippe.de), die einer der beiden Herausgeber, *Andreas Ruppert* (Detmold), vorstellte. In der Diskussion dieses Beitrags wurde nicht nur die – in diesem Zeitschriftensegment seltene – Konkurrenzsituation zu den „Lippischen Mitteilungen“ angesprochen, sondern auch das Spezifikum der Internetpublikation thematisiert. Die Frage der Qualitätssicherung im Rahmen einer privaten Zeitschrifteninitiative und der dauerhaften Archivierung der einzelnen Ausgaben, die sich nach wie vor eng an das Printformat anlehnen, standen dabei im Vordergrund.

Ebendiese Herausforderungen des digitalen Publizierens behandelte im abschließenden Vortrag der Verleger *Ludger Classen* (Essen), der auch auf rechtliche Probleme in diesem Zusammenhang einging. Nicht immer sei vollkommen klar, ob ein Autor seinen Text auch wirklich für eine Publikation im Netz freigegeben habe. Darüber hinaus seien die Datensicherung und die

Archivierung von Beiträgen sowie die Pflege der Seiten mit Fragen verbunden, denen man sich stellen müsse. Claßen sprach im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Druck- und digitalen Medien von einer Generationenfrage und betonte, dass gerade regionale Angebote regen Anklang fänden. Wie Thomas Vogtherr sprach er sich für hybride Angebote aus, wobei es sich aus seiner Sicht empfehle, eine Zeitschrift sowohl als digitale wie als Druckausgabe bereitzustellen (mit einer ‚moving wall‘ von zwei Jahren), also sowohl einen Text zum Scrollen wie zum Blättern. Printzeitschriften übernahmen aber nach wie vor eine wichtige „Scharnierfunktion“ zwischen Landeshistorikern und engagierter Öffentlichkeit; insbesondere Ausgaben, die sich einem Themenschwerpunkt widmen, ließen sich zumeist auch über den Abonnentenstamm hinaus gut verkaufen.

Die Tagung „Medien des begrenzten Raumes: Regional- und landesgeschichtliche Zeitschriften im 19. und 20. Jahrhundert“ rollte eine große Bandbreite von Aspekten zum Thema auf. Am Beispiel von Herausgeberentwürfen und Inhalten ging es vor allem um die sich wandelnden Programme und Konzepte von regional- und landesgeschichtlichen Zeitschriften. Die Räume, die durch Zeitschriften erst konstruiert, gestärkt oder auch gefüllt werden, veränderten sich im Laufe der Zeit. Landesgeschichtliche Periodika arbeiten für bestehende Regionen oder sie umschreiben einen Raum, der im Entstehen begriffen ist oder erst auf eine junge gemeinsame Vergangenheit zurückblickt. In beiden Fällen sind sie Bühnen für Landesgeschichte. Und in beiden Fällen sehen sie es in der Regel als ihre Aufgabe an, eine gemeinsame Identität zu bewirken und zu bestärken, die jedoch auch aus vielen Teilidentitäten bestehen kann und darf. Gerade dieser Aspekt lässt sich auch an den Titeln der vielen regional- und landesgeschichtlichen Zeitschriften ablesen. Hier hätte noch genauer inspiziert werden können, warum Zeitschriften so benannt werden und welches Etikett ihnen dabei mitgegeben wird. Erklären sich wirklich immer alle Titel von selbst oder wird dadurch bereits eine Einschränkung oder eine Ausweitung vorgegeben? Welche Programmatik steckt hinter den Titeln und den nicht seltenen Umbenennungen?

Des Weiteren ging es auf der Tagung immer wieder um das Verhältnis von Historikern und Heimatkundlern als Autoren regionalgeschichtlicher Zeitschriften. Es müsste noch viel mehr darüber diskutiert werden, wie eine fruchtbare Zusammenarbeit aussehen könnte. Wie können Fachwissen und Kontextualisierungsvermögen auf der einen und heimatgeschichtliche Ansätze auf der anderen Seite klug verbunden werden? Die Diskussionsteilnehmer charakterisierten diese Aufgabe teils als „Spagat“, teils als „Gratwanderung“. Und schließlich wurde deutlich, dass der Umgang mit digitalen Publikationmöglichkeiten noch viele Fragen aufwirft und der Medienwandel insgesamt stärker reflektiert werden sollte: Macht zum Beispiel jedes digitale Angebot und jede Digitalisierung eines Printmediums wirklich Sinn? Sind Herausgeber

und Leser überhaupt schon hinreichend in der Lage, text- und quellenkritisch mit digitalen Beiträgen umzugehen?

Die Tagung hat gezeigt, dass Fragen nach den Einflussfaktoren, die auf das wissenschaftliche Arbeiten und Publizieren einwirken, auch in der Landesgeschichte an Bedeutung gewinnen. Für die Analyse des großen, äußerst heterogenen Feldes der landes- und regionalgeschichtlichen Zeitschriften ist nach diesem vielversprechenden Auftakt auf weitere Systematisierung und weitere empirische Unterfütterung zu hoffen. Eine Publikation der Tagungsbeiträge ist beabsichtigt.

(Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs 16), Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 2009, 724 Seiten.

Unter den zahlreichen Jubiläumspublikationen zum Aufstand von 1809 nimmt Martin Schennachs Monographie eine Sonderstellung ein. Sie beeindruckt nicht nur durch ihre breite Literatur- und Quellengrundlage, sondern auch durch den multiperspektivischen Zugriff. Neben der gründlichen Aufarbeitung des rechtshistorischen Kontextes und der Erinnerungskultur sind es vor allem die neue Militärgeschichte und die Arbeiten zur Erforschung frühneuzeitlicher Revolten, die neue Perspektiven eröffnen. Es ist eigentlich erstaunlich, dass die Ergebnisse der historischen Protestforschung in den bisherigen Untersuchungen zum Aufstand von 1809 kaum Spuren hinterlassen haben. Eine sozialgeschichtlich fundierte Aufarbeitung der Geschehnisse fehlt ebenso wie eine Kollektivbiographie der Träger des Aufstandes. Mit Martin Schennachs Arbeit hat die stark auf einen vermeintlichen Tiroler Sonderweg und auf die Kontroversen um die Person Andreas Hofers fixierte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Revolte einen Anschluss an die internationale Forschung gefunden. Die Arbeit ist in acht Hauptkapitel gegliedert. Die sehr umfangreiche Einführung umfasst die Forschungs- und Quellenlage sowie eine Ereignisgeschichte der Erhebung. Vor allem der Forschungsüberblick richtet sich, wie der Autor selbst konzediert, an ein Fachpublikum und hätte etwas kürzer gehalten werden können, zumal sich im Rahmen der historischen Aufarbeitung der Legitimationsmuster und im Kapitel über die Bewältigung des Aufstandes Überschneidungen ergeben. In einem zweiten Kapitel werden die rechtshistorischen Kontexte aufgearbeitet, wobei es dem Autor überzeugend gelingt, durch vertiefte Untersuchungen zum Landesdefensionswesen den Mythos vom wehrhaften Tiroler und vom Tiroler Sonderweg zu widerlegen. Gleichzeitig wird die bayerische Herrschaft im Kontext reformabsolutistischer Ansätze verortet, die sich von der österreichischen Regierungspraxis weniger unterscheiden, als gemeinhin angenommen wird. Im dritten Kapitel über die Motivationen der Aufständischen werden die in der Forschung vertretenen Thesen einer kritischen Prüfung unterzogen. Entgegen der älteren Forschung, die vor allem dynastischen Patriotismus und landständische Repräsentation respektive die Verteidigung der „Landesfreiheiten“ als wichtige Antriebsmomente gesehen hat, vermag der Autor nachzuweisen, dass der Kampf um die Subsistenz eine wesentliche Rolle spielt. Die Sozialrevolte richtet sich nicht nur gegen die bayerische Herrschaft, sondern, wie der Autor an Fallbeispielen belegt, auch gegen die

städtischen Herren. In diesem Sinn ist der Aufstand als Auseinandersetzung zwischen zwei Lebenswelten zu interpretieren einer ländlichen und einer städtisch-bürgerlichen. Der ebenfalls angeführte Legitimationstopos „Kampf um die Religion“, wie er im Schlagwort „Für Gott, Kaiser und Vaterland“ zum Ausdruck kommt, ist kein Spezifikum des Tiroler Aufstandes, sondern kennzeichnet die traditionalistischen Revolten in napoleonischer Zeit. Neben dieser Erkenntnis sollte jedoch beachtet werden, dass sich hinter der Chiffre Religion auch noch andere Motive verbergen. Mit ihren vielfältigen heilsspendenden Angeboten wie Sakramenten, Wallfahrten und Bittgängen hat die Religion für die Alltagsbewältigung und den Umgang mit Naturkatastrophen eine wichtige Funktion. Durch die politischen und kulturellen Umbrüche und damit den Verlust religiös bestimmter handlungsleitender Wert- und Verhaltensmuster, die im harten Dasein Sinngabe und Trost vermitteln, fühlt sich die ländliche Bevölkerung unmittelbar bedroht. Zudem kann der Kampf für die Religion auch für die Verteidigung der Lokalautonomie stehen. Dieser volksculturelle Unterbau der Religion wird etwas zu wenig ausgeleuchtet, neuere Arbeiten zum antihelvetischen Widerstand in der Innerschweiz haben hier interessante Erkenntnisse gebracht. Im vierten Kapitel werden dann die in der Geschichtsschreibung angeführten Legitimationstopoi einer kritischen Analyse unterzogen und zugleich ein Anschluss an die frühneuzeitliche Revoltenforschung gefunden, indem der unpräzise Begriff „Verteidigung der Landesfreiheiten“ gleichsam konkretisiert und auf die lokale Ebene heruntergebrochen wird, nämlich auf den Widerstand der selbstverwalteten Körperschaften gegen den Zugriff moderner Staatlichkeit. Im Anschluss an die von Peter Blickle entfaltete Kommunalismusthese und das von der Revoltenforschung herausgearbeitete Organisationsmuster der Gemeinderevolte kann nun im fünften Kapitel die Organisation des Aufstandes präziser gefasst werden. Allerdings erweist sich hier die aus heuristischen Gründen vorgenommene Trennung zwischen Motiven, Legitimationsmustern und Organisation als hinderlich, indem die Verteidigung kommunaler Selbstverwaltung sowie lokaler Sonderrechte und Privilegien als wichtiges Widerstandsmotiv und Legitimationsmuster erscheinen kann. Problematisch bleibt auch die von der Revoltenforschung kritiklos übernommene Kontinuitätsthese mit ihrer starren Kontrastierung von Kontinuität und Bruch, zumal die wichtigen Studien dieser Forschungsrichtung meistens 1789 enden und die durch die Französische Revolution ausgelösten Lernprozesse zu wenig beachten. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit neueren Arbeiten zu Volksunruhen in der Übergangszeit, aber auch zur historischen Protestforschung, die sich auf das 19. Jahrhundert konzentriert hat, wäre hier wünschenswert gewesen. Sie hätte dazu beitragen können, Kontinuitäten und Brüche, die für die soziale Logik der Protestbewegungen dieser Sattelzeit kennzeichnend sind, noch konturierter herauszuarbeiten. Die Deklaration

der Revolte als Sozialrevolte, die sich gegen das städtische Bürgertum richtet, die markante Teilnahme unterbäuerlicher Schichten oder innergemeindliche Kämpfe zwischen Aufstandsbefürwortern und Gegnern um die Willensbildung zeigen, dass der innergemeindliche Konsens immer mehr aufbricht und der Kommunalismus nicht mehr den einzigen Orientierungsrahmen darstellt. Zu diesem Wandel haben auch die revolutionären Umbrüche beigetragen. In der Unterstützung der Rebellen durch eine fremde Macht sowie in der kurzen Machtübernahme durch die Aufständischen liegt ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu den meisten frühneuzeitlichen Bauernaufständen. Besonders innovativ ist die Kennzeichnung von Andreas Hofers Regiment als „charismatische Herrschaft“, wobei zugleich die Prekarität der innertiroli-schen Anerkennung aufgezeigt wird. Aufgrund seiner breiten Kenntnisse der rechtshistorischen und rechtssoziologischen Literatur vermag der Verfasser immer wieder den Widerspruch zwischen Setzung und Durchsetzung von Normen aufzuzeigen. Das sechste Kapitel orientiert sich an den Frage- und Problemstellungen der neuen Militärgeschichte und vermag in eindrücklicher Weise die Auswirkungen des Kriegsgeschehens zu illustrieren. Die Leiden der Zivilbevölkerung, die Behandlung der Kriegesgefangenen, die Versorgung der Verwundeten kommen hier ebenso zur Sprache wie die Kriegswahrnehmung durch die Bevölkerung und die Kriegsgräu- el. Damit wird einmal mehr ein Kontrapunkt zum Klischee der Vaterlandsverteidigung und zum Heldenmythos gesetzt. Besonders eindrücklich sind die quellennah, an subjektiven Erfahrungen herausgearbeiteten Schicksale der Innsbrucker Juden oder die Schilderung der Übergriffe auf Kriegsgegner. Aufgrund sorgfältiger Quellenrecherchen gelangt der Verfasser zu ausgewogenen Urteilen und vermag frühere Einschätzungen zu korrigieren. Besondere Beachtung findet die Rolle der Frauen, sei es als Akteurinnen oder als Opfer der Kriegshandlungen. Obwohl eine Beteiligung der Frauen an der Revolte durchaus nachgewiesen werden kann, wird der in der älteren Literatur kolportierte Mythos von zu kämpfenden Amazonen hochstilisierten Heldinnen widerlegt. Mitunter führt die militärgeschichtliche Perspektive allerdings zu einer etwas eingeschränkten Sichtweise, die noch einer kontextuellen Einbettung bedurft hätte, wie am Fall Sautens illustriert werden kann. In diesem Dorf wurden Tiroler Frauen misshandelt, weil sie sich mit bayerischen Soldaten eingelassen hatten. Ein Blick auf die volkskundliche Literatur zeigt allerdings, dass solche knabenschaftlichen Rüge- und Strafpraktiken zur Durchsetzung sittlicher Normen sowie zur Regulierung des beschränkten dörflichen Heiratsmarktes in Friedenszeiten im gesamten mitteleuropäischen Raum weit verbreitet waren. Aus militärgeschichtlicher Perspektive interessant ist auch der Vergleich der Rebellion mit den antinapoleonischen Aufständen in Spanien und Süditalien, die den Charakter von „Guerillakriegen“ annehmen. Trotz einzelner Parallelen zeigen sich hier grundlegende strukturelle Unterschiede hinsichtlich der

Entgrenzung der Kampfhandlungen und der begangenen Gräueltaten, die in diesen Regionen durch das Bandenwesen und die mangelnde Versorgung der Besatzungstruppen ganz andere Dimensionen erreichen wie im Tirol. Das siebte und achte Kapitel ist der Pazifizierung und Bewältigung der Kriegsniederlage gewidmet. Im Zentrum steht die vergleichende Analyse der Strafpraxis, die den Nachweis erbringt, dass diese vor allem auf bayerischer Seite verhältnismäßig moderat ausgefallen ist. Zusätzlich zu diesen Untersuchungen über das Verhalten des staatlichen Justizapparates wäre eine stärkere Fokussierung auf die subjektiven Repressionserfahrungen und die Bewältigungsstrategien der Delinquenten wünschenswert gewesen. Eine Spurensuche zu den Kosten politischen Ungehorsams hätte die Gelegenheit geboten, noch tiefer in die Vorstellungswelt der Betroffenen einzudringen. An Figuren wie Rupert Wintersteller oder Michael Senn hätten auch die Divergenzen zu den prominenteren Protagonisten herausgearbeitet werden können. Im Unterschied zu Arbeiten der Revolten- und Protestforschung, die viel Sympathie für die Auführer aufbringen, sorgt die dekonstruktivistische Perspektive für eine eher distanzierte Beurteilung. Das betrifft besonders die Einschätzung der Bedeutung der Protestbewegung von 1809 für die Zukunft. Dem Kampf der Aufständischen wird nur defensiver Charakter zugemessen, ein letztes Aufbäumen des alteuropäischen Kommunalismus gegen Zentralisierung und Modernisierung. Werden diese Entwicklungen allerdings unter modernisierungskritischer Sicht betrachtet, so ist dem Widerstand – jenseits klerikal-konservativer und nationalistischer Instrumentalisierung – doch noch eine zukunftsweisende Perspektive abzugewinnen. Die sinnlos erscheinenden Kämpfe mutierten dann gleichsam zu ideellen Wegbereitern einer „reflexiven Modernisierung“. Zum einen kann die Verteidigung dörflicher Autonomie als Widerstand gegen die zunehmende Kolonisierung von Lebenswelten interpretiert werden, quasi als Gegenentwurf zur systemischen Logik moderner Regierungssysteme und bürokratischer Staatsapparate. Zum andern können die ländliche Autonomiekultur mit ihrer Ausgestaltung kommunaler Partizipationsmöglichkeiten sowie deren kollektive Erinnerung eine Bedeutung für Demokratisierungsprozesse im 19. Jahrhundert erlangen, wie neuere Arbeiten zur Herausbildung direktdemokratischer Strukturen in der Schweiz zeigen. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig zu erwähnen, dass Anführer wie Michael Senn und Joseph Speckbacher sogar einen Anschluss an die Schweiz in Erwägung zogen. Das weist darauf hin, dass bei den Trägern des Aufstandes noch andere Denkhorizonte und Orientierungsmuster vorhanden waren, als die von der älteren Forschung post festum hineininterpretierte monarchische Ausrichtung. Schließlich enthalten die von revolutionären Gleichheitsphantasien und Umverteilungsambitionen stimulierten Protestbewegungen der Unterschichten ein Emanzipationspotential, das

über die Intentionen der Anführer hinausweist. Die soziale Sprengkraft und die Einforderung sozialer Gerechtigkeit ist auch Andras Hofer nicht entgangen, wenn er die unterbäuerlichen Schichten unter Einfluss der Geistlichkeit auf ein besseres Leben im Jenseits vertröstet.

Trotz dieser Einwände ist Martin Schennachs Arbeit ein Quantensprung in der Erforschung des Tiroler Aufstandes von 1809 und setzt neue Maßstäbe, an denen sich zukünftige Studien zu orientieren haben. Die methodische Vielfalt, der Facettenreichtum, die brillante sprachliche Gestaltung sowie die Kombination von theoretischer Reflexion und stets vorhandener Quellennähe machen das Werk trotz des beträchtlichen Umfangs auch für einen Leserkreis außerhalb Tirols zu einer spannenden Lektüre.

Rolf Graber

Evi Brigl, *Das Kuckucksei im Eisacktal. Die Continental-Debatte in Brixen 1969–1972*

Bozen: Edition Raetia 2009, 302 Seiten.

Südtirols Büchermarkt weist die eine oder andere Besonderheit auf: So besteht im Bereich Zeitgeschichte ein auffälliges Übergewicht der politischen Geschichte. Hier wiederum mag die große Zahl von Publikationen erstaunen, die sich mit dem Themenfeld Südtirol-„Attentäter“ und „Feuernacht“ auseinandersetzt. Und es steht zu erwarten – Mythen befördern das Geschäft –, dass in den Schubladen der Verlage weitere Manuskripte mit so weltbewegenden Themen wie der letzten gemeinsamen Mahlzeit von Jörg Klotz und Luis Amplatz oder einem höchst vertraulichen Zwiegespräch zwischen Silvius Magnago und Sepp Kerschbaumer noch ihrer Veröffentlichung harren.

Ein problematischer Aspekt an diesem Trend: Quasi im Umkehrschluss bedingt er die bislang weitgehende Vernachlässigung von wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Themen. Wer sich in diesen Bereichen kundig machen will, landet – mangels neuerer Publikationen – schon mal bei Jahrzehnte alten Werken, etwa von Adolf Leidlmair oder Christoph Pan. Vor diesem Hintergrund stellt die bei Raetia verlegte Diplomarbeit von Evi Brigl einen wichtigen Kontrapunkt dar. Auf den ersten Blick könnte man das Buch über eine doch zeitlich wie räumlich begrenzte Angelegenheit wie die Continental-Affäre als weiteres Exempel jener Nabelschau deuten, die man den Südtirolern nicht selten unterstellt. Im Zuge der Lektüre wird jedoch rasch deutlich, dass die Autorin den um 1970 tobenden Konflikt um die geplante Werksansiedlung der deutschen Reifenfirma in

der Brixener Industriezone heranzieht, um grundlegende und eben bisher kaum aufgearbeitete Entwicklungen der Südtiroler Gesellschaft aus der mittelbaren Nachkriegszeit aufs Tapet zu bringen. So kam es während der Auseinandersetzung um Continental nicht nur erstmals zur Bildung einer Bürgerinitiative oder zur Abhaltung einer Großkundgebung. Rund um die Debatte betrieb die Tageszeitung „Dolomiten“ eine ihrer intensivsten Kampagnen. Diese ist nicht nur vor dem Hintergrund des erwachenden Umweltbewusstseins zu sehen, Brigl stellt das Engagement des Blattes auch in den Kontext des finalen Machtkampfes zwischen SVP-Parteiobermann und Landeshauptmann Silvius Magnago einerseits und den Paketgegnern rund um Peter Brugger und Athesia-Chef Toni Ebner andererseits.

Gewerkschaften, KVW und SVP-Arbeitnehmer befürworteten das Conti-Werk nachhaltig. Aus ihrer Sicht sollten in dem vom Wirtschaftsboom der umliegenden Regionen vorerst lediglich gestreift, von latenter, gleichwohl massiv präsenter Unterbeschäftigung geprägten Land endlich qualitativ höherwertige Arbeitsplätze geschaffen werden. Der HGV, der Bauernbund und insbesondere die lokalen Vertreter von Tourismus, Industrie und Handwerk lehnten die Werksansiedlung kategorisch ab. Dabei kursierten Argumente, die keineswegs nur aus der Logik der Sachlage heraus entstanden, sondern grundlegende Schwierigkeiten der Jahrzehnte lang gebeutelten deutschsprachigen Minderheit offenbaren, sich wirtschaftlich in einen überregionalen Diskurs einzuklinken. Einer der eingängigsten Slogans der Werksgegner lautete: „Sollen wir ein Volk von Hilfsarbeitern werden?“ Dies in einem Land, in dem sich die Perspektiven weichender Erben noch häufig auf ein Dasein als Knecht oder Abwanderung reduzierten. In einen breiteren sozioökonomischen Kontext gestellt, werden freilich Ängste einer nach 1918 politisch marginalisierten Minderheit sichtbar, die nun fürchtete, auch wirtschaftlich als verlängerte Werkbank ausländischer Konzerne „ferngesteuert“ zu werden.

Es sind letztlich die in anschaulicher Weise aufgezeigten Querverbindungen, die Brigls Buch lesenswert machen. Besonders augenscheinlich werden diese Zusammenhänge bei den in Form von Slogans und Parolen immer wieder indirekt zum Ausdruck gebrachten Untergangsvisionen, beispielsweise in einem Leserbrief auf dem Höhepunkt der Debatte im Oktober 1971: „Was den finsternen Mächten zweier Weltkriege, der fanatischen Zerstörungs- und Ausrottungswut der Faschisten beziehungsweise der Vernichtung unersetzlichen Lebensraums [...] nicht gelang, soll nun mit Unterstützung und leidenschaftlichem Einsatz unserer Herren Vertreter (Politiker – LH) zur Vollendung kommen.“ Hans Heiss schreibt denn auch treffend in seinem Vorwort: „Der Conti-Konflikt bündelte sämtliche Hoffnungen und Ängste in Südtirols Politik und Gesellschaft und schloss zugleich an allgemeinere Stimmungslagen der Epoche an. Traditioneller

Anti-Industrialismus, die langsam aufsteigende Fortschrittsskepsis und das markante Umweltbewusstsein der frühen Siebziger verflochten sich in dieser Debatte.“

Kritikwürdige Punkte an Brigls Buch? Sein spiralförmiger Aufbau bedingt die eine oder andere Wiederholung, auch die „Expertise“ zu Diagonal- und Radialreifen hätte man für die Drucklegung ohne Weiteres streichen können. Angesichts des gebotenen Gesamtniveaus sind dies freilich lässliche Sünden. Zudem plagt die Autorin den Leser nicht mit dem unvermeidlichen Aufriss zur Südtirolgeschichte, sondern bietet ihm akkurat das an Rahmeninformation, was für das Verständnis des Textes notwendig ist.

Evi Brigl investierte in die vorliegende Arbeit sichtbar viel Zeit und Energie. Das Buch ist aufwändig recherchiert, das Projekt wurde solide betreut. Es hebt sich somit wohltuend von den zahlreichen publizistischen Schnellschüssen ab, die auch den Tirolensien-Markt zunehmend kennzeichnen. Ein Wink also für die Medien, die Inflation an „Bumser“-Beiträgen zugunsten der Südtiroler Wirtschafts- und Sozialgeschichte einzudämmen, aber vor allem für junge Historiker bei der Wahl ihres Abschluss-themas.

Leo Hillebrand

Siglinde Clementi (Hg.), *Zwischen Teilnahme und Ausgrenzung. Tirol um 1800. Vier Frauenbiographien*

(Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs 32), Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 2010.

Die Auseinandersetzung mit Themen, die seit langer Zeit im Brennpunkt der Forschung stehen, ist wissenschaftlich die größere Herausforderung als die Beschäftigung mit weitgehend Unbekanntem. Außer dem ohnehin selbstverständlichen gleichsam handwerklichen Können erfordert sie einen in besonderem Maße theoriegeleiteten Zugang, ein ausgeprägtes Problembewusstsein und ein scharfes Kritikvermögen. Fünf in einem von Urbino über Trient, Bozen und Innsbruck bis nach Wien reichenden akademischen Raum angesiedelte Historikerinnen, die allesamt schon früher ihr Interesse an einer genderspezifischen Annäherung an die Vergangenheit bekundet haben, stellen sich einer derartigen Aufgabe, indem sie sich vier im weiteren Umfeld des Tiroler „Heldenzeitalters“ angesiedelten Frauengestalten widmen und, sofern aktuell, die in zwei Jahrhunderten um diese entstandenen Legenden und Mythen zu analysieren versuchen.

Die Rezensentin wählt dieses neutrale Verb mit Bedacht – auch wenn Herausgeberin Siglinde Clementi in ihren einleitenden Bemerkungen den Konstruktivismus als das die Arbeit leitende Paradigma angibt und damit indirekt die Aufgabe der Geschichtswissenschaft als einen Prozess des Dekonstruierens beschreibt. Dies bedeutet vor allem Diskursanalyse: Setzte man den Akzent darauf, würde der Nexus zwischen neuem Gestalten, bewusstem und unbewusstem, und Vergangenen in besonderer Schärfe sichtbar – ohne den leicht „destruktiven“ Ansatz übermächtig werden zu lassen, der bei den dem Konstruktivismus verschriebenen Gelehrten häufig mitschwingt.

Dies festzustellen ist umso wichtiger, als man *Margareth Lanzinger* und *Raffaella Sarti* in ihrem Beitrag über das berühmte „Mädchen von Spinges“ ja eine um höchste Objektivität bemühte Annäherung an ihren Gegenstand bescheinigen muss. Für ihre Vollständigkeit anstrebende Dokumentation aller Rezeptionszeugnisse gebührt ihnen wärmster Dank, denn sie zeigen die zu allen Zeiten stattfindende Kommunikation zwischen Gegenwart und Vergangenheit auf und unterziehen diese der Kritik. Dass Katharina Lanz (diesen Namen erhielt sie erst nach 1870) auch weiterhin vom Schleier des Geheimnisses umwoben bleibt, ist nur eines der Ergebnisse ihrer Mühen. Möge niemand deswegen allzu enttäuscht sein, denn der Reiz, auch, wenn man so will, der „wissenschaftliche Wert“ dieser Frau liegt in den Deutungen, zu denen sie der Nachwelt Anlass gegeben hat. Diese wiederum helfen den Historikern bei der Ausübung ihres Handwerks – dessen Gegenstand ja nicht nur Katharina Lanz sein kann, sondern auch die Zeit nach ihr. Lanzinger und Sarti untersuchen das Mädchen von Spinges vornehmlich aus mentalitäts- und ideologiegeschichtlicher Perspektive, wobei das katholisch-konservative Tirol zum Stich-/Reizwort wird, während genderspezifische Fragestellungen kaum markante Befunde ergeben. Ein überaus dankbares Sujet ist Katharina Lanz indes mit Blick auf die in der Spätphase der Monarchie aufkommenden Nationalismen: Damals begannen auch die Ladinier, eine von Deutschen wie Italienern gleichermaßen umworbene Gruppe, ihre Identität zu entdecken; für sie ließ sich die in Enneberg Geborene und später in Buchenstein Dienende und Gestorbene unschwer reklamieren. Mit welcher großen Verantwortung die Vereinnahmung historischer Persönlichkeiten verbunden ist, zeigt der abschließende – hier als ein Beispiel von vielen zitierte – Hinweis auf eine 2002 in Pisa gegründete Jugendorganisation der Rechtspartei „Alleanza Nazionale“, die sich nach „Caterina Lanz“ benannte, somit nach jener Frau, die in der Regel als Symbol des Widerstandes gegen alle „welschen“ Einflüsse in Tirol gehandelt wird. Historiker haben daraus zu lernen, dass der für sie selbstverständliche reflektierende Zugang zur Vergangenheit für jene, die ihnen den Stoff liefern, nicht nur in früheren Zeiten nicht gegeben

war, sondern es nach wie vor nicht ist. Man fühlt sich – bei allem Festhalten am wissenschaftlichen Ethos – an Nietzsche erinnert: Gereicht die Historie dem Leben zum Nutzen oder zum Nachteil?

Cecilia Nubola kann sich auf zumindest einige sicher verbürgte Fakten stützen. Ihre Protagonistin Giuseppina Negrelli (1790–1842), die Tochter eines begüterten, gesellschaftlich ambitionierten Holzhändlers aus Primör, nahm in Männerkleidern als Anführerin einer Kompanie ihres Heimataales an der Erhebung von 1809 teil – und weinte nach deren Scheitern. Was Nubola aus den – im Wesentlichen aus der Autobiographie des Vaters Angelo Michele bezogenen – Fakten macht, ist das klassische Handwerk des Historikers, nämlich Kontexte aufzeigen, nach Parallelfällen fragen, sich um Verständnis bemühen. Ihr Interesse gilt Giuseppinas familiärer Sozialisation (Franzosenhass), ihrer Bildung und ihrem weiteren Lebensweg nach 1809 als (unglückliche) Ehefrau und Mutter, der kommunalen Tradition ihrer Heimat, der selbstverständlichen Bereitschaft, diese zu verteidigen, dem Umfang des Heimatbegriffes, dem Unmut über den Verlust alter Freiheiten unter Bayern und der Treue zur Dynastie, den Parallelen zwischen Deutsch- und Welschtirol im Umfeld von 1809 (nicht ohne kritische Auseinandersetzung mit der italienischen Historiographie), den Frauen in den Kriegen dieser Zeit in ganz Europa, schließlich komplexen personellen Netzwerken (Giuseppinas österreichisch gesinnter Taufpate und Mentor war der Bruder des bayerischen Generalkommissars für den Eisackkreis). Nubola ist weder auf das Paradigma einer „konstruierten“ Wirklichkeit angewiesen noch ergeht sie sich in Spekulationen oder Hypothesen. In Betreff der genderspezifischen Fragestellung des Gesamtprojektes hat sie keine Scheu, heuristische Grenzen klar zu benennen. Zu danken ist ihr nicht zuletzt für die Feststellung, wenn eine Frau die Uniform anlege, spiegle dies nur eine neue Rolle, nicht aber eine neue Identität.

Von hier aus lässt sich der Bogen zu einer weiteren sehr bekannten Frau spannen, Therese von Sternbach, die 1809, damals bereits Witwe, den Aufständischen tatkräftige Hilfe leistete, von den Franzosen verhaftet wurde und mehrere Monate in Straßburg im Gefängnis verbrachte. Erst 1821 erhielt sie vom österreichischen Staat eine hohe Auszeichnung. Welcher Art ihr Einsatz wirklich war, bleibt freilich auch nach der ausführlichen Analyse durch *Maria Heidegger* ungeklärt. Sinnvoller Weise ist es auch nicht deren primäres Anliegen, einen weiteren Beitrag zum „Heldentag“ zu liefern, sondern es geht ihr darum, einer Frau über deren Selbstinszenierung näher zu kommen. Von einer solchen kann man bei der Brunecker Bürgerstochter, die 1799 – ganz unstandesgemäß und auch nicht auf Anhieb willkommen – in eine freiherrliche Familie einheiratete, nämlich sprechen, gab sie doch 1823 acht Aquarelle in Auftrag, die wichtige Szenen aus dem Jahr 1809 festhielten und durch Tagebuchauszüge erläutert wurden. So entstand das mittlerweile

häufig kolportierte Bild einer Pfeife rauchenden, mit einer Pistole bewaffneten Frau in Männerkleidung und im Herrensattel. Obwohl die Verfasserin keine Möglichkeit ungenutzt lässt, einzelne Details zu analysieren, löst sie den einleitend genannten hohen gendergeschichtlichen Anspruch nur teilweise ein, denn sie muss selbst feststellen, dass Thereses Rollenverständnis eher standes- als geschlechtsspezifisch war. Dem Anliegen wenig dienlich, eher verwirrend ist die ausführliche Berücksichtigung bereits vorliegender Äußerungen zu Therese Sternbach, (vor)wissenschaftlicher gleichermaßen wie künstlerischer; dasselbe gilt für die familieninterne Überlieferung. Dankbar nimmt man indes die abschließenden Ausführungen zu Therese als Agrarexpertin zur Kenntnis, aus denen eine versierte Wirtschaftshistorikerin spricht.

Einer besonders in der Geschichte Bozens berühmten Frau widmet sich auf der Grundlage subtil analysierter archivalischer Quellen *Siglinde Clementi*: Es ist die als „Franzosenbraut“ in Erinnerung gebliebene Anna von Menz, um 1815 „nach den Ereignissen in Frankreich und nach Napoleon [...] der erste und wichtigste Gegenstand, der unsere Bozner Welt beschäftigt.“ (S. 135). Die 1796 geborene reichste Erbin der Stadt, die eine typisch weibliche, vornehmlich auf Herzensbildung ausgerichtete Erziehung bekommen hatte, wurde im Alter von 15 Jahren Vollwaise. Seither vertrat ein aus sechs Honoratioren bestehender Familienrat ihre Interessen. Mit großem Aufwand widersetzte sich dieser einem Anna anfänglich willkommenen Heiratsantrag des auch vom Vizekönig unterstützten französischen Barons Lacroix, wobei nicht die tatsächlich relevanten Argumente, nämlich materielle und politische Interessen, sondern Ehre und Liebe zum Thema wurden. 1814 hielt ein Bozner, Ignaz von Giovanelli, um Annas Hand an, auch er ohne Erfolg: Ihn leiteten die Überlegung, das reiche Erbe solle im Land bleiben, und die Interessen seiner Familie. Möge die Leserschaft in diesem Zusammenhang zur Kenntnis nehmen, dass es auch eine „Kulturgeschichte des Klatsches“ gibt – nur einer der Vorzüge von Clementis sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen überregionalen theoretischen Literatur. Nach einer kurzen Zeit der Ehe mit dem Unternehmer Carlo Panzoldi aus Sacco im Jahr 1816 tat Anna 1819 das, wovor ihre Mutter sie ausdrücklich gewarnt hatte: Sie heiratete einen Adligen. Ludwig Graf Sarnthein wurde es durch diese Verbindung möglich, seine Stelle als Präsident des Appellationsgerichtes in Innsbruck aufzugeben und sich nur mehr der Verwaltung seiner (und seiner Gemahlin) Güter zu widmen. Das Paar, das zwischen 1820 und 1837 sieben Kinder bekam, führte einen aufwändigen Haushalt und ein reges Gesellschaftsleben. Anna erwies sich als Wohltäterin und bekleidete Ehrenämter. Zu ihren Kindern hatte sie eine innige Beziehung. Hierin spiegelt sich die zeittypische Verinnerlichung des Familienbegriffes, die aber auch mit einer Polarisierung der Geschlechtscharaktere einher ging. Zu betonen, dass Anna trotz gewisser

Freiräume, die sie sich zu sichern wusste, nicht eigentlich emanzipiert war, ist das eigentliche Anliegen der Autorin, die abschließend feststellt, nur eine „Lebenscollage“, nicht aber eine „kohärente Biographie“ (S. 168) geliefert zu haben. Der Rezensentin erscheint indes auch diese sehr gelungen: Wer weiß, ob die akribische Auswertung von Quellen mit Überrestcharakter letztlich nicht doch ein mindestens ebenso zuverlässiges Bild vermittelt wie die von der Verfasserin vermissten Selbstzeugnisse?

Katharina Lanz, Giuseppina Negrelli, Therese Sternbach und Anna von Menz in einem Band zu vereinen war fraglos eine gute Idee – gerade weil es so schwer ist, einen gemeinsamen Nenner für diese vier Frauen zu finden. Die Rede von der „Sattelzeit“ (S. 8) ist gerechtfertigt, denn trotz aller negativen Befunde im Einzelfall öffneten sich damals den Frauen viele Wege. Auch der jeweils unterschiedliche methodische Zugang der Bearbeiterinnen möge als Gewinn verbucht werden: So – und nicht zuletzt durch sorgfältig gewählte Abbildungen – ist jede „ihrer“ Protagonistin in hohem Maße gerecht geworden. Ein nach Orten und Personen getrenntes Register erleichtert den wissenschaftlichen Zugriff; es soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Buch in weiten Teilen auch, ja vor allem ein angenehmes Lesebuch ist.

Erika Kustatscher

Margareth Lanzinger/Edith Saurer (Hgg.), *Ungleichheit an der Grenze. Historisch-anthropologische Spurensuche im alpinen Raum: Tret und St. Felix*

Bozen: Edition Raetia 2010, 221 Seiten, zahlr. Abb.

Im Band „The Hidden Frontier“ veröffentlichten die US-amerikanischen Anthropologen John W. Cole und Eric R. Wolf die Ergebnisse ihrer Feldforschungen am norditalienischen Nonsberg, an der Grenze der Provinzen Trient und Südtirol.¹ Die beiden stellten zu Beginn der 1960er Jahre völlig andere Fragen als die zeitgenössischen Untersuchungen des Alpiner durch Volkskundler und Historiker.² Ihnen ging es weder um Brauch im Jahreslauf noch um lokalhistorische Details sondern um soziale und politische Institutionen vor Ort, um lokale Ökosysteme und Regulationsmechanismen. Sie untersuchten die Genese von Identität und Ethnizität/Nation eingebettet

1 John W. COLE/ERIC R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York/London 1974.

2 Von Ausnahmen abgesehen, etwa den Essays von Lucie Varga aus den 1930er Jahren.

in eine historisch-anthropologische Betrachtung der Rahmenbedingungen – der politischen Verhältnisse, Strukturen und Praktiken des Zusammenlebens, des Tausches und der Reziprozität, des Erbrechts vor allem, und der Kommunikationsformen oder der Arbeitsteilung. Cole und Wolf beschrieben zwei benachbarte Orte – romanisch/italienisch geprägt der eine, deutschsprachig der andere – in ihren Differenzen. Obwohl für das zur Provinz Trient gehörende Tret und das südtirolerische St. Felix dieselben Umweltbedingungen bestanden, unterschieden sich die kulturellen, sozialen und politischen Praktiken in den Orten deutlich und zogen eine „unsichtbaren Grenze“. Das Buch galt im Angloamerikanischen rasch als wichtiger Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des ländlichen Raumes und wurde vor allem für die überzeugende Kombination von Ökologie und Geschichte, von Mikro- und Makroansätzen sowie für seine analytische Originalität gelobt. Von der italienischen und der deutschsprachigen scientific community hingegen blieb das Werk lange – nämlich bis zu den Übersetzungen 1993 bzw. 1995 – weitgehend ignoriert.³

Im Frühjahr 2006 machten sich die Wiener Historikerinnen Margareth Lanzinger und Edith Saurer zusammen mit einer Gruppe von Studierenden auf, um Coles und Wolfs Untersuchung an Ort und Stelle neu zu lesen und zu sehen, was aus der „unsichtbaren Grenze“ während der letzten vier Jahrzehnte geworden ist. Vorweg kurz der Befund: Die von Cole und Wolf beschriebene Grenze zwischen Tret und St. Felix wirkt nachhaltig und ist heute sichtbarer als zu Beginn der 1960er Jahre – aber sie ist in Bewegung, verschiebt sich und zwar „im Zeichen der Ungleichheit“ (S. 24).

Einleitend stellen Margareth Lanzinger und Edith Saurer den Zugang von John W. Cole und Eric R. Wolf vor und unterstreichen dessen innovativen Charakter, der in der Verbindung von Politik, mit einem besonderen Augenmerk auf Ökologie und Ökonomie, und Ethnizität mit sämtlichen sozialen Zusammenhängen, mit Verwandtschaft und Erbrecht als zentralen Elementen, lag. Die Einleitung liefert einen ersten Überblick zu Rezeptionsgeschichte und Bedeutung und ist zugleich eine kritische Würdigung von „The Hidden Frontier“. Vor allem in methodischer Hinsicht werden Cole und Wolf kritisiert – die Quellendokumentation ihrer Studie sei mangelhaft, der Umgang mit Archivmaterial unklar, mit einigen ‚Gewährleuten‘ wurde eng zusammengearbeitet, was zusammen mit den Sprachkenntnissen der Autoren in einer ungleichen Gewichtung der beiden Dörfer resultiert. Im Anschluss werden erste Relativierungen der Ergebnisse von Cole und Wolf durch die aktuelle Feldforschung der Wiener Gruppe vorgenommen und

3 John W. COLE/ERIC R. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo, San Michele all'Adige* 1993 (2. Aufl. 1994); DIES., *Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental*, Wien/Bozen 1995.

die benachbarten Dörfer Tret und St. Felix in ihrer jüngeren Geschichte und aktuellen Struktur umrissen: Die landwirtschaftlichen und gewerblichen Aktivitäten haben sich enorm verändert – mit völlig unterschiedlichen Folgen für die beiden Orte. Die Modernisierung hat zu einem Aufschwung in St. Felix geführt, mit einem Ausbau der Landwirtschaft, der Ansiedlung einer Gewerbezone, reger privater und öffentlicher Bautätigkeit; während Tret eher von Abwanderung und teilweisem Verfall von Bausubstanz und Infrastruktur gezeichnet ist. Durchlässiger ist die „unsichtbare Grenze“ hingegen bezüglich Eheschließungen über Sprachgrenzen hinweg geworden, hinsichtlich des Schul- und Kindergartenbesuchs und auch was Arbeitsplätze oder die Nutzung von Sporteinrichtungen betrifft.

Auf dem Programm der Exkursionsgruppe stand Feldforschung – mit Wohnen in beiden Orten, beobachten, begehen und Informationen sammeln, formelle und informelle Gespräche führen – mit den örtlichen PolitikerInnen, dem Pfarrer, mit DorfbewohnerInnen und regionalen ExpertInnen wie etwa der Ökonomin Irene Rizzi. Sie ist wie der Ethnograf Giovanni Kezich mit einem Gastbeitrag im Band vertreten. Entsprechend der interdisziplinären Zusammensetzung des Teams konzentrierte man sich beim Wiederlesen von Cole und Wolf auf baugeschichtliche Aspekte, auf Ökologie, Erbrecht und Verwandtschaft.

Auf die Einleitung folgt der Beitrag von Giovanni Kezich vom Volkskultur-Museum in San Michele all'Adige, der „The Hidden Frontier“ ins Italienische übersetzt hat. Er berichtet über das Zustandekommen der italienischen Erstausgabe des Bandes und erläutert das lange Desinteresse auf italienischer Seite, das er mit dem problematischen Verhältnis zu Südtirol bzw. ethnischen Konflikten, generell fehlendem Interesse am Alpinen und Misstrauen gegenüber in diesen Gefilden forschenden US-Amerikanern begründet.

Den Entstehungszusammenhängen des Originals geht Christof Plesny nach, indem er versucht, den Forschungsprozess der beiden Sozialanthropologen vor Ort zu rekonstruieren. Er macht auf die Schwierigkeiten ihrer Feldforschung aufmerksam, lenkt die Aufmerksamkeit nicht zuletzt auf die persönlichen Eigenheiten und Beziehungen von Cole und Wolf und deren Auswirkungen auf ihre wissenschaftliche Arbeit. In einem zweiten Schritt trägt der angehende Historiker die lokalen Erinnerungen an die beiden Forscher sowie die von den DorfbewohnerInnen heute konstatierten Auswirkungen des Buches zusammen.

Auf Bauliches konzentrieren sich die Architektin Anna Corena Herrera und die Techniker Christoph Hermann und Dominik Schnitzer bei ihrer Frage, ob die von Cole und Wolf beschriebenen Unterschiede zwischen den beiden Dörfern heute noch bestehen und wie sie sich ausdrücken. Ihre umfassende Analyse der aktuell vorhandenen Baustile, der Infrastruktur und Siedlungsformen ist mit aufschlussreichen Fotos und Grafiken ergänzt.

Mit dem Wandel der Landwirtschaft befassen sich Katrin Hasenhündl, Studentin der Ökologie, und Moritz Radner, Student der Geschichte und Geografie, und stellen fest, dass in beiden Gemeinden mit den ökologischen Bedingungen und der ökonomischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte völlig anders umgegangen wurde und wird: Der Umstieg von Subsistenzlandwirtschaft auf Milchwirtschaft führte zu einer Extensivierung in Tret und zu einer Intensivierung in St. Felix, mitsamt dem Pachten von Gründen im Nachbarort und einem Projekt für Grünlandbewässerung, das bereits in seiner Planungsphase zu einem Streit zwischen den beiden Orten ums Wasser führt. Hasenhündl und Radner sehen in den unterschiedlichen Förderphilosophien hinsichtlich Agrarwirtschaft in Südtirol und Trient sowie im traditionell unterschiedlichen Ansehen des Bauernstandes die Ausgangspunkte dieser Ungleichheit.

Der Jurist und Historiker Otto Fritscher setzt sich mit Michaela Thalhammer, ebenfalls Historikerin, mit der Bedeutung der bäuerlichen Erbfolge und Hofübergabe in der heutigen marktwirtschaftlichen Landwirtschaft auseinander. In ihrem Beitrag referieren sie, was Cole und Wolf über die in den 1960er Jahren kommunizierten Erbmodelle und vorherrschenden Erbfolgepraktiken schrieben: Ungeachtet divergenter Modelle, erfolgten die Hofübergaben an beiden Orten ähnlich bzw. dominierten die ökologischen und ökonomischen Bedingungen die Ideologien der Erbfolge. Im Anschluss daran bringen die beiden einen ausführlichen Überblick zur Geschichte des bäuerlichen Erbrechts in der Region und eine knappe Darstellung der Situation Mitte der 1990er Jahre auf Basis von Irene Rizzis Untersuchung. Die aktuelle Situation darzustellen und zu bewerten gelingt kaum: Erben ist ein heikles Thema, die Grenzen der Auskunftsbereitschaft waren offenbar schnell erreicht.

Den Schlusspunkt setzt Veronika Tillian, Studentin der Kultur- und Sozialanthropologie, mit einer Relektüre von John W. Coles und Eric R. Wolfs „Die unsichtbare Grenze“ im Kontext der Verwandtschaftsforschung. Die Geschichte einschlägiger kultur- und sozialanthropologischer Ansätze (Evolutionismus, Funktionalismus, Kulturrelativismus) dient dabei als Bezugspunkt, die Feldforschung hat hier – und das ist schade – kaum Spuren hinterlassen.

Vor allem wenn man in Betracht zieht, dass „Ungleichheit an der Grenze“ aus einer Lehrveranstaltung resultiert, ist der Band beeindruckend – hinsichtlich seiner Qualität und des dahinter stehenden Engagements der beiden Herausgeberinnen und der Studierenden. Was so gerne an Sammelbänden kritisiert wird, nämlich, dass sie inhaltlich wenig kohärent und beliebig seien, ist diesem Buch keinesfalls vorzuwerfen. Im Gegenteil zu bekräfteln, dass die Beiträge zum Teil ein Zuviel an Wiederholung aufweisen, wäre ähnlich platt. Durch die wiederholten Bezugnahmen auf das Buch von Cole und Wolf, die wiederholten Beschreibungen der Orte Tret/St. Felix und der Grundzüge

ihres Wandels während der letzten 40 Jahre sind die Texte auch jeder für sich lesbar und verständlich. Einige leiden deutlicher unter der Kürze des Aufenthalts im Feld als andere; den studentischen AutorInnen hätte überdies nicht geschadet, sich auch ein wenig mit der (z. B. europäisch-ethnologischen) Sekundärliteratur zu „The Hidden Frontier“ auseinander zu setzen. Dennoch ist der Band ein gelungenes und nachahmenswertes Beispiel für das Ineinandergreifen von Forschung und Lehre. Ungleichheit war für die kürzlich verstorbene Historikerin Edith Saurer ein zentrales Thema. Ihre Bereitschaft, viel dafür zu tun und zu geben, um als Lehrende und Forschende bei Anderen Leidenschaft für dieses wichtige Thema zu wecken, wird durch „Ungleichheit an der Grenze“ eindrücklich belegt.

Nikola Langreiter

Georg Schild/Anton Schindling (Hgg.), *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung*

(Krieg in der Geschichte 55), Paderborn u.a.: Schöningh 2009, 347 Seiten.

Der zu rezensierende Sammelband geht auf die Abschlusstagung des Tübinger Sonderforschungsbereichs 437 „Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ zurück, die vom 11. bis 13.12.2008 stattfand. Präsentiert werden zentrale Ergebnisse des Tübinger Forschungsprojekts, das seit 1999 zahlreiche Impulse für die Analyse neuzeitlicher Kriege geliefert hat. Die von den Projektbereichsleitern verfassten Bilanzberichte werden zum einen ergänzt durch Rückblicke der beiden Herausgeber sowie des Tübinger Universitätsrektors Bernd Engler auf die Arbeit im SFB 437. Zum anderen finden sich in dem Sammelband zwei Aufsätze, welche die bildliche Darstellung von Kriegsereignissen thematisieren, sowie zwei Essays, die die akademischen Forschungen in der aktuellen öffentlichen Diskussion verorten. Den Abschluss des Bandes bilden eine 40 Seiten umfassende Gesamtbibliografie des SFB 437 sowie ein Personenregister.

Das Profil der Tübinger Forschungen wurde maßgeblich geprägt durch ein theoretisches Konzept, in dessen Mittelpunkt der Begriff der „Kriegserfahrung“ stand. Dieser Terminus wurde im SFB 437 nicht alltagsgeschichtlich gefasst, sondern wissenssoziologisch fundiert. Das Forschungsprogramm zielte darauf ab, Erkenntnisse zu gewinnen über die spezifische Wahrnehmung von Kriegsereignissen in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen sowie über die Interpretation dieser Geschehnisse unter Rückbezug auf sinnstiftende Deutungsmodelle. Es standen im SFB 437 also weniger etablierte

Fragestellungen der Militärgeschichte im Mittelpunkt, vielmehr war der „Krieg in den Köpfen“ der Analysegegenstand.

Das Forschungsprogramm des SFB 437 erwies sich als fruchtbarer Ansatzpunkt für eine fakultätsübergreifende interdisziplinäre Zusammenarbeit in Tübingen, aber auch für eine weit gespannte nationale und internationale Kooperation. Im Rahmen des Gesamtprojekts wurden mehrere Studien mit Italien-Bezug erarbeitet: Fernando Esposito widmete sich den Kriegserfahrungen italienischer Flieger während des Ersten Weltkriegs. Kerstin von Lingen thematisierte in mehreren Beiträgen, wie Geschehnisse, die sich auf dem italienischen Kriegsschauplatz der Jahre 1943–1945 zugetragen hatten, in der Nachkriegszeit interpretiert und verarbeitet wurden. Im Zentrum dieser Forschungen stand der Prozess gegen Generalfeldmarschall Albert Kesselring vor einem britischen Militärgericht in Venedig.

Der Sammelband wird eingeleitet durch einen Beitrag von Anton Schindling mit dem Titel „‘Ikonen‘ der Kriegserfahrung – eine Bilderauswahl zur Einführung“. Schindling interpretiert bekannte künstlerische und architektonische Zeugnisse als Quellen von Kriegserfahrungen, wie z. B. Albrecht Altdorfers Gemälde „Alexanderschlacht“ oder das Beinhaus von Douaumont bei Verdun. Der anschließende Beitrag des Münchener Althistorikers Martin Zimmermann skizziert, von Bildzeugnissen auf antiken Monumenten ausgehend, zentrale Aspekte der Deutung von Kriegseignissen in der römischen Kaiserzeit. Die kollektive Erinnerung an militärische Auseinandersetzungen hatte laut Zimmermann in Rom herrschaftsstabilisierende Funktion. Selbst spektakuläre Niederlagen des römischen Heeres, wie etwa diejenige von Cannae, seien in einer Weise interpretiert worden, dass an der – scheinbaren oder tatsächlichen – Überlegenheit des römischen Staates gegenüber anderen politischen Gebilden kein Zweifel entstehen konnte. Ein Paradigma des römischen Umgangs mit militärischem Misserfolg habe darin bestanden, dass die Schuld an Niederlagen den Göttern sowie einzelnen Individuen zugeschrieben wurde.

Die im Sammelband enthaltenen Bilanzberichte lassen die große thematische Spannweite der Tübinger Forschungen erkennen. Niels Birbaumer resümiert in seinem Beitrag über „Neurogeschichte von Gewalt und Kriegserfahrungen“ den Nutzen, den die theoretische und empirische Kooperation von Verhaltensneurobiologie (Neuropsychologie) und Geschichtswissenschaft im SFB 437 erbrachte. Ziel dieser Zusammenarbeit war unter anderem die Vertiefung von Erkenntnissen über die Ursachen menschlicher Gewaltbereitschaft. Ein wesentliches Ergebnis der Tübinger Forschungen ist, dass ältere Theorien der Evolutionsbiologie bzw. der Ethologie kaum haltbar sind. Hierzu zählt etwa die unter anderem von Konrad Lorenz vertretene Hypothese, dass Gewaltausbrüche maßgeblich auf Aggressionsstau zurückzuführen seien. Horst Tonn stellt in seinem Beitrag zentrale Aspekte

des Arbeitsbereichs „Medialisierung von Kriegserfahrungen“ vor. Betont wird, dass die Erfahrungen von Kriegsteilnehmern ebenso wie diejenigen von Kriegsbeobachtern immer ein Produkt medialer Vermittlung seien. Kriege müssten in diesem Sinn als „Kommunikationsereignisse“ begriffen werden. Tonn weist darauf hin, dass bei der Formierung von Kriegserfahrungen unterschiedlichen Medien Bedeutung zukomme, so neben den Massenmedien auch künstlerischen Medien, Interaktionsmedien oder Ding-Medien (wie etwa dem Eisernen Kreuz). Andreas Holzem korrigiert in seinem Aufsatz über religiöse Kriegserfahrungen verschiedene populäre Sichtweisen der Gegenwart. Die christliche Theologie hat nach Holzem nicht in erster Linie durch die Propagierung von Heiligen Kriegen zur Entstehung von militärischen Konflikten im Mittelalter und in der Neuzeit beigetragen. Bedeutsamer für die Kriegslegitimation sei die Lehre vom gerechten Krieg gewesen, die allerdings unter der Mitwirkung von Theologen ausformuliert worden sei. Seit 1648 seien im Heiligen Römischen Reich religiöse Kriegsgründe aus dem Katalog akzeptabler (d. h. „gerechter“) Kriegsgründe bewusst ausgeschlossen worden. Der Interdependenz von Krieg und Wissenschaft widmet sich der Beitrag „Kriegserfahrungen in den Humanwissenschaften“ von Reinhard Johler. Der Autor beleuchtet insbesondere wichtige wissenschaftliche Innovationen, die der Erste Weltkrieg bewirkte (Institutionalisierung der Zeitgeschichte, der Wehrwissenschaften sowie der Volkskunde/ Ethnographie). An diese Überlegungen knüpft Anselm Doering-Manteuffel in seinem Beitrag „Kriegserfahrungen, Wissenschaft und Technik“ an. Die Erfahrung des Ersten wie des Zweiten Weltkriegs habe jeweils einen deutlichen wissenschaftlich-technologischen Entwicklungsschub bewirkt. Auf den „heißen“ Krieg sei nach 1918 eine Bellifizierung des Wissenschaftsverständnisses gefolgt und habe nach 1945 ein Wettlauf um technische Modernisierung eingesetzt, z. B. bei der Erschließung des Weltraums, der die Funktion eines „Ersatzkrieges“ gehabt habe. Im SFB 437 wurde diese Nachwirkung kriegerischer Ereignisse unter anderem an Beispielen aus der sowjetischen Geschichte analysiert. Doering-Manteuffel weist darüber hinaus darauf hin, dass auch die Zeitgeschichte als wissenschaftliche Disziplin nach 1945 maßgeblich durch Weichenstellungen geprägt worden sei, die sich aus der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs ableiten. Dieter Langewiesche entlarvt in seinem Aufsatz „Nation, Imperium und Kriegserfahrungen“ traditionelle Sichtweisen der deutschen Historiografie als retrospektive Projektionen bzw. als nationale Mythen. So habe in den Revolutionskriegen wie in den Napoleonischen Kriegen das Konzept der Nation – abweichend von älteren Bewertungen – nur für sehr beschränkte Personenkreise (v. a. Intellektuelle) eine zentrale Rolle gespielt, während die Bedeutung der Religion für breitere Bevölkerungskreise weitaus größer gewesen sei. Langewiesche legt empirische Schwierigkeiten des in Tübingen verfolgten Konzepts der „Kriegserfahrungen“ offen. Diese bestünden vor allem darin,

dass Akteure und Akteursgruppen, die in Quellen aus Kriegszeiten fassbar sind, in Dokumenten aus der Vor- und der Nachkriegszeit nur sehr schwer zu identifizieren seien. Dietrich Beyrau widmet sich in seinem Beitrag „Grenzen, Politik, Krieg und Herrschaftswechsel: Ein Vergleich“ Grenzen und Grenzräumen zwischen verschiedenen politischen Herrschaftsräumen und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Kriege und der Kriegserfahrungen. Dabei wird anhand mehrerer Beispiele aufgeschlüsselt, welche besondere Rolle Grenzregionen in der Perspektive der politischen Zentren hatten, welche Techniken der Kontrolle einverleibter Grenzgebiete festgestellt werden können und welcher Umgang mit der Grenzbevölkerung in Kriegszeiten zu beobachten ist.

Eine besondere Note erhält der Sammelband durch zwei abschließende Beiträge, die die Forschungsarbeit im SFB 437 an die Entwicklungen der jüngsten Geschichte sowie an gegenwärtige Trends und Diskussionen rückkoppeln. Anselm Doering-Manteuffel verortet die Tübinger Forschungen über Kriegserfahrungen in zeitgeschichtlichen und historiografischen Prozessen seit etwa 1980. Dabei wird die Interdependenz von Zeitgeschehen (z. B. den Kriegen im ehemaligen Jugoslawien) und geschichtswissenschaftlichen Innovationen ebenso deutlich wie die spezifische Positionierung des SFB 437 innerhalb der seit den 1980er Jahren intensivierten Forschungen über kriegserische Konflikte in der Vergangenheit. Das Profil des Tübinger SFB wurde durch die Konzentration des Forschungsprogramms auf die „gehegten Kriege“, d. h. die Staaten- bzw. Nationalkriege der europäischen Moderne, geschärft, wohingegen Guerillakriege und ähnliche Formen asymmetrischer militärischer Gewalt weitgehend außen vor blieben. Mit dem Konzept der „Neuen Kriege“, das in den vergangenen Jahren vor allem von politikwissenschaftlicher Seite (Herfried Münkler) wirkungsmächtig propagiert wurde, setzt sich Dieter Langewiesche in seinem abschließenden Beitrag auseinander. Er stellt, wie zuvor bereits Doering-Manteuffel, heraus, dass aktuelle Erscheinungsformen des Krieges – Entstaatlichung der Kriegsgewalt, Ablehnung der „Regeln“ staatlicher Kriegführung –, die sich in zahlreichen militärischen Konflikten zeigen und die zum Teil als Kennzeichen der „Neuen Kriege“ interpretiert werden, keinesfalls als „neu“ zu klassifizieren seien. Sie ließen sich in der Geschichte in verschiedenen Kontexten immer wieder nachweisen. Der Eindruck neuartiger Konfliktaustragung entstünde vor allem durch eine „Globalisierung des Wahrnehmungs- und Handlungsraums“, d. h. durch die mediale Vermittlung von Konflikten, die sich in fernen Regionen der Erde zutragen, sowie durch den Anspruch des Westens, eigene Wertvorstellungen, z. B. die Menschenrechte, universal und gegebenenfalls auch mit militärischen Mitteln durchzusetzen.

Insgesamt enthält der Sammelband zahlreiche Anregungen für weitergehende Forschungen über militärische Konflikte sowie ihre Wahrnehmung

und Deutung. Dies gilt nicht zuletzt auch für regionalgeschichtliche Projekte. Bereits die in dieser Rezension skizzierten, zentralen Ergebnisse des langjährigen Tübinger Forschungsprojekts konnten nur durch eine Vielzahl an Arbeiten mit regionalgeschichtlicher Fragestellung erzielt werden. Die dem Band beigegebene Gesamtbibliografie des SFB 437 macht dies eindrucksvoll deutlich.

Wolfgang Mährle

Andrea Leonardi (Hg.), Die Region Trentino-Südtirol im 20. Jahrhundert, 2. Bd. (Wirtschaft: Die Wege der Entwicklung)

(Grenzen/Confini 5), Trento: Fondazione Museo storico del Trentino 2009, 460 Seiten.

Wenn man wirtschaftliche Entwicklung verstehen will, ist es notwendig, sich von einer nationalen Betrachtungsweise zu verabschieden. Gerade in einem Land wie Italien ist dies offensichtlich. Wenn Italien heute zu den wohlhabenden Ländern der Welt zählt, ist der hohe Entwicklungsstand keinesfalls gleichmäßig auf das ganze Land verteilt. Der Norden, speziell der Nordwesten, hat sich in den letzten eineinhalb Jahrhunderten ganz anders entwickelt als der Süden. Gäbe es statt eines Italien zwei Italien, würde der Norden zu den Industrieländern, der Süden hingegen nach wie vor zu den Entwicklungsländern zählen.

Solche Beispiele regionaler statt nationaler wirtschaftlicher Entwicklung lassen sich weltweit in fast beliebig großer Zahl beobachten. Aus ihnen allen geht hervor, dass die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes, wie sie sich in gesamtstaatlichen Durchschnittswerten widerspiegelt, nicht von nationalen, d.h. für das ganze Land zutreffenden Merkmalen bestimmt ist und war, sondern die Summe mehrerer regionaler Entwicklungen darstellt, die sich zufällig gerade innerhalb der italienischen, deutschen, französischen, britischen oder anderen nationalen Grenzen abspielen und abspielten. Wenn – wie in Italien – die Regionen mit einer positiveren wirtschaftlichen Entwicklung überwiegen, spricht man von einem reichen Land der Ersten, wenn hingegen – wie etwa in Indien – die weniger entwickelten Regionen überwiegen, von einem armen Land der Dritten Welt.

Es macht daher schon allein aus diesem Grund Sinn, die wirtschaftliche Entwicklung einzelner Regionen – wie dies im vorliegenden Sammelband geschehen ist – genauer unter die Lupe zu nehmen. Allerdings stellt sich dabei die Frage, wie man Region definieren soll. Ein erster Schritt ist sicherlich, eine durch die politische Verwaltung definierte Region wie eben die Region

Trentino-Südtirol herauszugreifen. Damit kann, aber muss noch nicht viel gewonnen sein, wenn es um das Verständnis wirtschaftlicher Entwicklung geht. Der Erkenntnisgewinn ist umso größer, je mehr die politisch definierte Region mit der wirtschaftlichen übereinstimmt. Es stellt sich daher die Frage, ob es in der Region Trentino-Südtirol eine oder vielleicht mehrere, für die ganze Region typische und sie in besonderem Maße kennzeichnende wirtschaftliche Entwicklungen gab und ob sich diese in beiden oder eher nur in der einen oder in der anderen der zwei autonomen Provinzen beobachten lassen. Der vorliegende Band bietet eine Fülle von Informationen, um solche Fragen zu beantworten.

Was die Gesamtstruktur der regionalen Wirtschaft betrifft, arbeiteten noch am Vorabend des Ersten Weltkrieges – durchaus typisch für eine vorindustrielle Gesellschaft – mehr als die Hälfte aller Erwerbstätigen in der Landwirtschaft – 55 % in Südtirol und 64 % im Trentino. Die meisten von ihnen betrieben – auch dies kennzeichnet vorindustrielle Gesellschaften – eine weitgehend auf Selbstversorgung ausgerichtete Mischwirtschaft. Und doch zeigten sich bereits erste Ansätze einer marktorientierten Spezialisierung. Sie beruhte auf mindestens sechs günstigen Voraussetzungen. Vier davon waren in der Region selbst gegeben oder geschaffen worden, zwei entstanden eher außerhalb der Region.

Zu den inneren Voraussetzungen zählten das Klima und die Bodenbeschaffenheit sowie die zusätzlichen nutzbaren Böden und die effizienten Verkehrsmittel. Letztere waren noch im 19. Jahrhundert durch die Regulierung der Etsch und den Bau von Eisenbahnen geschaffen worden. Zu den äußeren Bedingungen gehörten die fortschreitende Urbanisierung und die in mehreren Gebieten Europas stattfindende Industrialisierung. Beide – die Urbanisierung infolge zunehmender Arbeitsteilung, die Industrialisierung infolge steigender Kaufkraft – erweiterten den Markt für landwirtschaftliche Spezialprodukte.

Allerdings eigneten sich in der Region Trentino-Südtirol nicht alle der bis dahin produzierten Güter in gleichem Maß als Exportprodukte für die neuen Märkte. Während sich für die speziell im Trentino traditionelle Maulbeerbaum- und Seidenraupenzucht offenbar keine Möglichkeiten einer weiteren Expansion boten und sie zwischen den Kriegen gänzlich verschwand, erfuhren die Viehzucht und insbesondere der Obst- und der Weinbau eine spektakuläre Ausweitung. Schon vor 1914 nahm die Zahl der Weinreben und Obstbäume zu, zwischen den Kriegen fiel der Weinbau gegenüber dem Obstbau tendenziell zurück, obwohl beide vor allem nach 1945 weiter wuchsen. Mehr als je zuvor ist das Landschaftsbild vor allem der Haupttäler der Region inzwischen von Obstplantagen und Weingärten geprägt, was sich in vergleichbarem Ausmaß in keiner anderen Alpenregion beobachten lässt – somit also eine für die Region Trentino-Südtirol typische Entwicklung darstellt. Weniger typisch ist hingegen die ebenfalls stark ausgeweitete

Viehzucht, da sie auch in anderen Alpenregionen in großem Umfang betrieben wird. Und auch die zum Teil massive Unterstützung der Landwirtschaft durch die öffentliche Hand ist keineswegs auf die Region Trentino-Südtirol beschränkt.

Die auf außerregionale Märkte ausgerichtete Spezialisierung der Landwirtschaft ging einerseits mit einem Rückgang der landwirtschaftlichen Bevölkerung und andererseits mit einer Steigerung ihrer Produktivität und daher mit wachsenden Einkommen einher. Dass aber die aus dem Verkauf von Obst, Wein, Milch und Milchprodukten erzielten Erlöse nicht nur einigen wenigen größeren Landwirten zugute kam – wie dies in vielen von Großgrundbesitz geprägten Ländern zu beobachten ist –, verdankt die Region vor allem den genossenschaftlichen Vereinigungen. Sie reichten – wie etwa die Raiffeisenkassen – noch ins späte 19. oder aber – wie die Obstgenossenschaften – in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zurück. Sie halfen auch den kleineren Bauern zu einem leichteren Zugang sowohl zu den notwendigen Produktionsmitteln als auch zu den auswärtigen Märkten und unterscheidet die Region in dieser Hinsicht zwar nicht von anderen Regionen etwa Mitteleuropas, aber doch von vielen Ländern der restlichen Welt, in denen sich solche Strukturen nicht oder nur unzureichend entwickelten.

Insgesamt machte die gesamte landwirtschaftlich erwerbstätige Bevölkerung 1951 noch 42, 1971 bereits nur noch 19 und bei der letzten Volkszählung im Jahre 2001 noch 8 % aller Erwerbstätigen aus. Somit hatte sich auch die Region Trentino-Südtirol – in beschleunigtem Ausmaß allerdings erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – von einer Agrar- zu einer Dienstleistungsgesellschaft gewandelt.

Dazu trug – und dies hat die Region mit manchen anderen, vor allem ostalpinen Regionen wie etwa Tirol, Salzburg oder Kärnten gemeinsam – die Industrie nur relativ wenig bei. Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bestimmte das traditionelle Handwerk das verarbeitende Gewerbe, größere Betriebe entstanden nur wenige. Noch um die Jahrhundertmitte arbeitete nur etwa ein Viertel aller Erwerbstätigen der Region im sekundären Sektor. Bis dahin hatten im Trentino einige Konzerne von außerhalb der Region die eine oder andere Fabrik errichtet, in Südtirol hatten sich zunächst bei Meran und dann vor allem in Bozen einige Großunternehmen aus dem oberitalienischen Raum niedergelassen.

Nach dem Krieg – wenn auch gegenüber anderen Regionen mit einer gewissen Verspätung – erlebten beide Provinzen speziell in den 60er Jahren einen neuen Industrialisierungsschub. Er wurde – wie schon zwischen den Kriegen – von der öffentlichen Hand massiv gefördert. Ging es in den 30er Jahren der Regierung in Rom bei der Schaffung der Industriezone in Bozen nicht zuletzt um eine verstärkte Italianisierung, so war es dieses Mal der Wunsch der Südtiroler Provinzialregierung, über die Ansiedlung von Industriebetrieben

die Ab- und Auswanderung der deutschsprachigen Bevölkerung aus den wirtschaftlich benachteiligten Berggebieten und Seitentälern zu stoppen.

Neben den Förderungen durch die öffentliche Hand wurde die Errichtung von Industrieanlagen von der in den Alpen reichlich vorhandenen Wasserkraft angezogen. Ihre Nutzung als zunehmend wichtiger werdende Elektrizität begann wie anderswo in den Alpen bereits um die Jahrhundertwende, wobei sich anfangs besonders die größeren wie kleineren Gemeinden engagierten. Zwischen den Kriegen und danach – auch dies ist in anderen Alpenregionen zu beobachten – wurden sie zunehmend von größeren, privaten und später auch öffentlichen Elektrizitätskonzernen in den Hintergrund gedrängt, die nunmehr den spektakulären Ausbau der Wasserkraft vorantrieben.

Im Unterschied zur Stromerzeugung, die auch in Zukunft eine tragende Säule der Wirtschaft in sämtlichen Alpenregionen bleiben wird, ging zumindest die relative, wenn auch nicht die absolute Bedeutung der Industrie – noch bevor sie sich zu einem bedeutenderen Standbein entwickeln konnte – seit den 70er Jahren wieder zurück. Arbeiteten 1971 mit 37 % aller Erwerbstätigen der Region zwar mehr als früher, aber immer noch deutlich weniger als in anderen europäischen Regionen im sekundären Sektor, so sank auch dieser relativ kleine Anteil bis 2001 auf nur noch 28 %. Mehr als in anderen Regionen kann daher für Trentino-Südtirol tatsächlich davon gesprochen werden, dass die Phase der Industrialisierung, die anderswo beim Übergang von einer Agrar- zu einer Dienstleistungsgesellschaft vorübergehend eine Industriegesellschaft entstehen ließ, gewissermaßen übersprungen wurde.

Allerdings weist die zunehmende Bedeutung des Dienstleistungssektors, der wie hier inzwischen in allen hoch entwickelten Ländern rund zwei Drittel der Erwerbstätigen Arbeit bietet, in der Region Trentino-Südtirol – wie in manchen anderen Alpenregionen – eine spezifische Facette auf. Gemeint ist die überdurchschnittlich große Bedeutung des Fremdenverkehrs, die das Trentino und Südtirol etwa mit Nord- und Osttirol, Salzburg oder Kärnten gemeinsam haben. Hier wie dort war es der Tourismus, der ganz wesentlich zur Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft beitrug. Und hier wie dort reichen die Anfänge des modernen Tourismus in das 19. und frühe 20. Jahrhundert zurück.

Ausgehend von den Attraktionen alpiner Berglandschaften und der wachsenden Kaufkraft adeliger und großbürgerlicher Schichten handelte es sich anfangs um einen Kur- und Sommertourismus, zu dem sich zwischen den Kriegen der Wintertourismus zu gesellen begann. Hier wie dort half die über Jahrhunderte gepflegte Gastlichkeit, die durch die steigende Nachfrage nach Urlaub und Erholung entstandenen Chancen zu nutzen und das infrastrukturelle Angebot an die Gäste entsprechend zu erweitern und zu verbessern.

Hotels und Gasthäuser wurden ebenso gebaut und erweitert wie Seilbahnen und Straßen.

Mit der raschen und starken Kaufkraftsteigerung speziell der deutschen und italienischen Gäste, von denen die einen eher nach Südtirol, die anderen eher in das Trentino reisten, setzte ab den 50er Jahren der Massentourismus ein, der nach einer Phase besonders raschen Wachstums inzwischen in eine Phase der Konsolidierung auf hohem Niveau mündete. Zuletzt – d.h. zu Beginn des neuen Jahrhunderts – verzeichnete man in Südtirol rund 20 und im Trentino etwa 10 Millionen Nächtigungen pro Jahr – 1938 und 1949 waren es zusammen weniger als ein Fünftel bzw. weniger als ein Sechstel davon gewesen.

All dies und manches mehr, wovon in den 21 Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes ausführlich und detailreich die Rede ist, hat wie anderswo zu einer völlig veränderten Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur in der Region Trentino-Südtirol geführt und der großen Mehrheit der Bevölkerung eine früher undenkbare Steigerung ihrer Einkommen und des Wohlstandes gebracht – eine Entwicklung, die hier deutlich stärker ausgefallen ist als in anderen Teilen Europas. Während Südtirol und das Trentino nach ihren Pro-Kopf-Einkommen noch 1951 an 57. bzw. 64. Stelle aller italienischen Provinzen rangierten, finden sie sich inzwischen – im Jahre 2001 – am zweiten und 13. Platz.

Franz Mathis

Andreas Oberhofer, Der Andere Hofer. Der Mensch hinter dem Mythos

(Schlern-Schriften 347), Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 2009, 424 pp., ill.

L'occasione offerta dalle appena concluse celebrazioni del bicentenario dell'insurrezione esplosa in Tirolo nel 1809 contro gli occupatori bavaresi alleati di Napoleone ha incentivato la ricerca storica regionale (qui si intenda con tale aggettivazione l'area transfrontaliera che solitamente va oggi sotto la denominazione di 'Tirolo storico' e che rimanda anche al contesto politico dell'epoca della ribellione stessa) a pubblicare sia nuovi studi, sia scritti riassuntivi sulla vicenda e sul personaggio che incarnò gli ideali di almeno una considerevole parte delle popolazioni locali di allora, acquisendo progressivamente il ruolo di condottiero supremo delle formazioni militari che, forti di una tradizione secolare di autodifesa del territorio tirolese, si erano riattivate in concomitanza con lo scoppio della quinta guerra di coalizione antinapoleonica.

Se in Trentino, ovvero nella parte di lingua italiana dell'antico Tirolo, nel commemorare l'avvenimento si è a volte indugiato troppo su un acritico

riappropriarsi di quella che in una certa misura può essere definita come una ‘storia negata’ (la partecipazione dei trentini alla rivolta fu scarsamente considerata o, più spesso, del tutto disconosciuta dagli intellettuali locali nell’epoca dei contrasti nazionali che agitarono l’Impero austro-ungarico), sono stati gli studiosi di lingua tedesca a produrre i lavori più innovativi. Si sono distinti in questo senso in particolare gli ambienti accademici di Innsbruck, sotto il cui impulso presso la Libreria Universitaria Wagner nella collana “Schlern-Schriften” sono state edite negli ultimi anni alcune opere frutto di nuove indagini e della sistemazione e pubblicazione di materiali e fonti dispersi in varie sedi archivistiche. Tutto questo ha permesso di ripensare l’intera vicenda dell’Anno Nove, osservandola in un contesto più ampio che non quello esclusivamente e più tradizionalmente tirolese. Il volume che qui si presenta appartiene a questa serie.

Sulla scorta di una sua opera altrettanto impegnativa dedicata all’eroe tirolese uscita appena due anni fa (*Weltbild eines „Helden“, Andreas Hofers schriftliche Hinterlassenschaft*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2008, Schlern-Schriften 342), Andreas Oberhofer in questo nuovo lavoro affronta il difficile compito di dare forma a una aggiornata biografia di Hofer. Il profluvio di scritti su quest’ultimo e in generale sul 1809 prodotti in questi due secoli, in particolare all’epoca delle celebrazioni del primo centenario, ha avuto origine, come appare evidente a chiunque ne abbia letto o anche solo scorso superficialmente almeno una piccola parte, da intenti apologetici più spesso che non dalla volontà di presentare una ricostruzione rigorosa degli eventi e dell’operato del suo protagonista e degli altri personaggi minori. In presenza di una bibliografia tanto ingombrante quanto poco affidabile, proprio perché spesso pesantemente agiografica, era perciò necessario, allo scopo di prendere le distanze da quanto è stato scritto in passato, far emergere “l’uomo dietro il mito”, come recita il sottotitolo dell’opera di Andreas Oberhofer.

Le scrupolose ricerche documentarie, il confronto tra testimonianze archivistiche vecchie e nuove, il recupero delle poche pubblicazioni datate meritevoli di attenzione e l’attenta valutazione di tutto questo materiale sono stati tuttavia condotti – precisa l’autore – ai fini di ricostruire un tipo particolare di biografia, poiché riguardante un uomo che si trovò sospinto al centro della storia per un anno, mentre nelle stagioni precedenti della sua vita egli fu nulla più che un oscuro esponente della popolazione passiriana a cavallo tra antico regime e primo Ottocento. A dire il vero un membro piuttosto benestante di quella società valligiana ma, ad esempio, a differenza di qualche suo antenato, privo di ruoli pubblici aventi un certo rilievo nell’ambito della sua comunità. Proprio in questo dato, vale a dire nella quasi totale assenza di una dimensione extra-privata di Hofer prima del 1809, è consistita la difficoltà maggiore del lavoro di ricerca dell’Autore, che non intendeva evidentemente dedicare l’intero volume al ‘tempo dell’eroe’ a scapito degli anni della normalità.

La particolare vicenda di Andreas Hofer ha offerto anche l'opportunità, non frequente per uno studioso e che si dà solo nei casi di uomini delle classi subalterne i quali siano assurti al ruolo di primi attori, di affiancare la storia 'dal basso' a quella dei grandi protagonisti, benché – come ricorda l'Autore – Hofer debba essere considerato non un uomo che 'fece la storia' ma 'fatto dalla storia', nel senso che non costruì egli stesso la sua 'carriera' ma spesso si trovò quasi inconsapevolmente, si potrebbe dire quasi per una sorta di spinta di inerzia, al centro dei fatti, fino a lasciarsene sempre più coinvolgere e a esserne poi travolto.

L'epoca di Hofer fu peraltro paradigmatica nel proiettare alla ribalta dei grandi avvenimenti uomini e donne che in altre stagioni non avrebbero lasciato traccia di sé o, al massimo, avrebbero recitato la parte di comprimari. Pensiamo in primo luogo al *parvenu* Bonaparte ma anche e soprattutto ai suoi ufficiali e generali. Nel nostro caso la differenza più evidente consiste nel fatto che mentre i protagonisti emersi in quegli anni dagli strati popolari della società si trovavano tutti sull'altro versante, quello dei paladini del mondo nuovo scaturito dagli eventi rivoluzionari, l'oste della Val Passiria, insieme con i suoi pariceto, i numerosi altri locandieri e commercianti tirolesi attivi nella rivolta, si mise in luce per aver combattuto in difesa del vecchio ordine. Il Tirolo, dunque, come una terra caratterizzata da peculiarità culturali e istituzionali atte a porla in controtendenza rispetto ad altre aree d'Europa maggiormente ricettive verso la modernità? Da una simile analisi Andreas Oberhofer non si lascia affascinare più di tanto e, pur non giungendo a conclusioni opposte, anche rispetto al problema di un presunto ferreo conservatorismo del Tirolo, come riguardo a molti altri assunti fondati su opinioni consolidate, vuole 'capi- re di più'. A chi scrive la presente recensione, questo desiderio di ridiscutere tutto, questa puntigliosa riflessione su ogni aspetto dove, tuttavia, nel lavoro di Entmythisierung l'Autore non si lascia mai prendere la mano, sembra uno dei maggiori meriti del volume.

Gli sforzi di Oberhofer di non dare nulla per acquisito, di voler colmare i vuoti documentari e di cercare l'intreccio tra la grande storia e la storia della vita quotidiana sono stati brillantemente superati e ne è risultato, accanto a una disamina aggiornata delle problematiche inerenti nello specifico alla rivolta del 1809, anche un vero e proprio affresco di vita valligiana tirolese (si vedano soprattutto i primi sette capitoli) tra la fine dell'età moderna e l'affacciarsi del mondo contemporaneo, dove l'approccio istituzionale si intesse con quelli demografico, sociale e soprattutto economico, fino a chiamare in causa, in certi momenti del lavoro, le fonti iconografiche e perfino le tradizioni popolari. In proposito a quest'ultimo aspetto, è rimarchevole il fatto che non avesse potuto fare a meno di occuparsi di Hofer neppure Ludwig von Hörmann, uno dei maggiori studiosi di folclore tirolese a cavallo tra Otto e Novecento.

Essendo impossibile dar conto in queste poche righe di tutte le considerazioni dell'Autore volte a 'de-mitizzare' (sarà anche soltanto una sottigliezza linguistica ma la traduzione italiana del processo di 'Entmytisierung' con il termine 'smitizzare' pare conferire a tale intento un tono troppo drastico, quasi si debba trattare di un'opera puramente demolitrice) la vicenda di Hofer e la storia dell'anno Nove, ci limitiamo a far emergere qualche dato in ordine sparso.

Innanzitutto va sottolineata la dichiarazione di intenti di Oberhofer, espressa fin dal primo capitolo, dedicato al Lebenslauf dell'oste Andreas Hofer, vale a dire l'aver voluto nell'ambito della sua ricerca recuperare spazio alla componente storico-economica, dal momento che ultimamente esso sembra averlo perduto a vantaggio dell'esclusivo fattore culturale. Si deve convenire in effetti che quest'ultimo ha avuto un peso forse eccessivo nelle precedenti analisi della vicenda hoferiana e dell'intera rivolta del 1809. Sul versante del sentimento religioso dei tirolesi, considerato il tratto 'identitario' per antonomasia di queste popolazioni, stando almeno alla letteratura più tradizionale, l'Autore ricorda ad esempio che la questione delle pratiche devozionali abolite dai bavaresi andrebbe osservata in un contesto più vasto: anche in altri paesi tedeschi meridionali e nella stessa Baviera la gente accolse sfavorevolmente norme come quella contro la celebrazione della messa di mezzanotte a Natale.

Alla disamina di Oberhofer regge ancora invece un punto di vista che si è affermato presso alcuni studiosi in tempi non lontani (anche chi scrive questa recensione lo aveva condiviso) e che appare in contrasto con le posizioni più tradizionali, vale a dire l'individuazione di una stringente continuità tra le iniziative 'modernizzatrici' del governo bavarese e quelle assunte da Giuseppe II d'Asburgo (e preconizzate già, almeno in parte da Maria Teresa: si pensi alla drastica riduzione delle giornate festive), una posizione che sgombera il campo dalle più convenzionali distinzioni manichee tra un'amministrazione asburgica rispettosa delle peculiarità e delle tradizioni dei suoi popoli e un governo bavarese insensibile alle esigenze delle popolazioni locali e pedissequo imitatore del modello accentratore napoleonico. Riflette in proposito Oberhofer, se anche gli insorti fossero riusciti a cacciare per sempre i bavaresi e a respingere qualsiasi altra truppa filonapoleonica e se Hofer avesse vinto la sua battaglia in difesa dell'antico Tirolo, le strutture che per secoli avevano retto il territorio garantendone l'autogoverno non avrebbero retto al progetto degli Asburgo di adeguare l'antica contea alle necessità dello Stato ottocentesco: come appunto aveva dimostrato il programma di governo di Giuseppe II, ammorbidito dal suo successore Leopoldo II e tuttavia non rinnegato, né da questi, né da Francesco II.

Ferma restando la stretta relazione tra le riforme asburgiche dell'età dell'assolutismo illuminato e quelle bavaresi di inizio Ottocento, anche Oberhofer attribuisce rilevanza, tra le motivazioni che scatenarono la rivolta – e qui

viene riannodato il discorso con la storiografia più tradizionale, le cui argomentazioni non possono comunque essere respinte in toto – al freddo zelo manifestato dagli impiegati bavaresi nella pratica quotidiana di governo del territorio. Impiegati che, tra l'altro, avevano scalzato dai posti pubblici molti tra i locali, come però – altro motivo di continuità con quanto era avvenuto nel tardo Settecento – aveva cercato di fare anche Giuseppe II, diffidente verso gli autoctoni e in cerca di burocrati che fossero al riparo da relazioni troppo strette con le popolazioni che essi dovevano amministrare.

Un concetto innovativo espresso da Oberhofer e in contrasto con quanto si era soliti affermare in passato (quando le popolazioni del Tirolo venivano appiattite su una comune *Weltanschauung*, che sembrava abbracciare indistintamente ogni valle e ogni luogo), è quello della differenza di vedute tra città e vallate del Tirolo nel loro rapporto con il governo bavarese, e finanche di una mancanza di sintonia tra le stesse città: da una parte Innsbruck, sede burocratica più incline al 'collaborazionismo', dall'altra Bolzano, con la sua borghesia danneggiata dalla politica commerciale bavarese, più ostile verso il nuovo governo.

Quanto all'antinomia tra cultura cittadina e cultura di valle rilevata dall'Autore (una questione che chi scrive questa recensione ha richiamato in varie occasioni in riferimento al Tirolo di lingua italiana), uno dei capitoli più interessanti del libro è certamente quello dedicato al periodo della reggenza di Hofer alla Hofburg, dopo la battaglia del Bergisel del 13 agosto. Un sentimento valligiano e contadino, quello dell'oste passiriano, che si insinuò in quello cittadino disturbandolo: un reggente in maniche di camicia su una poltrona di seta, secondo il diario di Anton Knoflach, mentre la borghesia della capitale tirolese era irritata dai proclami 'suntuari' scritti da Hofer o da chi per lui, nonché dall'assenza di sensibilità artistica e culturale del prode passiriano, il quale voleva far fondere certe statue rappresentanti corpi nudi e forse non disapprovava il progetto accarezzato in quei giorni da un religioso di bruciare i libri 'pericolosi' conservati nella Biblioteca universitaria della città.

In queste poche righe abbiamo fissato solo alcune tra le molte suggestioni trasmesse dal lavoro che qui si recensisce. Non rimane altro perciò che invitare alla sua lettura. Questo volume, inoltre, può ben fungere da suggello del *Gedenkjahr 2009* non solo per i tirolesi e i sudtirolesi, ma anche per i trentini, e fra questi ultimi tanto per coloro che hanno enfatizzato le celebrazioni, spesso travisando il significato della vicenda nel tentativo di rendere un tardivo omaggio al suo eroe, quanto per i detrattori, che verso il tema dell'insurrezione del 1809 si sono espressi spesso sulla base di pregiudizi, con l'intenzione di tenersene a debita distanza, quasi che tale evento, non solo non avesse coinvolto almeno in parte anche genti dell'allora Tirolo italiano, ma si fosse verificato lontano, in un altro angolo d'Europa.

Mauro Nequirito

Abstracts

Walter Lorenz

Hybridity and Citizenship

Historically, European nation states have tried to solve the conflicting demands between individual autonomy and social cohesion by reference to the notion of citizenship. Two different notions of citizenship developed in opposition to each other: a liberal, purely contractual understanding of citizenship and a conservative notion, based on intrinsic cultural or genetic traits ('sameness'). The crisis of the nation-state necessitates a new approach to citizenship, based on the confrontation of differences in what Bhabha terms a 'third space'. In this space, the hybridity of all identities is acknowledged and colonial claims to superiority and purity are overcome. South Tyrol's historical and current situation can be seen as the seeding-ground for a new form of citizenship, which is relevant for all regions of Europe and goes beyond principles of tolerance towards the creation of spaces where constructive confrontation and exchange can help to build a solidarity based on accepted differentiation.

Florian Huber

The Construction of Confessional Identities in Tyrol: Anti-Protestantism without Protestants (1830–1848)

Where research on monoconfessional societies has tended up until now to locate conflicts as taking place primarily between laicistic groups and those close to the church, this article seeks to show that the search for – and description of – confessional 'Others' was fundamental for the self-perception and religious self-description of such societies in the nineteenth century. In Tyrol during the *Vormärz* (pre-1848) period, the Catholic newspaper, *Katholische Blätter aus Tirol*, was a key agent in defining the 'Other' and in shaping the religious communication of contemporary society. While the actions of the crypto-protestant community in the Ziller valley were viewed in the 1830s in moral rather than confessional terms, the establishment of the new paper in 1843 led to the confessionalization of religious communication in the province. Through close observation of confessional conflicts in Switzerland and the German Confederation, the semantics of confessional differentiation began to have an impact in monoconfessional Tyrol, such that here too Catholicism was defined as 'Non-Protestantism' or 'Anti-Protestantism'. This self-description was expanded by a space-specific discourse, in which the newspaper's writers spoke of a 'Tyrolean Catholicism' or a 'Catholic Tyrol' that was counterposed to a 'North German Protestantism'. The concept of

'unity of faith' (*Glaubenseinheit*) then brought together all these observations about spatialized religiosity. Before 1848, this concept generally marked out a universal difference between confessions, but during the year of revolution it came to stand for a particular, Tyrolean form of Catholicity, which was based precisely on the differentiation from Protestantism.

Alessandro Margoni

Ladin Identity: Between the Search for Nationality and National Defence Associations (Schutzvereine)

The process of affirming Ladin identity took place in a context of linguistic and cultural barriers, with the Ladins being located geographically between German and Italian-speaking populations in Habsburg-ruled Tyrol before 1918. From its very beginnings in the late 1890s, the debate over Ladin identity took on the violent tone of the already existing national conflict between the two major linguistic groups of Germans and Italians. The debate was launched above all by a petition in 1898 (renewed in 1899) from the inhabitants of the Fassa valley, the only Ladin community in the Italian part of Tyrol, who requested the annexation of their valley to the German-speaking part of the region. In this way, they hoped to mark out the difference between Ladin economic and political interests and the aspirations of their Italian neighbours to acquire political and economic autonomy *vis-à-vis* the German-speaking part of the land. These petitions instigated the intervention into the affairs of the Fassa valley of the *Lega Nazionale*, an association dedicated to the defence of the national interests of the Italian speaking population under the Habsburg monarchy. The *Lega Nazionale* sought to claim the valley as part of the Italian territory within Tyrol. The Ladin community, fearing a threat to its identity, decided to organize itself in its own defence association to counter the Italian claims. The first of these groups was co-founded with the German speaking population in the region, under the title *Tiroler Volksbund* in 1905; a second, independent *Union dei Ladins* was founded in 1912. Together, the two *Schutzvereine* signified for Ladin-speakers the birth of a new awareness regarding their identity. The author reconstructs these developments and offers a new historical interpretation of them.

Elisabeth Tauber

State Education Policy from an ethnohistorical Perspective: Loss of Identity or Illegitimacy of the Present? The Example of the Central European Sinti

With regard to their cultural practices and attitudes towards schooling, the article examines the question of structural and genealogical memory cultures among the Central European Sinti, who have historically been reliant on

oral rather than written memory traditions. Right up until the present day, the majority of Sinti view schooling primarily as a danger for their children, rather than a launch-pad to a better future. The analysis starts from the anthropological premise that no culture allows children just to *discover* the world; rather, children are *taught* about the world. The author then examines the history of official education policy for Roma and Sinti in Central Europe. In the third and final part of the article, the author's aim is two-fold: firstly, to link the 'illegitimacy of the present', which European peoples attribute to Romany societies, with the Sinti 'culture of silence'; and secondly, to compare this experience with that of the loss of the cultural subject among the Roma of Melfi. In both cases, Romanies pay a high price for this situation.

Anna Aluffi Pentini

From Handicap to Narration: Identity, Dependence and Autonomy in the Province of Bolzano/Bozen

This paper deals with the topic of identity on the basis of biographical interviews with 20 South Tyrolean people who have a physical or cognitive disability. These interviews centred on the notion of autonomy in the sense that disability easily suggests passive dependence, whereas the latter can be distinguished from a different type of dependence on help by others, which enables creative autonomy with regard to decision-making. While dependence is a (developmental) issue for everybody, people with special needs always run the risk of being over-protected. Hence, fostering a sustainable project of autonomy is a crucial means of developing confident identities. Yet, it is precisely on the (relational, linguistic, operative) boundaries of autonomy where the uniqueness of a person needs to be recognised, together with the common human need for social bonds and self-effectiveness.

Stephanie Risse

Establishing and Demonstrating Belonging through the Agency of Speech: an Attempt at Categorisation beyond the Concepts of 'Identity' and 'Otherness'

Beginning with the concept of the nation as an 'imagined community' of those who speak the same language, the resulting consolidation of monolingual conceptions is especially rooted in European societies, as well as being silently accepted by them. The legal – and hence, institutional – conception of fixed language groups in the Autonomous Province of Bolzano / Bozen is thus a reflection of this 'invention of the nation'. Using the linguistic theory of Functional Pragmatics, the author analyzes a set of empirical data, especially relating to spoken language. The research shows how far the teleological and communitary dimensions of language in South Tyrol are intertwined,

such that everyday speech, which is usually to be described as purpose-oriented linguistic action, also becomes a form of agency that establishes and demonstrates belonging. This is true of German-Italian exchanges, but also for ‘internal German’ language use, namely the switching between dialect and standard German and vice-versa.

Andrea Sarri

Johannes Geisler, Bishop of Bressanone/Brixen, and the Second World War. Sermons and Pastoral Letters (1939–1945)

The article analyzes the sermons and pastoral letters produced by the Bishop of Bressanone/Brixen (South Tyrol), Johannes Geisler (1882–1952), during the Second World War. The episcopal documents under consideration, both published and unpublished, are used to describe Geisler’s general reflections on the theme of war and peace. These reflections were linked to a belief in the presence of evil in history due to original sin, according to a theological framework rooted in Augustine thought, and the notion of modern man’s insubordination towards the church, in line with the intransigent Catholicism developed in the late nineteenth and early twentieth century. The examination of the sources also sheds light on the Bishop’s attitude towards the situation of South Tyrol, a region annexed by the Italian state in 1919, divided and torn apart from the rest of the province. Finally, there are also deep insights into the situation of the local church, faced with demands for obedience from Fascist authorities and Nazi occupation forces after 8 September 1943.

Anschrift der AutorInnen / Recapito degli autori / delle autrici

Rolf Graber, Höhenstr. 1a, CH-8280 Kreuzlingen, pd.r.graber.hist@gmx.ch

Hans Heiss, Kachlerau 1, I-39042-Brixen, h.heiss@grueneverdi.bz.it

Leo Hillebrand, Prissian 30, I-39010 Tisens, leoh@gmx.net

Florian Huber, Garibaldistr. 6, I-39100 Bozen, florian.huber@student.uibk.ac.at

Erika Kustatscher, Guntschnastraße 31, I-39100 Bozen,
kustatscher.erika@brennercom.net

Nikola Langreiter, Institut für Geschichte und Europäische Ethnologie,
Universität Innsbruck, Innrain 52, A-6020 Innsbruck, nikola.langreiter@uibk.ac.at

Walter Lorenz, Freie Universität Bozen, Franz-Innerhofer-Platz 8,
I-39100 Bozen, walter.lorenz@unibz.it

Wolfgang Mährle, Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv
Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, D-70173 Stuttgart, wolfgang.maehrle@la-bw.de

Alessandro Margoni, Strèda de Costa 232, Canazei 38032 (TN),
alessandro.margoni@tin.it

Franz Mathis, Franz-Zingerle-Weg 29, A-6094 Axams, franz.mathis@uibk.ac.at

Mauro Nequirito, via Tonelli 17, I-38056 Levico Terme (TN),
mauro.nequirito@provincia.tn.it

Anna Aluffi Pentini, Facoltà di Scienze della Formazione,
Università di Roma Tre, via Manin 53, I-00185 Roma, aluffi@uniroma3.it

Stephanie Risse, Fakultät für Bildungswissenschaften, Freie Universität
Bozen, Regensburger Allee 16, I-39042 Brixen, stephanie.risse@unibz.it

Julia Rinser, Volkartstraße 13, D-80634 München, julia@rinser.info

Andrea Sarri, via Rio Molino, 14, I-39100 Bolzano, andrea_sarri@virgilio.it

Elisabeth Tauber, Fakultät für Bildungswissenschaften, Freie Universität
Bozen, Regensburger Allee 16, I-39042 Brixen, elisabeth.tauber@unibz.it

Themenschwerpunkte der nächsten Hefte / Argomenti dei prossimi numeri

Faschismus an den Grenzen / Il fascismo di confine

Neues Recht / Nuovo diritto

Amateurfilme als historische Quelle / Film amatoriali come fonti storiche

Rückschau / già pubblicato

1992/1 Die Grenzen der Provinz / I limiti della provincia

1992/2 Raumbilder / Immagini e modelli

1993/1 Rerum Novarum

1993/2 Mobilität / Moti e Movimenti

1994 8.9.43 Italien und Südtirol / Italia e Alto Adige 1943–45

1995 Adel und Territorium / Nobiltà e territorio

1996 Nationalismus und Geschichtsschreibung / Nazionalismo e storiografia

1997 Verfolgte und Vollstrecker / Perseguitati e persecutori

1998 achtundvi erzig – achtundsechzig / quarantotto – sessantotto

1999 Tirol – Trentino eine Begriffsgeschichte / semantica di un concetto

2000 Faschismus in der Provinz / Fascismo in provincia

2001/1 Regionale Ökonomien / Economia e territorio

2001/2 Reisen im sozialen Raum / viaggio territorio società

2002/1 Biographien / Vite di provincia

2002/2 Adelige Familienformen im Mittelalter / Strutture di famiglie nobiliari nel Medioevo

2003/1 Zwangsarbeit / Lavoro coatto

2003/2 Fromme Frauen / Devozione femminile

2004/1 Sport und Faschismen / Sport e fascismi

2004/2 Faschismen im Gedächtnis / La memoria dei fascismi

2005/1 Medikalisierung auf dem Lande / Medicalizzazione in area alpina

2005/2 Region in Waffen / Regioni in armi

2006/1 Schrift Stadt Region / scrittura città territorio

2006/2 Übergänge / Transiti

2007/1 Vor Gericht / Giustizie

2007/2 1809 europäisch / europeo

2008/1 Faschismus und Architektur / Architettura e fascismo

2008/2 Psychiatrielandschaft / Oltre il manicomio

2009/1 8.9.1943 an der Grenze / L'8 settembre ai confini

2009/2 Umsiedlung und Vertreibung / Spostamenti forzati

2010/1 Heiratsgüter / Doti

Portofrei mit Rechnung zu bestellen unter: www.studienverlag.at