

esta misma majara tu cabeza. Gen. cap. 3, v. 15.



Bendita sea tu pureza,
Y eternamente lo sea;
Pues todo un Dios se recrea
En tan graciosa belleza.
A ti, celestial Princesa,
Virgen sagrada Maria,
Te ofrezco desde este dia
Alma, vida y corason,
Mirame con compasion,
No me dejes, Madre mia.

Diciendo esta decima se ganan 39600 dias de perdon.

ADICION

Á LA

CÉDULA

DE LA

SOCIEDAD ESPIRITUAL

DE

MARIA SS.

He aqui S. Miguel, uno de los primeros Principes,
que ha venido en mi ayuda. Dan. cap. 10, v. 13.

He aqui el
grande dra-
gon rufo que
tiene siete ca-
bezas.
Apo. 12, 3.



Ay de la tierra y
de la mar! porque
baja á vosotros el
diablo. Apo. 12, 42.

INSTALADA POR EL Pbro. D. ANTONIO CLARET,

A FIN DE DESTERRAR EL MALDITO VICIO DE LA BLASFEMIA,

para desarraigir los otros vicios, é introducir la instruccion de la doctrina cristiana.

Britt Schlünz

PASTORAL UND POLITIK

*Katholische Frömmigkeit
im Spanien des 19. Jahrhunderts*



Centrum für
Religion und Moderne
Center for Religion and Modernity

campus

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM)
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting,
Detlef Pollack, Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel,
Martina Wagner-Egelhaaf, Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

Band 29

Britt Schlünz ist gegenwärtig wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin.

Britt Schlünz

Pastoral und Politik

Katholische Frömmigkeit im Spanien
des 19. Jahrhunderts

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim | Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein, der Simone-Weil-Stiftung und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft

ISBN 978-3-593-51747-6 Print

ISBN 978-3-593-45458-0 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-593-45457-3 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links.

Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2024. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Antonio María Claret: *Adición á la cédula de la Sociedad espiritual de Maria SS.* Barcelona (Imprenta de los Herederos de la V. Pla.) 1846 [Ausschnitt] © Hojas volantes, Centro de Espiritualidad Claretiana, Arxiu Claret, Vic

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung	9
Kontext: Religion und Politik im Spannungsverhältnis	10
Fragestellung	18
Methodischer Zugang	20
Quellen	24
Forschungsstand	26
Gliederung	34
I. Religiöse Stigmatisation unter Anklage: das Gerichtsverfahren gegenüber Sor Patrocínio, 1835–36	37
1. Bürgerkrieg und antiklerikale Gewalt	37
2. Zuständigkeitsbereiche reklamieren: Stigmatisation als Testfall für das neue Rechtssystem	40
3. Das ärztliche Gutachten: die Widerlegung des Wunders als Aufgabe der Medizin	48
4. Die Rolle des Beichtvaters	64
5. Antiliberale Netzwerke: Karlistinnen im Kloster	68
6. Presseberichterstattung und Legendenbildung	71
7. Fazit	75
II. Frömmigkeit und Bürgerkrieg in Katalonien: der Volksmissionar Antonio María Claret, 1840–49	79
1. Volksmissionen in Europa und ihr Verhältnis zur Politik	79
2. Predigen im antiklerikalen Umfeld	87

3. Die Etablierung einer katholischen Presse: Ein Apostel wird gemacht	100
4. Mit der Reinheit der Jungfrau gegen Blasphemie und Unglaube: die Herz-Marien-Bruderschaft	107
5. Pastoral in Print: »Frauenliteratur« als Bestseller	116
6. Distributionswege: die religiöse Verlagsbuchhandlung	123
7. Netzwerke katholischer Apologetik	128
8. Liberale Gegenwehr	138
III. Klerikale Einflussmöglichkeiten auf die konstitutionelle Monarchie, ca. 1849–57	
1. Die <i>Década Moderada</i> (1844–54) und das <i>Bienio Progresista</i> (1854–56)	143
2. Die wundertätige Nonne und das <i>Gabinete relámpago</i>	148
3. Die klerikale Kamarilla um Francisco de Asís	156
4. Eine Gefühlsgemeinschaft: Isabella II., Sor Patrocinio und die Jungfrau Maria	166
5. Moralische Ökonomien am Hof: Isabella II. als Förderin religiöser Erneuerung	179
6. Fazit	189
IV. Koloniale Stabilität dank Seelsorge? Claret als Erzbischof von Santiago de Cuba, 1851–57	
1. Die immer treue Insel – kolonialer Anspruch und Wirklichkeit im 19. Jahrhundert	193
2. Reinheit in der Kolonie: Marienfrömmigkeit adaptiert	201
3. Der kubanische Klerus: Träger und Adressat religiöser Erneuerung	209
4. Konflikte mit der Kolonialverwaltung: der Missionar Esteban de Adoáin	219
5. »Mischehen« und die koloniale Taxonomie von Hautfarben ...	227
6. Der Erzbischof als Garant für politische Stabilität? Claret und die <i>Capitanía General</i>	232

7. Die Grenzen des religiösen Feldes: Exkommunikation als letztes Mittel	245
8. Fazit	250
V. Religiosität am spanischen Hof: die Seelenführung der Königin, 1857–68	255
1. Der Beichtvater einer konstitutionellen Monarchin	255
2. Konflikte um das Privatleben der Königin	265
3. Die schönen Künste im Kulturkampf	271
4. Grenzen der Macht: die Anerkennung des Königreichs Italien .	276
5. Königliche Reisen als fromme Öffentlichkeitsarbeit	284
6. Konkurrenz um das Gewissen der Königin? Das Verhältnis von Claret und Sor Patrocinio	299
7. Bilder der Andersartigkeit: Presse und antiklerikale Pornographie um 1868	301
8. Revolution und Exil	316
Fazit	321
Dank	335
Abbildungen	337
Abkürzungen	339
Literatur	341
Ungedruckte Quellen	341
Periodika	342
Gedruckte Quellen	343
Literatur	347
Personenregister	365

Einleitung

»Es ist nicht die Politik, welche die Religion retten muss; es ist die Religion, welche die Politik retten muss.«¹

So forderte der spanische Philosoph und Autor Jaime Balmes 1844 die politischen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse in Spanien heraus. Den Rettungsauftrag adressierte er an die einzige für ihn dort vorstellbare Religion: an den Katholizismus. Aus seiner Feststellung sprach die Überzeugung, wonach sich die Politik in Spanien grundsätzlich an der Religion versündigt und sie eines neuen moralischen Kompasses und neuer Legitimation bedurft habe. Dass dies nur die katholische Kirche leisten könne, war nicht allein Balmes Standpunkt, sondern Mitte der 1840er Jahre Ansicht einer blühenden katholischen Apologetik in Spanien und Europa. Autoren wie Balmes verstanden es, dem Katholizismus nach dem Verlust weltlicher Macht neue Zuständigkeitsbereiche vermeintlich abseits der Politik zu sichern. Allerdings sollten sie dabei bedächtig vorgehen, wie es einer der zentralen neuen spanischen Publikationsorte für gläubige Katholiken, die Zeitung *El Católico*, formulierte:

»Sie [die Zeitung] wird keine politische Ausrichtung haben: EL CATOLICO wird KATHOLIZISMUS UND SPANIENLIEBE beibringen, sie wird zu allen mit Mäßigung und Respekt sprechen, wenn auch mit Unerschütterlichkeit, welcher Partei auch immer jemand zugehören mag, denn jeden geht die Religion und Moral etwas an.«²

Mit dem Anspruch an Distanz von politischer Positionierung bei der Verbreitung von katholischer Doktrin sowie der Aufgabe, sich Fragen der Moral zu widmen und dies mit einer ausgewogenen emotionalen Ansprache zu ver-

1 »No es la Política la que ha de salvar a la Religión; la Religión es quien ha de salvar a la Política.«, in: La Religión en España. *El pensamiento de la Nación*, 06.03.1844, S. 70.

2 »No tendrá este ningún color político: EL CATOLICO, llevando por enseña CATOLICISMO Y ESPAÑOLISMO, á todos hablará con moderacion y decoro, si bien con firmeza, sean cual fuere el partido á que pertenezcan, porque á todos interesa la religion y la moral«, in: *El Católico*, 01.03.1840, S. 3.

binden, formulierte *El Católico* den selbstdefinierten Handlungsrahmen klerikaler Akteure in Spanien Mitte des 19. Jahrhunderts.

Die Ausgestaltung dieses Anspruches und die daraus folgende konfliktreiche Grenzziehung zwischen dem Feld des Politischen und des Religiösen sind Thema dieses Buches. Der Kampf um die jeweiligen politischen und religiösen Kompetenzbereiche entwickelte sich zum Schlüsselkonflikt der konstitutionellen Monarchie unter Isabella II. (1833–68). Wo die Grenzen katholischer Zuständigkeitsbereiche lagen, wurde in Spanien im Laufe des 19. Jahrhunderts in einer bis dahin beispiellosen Vehemenz und Unerbittlichkeit ausgetragen. Die Studie umfasst den Zeitraum vom Ende des letzten absolutistischen Regimes 1833 bis zur Revolution von 1868, welche die Herrschaft Isabellas II. beendete und schließlich zur Ersten Spanischen Republik (1873–74) führte.

Kontext: Religion und Politik im Spannungsverhältnis

Die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und Politik respektive der Monarchie in Spanien war über das Jahrhundert hinweg von Ambivalenzen geprägt. Für den spanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert war die Frage nach der Stellung der Kirche im Staat und die Rolle der Religion innerhalb der konstitutionellen Monarchie bedeutend für die Schärfung ihres Selbstverständnisses. Die Herausbildung des Narrativs der *Dos Espanas* – die Wahrnehmung der unerbittlichen Lagerbildung zwischen einem Milieu, das für eine konstitutionelle Monarchie liberaler Ausrichtung kämpfte, und demjenigen, das für die angestammte gesellschaftspolitische Vorherrschaft der katholischen Kirche und der Monarchie ohne die Beschränkung einer Verfassung stritt – prägte auch lange die Sicht auf die Stellung der Kirche in der Epoche der isabellinischen Monarchie.³ In der weltanschaulichen Dichotomie zwischen einem absolutistisch-reaktionären Lager und einem konstitutionell-liberalen erschien die katholische Kirche als natürlicher Verteidiger der absolutistischen Monarchie und als Stütze der etablierten gesellschaftlichen Ordnung. Doch die Mehrheit des spanischen Klerus ent-

³ Zur Geschichte des Narrativs der *Zwei Spanien* und der Rolle der katholischen Kirche darin, s. Santos Juliá: *Historias de las dos Españas*, Madrid ⁴2005.

wickelte eine Skepsis gegenüber den verbürgten Rechten einer Verfassung, die sich bis zur offenen Feindschaft gegenüber dem konstitutionellen System ausweitete, nicht unmittelbar mit Inkrafttreten der ersten liberalen Verfassung Spaniens (und Europas) zu Beginn des Jahrhunderts, sondern die Fronten verhärteten sich erst sukzessive während der zweimaligen Restauration des Absolutismus.

Während der Herausbildung einer liberalen, konstitutionellen Ordnung zu Beginn des Jahrhunderts war das Verhältnis von Kirche und Politik durchaus produktiv: Nachdem napoleonische Truppen 1808 große Teile der Iberischen Halbinsel besetzt hatten und sowohl Karl IV. (1748–1819) als auch sein Sohn Ferdinand VII. (1784–1833) durch Napoleon zum Thronverzicht zugunsten seines Bruders Joseph Bonaparte gezwungen wurden, formierten sich Volksaufstände gegen die Besatzung im gesamten Land. Die *Guerrilla* [kleiner Krieg] genannten Aufstände aus weiten Teilen des Heeres und großen Teilen der Bevölkerung heraus waren nicht primär national, sondern vor allem auch religiös motiviert. Der Spanische Unabhängigkeitskrieg, wie die antinapoleonischen Kriege auf der Iberischen Halbinsel in der spanischen Geschichtsschreibung genannt werden, war damit nicht nur wichtig für die Herausbildung einer nationalen spanischen Identität. Auch ein katholisches Selbstverständnis spielte für die Kämpfenden eine wichtige Rolle.⁴ Die Kirche stand dabei oftmals auf Seiten der *Guerrilleros* und predigte gegen eine atheistische Invasion durch Napoleons Truppen.⁵

Die *Junta Suprema Central* in Cádiz – eine Institution, die in den von Frankreich nicht besetzten Gebieten die Regierungsgewalt für Ferdinand VII. ausübte – berief 1810 die *Cortes de Cádiz*, eine verfassungsgebende Versammlung, ein, die schließlich 1812 die erste liberale Verfassung Spaniens, die Verfassung von Cádiz, verabschiedete. Die Abgeordneten der *Cortes* (Parlament), die sowohl aus Spanien als auch aus den überseeischen Gebieten des spanischen Imperiums stammten, ließen dabei keinen Zweifel an den katholischen Grundpfeilern dieser Verfassung und schufen eine »newly born bi-hemipherical Catholic nation aimed to achieve freedom, under the

4 Vgl. Francisco Javier Ramón Solans: »Milagros, visiones apocalípticas y profecías. Una lectura sobrenatural de la Guerra de la Independencia«, in: *Ayer* 96 (2014), S. 83–104.

5 Vgl. Antonio Moliner Prada: *Episcopado y secularización en la España del siglo XIX*, Bellaterra, Cerdanyola del Vallès 2016, S. 144.

cross.«⁶ Die Konfession der spanischen Nation wurde im zweiten Kapitel, Artikel 12, unmissverständlich definiert:

»Die Religion der spanischen Nation ist und wird ewiglich die einzig wahre, die römisch-katholische, apostolische sein. Die Nation schützt sie durch weise und gerechte Gesetze und verbietet die Ausübung jeder anderen Religion.«⁷

Die Verfassung schloss damit Religionsfreiheit explizit aus. An diesem Umstand wurde auch im Verlauf des Jahrhunderts über die Rumpfverfassung des *Estatuto Real* von 1834 und die Verfassungen von 1837 und 1845 hinweg nicht gerüttelt.⁸ Eine öffentliche Debatte über den Platz von religiöser Toleranz in der Verfassung und der Akzeptanz anderer Religionen und christlicher Denominationen entwickelte sich erst im Laufe der 1860er Jahre. Die erste Verfassung, die Religionsfreiheit in Spanien zusicherte, war die postrevolutionäre Verfassung von 1869.

Dabei war das Bekenntnis zur Kirche von Seiten der Abgeordneten in Cádiz keineswegs einseitig. Die Kirche stellte sich in Form ihrer Infrastruktur wie auch durch Kleriker, die für die Sache des Liberalismus eintraten, hinter das neue politische System: Die indirekte, dreistufige Wahl des Einkammerparlaments fand in der Organisationseinheit der kirchlichen Gemeinden statt, kontrolliert und durchgeführt vom Ortspfarrrer. Dazu fand eine Art Staatsbürgerkunde von der Kanzel herab statt, indem die Verfassung während der Gottesdienste im ganzen Land laut vorgetragen und so allen vermittelt wurde, die selbst nicht lesen konnten.⁹

Beispiele für das fruchtbare Engagement des höheren Klerus für politische Reformen in dieser Zeit stellt das Wirken von Klerikern wie Joaquín Lorenzo Villanueva (1757–1837) und Luis María de Borbón y Vallabrigda

6 Gregorio Alonso: »How to be religious under liberalism«, in: Andrew Ginger und Geraldine Lawless (Hg.): *Spain in the nineteenth century. New essays on experience of culture and society*, Manchester 2018, S. 89–108, S. 90.

7 »La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la Católica, apostólica, romana, unica verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de qualquiera otra.«, in: Constitución Política de la Monarquía Española [Constitución de 1812], Congreso de los Diputados, 09.06.2023, http://www.congreso.es/docu/constituciones/1812/ce1812_cd.pdf.

8 Zum Begriff der »katholischen Nation« innerhalb der liberalen Verfassungen des 19. Jahrhunderts in Spanien, vgl. José María Portillo Valdés: »De la Monarquía Católica a la Nación de los Católicos«, in: *Historia y política* 17 (2007), S. 17–35.

9 Natalia Sobrevilla Perea: »How (not) to make a durable state«, in: Andrew Ginger und Geraldine Lawless (Hg.): *Spain in the nineteenth century. New essays on experiences of culture and society*, Manchester 2018, S. 13–37, S. 23.

(1777–1823) dar. So stand Villanueva als Beichtvater Karls IV. noch für eine andere Tonart des klerikalen Einflusses, als dies unter Isabella II. üblich wurde: Sein *Catecismo de Estado según los principios de la Religión* von 1793, geschrieben unter den Eindrücken der Französischen Revolution, wurde ein Grundlagenwerk zur Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik im 19. Jahrhundert in Spanien. Das Werk verteidigte zwar die Monarchie und lehnte jede Idee einer Revolution ab, dennoch suchte Villanueva im Laufe seines Lebens immer die Möglichkeit einer Verbindung von christlicher Überzeugung und politischen Forderungen der Zeit, sowohl publizistisch als auch als Mitglied der *Cortes*.¹⁰ Ebenso konnte sich Luis María de Borbón y Vallabriga im direkten höfischen Umfeld für die liberale Sache engagieren. Als Erzbischof von Toledo und einziger Angehöriger des spanischen Königshauses blieb er während des Unabhängigkeitskrieges im besetzten Teil des Landes und war ab 1810 Mitglied der *Cortes*. Damit verlieh er als einer der hochrangigsten Kleriker des Landes revolutionären Prinzipien wie der nationalen Souveränität die kirchliche Akzeptanz. Luis de Borbón setzte sich ebenfalls für Reformen innerhalb der Kirche ein, so war er mitverantwortlich für die Abschaffung der Spanischen Inquisition während des *Trienio Liberal* (Wiedereinsetzung der Verfassung von Cádiz, 1820–23). Berühmt wurde einer seiner Hirtenbriefe, in dem er die Wiedereinführung einer konstitutionellen Monarchie begrüßte und denjenigen Klerikern Strafen androhte, die dagegen agitierten.¹¹

Unter den Abgeordneten der *Cortes* von Cádiz lassen sich mehrere hochrangige Kleriker finden, die oftmals ihr Engagement auch nach der ersten Restauration des Absolutismus (1814–20) und im *Trienio Liberal* weiterführten.¹² Die Einstellung dieser Geistlichen entsprach nicht dem Gros des spanischen Klerus, gleichwohl bildeten die politisch engagierten Bischöfe jedoch keinesfalls eine unbedeutende Minderheit. Mit der Desamortisation (Überführung kirchlichen Besitzes in Nationaleigentum) und vermehrten antiklerikalen Ausschreitungen in der zweiten liberalen Periode zwischen 1820–23 spitzte sich dann eine Lagerbildung des Klerus zugunsten antiliberaler Einstellungen zu. Gleichzeitig fanden sich die engagierten Kleriker in der diffi-

10 Vgl. Alonso: »How to be religious under liberalism«, S. 91–92.

11 Vgl. Carlos Rodríguez López-Brea: »Luis María Borbón y Vallabriga«, in: Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*, 09.06.2023, <https://dbe.rah.es/biografias/8864/luis-maria-de-borbon-y-vallabriga>.

12 Zur Minderheitenstellung liberaler Bischöfe s. Antonio Moliner Prada: »En torno a la Revolución Liberal y la Iglesia española del siglo XIX«, in: *Ler Història* 69 (2016), S. 31–50, S. 40–41.

zilen Situation wieder, zwar Reformen der Kirchenstruktur befürworten zu wollen, andere Kernthemen des Liberalismus, wie beispielsweise Pressefreiheit, jedoch kategorisch abzulehnen.

Der um Verständigung und Reformen bemühte Teil des Klerus stand über die zwei Restaurationen des Absolutismus (zweite Restauration 1823–33) hinweg zunehmend unter Druck. Gleichzeitig verband sich die Kirche stärker mit restaurativen politischen Kräften und fand eine neue Allianz im Kampf gegen gesellschaftlichen Wandel: den Karlismus. Der Karlismus erhielt seinen Namen durch den Bezug auf Carlos María Isidro de Borbón, Bruder des 1833 verstorbenen Königs Ferdinand VII. und Verkörperung der absolutistischen Hoffnung der spanischen Monarchie nach 1833. Nach dem Tod Ferdinands VII. verweigerte Don Carlos Ferdinands Tochter Isabella II. die Anerkennung als legitimer Thronfolgerin und reklamierte selbst die Thronfolge. Die Mutter Isabellas, María Cristina de Borbón-Dos Sicilias (1806–78), musste infolgedessen die Unterstützung des liberalen Lagers suchen, um die Herrschaft ihrer Tochter zu sichern.¹³

Damit verband sich im Karlismus der konkrete dynastische Streitfall um die legitime Thronfolge mit einer gesellschaftlichen Spaltung in ein – schematisch simplifizierend – konservativ-klerikales Lager, mit Rückhalt in der ländlichen Bevölkerung vor allem Navarras, Aragoniens und Teilen Kataloniens, und in ein städtisches, liberales Milieu, welches eine konstitutionelle Monarchie favorisierte. Die zugrunde liegende weltanschauliche Spaltung der involvierten gesellschaftlichen Gruppen zeichnete sich jedoch bereits während der zweiten Restauration der absolutistischen Herrschaft in den 1820er Jahren ab. Die sich in dieser Zeit formierenden *Realistas* verstanden sich als Opposition zur Entwicklung des urbanen Bürgertums und formierten sich vor allem aus Vertretern der Landbevölkerung, Handwerkern der Städte, aus dem höheren Klerus und der alten *Hidalguía* – gesellschaftlichen Gruppen also, deren Rechte im *Ancien Régime* gut definiert waren. Schließlich kämpften die *Realistas* um die Beibehaltung der weltlichen Macht und der bestehenden Besitzverhältnisse der Kirche.¹⁴

Der Konflikt beider Lager resultierte rasch im Bürgerkrieg zwischen Anhängern einer konstitutionellen Monarchie unter Isabella II. und den Verbündeten von Don Carlos. Der Erste Karlistenkrieg dauerte von 1833

13 Vgl. Isabel Burdiel: *Isabel II. Una biografía (1830–1904)*, Madrid 2010, S. 41.

14 Vgl. Julio Aróstegui, Jordi Canal und Eduardo González Calleja: *El carlismo y las guerras carlistas: hechos, hombres e ideas*, Madrid 2003, S. 19.

bis 1840 an und endete schließlich in einer Niederlage der karlistischen Truppen. Der Krieg war vor allem durch bis dahin beispiellose und exzessive antiklerikale Gewalt geprägt: Massaker an Geistlichen und Plünderungen von Klöstern und Kirchen 1834 in Madrid und im darauffolgenden Jahr unter anderem in Katalonien markierten einen Tabubruch im gesellschaftlichen Umgang mit der Institution der katholischen Kirche und symbolisierten für die Zeitgenossen den totalen Verlust von Macht und Prestige des Klerus.¹⁵ Nicht nur wurden Ordensleute bei Angriffen auf Klöster ermordet und Gotteshäuser geplündert, die Kirche sah sich zudem mit massiven ökonomischen und rechtlichen Verlusten konfrontiert. Das siegreiche liberale Lager hatte sich zum Ziel gesetzt, die weltliche Vormachtstellung der Kirche in Spanien zu brechen und die Institution in das neue konstitutionelle System einzuordnen.¹⁶

Die Mutter Isabellas II. und Witwe Ferdinands VII., María Cristina, regierte ab 1834 mithilfe einer von ihr erlassenen Rumpfverfassung, dem *Estatuto Real*, welches die Grundlage für eine parlamentarische Regierung schaffen sollte und auf dessen Grundlage die *Cortes* zum ersten Mal seit dem *Trienio Liberal* wieder zusammenkamen. Nach mehreren Sitzungsperioden wurden die *Cortes* nach der Neuwahl 1836 durch ein königliches Dekret aufgelöst. Im August desselben Jahres sah sich María Cristina nach Aufständen gezwungen, die Verfassung von Cádiz wieder einzusetzen. In dieser Zeit sortierte sich auch der Liberalismus neu mit der Gründung der moderaten liberalen Partei *El Partido Moderado* (kurz *Moderados*) 1834 und der Formierung der radikal-liberalen Partei *El Partido Progresista* (kurz *Progresistas*). Die organisatorische Trennung der beiden Hauptflügel des spanischen Liberalismus ging dabei bereits auf die weltanschauliche Spaltung während des *Trienio Liberal* zurück, wo erstmals die Spanne liberaler politischer Standpunkte deutlich wurde. So traten die *Moderados* für eine Reformation der Verfassung von Cádiz ein, die der Krone innerhalb des parlamentarischen Systems größere Rechte einräumen sollte, des Weiteren votierten sie für ein

15 Vgl. Antonio Moliner Prada: »Anticlericalismo y revolución liberal (1833–1874)«, in: Emilio La Parra López und Manuel Suárez Cortina (Hg.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid 1998, S. 69–125, S. 79.

16 Vicente Cárcel Ortí: »El liberalismo en el poder (1833–68)«, in: Vicente Cárcel Ortí (Hg.): *La Iglesia en la España contemporánea (1808–1975)* (= Historia de la Iglesia en España, Bd. 5), Madrid 1979, S. 115–225.

politisches Zwei-Kammer-System und für eine Kontrolle der Presse.¹⁷ Die aus den *Exaltados* hervorgegangenen *Progresistas* traten wiederum für das Prinzip der Volkssouveränität ein und sprachen sich für eine Beibehaltung der Verfassung von 1812 aus.¹⁸

Dies waren Kennzeichen einer gesellschaftlichen Spaltung im Angesicht eines sich formierenden modernen liberalen Staates, wie sie sich auch in gesamteuropäischen Entwicklungen ausmachen lassen. Europaweit erfolgte die Etablierung einer parlamentarischen Ordnung und einer konstitutionellen Monarchie nicht ohne gesellschaftlichen Widerstand bestimmter (privilegierter) Gruppen, und die katholische Kirche rang um eine einflussreiche Stellung innerhalb der neuen politischen Systeme. Phänomene wie die Herausbildung einer katholischen Presse, die Zirkulation antikerklicher Karikaturen und Pamphlete, Streit um religiöse Inhalte der Schulbildung oder die Zivilehe gab es ebenso unter anderem in Preußen, Italien, Frankreich oder Belgien.¹⁹ Spezifisch in Spanien war jedoch die langfristige Verbindung dieser Spaltungen mit politischer Gewalt, die sich von der ersten Hälfte bis ins späte 19. Jahrhundert zog und sich in drei Bürgerkriegen manifestierte: dem Ersten Karlistenkrieg (1833–40), dem Zweiten (1847–49) und schließlich Dritten (1872–76). Dazu kam die lange Dauer der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Frontstellungen, die sich bis ins 20. Jahrhundert fortsetzten, und die als Erklärung für die exzessive Gewalt des Spanischen Bürgerkrieges herangezogen wird.²⁰

Am Hof wiederum spielte Religion ungeachtet der politischen Umbrüche vom *Antiguo Régimen* bis zur konstitutionellen Monarchie eine wichtige Rolle. So praktizierte die spanische Monarchie der Frühen Neuzeit eine stark christologisch geprägte Frömmigkeit mit einem besonderen Fokus auf die Eucharistie, auch in Abwehr und Abgrenzung zum sich verbreitenden Pro-

17 Vgl. Isabel Burdiel und María Cruz Romeo: »Old and New Liberalism: The Making of the Liberal Revolution, 1808–1844«, in: *Bulletin of Hispanic Studies* 75 (1998) 5, S. 65–80, S. 74.

18 Zur Formierung des Liberalismus in Spanien und zur Spaltung des liberalen Lagers in den 1820er und 1830er Jahren, s. Irene Castells und Antonio Moliner: *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución Liberal en España: 1789–1845*, Barcelona 2000.

19 Zur europäischen Dimension und nationalen Spezifika der Kulturkämpfe, s. Christopher Clark und Wolfram Kaiser: »Introduction. The European culture wars«, in: Christopher Clark und Wolfram Kaiser (Hg.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003, S. 1–10.

20 Aróstegui, Canal und González Calleja: *El carlismo y las guerras carlistas*; Manuel Pérez Ledesma: »Una lealtad de otros siglos (En torno a las interpretaciones del carlismo)«, in: *Historia Social* (1996) 24, S. 133–149.

testantismus. In derselben Zeit entstand die Idee der *katholischen Monarchie*, die Rom unterstellt war, sich aber als ebenbürtig zum Heiligen Römischen Reich und damit der österreichischen Linie der Habsburger verstand.²¹ Auch der Andachtsform der Passion Jesu kam von der Frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert hinein eine zentrale Bedeutung im liturgischen Kalender der königlichen Familie zu. Daneben wurde im 19. Jahrhundert die Verehrung der Heiligen Jungfrau Maria neben der christuszentrierten Frömmigkeit zunehmend wichtiger für das Selbstverständnis der Monarchie und auch für das sich wandelnde öffentliche Bild der königlichen Familie. Das Bild einer religiösen Königin respektive einer frommen Monarchie spielte während des Liberalismus eine Schlüsselrolle bei der Herausbildung eines neuen Selbstverständnisses der Spanier: Die Untertanen der *katholischen Monarchie* wurden zur Bürgern der *katholischen Nation*.²² Zentrales Hilfsmittel stellte dabei die zunehmende Nationalisierung der Mariendevotion und die öffentlich dargestellte Marienverehrung Isabellas II. dar, die sich damit gleichzeitig als fromme Katholikin und Mutter der Nation präsentieren konnte. Die hier zur Schau gestellten Eigenschaften Isabellas II. als einer liebevollen und fürsorglichen Mutter und Ehefrau fügten sich in das liberal-bürgerliche Rollenverständnis einer konstitutionellen Monarchin.²³

Keineswegs stießen aber alle höfischen Devotionsformen und Frömmigkeitspraktiken auf Zustimmung oder gar Förderung durch die Politik. Isabellas II. praktizierte Marienfrömmigkeit wurde öffentlichkeitswirksam inszeniert und in den 1850er und 1860er Jahren von Seiten der regierenden *Moderados* gefördert. Klerikale Einflussmöglichkeiten am Hof und insbesondere das Engagement von Jesuiten wurde jedoch gleichzeitig von Seiten der Politik misstrauisch beargwöhnt. So waren die absolutistisch-klerikalen Netzwerke um Isabellas Ehemann Francisco de Asís und um ihre Mutter María Cristina sowohl den *Progresistas* als auch *Moderados* ein Dorn im Auge.²⁴

21 Vgl. David Martínez Vilches: »The pious Crown. The monarchy's religious devotions during the reign of Isabel II«, in: David San Narciso Martín, Margarita Barral Martínez und Carolina Armenteros (Hg.): *Monarchy and Liberalism in Spain. The Building of the Nation-State, 1780–1931*, New York 2021, S. 169–183, S. 170.

22 Vgl. Gregorio Alonso: *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793–1874*, Granada 2014, S. 9.

23 Vgl. Martínez Vilches: »The pious Crown«, S. 173–174.

24 Vgl. Burdiel: *Isabel II*, S. 223–225.

Fragestellung

Die vorliegende Studie nimmt eine Analyse der Aushandlungsbereiche zwischen Politik und Kirche und der Neuausrichtung des religiösen Feldes während der konstitutionellen Monarchie unter Isabella II. vor. Den Aushandlungsprozess um politische Macht und gesellschaftlichen Einfluss konnten ab den späten 1830er Jahren bis zur Revolution 1868 insbesondere zwei klerikale Akteure gestalten, die damit im Zentrum von liberalem Argwohn standen: Die Nonne Sor Patrocinio (1811–91), eine Vertraute der Königin und vermeintlich Stigmatisierte, und der Volksmissionar, Erzbischof und königliche Beichtvater Antonio María Claret (1807–70). Sie beide verkörpern wie kaum jemand sonst in dieser Zeit in Spanien, wie die Kirche über das Kompetenzfeld der Moral und Lebensführung doch wieder politischen Einfluss gewinnen wollte.

Sor Patrocinio erlangte erstmals während der Hochphase des Ersten Karlistenkrieges öffentliche Aufmerksamkeit, als sie sich gelehrt von religiösen Visionen und stigmatischen Blutungen für die Thronrechte Don Carlos' ausgesprochen haben soll und wegen der Unterstützung eines Staatsstreichs angeklagt wurde. Für ihr weiteres Wirken war dann ihre spätere persönliche Beziehung zum spanischen Königspaar Isabella II. und Francisco de Asís prägend wie auch der Argwohn, der ihr von liberalen Politikern und Presse entgegenschlug. In den Jahren um die Revolution 1868, die Isabella II. schließlich abdanken ließ, wurde Sor Patrocinio zur zentralen Figur einer »klerikalen Kamarilla« stilisiert, die klandestin die Geschicke des Landes lenkte. Antonio María Claret wiederum wurde während des Ersten Karlistenkrieges in Katalonien zum Priester geweiht und wirkte ebendort während der 1840er Jahre als Volksmissionar. 1850 wurde er zum Erzbischof von Santiago de Cuba, Kuba ernannt; 1857 folgte der Ruf zurück nach Spanien als Beichtvater der spanischen Königin. So wie Sor Patrocinio sah sich Claret dort publizistischen Kampagnen ausgesetzt und beide flohen im Zuge der Revolution 1868 aus Spanien.

Dieses Buch fragt daher, inwieweit sich das religiöse Feld in der Zeit der konstitutionellen Monarchie Isabellas II. durch diese beiden Akteure, denen so unterschiedliche Möglichkeiten beschieden waren, neu positionieren konnte. Auf je eigene Weise gelang es Sor Patrocinio und Claret, über Fragen der Lebensführung der Kirche einen gesellschaftlichen Einflussbereich im Liberalismus zu sichern. Dieser umfasste Bildung, Erziehung, Ehe, Intimleben und Geschlechterverhältnisse. Beide Akteure wussten um die Grenzen

des religiösen Feldes, wie es der Liberalismus abzustecken versuchte, arrangierten sich innerhalb ihrer Felder und dehnten sie schließlich zugunsten der Religion aus.²⁵ Dabei nutzten beide die argumentative Strategie, sich allein auf Gebiete der Moral, Weltanschauung und Frömmigkeit zu beziehen, und postulierten, *unpolitisch* zu handeln. Zentrale Frage ist, wie das Wissen um ein richtiges und gutes Leben durch Claret und Sor Patrocinio verbreitet wurde und inwiefern sie erfolgreich ein neues moralisches Regime zu etablieren vermochten.²⁶ Beachtet werden soll hier, welche unterschiedlichen pastoralen Strategien beide Protagonisten in dieser Neuaufstellung anwendeten und wie diese zielgruppenspezifisch eingesetzt wurden. Der Begriff der »Pastoral« wird über die Studie hinweg weit verstanden und umfasst somit verschiedenste Strategien der Seelsorge, welche die christliche Lebenshilfe ausmachten – vom Gespräch über Ratgeberliteratur bis zur Beichte.

Beide Protagonisten eint, dass ihre Zeitgenossen sie als charismatische Einzelpersönlichkeiten wahrnahmen, deren vermeintlicher Einfluss auf Individuen oder gesellschaftliche Gruppen teilweise mit Argwohn betrachtet wurde. Einen zentralen Vergleichsaspekt stellt daher die Frage dar, wie die beiden ihre Wirksamkeit organisierten. In diesem Zusammenhang werden auch die Netzwerke, soweit nachvollziehbar, untersucht, die ihre herausgehobene Stellung im religiösen Feld ermöglicht haben. An diesen Untersuchungsschwerpunkt der Strategien und Mittel der Einflussnahme schließt zweitens die Frage nach den Inhalten der jeweils propagierten Moral an. Ein zentrales Motiv beider Akteure stellte die Verehrung der unbefleckten Jungfrau Maria dar. An dieser Schwerpunktsetzung kann gezeigt werden, inwiefern katholische Frömmigkeit während des spanischen Liberalismus politisch war, da die Marienverehrung eine transzendente Begründung für Handlungsräume religiöser Akteure bot. Die Reinheit Mariens stellte für Claret wie für Sor Patrocinio Ideal und Handlungsorientierung dar. Beide beriefen sich auf die Jungfrau Maria – ihre Strategien, die normativen Vorgaben im Bereich der Lebensführung zu verankern, unterschieden sich jedoch: Claret zog seine Legitimation aus Amt und Selbstbild, Sor Patrocinio hingegen konnte sich zwar auf die Heilige Jungfrau als göttliche Vermittlungsinstanz berufen, ihr Auserwähltsein jedoch nicht explizit auf die beargwöhnte Stigmatisation zurückführen. Den zwei

25 Zum Begriff des »religiösen Feldes«, s. Methodischer Zugang.

26 Zum Konzept des Moralischen, s. Methodischer Zugang.

gewählten Protagonisten kommt in dieser Studie insbesondere Relevanz zu, weil sie ihre Einflussbereiche über unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen hinweg etablieren konnten. Welches Gefährdungspotential den beiden zugesprochen wurde, belegt der vehemente antikerikale »Backlash«, dem Sor Patrocínio und später auch Claret ausgesetzt waren. Daher schließt sich hier auch die Frage nach Widerstand und Formen der Gegenwehr an, der beide auf unterschiedliche Art und Weise ausgesetzt waren.

Methodischer Zugang

Um den Aushandlungsbereich zwischen Religion und Politik, der primär über den Diskurs des Moralischen geführt wurde, analytisch fassen zu können, wird im Folgenden mit der religionssoziologischen Theorie Pierre Bourdieus gearbeitet, welche zwischen einer Struktur- und Handlungstheorie changiert. Darauf bezugnehmend wird auch das Konzept des *religiösen Feldes* übernommen.²⁷ Bourdieu entwirft das religiöse Feld als relativ offenen Raum mit dynamischen Grenzen, die sich eben nicht aus sich selbst heraus, sondern immer in der Auseinandersetzung mit anderen Feldern, seien es Politik, Wissenschaft oder Recht, definieren. Ein spezifisches Feld ist somit immer relational zu begreifen. Für die folgende Studie ist das Verhältnis der beiden Felder Religion und Politik besonders relevant. Das Religiöse ist bei Bourdieu – hier eng an Max Weber angelehnt – eine gesellschaftliche Sphäre, in der von den Akteuren eine eigene Art von Arbeit geleistet wird – »religiöse Arbeit«, die das Bedürfnis der Laien nach Heil befriedigen soll.²⁸

Beim Eintritt in das jeweilige Feld, hier der Politik oder Religion, stehen dem Akteur laut Bourdieu verschiedene Sorten von Kapital zum Einsatz, die sowohl die Waffe im Kampf um Aufmerksamkeit und Einfluss als auch das unkämpfte Gut selbst darstellen. Neben ökonomischem Kapital können dies

27 Seine Religionssoziologie entwickelte Bourdieu in der Auseinandersetzung mit dem Werk Max Webers, was sich in den beiden Schriften *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber* und *Genese und Struktur des religiösen Feldes* niederschlug, beide in: Pierre Bourdieu: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Stephan Egger (Hg.), übers. v. Andreas Pfeuffer (= Édition discours, Bd. 11), Konstanz 2000.

28 An dieser Stelle folgt die Arbeit der Interpretation von Astrid Reuter: »Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)«, in: Detlef Pollack u. a. (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 171–202.

auch kulturelles Kapital wie Bildung oder soziales Kapital sein, welches sich in zwischenmenschlichen Beziehungen oder Netzwerken darstellt. Ein Feld kann damit auch über den Einsatz einer bestimmten Form von Kapital definiert werden, was Bourdieu mit den immanenten Regeln eines Spiels vergleicht.²⁹ Bewähre man sich dort, erlange man Legitimität, im konkreten Fall religiöse. Bourdieu definiert:

»Religiöse Legitimität zu einem gegebenen Zeitpunkt ist nichts anderes als der Zustand der spezifisch religiösen Kräfteverhältnisse zu eben diesem Zeitpunkt, und damit das Resultat von vorangegangenen Kämpfen um das Monopol der legitimen Ausübung religiöser Gewalt. Der *Typ religiöser Legitimität*, auf den sich eine religiöse Instanz berufen kann, ist in dem Maße von ihrer je nach Zustand der religiösen Kräfteverhältnisse eingenommene Position abhängig, als diese Position die Art und die Stärke der materiellen und symbolischen Waffen (wie das prophetische Anathema oder die priesterliche Exkommunikation) bestimmt [...].«³⁰

Dies heißt nicht nur, dass besonders prominente Positionen auf dem religiösen Feld mit starker Konkurrenz einhergehen und konstant verteidigt werden müssen, sondern zeigt auch, wie fragil das Machtgefüge innerhalb des Feldes sein kann.

Das Feld teilt sich in die beiden Seiten der Produzenten und Konsumenten auf, wobei die Produzenten jeweils untereinander in Konkurrenz stehen und auch in Konkurrenz zu den Angeboten anderer Felder.³¹ Da die vorliegende Studie von der Produzentenebene ausgeht und von dieser aus das religiöse Feld analysiert, sind auch die – ebenfalls von Weber übernommenen – Idealtypen Bourdieus hier anschlussfähig, auch wenn, wie im Bezug auf die Feldkonzeption, hier immer idealisierende Schemata vorgestellt werden. Bei Bourdieu befinden sich die Heilsanbieter ›Priester‹, ›Prophet‹ und ›Zauberer‹ mit ihren Angeboten an die Laien in einer Konkurrenz zueinander. Der in diesem Zusammenhang relevante Typus des Priesters zieht seine Macht und Legitimität aus der Institution, um eben diese Macht auch disziplinarisch gegenüber den Gläubigen einsetzen zu können. Der Typus des Propheten agiert wiederum unabhängig von Institutionen und bezieht seine Legitimation bei der Werbung von neuartigen Heilsversprechen aus seinem Charis-

29 Vgl. Reuter: »Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)«, S. 187.

30 Pierre Bourdieu: »Eine Interpretation der Religion nach Max Weber«, in: Franz Schultheis und Stephan Egger (Hg.): *Religion* (= Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 5), Konstanz 2009, S. 7–29.

31 Bourdieu und die Übersetzung gendern an dieser Stelle nicht, obwohl dies im Einzelnen sicher einen zusätzlichen analytischen Gewinn darstellen würde.

ma.³² Dies lässt sich auch für die Protagonisten der Studie anwenden: Claret als Priester im konkreten Sinn wie nach Bourdieu konnte auf die Netzwerke der Kirche zur Sicherung seines Einflusses setzen und vermochte zu definieren, wer innerhalb respektive außerhalb der Institution stand. Der Einfluss Sor Patrocínios hingegen kann mit der Figur des charismatischen Propheten – oder hier genauer der Prophetin – analysiert werden: Das Phänomen der Stigmatisierung stellte die Legitimation der Amtskirche infrage und bedeutete eine Gefahr für das Monopol der Heilsversprechen durch Priesterschaft.

Charisma versteht Bourdieu dabei nicht als persönliche, außeralltägliche Gabe: Der Prophet beziehe seine Autorität »aus der Struktur der symbolischen Kräfteverhältnisse im religiösen Feld«, in welchem er in Momenten der Krise zutage trete und seine Macht dadurch erlange, dass er (oder sie) es schaffe, die religiösen Interessen einer bestimmten einflussreichen gesellschaftlichen Gruppe zu symbolisieren.³³ Sor Patrocínios Vermögen, die religiösen Interessen der spanischen Königin zu lenken, wird daher weniger einem schwer analysierbaren, individuellen Charisma zugesprochen. Vielmehr soll auf die Umstände und Annahmen eingegangen werden, durch die ihr Charisma zugesprochen wurde.

Im Anschluss an Klaus Große Kracht plädiert diese Studie vor allem auch für den Feld-Begriff anstelle des »katholischen Milieus«, um binnenkonfessionelle Konflikte besser methodisch greifen zu können.³⁴ Sor Patrocínio und Claret positionieren sich auf dem katholischen Feld, indem sie sich – explizit und implizit – vom Liberalismus abgrenzen; ihre Position und damit ihr Einfluss resultieren aber vor allem aus Machtansprüchen innerhalb des Feldes, welche sie anschließend auf das Feld der Politik ausdehnen wollten. Bourdieus Religionssoziologie ist damit auch besonders anschlussfähig für religionsgeschichtliche Studien, die die Aushandlungsbereiche des religiösen Feldes gegenüber säkularen Feldern wie der Politik und der Wissenschaft in der Moderne untersuchen. Die vorliegende Untersuchung fragt danach, wie das religiöse Feld auch über religiöse Gefühle und Werte geformt wurde und welche Gefühle evoziert werden sollten, um bestimmte religiöse Werte

32 Vgl. zum Schema der Beziehung zwischen Priesterschaft, Laien, Propheten und Zauberer, in: Bourdieu: »Genese und Struktur«, S. 68.

33 Vgl. Reuter: »Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)«, S. 183.

34 Vgl. Klaus Große Kracht: »Das »katholische Feld«. Perspektiven auf den Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts im Anschluss an Pierre Bourdieu«, in: Andreas Henkelmann u. a. (Hg.): *Katholizismus transnational. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, Münster 2019, S. 53–72.

zu vermitteln. Theoretische Zugänge, wie sie vor allem Monique Scheer oder Pascal Eitler vorgelegt haben, sind bei dieser Fragestellung hilfreich, da sie Emotionen als soziale Praktiken fassen und sich unter anderem auf Bourdieus Habituskonzept berufen.³⁵

Mit der Betrachtung von Gestaltungsmöglichkeiten und Einflüssen einzelner Akteure auf soziale Gemeinschaften rückt der Aspekt normativer Weisungen innerhalb eines Feldes in den Fokus. Zentrale Frage der Studie ist, inwieweit Claret und Sor Patrocínio in einer Zeit der katholischen Neuorientierung normative Vorstellungen eines richtigen und guten Lebens durchzusetzen versuchten. Die zwei Protagonisten der Studie befanden sich durch ihre einflussreichen Positionen oftmals im Zentrum der Konflikte um politische Vorherrschaft, die sich zwischen Karlismus und Liberalismus entfachten. Durch ihren jeweiligen Standpunkt als Hüter oder Hüterin der Moral wirkten die beiden Akteure dabei auch dezidiert auf die Tektonik des religiösen Feldes ein. Ein wichtiger Aspekt ihrer Überzeugungsstrategien lag in dem Vermögen, emotionale Gemeinschaften zu stiften, um so Normen durchsetzen zu können. Um eine katholische, spezifisch in einer Marienfrömmigkeit begründete Gemeinschaft zu untersuchen, rekurriert die Studie auf das Konzept der *emotional community*, begründet von Barbara Rosenwein.³⁶

Die Konflikte um kirchliche Zuständigkeitsbereiche problematisieren darüber hinaus, inwiefern bestimmte Frömmigkeitspraktiken selbst politisch waren und beleuchten damit, inwiefern gerade religiöse Akteure wie stigmatisierte Frauen die neuen Grenzen der gesellschaftlichen Teilbereiche in der zunehmend säkularen Moderne infrage stellten. Sor Patrocínios körperliche Phänomene und das daraus resultierende Charisma forderten die Grenzziehung zwischen (privatem) Glauben, Recht, Wissenschaft und

35 Vgl. Pascal Eitler und Monique Scheer: »Emotionengeschichte als Körpergeschichte: Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert.«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), S. 282–313; Monique Scheer: »Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion«, in: *History and Theory* 51 (2012) 2, S. 193–220; Monique Scheer: »Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt.«, in: Matthias Beitzl und Ingo Schneider (Hg.): *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*, Wien 2016, S. 15–36; Monique Scheer: »Die tätige Seite des Gefühls. Eine Erkundung der impliziten Emotionstheorie im Werk Bourdieus«, in: Markus Rieger-Ladich und Christian Grabau (Hg.): *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden 2017, S. 155–167.

36 Barbara H. Rosenwein: »Worrying about Emotions in History«, in: *The American Historical Review* 107 (2002) 3, S. 821–845.

Politik heraus. *Säkular* wurde damit eine normative Zuschreibung, die dazu dienen sollte, divergierende Meinungen und Phänomene zu diskreditieren und vor allem der liberalen Selbstverständigung diene. Daher können postkolonial angelegte Studien, wie jene von Saba Mahmood über zeitgenössische weibliche Frömmigkeitsbewegungen im Islam, helfen, sich einen Begriff von *agency*, oder Handlungsfähigkeit, anzueignen, der jenseits der Dichotomie von liberal/fromm oder rational/religiös operiert. Dabei greift Mahmood auch auf die Praxeologie Bourdieus zurück und zeigt auf, inwiefern eine körperbetonte Frömmigkeit auch politisch gelesen werden kann, nämlich als Verweigerung liberaler Körpervorstellungen und Anspruchshaltungen.³⁷ Sor Patrocinio erlangte gerade dadurch *agency*, dass sie liberale Konzepte von Handlungsfähigkeit und Freiheit unterließ und sich als ein vermeintlich passives Sprachrohr göttlichen Willens entwarf.

Quellen

Eine Studie, die sich zwei in der Kirchenhierarchie so unterschiedlich situierten Protagonisten annähernd gleichgewichtig widmen möchte, muss die divergierende Quellen- und Forschungslage berücksichtigen. Zu Claret als 1950 heiliggesprochenem Ordensgründer gibt es einen überaus reichen, sorgsam zusammengetragenen Quellenkorpus und eine hagiographisch geprägte, oftmals von seinem Orden, den Claretinern, selbst verfasste Literatur. So kann sich die Studie auf die edierte und über 1500 Briefe umfassende Korrespondenz von Claret stützen, die zusätzlich auch ca. 1000 eingegangene Briefe umfasst. Über 100 publizierte Werke Clarets – teils nur noch im Archiv der Clarentiner in Vic, Katalonien, vorhanden, teils auch bis heute aufgelegt und verbreitet – vervollständigen die ausführliche Liste an Ego-dokumenten. Wichtige Zeugnisse Clarets missionarischer Strategien sind darüber hinaus auch die im dortigen Archiv gesammelten Flugblätter und Illustrationen aus seiner Zeit als Volksmissionar. Ergänzend konnten Bestände der von ihm gegründeten Verlagsbuchhandlung, der *Librería Religiosa*, im Archiv der Jesuiten in Barcelona und im *Archivo Nacional de Catalunya* einge-

³⁷ Vgl. Saba Mahmood: *Politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton [u.a.] 2004.

sehen werden. Im Archiv des Königspalasts in Madrid, dem *Archivo General de Palacio*, finden sich zahlreiche Nachweise zumeist administrativen Charakters, die seine Stellung innerhalb der Palasthierarchie und sein Aufgabengebiet als königlicher Beichtvater verdeutlichen. Einen zweiten umfangreichen Bestand zu seiner Tätigkeit als Erzbischof von Santiago de Cuba und seinem Verhältnis zur Kolonialverwaltung bilden die Akten des *Ministerio de Ultramar* im Nationalarchiv in Madrid. Die Analyse von Clarets Amtsperiode als Erzbischof in Kuba konnte durch Studien im kubanischen Nationalarchiv in Havanna in den Beständen des *Gobierno Superior Civil* ergänzt werden.

Dagegen sind überlieferte Egodokumente Sor Patrocinios rar und verstreut: In der *Real Academia de la Historia* befinden sich im Bestand zu Isabella II. 123 Briefe der Nonne an die Königin, die den Zeitraum von 1869 bis 1888 umfassen und die die Königin selbst der Akademie übergab. Im dort ebenfalls archivierten Briefwechsel Isabellas II. mit Papst Pius IX. finden sich Nachweise für das Engagement der Königin für die Nonne gegenüber der Kurie.³⁸ Daneben hat Juan Ortega y Rubio in seiner achtbändigen *Historia de España* (1908–10) weitere knapp 60 Briefe von Sor Patrocinio an Isabella für den Zeitraum zwischen 1855 bis 1866 publiziert; die Sammlung enthält wiederum nur einen einzigen Brief der Königin an die Nonne.³⁹ Einen wichtigen Nachweis über das Erregungspotenzial, das Sor Patrocinio für die Institution Kirche – und damit nicht nur für das politische, sondern auch das religiöse Feld – bedeutete, liefern die Quellenbestände in den Vatikanischen Archiven, vor allem im Vatikanischen Apostolischen Archiv: Die Madrider Nuntiatur verfasste zahlreiche Berichte über sie; weitere Briefe zur Causa Patrocinio und vereinzelt von ihr selbst befinden sich dort im *Archivio Particolare Pio IX*. Ferner bilden die von der Römischen Inquisition aufgenommenen Untersuchungen aufgrund des Vorwurfs der »angemaßten Heiligkeit« (»Affettata santità«) und der »falschen Mystik« (»Falsa mistica«) einen großen Bestand im Archiv der Glaubenskongregation in der Abteilung der

38 Die Korrespondenz zwischen Pius IX. und Isabella II. liegt – von der Forschung kaum ausgewertet – auch publiziert vor, vgl. Julio Gorricho Moreno: »Epistolario de Pío IX con Isabel II de España«, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 4 (1966), S. 281–348; Vicente Cárcel Ortí: »Pío IX e Isabel II: Nuevas cartas entre el Papa y la reina de España«, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 21 (1983), S. 131–181.

39 Die Briefe sollen laut Herausgeber aus dem Nachlass des hochrangigen Politikers und Beraters Isabellas Carlos Marforis stammen, vgl. Juan Ortega Rubio: »Cartas de Sor Patrocinio«, in: *Historia de España. Edad contemporánea: Isabel II hasta la muerte de Alfonso XII*, Bd. 6, Madrid 1908–1910, S. 386–437.

Stanza Storica und im Bestand der Buchzensur, größtenteils aus den 1870er Jahren. Abgerundet werden die Bestände über die Nonne in kirchlichen Archiven mit dem eingesehen Seligsprechungsverfahren im Archiv des Erzbistums von Toledo.

Die Schlagseite des Quellenkorpusses wird noch einmal deutlicher, wenn man die Bestände in nicht-kirchlichen Archiven heranzieht: Im Archiv des Königspalasts in Madrid finden sich nur äußerst sporadische Nachweise zu Sor Patrocinio, im Archiv der Palastbibliothek zumindest eine von ihr verfasste und durch Isabella II. geförderte Gebetssammlung. Ergänzt werden diese archivalischen Quellen schließlich von der ausgedehnten Berichterstattung in der Presse über Claret wie auch die Nonne, angefangen mit der Dokumentation des gegen Sor Patrocinio angestrebten Gerichtsverfahrens in den 1830er Jahren bis hin zum mutmaßlich schädlichen Einfluss der klerikalen Kamarilla, an der die beiden am Hof bis zur Revolution 1868 maßgeblich beteiligt gewesen sein sollen. Ab ca. 1860 traten zu den Berichten über Sor Patrocinio und Claret in der katholischen und liberalen Presse auch vermehrt bildliche Darstellungen in Form von Karikaturen.

Forschungsstand

»Beide waren Ordensgründer, produktive Autoren und prominente Persönlichkeiten in der katholischen Öffentlichkeit. Die neue Geschichtsschreibung zur Religionsfrage hat sie jedoch praktisch vergessen und es ist schwierig, Gründe dafür zu finden.«⁴⁰

So resümiert Gregorio Alonso in einem 2017 erschienenen Forschungsüberblick zur spanischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts das Desiderat zu Studien über Sor Patrocinio und Antonio María Claret und verdeutlicht gleichzeitig, wie lohnenswert gerade die Kontrastierung beider Biographien für das Verständnis der Formierung des religiösen Feldes unter Isabella II. wäre. Dem hier aufgezeigten Forschungsdesiderat widmet sich dieses Buch.

⁴⁰ »Ambos fueron fundadores de órdenes religiosas, autores prolíficos y destacadas figuras de la esfera pública católica. Sin embargo, la renovada historiografía sobre la cuestión religiosa los ha olvidado prácticamente y cuesta encontrar razones para ello.«, in: Gregorio Alonso: »Romerías a la »Corte de los Milagros«. Estudios recientes sobre la Iglesia y catolicismo durante el reinado de Isabel II«, in: Feliciano Montero, Julio de la Cueva und Joseba Louzao Villar (Hg.): *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares 2017, S. 33–46, S. 41.

Klagen über die Marginalisierung des 19. Jahrhunderts in der spanischen Historiographie, die noch vor wenigen Jahren bemängelt wurden, können inzwischen nicht mehr geführt werden. So sind inzwischen zahlreiche (spanischsprachige) Studien und programmatische Artikel entstanden, welche das Panorama spanischer Geschichte des 19. Jahrhunderts neu situieren und dabei sowohl der europäischen Geschichte neue Facetten hinzufügen als auch an historiographische Trends der letzten Jahre anschließen – von der Emotions- bis zur Globalgeschichte.⁴¹

Dabei ist es insbesondere die Beschäftigung mit der Religions- beziehungsweise Katholizismusgeschichte, die in jüngster Zeit maßgeblich zu neuen Erkenntnissen über das 19. Jahrhundert in Spanien beigetragen hat. Ausgangspunkt dafür wiederum ist Alonsos eigenes Werk zum katholischen Bürgertum zwischen 1793 und 1874 von 2014.⁴² Der Autor untersucht mit einem ideen- und diskursgeschichtlichen Schwerpunkt die Entstehung des Konzepts einer katholischen Nation respektive eines katholischen Bürgertums und die konfliktreichen Folgen dieser Konzeption für die Staats-Kirchen-Beziehung. An Alonsos Zugang, klerikale und antiklerikale Diskurse verschränkt zu analysieren, kann diese Studie anschließen. Sein Werk ist darüber hinaus zusammen mit der Arbeit Florian Hubers zum Tiroler Katholizismus von 1830–48 ein Beispiel für neue Forschungen zum europäischen Kulturkampf in monokonfessionellen Räumen, die wichtige Anknüpfungspunkte dieser Arbeit darstellen, gerade im Hinblick auf Fremdzuschreibungen und Binnendifferenzierungen.⁴³ Nach einer ausgedehnten Schwerpunktsetzung der Forschung zum Antiklerikalismus im 19. Jahrhundert ist wiederum in letzter Zeit eine Konjunktur an Studien

41 Diese werden flankiert durch neue Überblickswerke zum 19. Jahrhundert, die auf ein verstärktes Interesse an spanischer Geschichte außerhalb Spaniens hinweisen, vgl. Mark Lawrence: *Nineteenth-Century Spain. A New History*, London, New York 2020; Andrew Ginger und Geraldine Lawless: *Spain in the nineteenth century. New essays on experiences of culture and society*, Manchester 2018; Nigel Townson: *Is Spain different? A comparative look at the 19th & 20th centuries*, Brighton 2015; José Álvarez-Junco: *Spanish identity in the age of nations*, Manchester, New York 2011.

42 Alonso: *La nación en capilla*.

43 Vgl. Florian Huber: *Grenzkatholizismen: Religion, Raum und Nation in Tirol 1830–1848* (= Schriften zur politischen Kommunikation, Bd. 23), Göttingen 2016. Huber begreift Religion in Anlehnung an Luhmann als Kommunikation. Die chronologisch angelegte Studie nimmt auch die religionspolitischen Spannungen der 1830er Jahre in den Blick, was sich für einen spanischen Vergleich anbieten würde. Der Analysefokus von Tirol als einem mehrsprachigen Land, verdeutlicht jedoch die unterschiedlich gelagerten Konfliktebenen des Kulturkampfes in monokonfessionellen Räumen in Europa.

zur Religion in Spanien zu verzeichnen:⁴⁴ Neben der Monographie Alonso erschienen vor allem erste Publikationen zum Verhältnis von Religion und Politik respektive dem spanischen Nationalkatholizismus oder dem anti-liberal organisierten Klerikalismus, wobei sich diese zumeist auf Aufsätze beschränken.⁴⁵ Einschlägig für diese Studie sind auch die Arbeiten von Raúl Mínguez Blasco zu dem im spanischen Katholizismus ausgeprägten Phänomen der Marienfrömmigkeit und seinen politischen Implikationen im 19. und 20. Jahrhundert.⁴⁶ Inwieweit die katholische Kirche und das spanische Bürgertum sowohl ergänzend als auch abgrenzend voneinander neue Ausdrucksmöglichkeiten für Frauen schufen, untersuchen neben Mínguez Blasco insbesondere María Cruz Romeo Mateo und Mónica Burguera. Gerade die Vorstellung der Frau als eines »häuslichen Engels« im Bürgertum und das weibliche Ideal der katholischen Kirche ergänzten sich gut.⁴⁷ Gemeinsam ist diesen Werken, dass sie sich zumeist auf publizierte

44 Vgl. den umfangreichen Forschungsüberblick bei Lisa Dittrich: *Antiklerikalismus in Europa: Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914)* (= Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, Bd. 3), Göttingen 2014, S. 32–40.

45 Vgl. den Sammelband mit transnationaler Perspektive: María Cruz Romeo, María Pilar Salomón Chéliz und Nuria Tabanera (Hg.): *Católicos, reaccionarios y nacionalistas. Política e identidad nacional en Europa y América Latina contemporáneas*, Granada 2021. Vgl. Pedro Rújula López und Francisco Javier Ramón Solans (Hg.): *El desafío de la revolución, reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada 2017; Borja Vilallonga: »The theoretical Origins of Catholic Nationalism in Nineteenth-century Europe«, in: *Modern Intellectual History* 11 (2014) 2, S. 307–331; Borja Vilallonga: »La nación católica: Balmes y la representación de España en el ochocientos«, in: *Historia Social* 72 (2012), S. 49–64. Ein früherer Überblick: Víctor Manuel Arbeloa: *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767–1930). Una introducción*, Madrid 2009.

46 Vgl. Raúl Mínguez Blasco: *Evas, Marías y Magdalenas: género y modernidad católica en la España liberal (1833–1874)*, Madrid 2016; Raúl Mínguez Blasco: »¿Un catolicismo feminizado?: género y discurso católico en la España decimonónica«, in: Pedro Rújula López und Francisco Javier Ramón Solans (Hg.): *El desafío de la revolución, reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada 2017, S. 335–349; Raúl Mínguez Blasco: »Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)«, in: *Ayer* 96 (2014), S. 39–60; Raúl Mínguez Blasco: »Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX«, in: *Ammis* 11 (2012), S. 1–11 und Francisco Javier Ramón Solans: »La Virgen del Pilar dice ...: usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea, Zaragoza 2014; Roberto Di Stefano und Francisco Javier Ramón Solans (Hg.): *Marian devotions, political mobilization, and nationalism in Europe and America*, Basingstoke 2016.

47 Vgl. Mónica Burguera: *Las damas del liberalismo respetable. Los imaginarios sociales del feminismo liberal en España (1834–1850)*, Madrid, València 2012; Mónica Burguera: »Mujeres y revolución liberal en perspectiva: esfera política y ciudadanía femenina en la primera mitad del siglo XIX en España«, in: Encarna G. Monerris, Ivana Frasquet und Carmen G. Monerris (Hg.): *Cuando todo era posible. Liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica (1780–1842)*, Madrid 2016, S. 257–296; María

Quellen entweder der Presse oder katholischer Ratgeberliteratur beziehen. Ihr Fluchtpunkt liegt zumeist auf der Entstehung der spanischen Nation im 19. Jahrhundert sowie der Frage, auf welche Weise diese als eine katholische konturiert wurde. Daneben entwickelte sich in den letzten Jahren ein neues Interesse an dem Verhältnis von Monarchie und Nation in Spanien; auf die entstandenen Studien kann sich diese Arbeit mit Blick auf religiöse Einflussbereiche am Hof unter Isabella II. beziehen.⁴⁸ Diese trugen auch zu einer Neubewertung von Nation, spanischen Regionalismen und Religion innerhalb der größeren Frage nach Spaniens Weg in der Moderne bei, die eine simplifizierende Sicht einer Rückständigkeit Spaniens im 19. Jahrhundert inklusive eines rückwärtsgewandten Katholizismus widerlegt. In diesem Zusammenhang erlangten auch die Monarchie und ihre Adaptionsmechanismen im Zuge der Moderne neue Aufmerksamkeit.⁴⁹ Wichtiger Bezugspunkt für das Verhältnis von Liberalismus und Monarchie im Untersuchungszeitraum dieser Studie ist die maßgebende Biographie zu Isabella II. von Isabel Burdiel.⁵⁰ Zur Frage nach dem Verhältnis von Geschlecht und spanischer Monarchie aus einer emotionshistorischen Perspektive kann auf die Arbeiten von Birgit Aschmann zurückgegriffen werden.⁵¹ Neben einer

Cruz Romeo Mateo: »Catolicismo, mujer y modernidad: a propósito del teatro de Tamayo y Baus«, in: Aurora Bosch und Ismael Saz (Hg.): *Izquierdas y derechas ante el espejo: culturas políticas en conflicto*, Valencia 2016, S. 15–42; María Cruz Romeo Mateo: »¿Sujeto católico femenino? Política y religión en España, 1854–1868«, in: *Ayer* 106 (2017) 2, S. 79–104; Raúl Mínguez Blasco: »Liberalismo y catolicismo ante el espejo. La construcción de las feminidades decimonónicas«, in: Inmaculada Blasco Herranz (Hg.): *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la historia*, Valencia 2018, S. 25–45.

48 Vgl. das Forschungsprojekt von Raquel Sánchez García an der Universidad Complutense Madrid: »Corte, Monarquía y Nación liberal. En torno al Rey y la modernización política de España (1833–1885)«, 09.06.2023, <https://comonal.hypotheses.org>. Daraus die Publikationen: Raquel Sánchez García (Hg.): *Un rey para la nación. Monarquía y nacionalización en el siglo XIX*, Madrid 2019; Raquel Sánchez García und David San Narciso Martín (Hg.): *La cuestión de palacio. Corte y cortesanos en la España contemporánea*, Granada 2018. In beiden zentral vor allem die Aufsätze von David Martínez Vilches zur Religion am Hof. Einschlägig auch: David San Narciso Martín, Margarita Barral Martínez und Carolina Armenteros (Hg.): *Monarchy and Liberalism in Spain. The Building of the Nation-State, 1780–1931*, London, New York 2020.

49 Vgl. David San Narciso Martín: *La monarquía en escena. Ritualidad pública y legitimidad política en el liberalismo español (1814–1868)*, Madrid 2022.

50 Vgl. Burdiel: *Isabel II.*

51 Vgl. Birgit Aschmann: »Jenseits der Norm? Die spanische Monarchie im 19. Jahrhundert«, in: Michael Wildt (Hg.): *Geschichte Denken. Perspektiven auf die Geschichtsschreibung heute*, Göttingen 2014, S. 81–99; Birgit Aschmann: »Die zwei Körper der Königin: Isabella II. von Spanien und das doppelte Zerwürfnis in Ehe und Nation«, in: Andreas Gelz, Dietmar Hüser und Sabine Ruß-