

„Cristianos, moros y judíos“ – Américo Castro und das Spanien der drei Kulturen heute

Tagung veranstaltet vom Institut für Romanische Philologie
und dem Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München
in Zusammenarbeit mit dem Instituto Cervantes München
München, 23. bis 25. November 2008

Mit der Tagung „Cristianos, moros y judíos“ präsentierten das Institut für Romanische Philologie sowie das Historische Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität ein aktuelles, von der Exzellenzinitiative gefördertes interdisziplinäres Forschungsprojekt zum Thema „Christen, Mauren und Juden – Erinnerungskultur und Identitätspolitik in der iberischen Moderne“. Unter der Leitung von Martin Baumeister und Bernhard Teuber (beide München) sollte des spanischen Philologen und Historikers Américo Castro (1885 – 1972) gedacht werden, der mit seinem vor 60 Jahren erstmals publizierten Werk „España en su historia“ (in der deutschen Übersetzung: Spanien. Vision und Wirklichkeit) eine bis heute schwelende Debatte um spanische Identität(en) eröffnete. Der historische Ausgangspunkt der Diskussion – die maurische Besetzung Spaniens im Mittelalter und ihre Praxis der plurireligiösen „convivencia“ (Zusammenleben) – gab hierbei Anlass zur Frage nach dem kulturellen Erbe jener so genannten Drei Kulturen. Mit dem Nachweis maurischer und jüdischer Persistenz in der spanischen Geschichte stellte Castro die uniform nationalkatholische Selbstwahrnehmung Spaniens seiner Zeit in Frage. Die Tagung widmete sich daher zum einen der Person Castros und ihres Einflusses auf die gegenwärtige Rezeption des Drei Kulturen-Paradigmas, insbesondere auch auf dessen Modifizierung unter dem Eindruck einer zunehmend muslimischen Migration aus den nahen Maghrestaaten. Zum anderen boten die Vorträge, Diskussionen und künstlerischen Darbietungen auch eine Annäherung an die historischen Wirklichkeiten der mittelalterlichen Drei Kulturen, ihrer wechselseitigen Durchdringung oder auch Abgrenzung.

Ausgerechnet 60 Jahre nach Erscheinen seines wegweisenden Hauptwerks eine Hommage an Américo Castro abzuhalten, sei nur auf den ersten Blick ein vorgegeblicher Anlass, wie *Bernhard Teuber* in seinen Begrüßungsworten ausführte. Die hingegen hochaktuellen Beweggründe einer Hommage an Castros intellektuelles Erbe lägen etwa in der „veränderten Rahmenerzählung“, handle es sich bei Spanien doch nicht länger um einen „nationalkatholischen“, sondern einen laizistischen Staat. Das historische Narrativ einer unauflöslich christlich-spanischen Wesenheit ist von der staatlich gestalteten Diversifizierung des nationalen Selbstbildes zwangsläufig nicht verschont geblieben. Des Weiteren verändern die in den letzten Jahren zunehmende Kreuzzugsrhetorik der USA und der pseudoislamische Hintergrund der Attentate von 2001 und 2004 die Vorzeichen, unter denen die mittelalterliche „convivencia“ der drei Religionen bzw. Kulturen betrachtet werden kann. Teuber verwies zudem auf einige grundsätzliche Probleme im Hinblick auf Identitätswürfe und -Zuschreibungen jener Drei Kulturen: So wenig wie die historischen Mauren synonym für Araber oder Moslems stehen könnten, genauso wenig lasse sich von einer trennscharfen Definition der jüdischen und christlichen Bevölkerung im spanischen Mittelalter ausgehen. Vielmehr habe insbesondere unter dem toleranten Kalifat von Córdoba im 11. Jahrhundert ein wechselseitiges Konterkarieren und Überlagerungen alternativer Identitätszuschreibungen stattgefunden, wovon die Minderheiten zum Beispiel der Mozaraber zeugen. Daher sei kein religiös-ethisch homogener Befund der Drei Kulturen zu erwarten, einzig die Analyse

heterogener „castas“ (Kasten), wie Américo Castro sie benannt hat, in ihrem Zusammenspiel stärker zu forcieren.

Eine Würdigung Américo Castros, wie sie erklärtes Tagungsziel war, setzt Lebens- und Werkkenntnis des Spaniers voraus, der wie kaum ein zweiter die iberische Historiographie des 20. Jahrhunderts geprägt hat. In seinem Abendvortrag entwarf *Hans Ulrich Gumbrecht* (Stanford) daher die intellektuelle Biographie Castros als die eines „riskanten Denkers“, der die Freiheiten der Wissenschaft nutzt, um Alternativen zum Status Quo zu produzieren. Der typische Gestus des riskanten Denkers liegt hierbei in der gleichzeitigen Adressierung hochspezialisierter Gelehrtenkreise aber auch eines Laienpublikums. Gumbrecht ordnete in seinem Vortrag Castros Leben in fünf Kapitel, die sowohl Faktengeschichte als auch Interpretation enthielten. Als wesentliche Stationen des 1885 in Rio de Janeiro Geborenen machte Gumbrecht einmal die Lehrjahre an der Sorbonne und bei Ramón Menéndez Pidal aus, der als Symbolfigur jener intellektuellen Spannungen zwischen der eher traditionsverhafteten Generation von 1898 und der modernen, formell experimentierenden Generation von 1927 gelten kann. Der von Picasso, García Lorca oder Rafael Alberti vertretene künstlerische Impetus, spanische Tradition mit dem Realismus der Moderne zu vereinen, findet im Werk Castros seinen singulären Anklang, der nur jenseits dichotomisierender Fragestellungen möglich wird.

Des Weiteren betonte Gumbrecht auch die schrittweise Entwicklung Castros vom Philologen zum literaturwissenschaftlich argumentierenden Historiker. Frühzeitiges Interesse widmete Castro hierbei den Kulturen von Minderheiten, etwa der Erinnerung an jüdische, galizische und andalusische Kulturen. Es waren aber die Ereignisse der Dreißiger Jahre, die Castros philologische Betrachtungen der scheinbar homogenen spanischen Kultur zur immer gewaltvoller aufbrechenden Frage nach den negierten Mehrstimmigkeiten innerhalb dieser Kultur zuspitzte. Zunächst als Botschafter in Berlin engagiert, komplizierte sich das Verhältnis Castros zu den Mitte-Links-Regierungen der Zweiten Republik zusehends. Die Analyse dieser wechselvollen Beziehung bleibt dringliches Forschungsdesiderat, auch weil Castros Betrachtungen zum spanischen Mittelalter auf der Überzeugung beruhen, dass die Verwerfungen der jüngsten spanischen Geschichte genau hier ihre strukturellen Wurzeln haben.

1938 emigrierte Américo Castro zunächst nach Buenos Aires, dann in die USA, wo er 1940 einen Ruf nach Princeton erhielt. Seine hier gehaltene Antrittsvorlesung versteht Hans Ulrich Gumbrecht als Abrechnung mit dem Bürgerkrieg, auch wenn dieser an keiner Stelle explizite Erwähnung findet. Die Vorlesung ist zudem eine Vorwegnahme der 1948 in „España en su historia“ aufgeführten Thesen. In seinen Überlegungen zur notwendig gegenwartsbezogenen Geschichtsschreibung erweist sich Américo Castro als Vorgänger des amerikanischen new historicism eines Hayden White. Castros Schreiben beweise die Gültigkeit des Diktums, nach dem Historiographie als narrative Variation verstanden werden kann, als historisch kontingente, mithin flexible Momentaufnahme.

Als gesicherte, aber längst nicht immer angewandte Ergebnisse von Castros epochalem „España en su historia“ von 1948 referierte Gumbrecht sechs Thesen, deren wichtigste, erstens, die Feststellung ist, dass die Geschichte der Iberischen Halbinsel mit den drei Kulturen beginnt, und nicht erst mit der Vertreibung zweier von ihnen. Zweitens verband Castro die erfolgreiche „convivencia“ vornehmlich mit der islamischen Kultur, deren Dominanz sich drittens z.B. in einer Tendenz zum Kopieren ritueller Praktiken wie der Pilgerreisen offenbart. Ein ähnliches Moment vornehmlich christlicher Amalgamierung anderer Kultur- und Religionspraktiken zeigt sich in der Übernahme jüdischer „Reinheitsvorstellungen“. Auch die spätmittelalterliche christliche Praxis der Arbeitsteilung in materielle (Muslime), bürokratisch-finanzielle (jüdisch) und militärische (christlich) Produktion beruft sich auf diese Reinheitslogik. Die Reaktionen auf Castros Thesen erfolgten dabei von zwei Seiten, einer wissenschaftlich-positivistischen Seite, vertreten etwa durch Castros Lehrer Menéndez Pidal und einer stark ideologischen, vornehmlich repräsentiert durch den Historiker Claudio Sánchez-Albornoz, mit dem Castro bis zu seinem Tod 1972 eine äußerst polemische Debatte um den

Eigenwert iberischer Kultur führte. Doch auch wenn Castro lange Zeit die Anerkennung versagt blieb, konnten selbst seine Kritiker nicht mehr hinter das Paradigma der Drei Kulturen zurück. Die entscheidende Frage dürfte inzwischen nicht mehr so sehr die nach der Richtigkeit einzelner Thesen Castros sein, sondern vielmehr die nach der Öffentlichkeit dieser Thesen.

Kritisch vermerkt wurde die ausgebliebene Einordnung des durchaus zentralen Exilerlebnisses für das Schaffen Américo Castros. Die allzu abstrakte Einordnung der Emigrationserfahrung als einer Facette des riskanten Denkens verliert hier an Begriffsschärfe. Auch der von Gumbrecht stellenweise gepflegte „Fetischismus chronologischer Koinzidenzen“, etwa in der hergestellten Verbindungslinie zwischen dem Geburtsjahr Castros zu dem von Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Walter Benjamin und schließlich Adolf Hitler, irritiert eher als das sie einen Erkenntnisgewinn bedeutete. Zwar liegt es mitnichten in der Absicht Gumbrechts hier wechselseitige Einflüsse zu behaupten, sondern vielmehr Parallelitäten zu betonen. Das verleitet aber zu so schillernden wie beliebigen Analogien wie der zwischen der strukturellen Schlagkraft Castros „España en su historia“ für die spanische Geschichtsschreibung mit der des Kinsey-Reports für die USA – beide Werke wurden (zufällig) im selben Jahr erstmals publiziert.

In den Vorträgen des Folgetages wurden unterschiedliche Bezugspunkte, aber auch Leerstellen des Castro'schen Werkes thematisiert. Inwieweit Castro als „Chiffre für heterodoxes Denken in monolithischen Konzeptionen“, gar als Vordenker multikulturellen Denkens gelten kann, verdeutlichte bereits *Martin Baumeister* in seiner Einführung. So habe Castro immer stärkere Querverbindungen zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit aufgedeckt und das spanische Mittelalter als Matrix für die Kriegsmentalität von 1936-39 problematisiert. Darüber hinaus ist es Castro zu danken, die Religion nicht allein als Parameter für die Entstehung der spanischen Nation ausgemacht, sondern in ihr auch die Ressource neuzeitlicher pluraler Identitäten und Konflikte erkannt zu haben.

Einer der Referenzpunkte in Castros „España en su historia“ ist der mittelalterliche Philosoph und Theologe Ramón Llull (1232 – 1316), dessen Leben und Werk ein Spiegelbild jener mittelalterlichen Kultursymbiose darstellen. *Amador Vega* (Barcelona) widmete sich in seinen Ausführungen den mystischen und logischen Schriften Lulls. Wiewohl durch mystische Visionen, Pilgerreisen und später Missionsfahrten eindeutig als Christ ausgewiesen, griff Llull in seinen Werken, insbesondere in seinem „Buch vom Freund und vom Geliebten“, ausdrücklich auf die Mystik des Sufismus und der Kabbala zurück. Die Erfahrung des Zusammenlebens dreier monotheistischer Religionen mündet schließlich in Lulls „ars“, jener logischen Kombinatorik von Zeichen und Zahlen, die der Bekehrung Ungläubiger dienen sollte. Die Kunst der Konversion bei Llull ist nicht so sehr eine zur rechten Religion, sondern eine zur Wahrheit (ars compendiosa inveniendi veritatem). Lulls Verdienst für die europäische Kultur und Philosophie, wie sie Nikolaus von Kues oder Leibniz fortgesetzt haben, besteht nach Vega demnach nicht so sehr darin, ein Mittler zwischen den Kulturen bzw. Religionen gewesen zu sein, sondern vielmehr darin mit seiner „ars“ eine Struktur verwandt zu haben, die es bereits vor ihm gab, die er aber aus einer rein mystischen Konzeptualisierung in eine logisch-vernünftige übertrug. Das Beispiel Lulls illustrierte den von Vega nachdrücklich betonten Umstand, dass das Verständnis der „convivencia“ allzu stark von der Gegenwart aus gedacht ist, wohingegen es sich bei der mittelalterlichen Praxis doch nicht um eine ideologische, sondern rein pragmatisch-politische Toleranz bzw. Indifferenz zwischen den Religionen handelte.

Zu einem vorsichtigeren Umgang mit „Reizbegriffen“ wie der „convivencia“, mahnte auch *Nikolaus Jaspert* (Bochum) in seinem Vortrag zu Minderheiten im spanischen Mittelalter. Gerade die Rede von der vermeintlich idealtypischen „convivencia“ scheine eher dem gegenwärtigen Wunsch nach zukünftigen Lösungsvorschlägen für multikulturelle Gesellschaften geschuldet, als der historischen Wirklichkeit im spanischen Mittelalter. Als begriffliche Alternative schlug Jaspert „conveniencia“ vor, also die vernünftige Zweckmäßigkeit des Zusammenlebens. Auch habe sich dieses weitaus weniger statisch gestaltet, als es der schlagwortartige

Gebrauch der „convivencia“-These vermuten lasse. Jaspert rekurrierte hier etwa auf den veränderten Umgang der Almohaden mit der jüdischen Minderheit ab 1148, der sich im Vergleich zu den vorher regierenden Almoraviden deutlich verschärft hatte. Insgesamt kann aber für die gesamte Zeit der maurischen Besetzung Spaniens ab 711 gelten, dass Christen und Juden einem steten Assimilationsdruck ausgesetzt waren, den sie entweder durch Akkulturation oder aber Abgrenzung lösten. Jaspert formulierte als wissenschaftliches Desiderat die erweiterte Betrachtung von Minderheiten, da sich die Forschung bisher auf die Mudejaren oder Sepharden fokussiert hätte. Hier müsste eine viel stärkere soziale, aber auch ethnische Binnendifferenzierung in den monolithisch wahrgenommenen Drei Kulturen geleistet werden. Auch die Frage der Interaktion zwischen den religiösen Gruppen – bzw. Kasten, wie Américo Castro sie nannte – muss nach Nikolaus Jaspert entlang des Dominanzgefälles neu betrachtet werden. Grundsätzlich plädiert Jaspert für eine Umbenennung und damit auch -bewertung der Kasten in „Sondergruppen“, da dieser Terminus wertfrei auf die Unterschiedlichkeit mozarabischer, christlicher oder jüdischer Minderheiten abhebt, statt diese letztgültig zu marginalisieren. Zudem sei das Kastenprinzip durch das indische Vergleichsbeispiel bereits festgelegt. Relativierend argumentierte Jaspert auch im Bezug auf die Singularität Spaniens als hybrider Kulturraum. Ebenso seien das Königreich Sizilien, die Kreuzfahrerstaaten des Vorderen Orient oder die zwischen Afrika und Sizilien liegende Insel Pantelleria typische „gate-way societies“ zwischen zwei oder mehr Kulturkreisen.

In der sich anschließenden Diskussion sprach sich *Bernhard Teuber* für die Beibehaltung des Kasten-Begriffes zur Bezeichnung der religiös, nicht ständisch hierarchisierten Gesellschaft im spanischen Mittelalter aus. Der Terminus der „Sondergruppe“ impliziere bereits eine Leitkultur, während Castros Bezeichnung bewusst auf ein Allgemeines verzichte, welches das Andere erst mitdefiniere. *Hans Ulrich Gumbrecht* bemerkte, dass die hier formulierten weitergehenden Forschungsfragen, insonderheit die nach den Beziehungen der Minderheiten untereinander, aber auch der Vergleich zu anderen hybriden Kulturräumen, von Américo Castro noch nicht bedacht wurden. Ein Grund hierfür läge sicherlich in der bisherigen Annahme einer iberischen Singularität im Umgang mit kulturell-religiöser Diversität. Als Antwort hierauf betonte *Jaspert* die paradigmatische Kraft der „convivencia“ bzw. „conveniencia“ in Spanien, die sich etwa an der demographischen, sozialen und kulturellen Langlebigkeit einzelner „Sondergruppen“ wie der Mudejares bzw. Morisken zeige.

In seinen Ausführungen zur Aljamiada-Literatur lenkte *Vincent Barletta* (Stanford) den Blick auf den literarischen Wert jener maurischen Schriftkultur. Die nach der Reconquista 1492 in Spanien unter christlicher Herrschaft bis zur endgültigen Vertreibung 1609 wörtlich „Geduldeten“ (mudéjares) schufen mit der Aljamiada-Literatur ein einzigartiges Zeugnis kultureller Idiosynkrasie: Verfasst in altspanischer Sprache, niedergeschrieben in arabischen Zeichen boten die Texte religiöse Rückversicherung der maurischen Minderheit unter christlicher Dominanz. So betonte Barletta, dass unabhängig von der Textgattung, die Glaubenszugehörigkeit wesentliches Merkmal der Aljamiada-Literatur gewesen sei. Genau diese häufig sehr pragmatische Einbettung religiöser Handlungsanweisungen, wie z.B. den Anleitungen für eine korrekte rituelle Waschung, in eine narrative Textstruktur, verhinderte lange Zeit eine entsprechende Würdigung der maurischen Manuskripte als Literatur. Vincent Barletta erinnerte daran, dass Américo Castro in seinem „España en su historia“ den Morisken und ihrer Kultur nur beiläufig Beachtung zollt, der Aljamiada-Literatur gar jeglichen Eigenwert abspricht. Barletta revidierte dieses Urteil mit Beispielen aus der aljamiadischen Textproduktion, deren charakteristisches und unbedingt hervorhebenswertes Merkmal gerade in der Abbildung der sozialen Wirklichkeit der Morisken, ihrer Bildung und religiösen Praxis liege. Zudem müsse die Aljamiada-Literatur als eines der wenigen gelungenen Beispiele bilingualer Literatur gelten. Auch Hans Ulrich Gumbrecht unterstrich in seinem Kommentar nochmals den hohen Eigenwert der Aljamiada-Literatur, die mit der tradierten Konzeption von Literatur als Narration und eben nicht funktionaler Bedienungsanleitung breche und beide Textverständnisse kunstvoll verbinde.

Einen so weitreichenden wie knapp gehaltenen Bogen von der Religionspraxis des Mittelalters zu der der Gegenwart, schlug *Mariano Delgado* (Fribourg) in seinen Ausführungen zur Verbindung von nationaler Identität und Katholizismus in Spanien. Als Konstanten dieser mehrfach gebrochenen Beziehung machte Delgado zum einen den bleibenden Einfluss der Mauren und Juden auf die spanische Mentalitätsgeschichte aus. Hierin folgte Delgado der Einschätzung Américo Castros, schloss sich zum Anderen aber dem Urteil Claudio Sánchez-Albornoz an, der das Bemühen der christlichen Eliten um die spanische Zugehörigkeit zum Abendland als Wesensmerkmal spanischer Identität herausstrich. Die vermeintlich unauflösliche katholische Prägung Spaniens geriet dabei im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder zur Gretchenfrage, über die sich die „zwei Spanien“ – hier das traditionell-klerikale, dort das progressiv-liberale – immer stärker entzweiten. Mariano Delgado zeichnete die Schritte Spaniens vom konfessionellen zum laizistischen Staat der Gegenwart als einen Sonderweg im Sinne Ortega y Gasset: „Spanien ist das Problem, Europa ist die Lösung“. Die Nivellierung spanisch-katholischer Eigenart schien durch die Transition und die mit ihr einhergehende Zurückdrängung des katholischen Einflusses etwa auf das Bildungswesen gesichert. Nicht einmal 30 Jahre nach der Gesetzgebung zur Religionsfreiheit erweist sich indes, dass die Religion im öffentlichen Raum – bzw. ihre Abwesenheit in diesem – weiterhin entscheidend identitätsstiftend wirkt. Spanien erlebt zu Zeit nicht nur eine von der sozialistischen Regierungspartei PSOE vorangetriebene Laisierung und Liberalisierung vieler vormals katholisch dominierter Themen wie der Scheidung, der Regelungen zu Abtreibungen und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder der Stammzellenforschung. Darüber hinaus sieht sich das Land, das seine Geburtsstunde als moderne Nation eng mit der katholischen Konfession verknüpft, mit einer religiösen Pluralisierung konfrontiert, deren gesellschaftliche Implikationen nicht länger ignoriert werden können. Den bislang diskutierten Integrationsmodellen muslimischer, jüdischer und protestantischer Minderheiten ermangelt es indes wechselseitig am (politischen) Willen, diese umzusetzen. Allein die stetig angemahnte Revision des im Artikel 16 der spanischen Verfassung verbrieften, Sonderstatus' der katholischen Kirche löst in der spanischen Laizismusdebatte verlässlich eine Art Pawlowschen Reflex aus: Eine Debatte, wie sie in Deutschland zwischen Jürgen Habermas und dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger möglich war, scheiterte in Spanien am Mangel an „intellektueller Redlichkeit“, wie Delgado konstatiert. Zudem erweise sich das historisch argumentierende Anspruchsdenken der katholischen Kirche, der sozialistischen Linken, aber auch einiger muslimischer Verbände als zu stark dem Ringen um die moralische Deutungshoheit verhaftet, als dass eine „gesunde Laizität“ ernsthaft diskutiert werden könnte.

In seinem Kommentar bekräftigte *Martin Baumeister* den Eindruck, dass, dem sozioökonomischen Wandel der spanischen Gesellschaft zum Trotz, die in den Dreißiger Jahren ausgetragenen Konflikte auch die gegenwärtige Diskussion unnachgiebig bestimmten. Im Anschluss hieran fragte Hans Ulrich Gumbrecht nach dem Willen zur nationalen Einheit heute, da die katholische Konfession als Bindeglied der zum Teil auseinanderstrebenden spanischen Regionen fehle. Delgado problematisierte in seiner Antwort die falsch verstandene Bezugnahme Spaniens auf konfessionelle Integrationsmodelle wie das der Schweiz. Vergessen würde hierbei, dass einer säkularen Elite eine religiös sehr wohl ver- bzw. gebundene Mehrheit gegenüberstehe. Dass zeige auch die Virulenz mit der in Spanien die Stellung der Religion im öffentlichen Raum diskutiert werde. Delgado bedauerte, dass in Spanien, das nunmehr sein eigenes, lokal begrenztes Kreuzifixurteil habe, zu häufig Laizität mit einer einebnenden Neutralisierung verwechselt.

Die fundamentalen Verschiebungen in der (Selbst-)Wahrnehmung spanischer Identität angesichts der kulturellen und religiösen Pluralisierung thematisierte die abendliche Schlussdiskussion. In der von Martin Baumeister moderierten Debatte, entwarfen der Publizist und ehemalige UNESCO-Botschafter Spaniens, *José María Ridaó*, und der Kirchenhistoriker *Mariano Delgado* ein Bild des heutigen Spaniens, das der Herausforderung einer polyphonen Zukunft – und bereits Gegenwart – mit jeweils divergierenden Rückblenden auf die spanische „convivencia“ begegnet. Da liegt entweder die Betonung auf dem harmonischen Zusammenleben dreier monotheistischer Religionen als Beweis spanischer Integrationskraft oder aber auf der Durch-

setzungsfähigkeit der katholischen Konfession, die ein Wesensmerkmal spanischer Identität ausmache. José María Ridaó betonte in seinen Ausführungen die Persistenz von Religion als Bezugspunkt spanischer Identität gerade wegen des hohen Modernitäts- und Diversifizierungsschubes, den Spanien in den vergangenen 30 Jahren durchlebt hat. Die in Frage gestellte Gleichsetzung Spaniens mit dem Katholizismus sei eine Komponente des Werkes Américo Castros, die in der Rezeption eine ins Triviale abgleitende Zuspitzung erfahren habe. Castro war es demnach nicht einfach daran gelegen, die spanische Kultur nach jüdischen und muslimischen Versatzstücken abzusuchen, weniger noch das Konzept der „convivencia“ fraglos zu übernehmen. Vielmehr habe er auf der Grundlage akribischer philologischer Studien nach der Legitimation der angenommenen Einheit von spanischer Identität und Katholizismus gefragt. Damit gebührt Castro das Verdienst den katholischen Ultrationalismus herausgefordert zu haben, der letztmalig von der, vom Verlust der letzten spanischen Kolonien geprägten Generation von 1898 formuliert wurde.

Mariano Delgado kritisierte unter umgekehrten Vorzeichen die Dominanz des religiösen Paradigmas in der spanischen Historiographie, aber auch der öffentlichen Diskussion. So wie die Anhänger einer national-katholischen Einrahmung spanischer Geschichte die Kausalitäten einseitig verkürzten, so erlügen die Gegner dieser Perspektive nicht selten einem säkularen Moralismus, der einen unverstellten Blick etwa auf die Gründung des modernen spanischen Staates verstelle, dessen innerer Zusammenhalt ganz klar über die Religion hergestellt wurde. Auch die Bewertung der Inquisition als erschöpfender Grund für die Rückständigkeit Spaniens erweist sich in diesem Zusammenhang als grob vereinfachend.

In der anschließenden Publikumsdebatte wurde zu Recht eine synthetisierende Übertragung des Paradigmas der Drei Kulturen auf die gegenwärtige spanische Situation vermisst. Wenn, wie Martin Baumeister resümierte, der spanische Sonderweg über die Religion zu definieren sei, muss auch nach den anderen Religionsgemeinschaften gefragt werden, die sich durch die klassische Frontstellung von Laizismus und Katholizismus nicht erfassen lassen. *José María Ridaó* plädierte für die Auflösung jeglicher deterministischer Zuschreibungen, die etwa in Umfragen Katholiken nach ihrer katholischen „Identität“, Juden nach ihrem Jüdischsein, Muslime nach ihrer Haltung zum Islam befragten und mithin Kategorien fortschrieben, die für Ridaó keinerlei für sich stehenden Aussagewert mehr besitzen, sondern lediglich Freund-Feind-Kulissen aufrechterhielten. Im Anschluss an Américo Castro setzt er daher auf die Gewissensfreiheit als der einzig zu(ver)lässigen Voraussetzung für eine gelungene „convivencia“. Diese „Idealvorstellung“ kritisierte *Mariano Delgado* als zu simplifizierend und forderte seinerseits einen pragmatischeren Umgang mit Religion und religiöser Repräsentanz in der Öffentlichkeit. Eine Integration divergierender religiöser Bekenntnisse beginne mit der Anerkennung von Religionen als Kulturen. Zudem seien die Erfahrungswerte der jüngeren Generation, die Juden oder Moslems als Nachbarn kennen, hoffnungsvollste Versicherung eines zukünftigen friedlichen Zusammenlebens. Dass die entworfenen Perspektiven für eine plurireligiöse Zukunft Spaniens gleichsam unbeholfen in einem Appell an den gesunden Menschenverstand bzw. Gewissensfreiheit endeten, weiterhin über die Konzeptualisierung von Religion in der spanischen Geschichte kein Konsens zu erlangen war, bewies auch, bis zu welchem Grad die Thesen Castros heute noch provozieren.

Als Ergebnisse dieser Tagung steht daher auf der einen Seite die Würdigung Castros als Wegbereiter einer differenzierten Analyse der heterodoxen Vergangenheit Spaniens. Auf der anderen Seite eröffneten die Vorträge den Blick auf mannigfaltige Forschungsdesiderate, deren Erfüllung den Befund Castros sowohl für die Theorie als auch für die Praxis der Drei Kulturen sichern. Zu nennen wäre hier die ausstehende biographische Auseinandersetzung mit Américo Castro, insbesondere seiner Haltung zur Zweiten Republik. Außerdem ermangelt es bisher aber auch an einer Untersuchung eben dieser religiös-konfessionellen Engführung spanischer Identität(en), die über die Feststellung hinausgeht, die spanische Geschichte habe nachträglich einen katholischen Schliff erhalten. Die allzu fraglose Gleichsetzung von Religion und Kultur stellt

zudem vor ein definatorisches Problem, dessen Tragweite in den gegenwärtigen „Clash of Civilizations“-Theorien zu Tage tritt.

Ein hörbarer Eindruck kultureller Symbiose eröffnete sich dem Publikum beim Rahmenprogramm der Tagung. Bereits am 23. November begab sich das Ensemble Fontegara zusammen mit der Altistin Marta Infante und dem Bariton Luis Vicente auf eine musikalische Reise durch die Drei Kulturen. Gleichfalls musikalisch ist der integrative Ansatz des von Daniel Barenboim und Edward Said gegründeten West-Eastern Divan Orchestra, das am 24. November im Dokumentarfilm „Knowledge is the beginning“ vorgestellt wurde. Die spürbare Differenz zwischen beispielhafter „convivencia“ und struktureller Indifferenz gibt hierbei das Maß zukünftiger wissenschaftlicher und alltäglicher Auseinandersetzung mit den Drei Kulturen vor. Die Beiträge der Tagung werden voraussichtlich in einem Band der Zeitschrift Iberoamericana publiziert.

Britta Voß, LMUMünchen
(voss.britta@gmx.net)

Kontakt:

Prof. Dr. Martin Baumeister
Historisches Seminar der LMU
Abteilung Neueste Geschichte und Zeitgeschichte
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
Telefon: +49 (0) 89 / 2180 – 5581
Fax: +49 (0) 89 / 2180 – 5667
E-Mail: martin.baumeister@lmu.de

Prof. Dr. Bernhard Teuber
Institut für Romanische Philologie der LMU
Ludwigstr. 25
80539 München
Telefon: +49 (0) 89 / 2180 – 2380
Fax: + (0) 89 / 2180 – 5053
E-Mail: Bernhard.Teuber@romanistik.uni-muenchen.de

Konferenzübersicht

Einführungsvortrag

Hans Ulrich Gumbrecht: Der Historiker Américo Castro – Die intellektuelle Biographie eines Spaniers im 20. Jahrhundert

Vorträge

Amador Vega: Ramon Llull y la España de las tres culturas

Nikolas Jaspert: Minderheiten in Spanien zwischen Mittelalter und Frühneuzeit

Vincent Barletta: La cultura de los moriscos y la literatura aljamiada

Mariano Delgado: Katholizismus und nationale Identität in Spanien

Vortrag und Debatte

Mariano Delgado, José María Delgado, Martin Baumeister: Topografía intelectual actual: Estado, religión e identidad en la España de hoy

Copyright

Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., 2009.

Kein Teil dieser Publikation darf ohne ausdrückliche schriftliche Genehmigung der AHF in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

AHF, Schellingstraße 9, 80799 München

Telefon: 089/13 47 29, Fax: 089/13 47 39

E-Mail: info@ahf-muenchen.de, Website: <http://www.ahf-muenchen.de>

Empfohlene Zitierweise / recommended citation style:

AHF-Information. 2009, Nr.045

URL: <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2009/045-09.pdf>