

Barbara Haider-Wilson, Dominique Trimbur (Hgg./Eds.)

Europa und Palästina 1799–1948:

Religion – Politik – Gesellschaft

Europe and Palestine 1799–1948:

Religion – Politics – Society

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften



OAW

BARBARA HAIDER-WILSON, DOMINIQUE TRIMBUR (Hgg./Eds.)

EUROPA UND PALÄSTINA 1799–1948:
RELIGION – POLITIK – GESELLSCHAFT

EUROPE AND PALESTINE 1799–1948:
RELIGION – POLITICS – SOCIETY

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
HISTORISCHE KOMMISSION

Archiv
für
österreichische Geschichte

Band 142

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften



Wien 2010

OAW

Barbara Haider-Wilson, Dominique Trimbur (Hgg./Eds.)

EUROPA UND PALÄSTINA 1799–1948:
RELIGION – POLITIK – GESELLSCHAFT

EUROPE AND PALESTINE 1799–1948:
RELIGION – POLITICS – SOCIETY

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften



Wien 2010

OAW

Vorgelegt von w. M. Arnold Suppan
in der Sitzung am 11. Dezember 2009

Umschlaggestaltung:
Gerald Reisenbauer, ÖAW

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-7001-6804-1

Copyright © 2010 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien

Satz: fgb · freiburger graphische betriebe
Druck und Bindung: Prime Rate kft., Budapest

<http://hw.oeaw.ac.at/6804-1>
<http://verlag.oeaw.ac.at>

Inhaltsverzeichnis

Barbara HAIDER-WILSON (Wien):	
<i>Einleitung I. Schnittmengen: Bemerkungen zur europäisch-palästinischen Geschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts /</i>	1
<i>Introduction I. Intersections: Remarks on European-Palestinian History in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries</i>	19
Dominique TRIMBUR (Paris):	
<i>Einleitung II. Geschichte im Zeitraffer: Ein historischer Überblick /</i>	35
<i>Introduction II. History in Fast Motion: An Overview</i>	45
Haim GOREN (Tel Hai, Israel):	
Israeli Scholars since 1970 and the Study of the European Presence in Palestine in the Nineteenth Century (until World War I): State of the Art	55
Marlene KURZ (Wien):	
Reformen und Rivalitäten: Palästina in der frühen Tanzimatzeit	75
Markus KIRCHHOFF (Leipzig):	
„Unveränderlicher Orient“ und „Zukunft Palästinas“. Aspekte der Palästina-Ethnographie im 19. und frühen 20. Jahrhundert	105
Vincent LEMIRE (Paris):	
Les Lieux saints réinventés : les points d'eau comme points de repère (Jérusalem, XIX ^{ème} s.) (deutschsprachige Zusammenfassung)	129
Elena ASTAFIEVA (Paris – Lyon):	
Das Selbstbild und das Bild des Anderen in den Veröffentlichungen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft	157
Roland LÖFFLER (Bad Homburg):	
Milieu und Mentalität. Überlegungen zur Anwendbarkeit europäischer Theoriemodelle auf die deutsche Palästina-Mission	181
Barbara HAIDER-WILSON (Wien):	
Von Entscheidungsträgern und „einfachen Leuten“: Katholisches Jerusalem-Milieu in der Habsburgermonarchie	211

Giuseppe BUFFON (Rom): „Tagliare via tutto ciò che sa di politica mondana“. Die Franziskanerkustodie im späten 19. Jahrhundert im Spannungsfeld von Ordenshierarchie und Nationaldiskurs	259
Daniela FABRIZIO (Mailand): Disputes between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate in the early 1920s	285
Yaron PERRY (Haifa): Anglo-Judeo Confrontation: Jewish Antagonism towards the English Medical Mission in Nineteenth-Century Palestine	299
Christina SPÄTI (Freiburg, Schweiz): Die Schweiz und die zionistische Bewegung 1917–1948: Zwischen Bewunderung, Gleichgültigkeit und Ablehnung	315
Dominique TRIMBUR (Paris): Ein anderes Frankreich? Die Erneuerung der französischen Präsenz in Palästina am Beispiel des laizistischen „Centre de Culture Française“ in Jerusalem, 1935–1948	339
Personenregister / Index of Persons	367
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren / List of Contributors	375

BARBARA HAIDER-WILSON

Einleitung I

Schnittmengen: Bemerkungen zur europäisch-palästinischen Geschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Ein Titel wie derjenige des vorliegenden Bandes bedarf der näheren Erläuterung, gibt es doch „keine Unschuld der Begriffe, gerade der geographischen nicht“¹. Weder der Terminus „Palästina“ noch die Begrifflichkeit „Heiliges Land“ können ohne eine Vielzahl von Konnotationen gelesen werden. Darüber hinaus stellte Palästina, wie es unter britischem Mandat gebildet wurde, lange Zeit keine geographisch-politische Einheit dar. Dass sich die Herausgeber dieses Bandes für den Titel „Europa und Palästina 1799–1948“, vom napoleonischen Feldzug nach Syrien bis zur Errichtung des Staates Israel, entschieden haben, ist letztlich darin begründet, dass ein entsprechender Bezugsrahmen vonnöten und Palästina hier doch der weitere Begriff ist.

Im Palästina des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurden vielerlei Kräfte wirksam; nicht klar war, welche sich als geschichtsbestimmend erweisen würde. Mit Blick auf die europäisch-palästinische Geschichte ist somit eine Reihe von Strömungen zu berücksichtigen, die sich auf die lange Sicht nicht durchgesetzt haben und, versehen mit dem Etikett „nicht erfolgreich“, eine geringere historiographische Beachtung fanden. Als bezeichnend erscheint es, wenn in einer Überblicksdarstellung zur Geschichte des Osmanischen Staates der einzige zur Gänze Palästina gewidmete Absatz der jüdischen Einwanderung und dem Aufkommen des Zionismus gewidmet ist².

Häufig wurde die Geschichte Palästinas „nur unter dem Blickwinkel des jüdisch-arabischen Gegensatzes wahrgenommen“. Aus dieser Perspektive erscheint das Jahr 1882, mit dem im Allgemeinen der Beginn der modernen jüdischen Einwanderung datiert wird, als entscheidende Zäsur. 1881/82

¹ Gudrun KRÄMER, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel* (München 2002) 11.

² Vgl. Klaus KREISER, *Der osmanische Staat 1300–1922* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 30, München 2001) 46.

markiert, wie Gudrun Krämer weiter ausführt, im regionalen Umfeld (Tunisien, Ägypten) nun tatsächlich ein wichtiges Datum, für Palästina jedoch „kann 1882 nur als Einschnitt gewertet werden, wenn man die Geschichte von ihrem Ausgang her schreibt und nach den Anfängen des zionistischen Aufbaus und damit auch des Staates Israel sucht“. Für eine historische Betrachtung des Landes im 19. und frühen 20. Jahrhundert mache das hingegen wenig Sinn. Dabei sei stets im Auge zu behalten, dass Jerusalem einen Sonderfall darstelle³.

Wie Markus Kirchhoff in seinem Beitrag darlegt, fand Palästina im internationalen Vergleich in Großbritannien das breiteste populäre, wissenschaftliche und – mit Blick auf die Balfour-Deklaration und das Palästina-Mandat – politisch ausschlaggebende Interesse. Dabei ließen erst die Konstellation des Ersten Weltkriegs und die Einbindung in die imperialistische Strategie Englands, so Alexander Schölch schon 1981, „die Zionistische Bewegung den Sieg über rivalisierende europäische Aspirationen auf Palästina davontragen [...]“. Und erst das Ergebnis des Ersten Weltkriegs und die Indienststellung des Zionismus machten es der britischen Regierung möglich, die exklusive Kontrolle über Palästina zu erringen.“⁴

In Palästina traf nicht nur der europäische Kulturkreis auf den orientalischen (und umgekehrt), sondern die kleine, im Nahen Osten gelegene Region war darüber hinaus im 19. und frühen 20. Jahrhundert einer der Treffpunkte Europas. Was „Europa“ über die Zeitläufe jeweils war⁵ und vor welche Aufgaben sich eine europäische Geschichtsschreibung gestellt sieht, ist in den letzten Jahren ein viel beachtetes Thema innerhalb der Geschichtswissenschaft⁶. Nur über einen komplexen und vielschichtigen Vergleich auf globaler

³ KRÄMER, *Geschichte Palästinas* 122.

⁴ Alexander SCHÖLCH, *Europa und Palästina 1838–1917*, in: Helmut MEJCHER, Alexander SCHÖLCH (Hgg.), *Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimensionen eines Nationenkonflikts* (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1981) 11–46, hier 46.

⁵ Siehe zur Kategorie „Europa“ im 19. Jahrhundert Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (München 2009) 144–148. Vgl. weiters Dominic SACHSENMAIER, *Die Globalisierung Europas. Zum Verhältnis von europäischer und außereuropäischer Geschichte*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, 1 (2004), H. 3, URL: <[HTTP://WWW.ZEITHISTORISCHE-FORSCHUNGEN.DE/16126041-SACHSENMAIER-3-2004](http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-SACHSENMAIER-3-2004)>, 2 (12.1.2009).

⁶ Siehe zum Beispiel Gerald STOURZH unter Mitarbeit von Barbara HAIDER und Ulrike HARMAT (Hgg.), *Annäherungen an eine europäische Geschichtsschreibung* (Archiv für österreichische Geschichte 137, Wien 2002); Heinz-Gerhard HAUPT, *Erfahrungen mit Europa. Ansätze zu einer Geschichte Europas im langen 19. Jahrhundert*, in: Heinz DUCHHARDT, Andreas KUNZ (Hgg.), *„Europäische Geschichte“ als historiographisches Problem* (Veröffentlichungen

Ebene, so Dominic Sachsenmaier in seinem Plädoyer für eine stärkere Zusammenarbeit von europäischer und außereuropäischer Zeitgeschichte, werden sich „europäische Gemeinsamkeiten und damit Eigenheiten definieren lassen“⁷. In unserem Zusammenhang stehen die Mächte Frankreich, Russland, Großbritannien, Preußen bzw. das Deutsche Reich, Österreich(-Ungarn), später auch Italien, im Mittelpunkt⁸. Die europäischen Mächte „struggled for influence in the area, particularly over the Holy Places, and [...] left their impact on the local society“⁹.

Auch wenn es im Buchtitel nicht explizit aufscheint, ist im Hintergrund das Osmanische Reich immer mitzudenken: Ohne genauere Kenntnis von dessen Geschichte und Strukturen – so wird hier postuliert – sollte idealtypischerweise über keine wie auch immer geartete europäische Ambition auf das Heilige Land geschrieben werden. Erst durch die immer stärkere europäische Präsenz in Palästina wurde dieses Gebiet von immer größerem Interesse für die Pforte. Für den vorliegenden Band konnte mit Marlene Kurz eine Spezialistin für die osmanische Geschichte gewonnen werden, die eine Schlüsselzeit für alle künftigen Entwicklungen, die frühe Tanzimatzeit, analysiert. Sie berücksichtigt dabei alle Bevölkerungsgruppen in Palästina.

Eine Vernachlässigung des Osmanischen Reiches hat unweigerlich das Fortschreiben alter Bilder zur Folge. So wurde der „Niedergang“ des „kranken Mannes am Bosphorus“ lange Zeit dramatisiert. Tatsache ist jedoch, dass sich das Osmanische Reich erst nach dem Ersten Weltkrieg und nicht schon früher auflöste¹⁰. Mittlerweile wird – vorwiegend von Seiten der Osmanistik – angeschrieben gegen „the over-simplified notion that the Ottoman Empire rose, declined, and fell – and that is all we need to know about it“¹¹. Die vergleichende Imperien-Diskussion in der Geschichtswissenschaft kann hier einen wertvollen Beitrag leisten.

In der Zeit der Tanzimat¹² übernahm das Osmanische Reich eine Art Ver-

des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung Universalgeschichte Beiheft 42, Mainz 1997) 87–103.

⁷ SACHSENMAIER, Die Globalisierung Europas 4.

⁸ Ein echtes Forschungsdesiderat besteht insgesamt hinsichtlich Spaniens. Vgl. die von Daniela FABRIZIO, *Disputes between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate in the early 1920s* (in diesem Band), in Anm. 9 angegebene Literatur.

⁹ Moshe MA'UZ, Foreword, in: DERS. (Hg.), *Studies on Palestine during the Ottoman Period* (Jerusalem 1975) XI f., hier XI.

¹⁰ OSTERHAMMEL, Die Verwandlung der Welt 148, 606.

¹¹ Caroline FINKEL, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300–1923* (New York 2007) XI.

¹² Für das Verständnis der Tanzimatzeit nunmehr unverzichtbar die sprachwissenschaftlich aus-

mittlerrolle zwischen einer islamisch geprägten Gesellschaft und der europäischen Moderne; dies hatte ein Changieren zwischen zwei Polen zur Folge: Auf der einen Seite wurde die rechtliche Gleichstellung der Nichtmuslime von den europäischen Mächten, die sich als deren Beschützer gaben, zum Prüfstein osmanischer „Zivilisiertheit“ erhoben¹³. Diesbezüglich kommt dem Sachverhalt großes Gewicht zu, dass vor den großen Gebietsverlusten auf dem Balkan nach 1878 im offiziell muslimischen Osmanischen Reich 40 Prozent Nicht-Muslime lebten¹⁴. Auf der anderen Seite gingen der großen Mehrheit der Bevölkerung des Osmanischen Reiches die Reformen der Tanzimat „zu weit in Richtung Verwestlichung, selbst wenn der Sultan seine Rolle als Verteidiger der Muslime – aller Muslime dieser Welt – und seinen Rang als Kalif im Zeichen des Osmanismus und des ‚Panislamismus‘ stärker herausstrich als zuvor“¹⁵.

Die Koordinaten Religion – Politik – Gesellschaft, letztere impliziert auch Mentalitäten, umschreiben schließlich die Spannweite des Bandes. Es ist die feste Überzeugung der Herausgeber, dass die gestellte Thematik heute nicht mehr in einem schmaler angelegten Bezugsrahmen adäquat abgehandelt werden kann.

Palästina – von 1516/17 bis 1917/18 Bestandteil des Osmanischen Reiches – war seit dem 19. Jahrhundert, vor allem seit dem Jahr 1840, eine Frage der Weltpolitik. Diese Feststellung reicht weit über das bekannteste Beispiel, den Krimkrieg, hinaus. Für die europäischen Mächte stellte die Integrität des Osmanischen Reiches eine politische Leitlinie dar. Dies hinderte aber keine daran, sich an einem Wettlauf um Einfluss in Palästina zu beteiligen. Die Errichtung von Konsularposten war eine zentrale Vorbedingung für die europäische Durchdringung Palästinas, gespeist von dem religiösen und biblisch-archäologischen Interesse am Heiligen Land. Der Verkehr zwischen Europa und Palästina wurde – materiell und geistig – intensiviert. Immer mehr Reisende und Pilger zogen in das Heilige Land, immer mehr Vereine mit konfessioneller, wissenschaftlicher und politischer Zielrichtung wurden gegründet, immer mehr einschlägige Publikationen gedruckt¹⁶. „Missionare, Pilger und ‚Paläs-

gerichtete Studie von Heidemarie DOGANALP-VOTZI, Claudia RÖMER, Herrschaft und Staat: Politische Terminologie des Osmanischen Reiches der Tanzimatzeit (Schriften der Balkan-Kommission 49, Wien 2008).

¹³ Vgl. Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islam* (München 2007) 275.

¹⁴ Vgl. OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 626, nach Halil İNALCIK, Donald QUATAERT (Hgg.), *Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge 1994), Bd. 2, 782.

¹⁵ KRÄMER, *Geschichte des Islam* 276.

¹⁶ Die siebenbändige umfangreiche Bibliographie der Palästina-Literatur von Peter Thomsen,

tina-Forscher‘ produzierten eine unüberschaubare Menge an Literatur, so daß [...] die europäische Öffentlichkeit vom ‚Besitzrecht‘ auf kein anderes außer-europäisches Territorium wohl so überzeugt war wie von dem auf das ‚Heilige Land‘.¹⁷ Dies weist auch auf die Bedeutung des Faktors Religion in den Gesellschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hin, der auf diesem Umweg sogar noch einen gewissen Einfluss auf die (Außen-)Politik nehmen konnte¹⁸.

In Bezug auf die Gesellschaft Palästinas ist zu betonen, dass Palästina unter osmanischer wie britischer Herrschaft mehrheitlich arabisch war, und doch bestehen wohl die größten Forschungsdefizite hinsichtlich dieser Bevölkerungsgruppe, der arabischen Muslime und Christen. In diesem Zusammenhang erscheint es erstmals notwendig, auf die Quellsituation und damit die Frage der Machbarkeit hinzuweisen. Dies führt zurück auf die Grundlage jeglicher Geschichtsforschung, sind Quellen doch „das Kapital des Historikers“¹⁹. Die Literatur zu Jerusalem und Palästina ist generell gekennzeichnet von dem so genannten Tunnelblick – der Blick ist dabei immer starr auf die eine Gruppe gerichtet, der man selbst angehört oder die einen interessiert. Die verfügbare zeitgenössische Literatur stammt nun überwiegend aus der Feder westeuropäischer Autoren und Beobachter, was einer der Gründe für eine gewisse Schiefelage ist. Zum Beispiel liegen kaum Berichte vor von muslimischen Reisenden, Diplomaten und Bürokraten, die nach der These des Tunnelblicks starr auf die

erschienen von 1908 bis 1972 und die Palästina-Literatur aus dem halben Jahrhundert 1895 bis 1945 anführend, umfasst insgesamt 3.692 Seiten, wovon ein großer Teil auf die so genannte Palästina-Wissenschaft fällt. Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet v. Peter THOMSEN, Bd. 1: 1895–1904 (Leipzig–New York 1908); Peter THOMSEN (Hg.), Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister, Bd. 2: Die Literatur der Jahre 1905–1909 (Leipzig 1911); Bd. 3: Die Literatur der Jahre 1910–1914 (Leipzig 1916); Bd. 4: Die Literatur der Jahre 1915–1924 (Leipzig 1927); Bd. 5: Die Literatur der Jahre 1925–1934 (Leipzig 1938); Bd. 6: Die Literatur der Jahre 1935–1939 (Berlin 1956); Bd. 7: Die Literatur der Jahre 1940–1945 (Berlin 1972).

¹⁷ Vgl. Alexander SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung (Berliner Islamstudien 4, Stuttgart 1986) 58 f., Zitat 59.

¹⁸ Oft wird auf das Beispiel der Dritten französischen Republik hingewiesen, die bekanntlich nach innen sehr antiklerikal agierte, nach außen aber den französischen katholischen Einrichtungen stets wohl gesonnen blieb.

¹⁹ Grete KLINGENSTEIN, Vorwort, in: DIES., Fritz FELLNER, Hans Peter HYE (Hgg.), Umgang mit Quellen heute. Zur Problematik neuzeitlicher Quelleneditionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt., Bd. 92, Wien 2003) 11–15, hier 11. Siehe ebd. 19–33 auch die Ausführungen von Fritz FELLNER, Die historische Quelle – Instrument der Geschichtsforschung und Baustein des Geschichtsbewußtseins oder Baustein der Geschichtsforschung und Instrument des Geschichtsbewußtseins?

muslimische Präsenz im Heiligen Land schauen würden²⁰. Unter diesen Gegebenheiten ist es erfreulich, dass mehrere Autorinnen und Autoren auf ganz unterschiedliche Weise und sozusagen von der anderen Seite her in Abschnitten auch die arabische Bevölkerung zum Thema ihrer Beiträge gemacht haben.

*

Das Zusammentreffen von Okzident und Orient ist eines *der* Themen unserer Zeit. Es gibt mannigfaltige Gründe dafür, warum mit dem österreichischen Diplomaten und Orientkenner Anton Prokesch von Osten neuerdings ein Mann des 19. Jahrhunderts vermehrt Beachtung findet, der für die Gleichberechtigung beider Kulturräume eintrat und sich jahrzehntelang mühte, die Vorurteile, die im Europa seiner Zeit gegenüber dem Orient herrschten, abzubauen²¹. Prokesch von Osten ist dabei als Verbindungsglied in eine frühere Epoche zu sehen, in der Wissen voneinander vorhanden war und der Prozess der „Exotisierung“ des Orients noch nicht in vollem Ausmaß eingesetzt hatte²².

Die immer beliebtere Pilgerfahrt nach Jerusalem implizierte den Kulturkontakt mit der muslimischen Bevölkerung, war zugleich auch eine nationale Demonstration und sollte im heimischen Umfeld der Pilgerin und des Pilgers eine große Ausstrahlungskraft nach sich ziehen. Das Thema „Europa und Palästina“ ist mithin keine Einbahn, sondern muss als Gegenverkehrsstrecke gesehen werden, die europäische und außereuropäische Geschichte miteinander verknüpft. Bedingt durch seine geographische Lage, „war Palästina von früherer Zeit an Durchgangsland und damit – freiwillig oder unfreiwillig – zugleich Ort der kulturellen Begegnung und des kulturellen Austauschs“²³. Als Schnittstelle eurasischer Großräume, über die ein reger Transfer von Fernhandelsgü-

²⁰ Vgl. Gudrun KRÄMER, Juden, Christen und Muslime in der „Heiligen Stadt“, in: Helmut HUBEL, Tilman SEIDENSTICKER (Hgg.), Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die *Heilige Stadt* aus interdisziplinärer Sicht (Frankfurt am Main 2004) 41–58, hier 52.

²¹ Siehe dazu Daniel BERTSCH, Anton Prokesch von Osten (1795–1876). Ein Diplomat Österreichs in Athen und an der Hohen Pforte. Beiträge zur Wahrnehmung des Orients im Europa des 19. Jahrhunderts (Südosteuropäische Arbeiten 123, München 2005), passim und 624. Höchst eindrucksvoll präsentieren sich dem Leser die in diesem Band analysierten Texte von Prokesch über das Osmanische Reich und seine Gesellschaft. Vgl. daneben auch Muhammad as-Sayyid OMAR, Anton Prokesch-Osten. Ein österreichischer Diplomat im Orient (Studien zur Geschichte Südosteuropas 11, Frankfurt am Main 1993).

²² Man denke nur an die Arbeiten eines Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall oder stelle die Frage, ob Goethe seinen „West-östlichen Divan“ auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hätte schreiben können.

²³ KRÄMER, Geschichte Palästinas 11.

tern, Menschen und (Kultur-)Wissen erfolgte²⁴, bietet es sich geradezu als ein Parade-Übungsplatz für die moderne Geschichtswissenschaft an, die sich angesichts der Globalisierungsdebatten „in weiten Teilen der Welt dazu veranlasst [sieht], ihre enge Bindung an den Nationalstaat und ihre starke monokulturelle Ausrichtung zu verlassen“²⁵.

Die besondere Anziehungskraft des palästinischen Landstrichs resultierte aus dem Umstand, dass er im kollektiven Gedächtnis Europas als das „Heilige Land“ verankert war. Mediävisten wissen, „welche Rolle Jerusalem und das Heilige Land im Prozeß der abendländischen Identitätsbildung spielten, wie dann seit dem 13. Jahrhundert ein Überlegenheitsbewußtsein gegenüber allen anderen Kulturen als Konsequenz des Anspruchs auf Jerusalem und das Heilige Land ausgebildet wurde“²⁶. Das 19. Jahrhundert knüpfte – unter anderen Vorzeichen – an die mittelalterlichen Kreuzzüge an. Ähnlich jener Zeit kann es als eine Zeitspanne gelten, in der das übliche religiöse Interesse am Land der Bibel und christlichen Geschichte eingebunden wurde in einen viel größeren kulturellen, politischen und ökonomischen Diskurs, der nicht nur von den westlichen Kirchen, sondern von den europäischen Gesellschaften insgesamt geführt wurde²⁷. Schon Abdul L. Tibawi verstand seine bereits 1961 erschienene Arbeit über die britischen Interessen in Palästina nicht als eine allgemeine politische Geschichte: „it is primarily a cultural history in which relevant political factors are not overlooked“²⁸.

Andreas Eckert hat vor einigen Jahren in der „Zeit“ – in einem Befund, der sicherlich nicht nur für die deutsche Geschichtswissenschaft gilt – auf die Vernachlässigung der außereuropäischen Geschichte hingewiesen, die selbst angesichts der viel beschworenen Globalisierungsprozesse noch in die Augen

²⁴ Siehe die große Darstellung von Ronald FINDLAY, Kevin H. O'ROURKE, *Power and Plenty. Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium* (Princeton University Press 2007).

²⁵ SACHSENMAIER, *Die Globalisierung Europas* 2.

²⁶ Helmut G. WALTHER, *Jerusalem und die Kreuzfahrer*, in: Helmut HUBEL, Tilman SEIDENSTICKER (Hgg.), *Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die Heilige Stadt aus interdisziplinärer Sicht* (Frankfurt am Main 2004) 9–39, hier 38. Zur Entstehung des europäischen Überlegenheitsgefühls im 19. Jahrhundert, symbolisch ausgedrückt in der Rede von Europas universeller „Zivilisation“, vgl. OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 1186.

²⁷ Vgl. Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *Introduction*, in: DIES. (Hg.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Studies in Christian Mission 32, Leiden–Boston 2006) 1–17, hier 1.

²⁸ A[bdul] L. TIBAWI, *British Interests in Palestine 1800–1901. A Study of Religious and Educational Enterprise* (Oxford University Press 1961) VII; siehe auch DERS., *American Interests in Syria 1800–1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work* (Oxford 1966).

fällt. Dabei verwirklichte sich Europa, so Eckert, „in der Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften jenseits der eigenen Grenzen“ und die europäische Moderne sei „schwerlich denkbar ohne Kolonialismus und Imperialismus“²⁹. Aus dem „Wörterbuch des Imperialismus“³⁰ stammen mit den Termini Naher und Mittlerer Osten Begriffe, die mit großer Selbstverständlichkeit im europäischen Sprachenschatz verankert sind und sich durch alle einschlägigen Texte ziehen.

Das europäische Interesse an Palästina ist einzuordnen in den Rahmen der so genannten europäischen Expansion³¹. Jürgen Osterhammel wies darauf hin, dass deren Geschichte „oft so behandelt wird, als hätte sie mit Europa nichts zu tun“³². Kolonialistisches Gedankengut war dabei nicht an die Existenz realer Kolonien geknüpft und zog sich durch alle europäischen Gesellschaften.

Gerade das Missionswesen, dessen Stellenwert als ein Charakteristikum für eine Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gelten kann, weist hin auf die starken Rückkoppelungseffekte auf die europäischen Gesellschaften. Wenn auf der globalen Bühne im 19. Jahrhundert generell ein Aufschwung der Religionen zu konstatieren ist, so besteht ein weniger offensichtlicher Punkt darin, dass die christlichen Religionen selbst durch die Erfahrung des Missionierens und der außerhalb Europas geführten Propagandakriege unwiderrufflich verändert wurden³³.

Daniela Fabrizio's Beitrag über das lateinische Patriarchat in Jerusalem und seine Kontroversen mit der Franziskanerkustodie ist in den großen Zusammenhang des Missionsbooms des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu stellen.

²⁹ Andreas ECKERT, Gefangen in der Alten Welt. Die deutsche Geschichtswissenschaft ist hoffnungslos provinziell: Themen jenseits der europäischen Grenzen interessieren die Historiker kaum. Eine Polemik, in: *Die Zeit* v. 26. September 2002, 40.

³⁰ OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 139.

³¹ Es erscheint symptomatisch, dass das einen Sonderfall darstellende europäische Ausgreifen nach Palästina bis heute – ohne dass unseres Wissens je eine diesbezügliche Diskussion stattgefunden hätte – unter diesem Überbegriff subsumiert wird.

³² Jürgen OSTERHAMMEL, *Internationale Geschichte, Globalisierung und die Pluralität der Kulturen*, in: Wilfried LOTH, Jürgen OSTERHAMMEL (Hgg.), *Internationale Geschichte. Themen – Ergebnisse – Aussichten (Studien zur Internationalen Geschichte 10, München 2000)* 387–408, hier 398. Vgl. die Analogie zu der bekannten, das Geschichtsbild seiner Zeitgenossen kritisierenden Feststellung des viktorianischen Historikers J. R. Seeley, wonach zu mutmaßen sei, dass das Britische Empire in einem Anfall von Geistesabwesenheit („in ‚a fit of absence of mind‘“) erworben wurde. Vgl. FINDLAY, O'ROURKE, *Power and Plenty* 229 (das genaue Zitat Seeleys ebd. 230); auch Anthony WEBSTER, *The Debate on the Rise of the British Empire* (Manchester University Press 2006) 36f. Die Autorin bedankt sich bei Hans Peter Hye für seinen entsprechenden Hinweis.

³³ Vgl. C. A. BAYLY, *The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons*, 11th print (Malden, MA–Oxford–Carlton, Victoria 2007) 330f.

Vor diesem Hintergrund entschied sich der einen Zentralismus favorisierende Vatikan für die Einrichtung apostolischer Vikariate und um die Mitte des Jahrhunderts (1847) für die Wiedererrichtung des genannten lateinischen Patriarchats. Fabrizio erläutert die Entstehungsgeschichte des *Modus Vivendi*, der 1923 nach Diskussionen vor allem im römischen Gremium der Propaganda Fide in dem Konflikt zwischen Franziskanerkustodie und lateinischem Patriarchat gefunden wurde. Seit 1847 trübte dieser die innerkatholischen Beziehungen im Heiligen Land.

Yaron Perry bietet demgegenüber für das 19. Jahrhundert einen Einblick in die Lebenswelt der jüdischen Bevölkerung Jerusalems und beschreibt das konfliktreiche Aufeinandertreffen zweier Kulturen: Die im späten 19. Jahrhundert mehr und mehr zunehmende jüdische Bevölkerung in Palästina geriet in Auseinandersetzungen mit der weltweit erfolgreichen britisch-anglikanischen Mission, deren mentalitätsgeschichtlicher Hintergrund im Glauben an die „restoration of the Jews“ zu suchen ist. Die 1809 gegründete „London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ ist dabei als der Pionier der europäischen Missionsbestrebungen zu sehen. Der Beitrag Perrys unterstreicht die große Bedeutung der Sparte der medizinischen oder ärztlichen Mission.

Das Heilige Land entstand im 19. Jahrhundert auch als europäische „(re)invention“, wobei der europäische Blick auf Palästina durch die Bibel geprägt war. Mehrere Autorinnen und Autoren des Bandes beschäftigen sich in ihren Beiträgen mit verschiedenen, von den Europäern entworfenen Bilderwelten³⁴: Marlene Kurz rückt Eindrücke, die europäische Reisende gerade auch von Jerusalem bekamen und weiter tradierten, zurecht; diese divergierten meist stark von den „Bildern im Kopf“ vor Reiseantritt.

Markus Kirchhoff führt aus, wie mittels der Beschäftigung mit der Palästina-Ethnographie, einer Teildisziplin der Palästina-Wissenschaft, Grundzüge der westlichen, vor allem britischen, Wahrnehmung des Vorderen Orients analysiert werden können. Diese schwankte zwischen romantischer Empathie für die Eigenheiten der örtlichen Ethnien und Abscheu vor ihrer Renitenz. Das Schlagwort vom „unveränderlichen Orient“ machte Palästina zu einer Art „living Pompeii“.

Auch Vincent Lemire zeigt die Europäer des 19. Jahrhunderts auf der Suche nach dem Jerusalem aus der Zeit des Evangeliums. Aus Sicht der Archäologie

³⁴ Es ist festzuhalten, dass die von Edward SAIDs Buch „Orientalism“ (1. Auflage New York 1978) ausgelöste und enorme Folgen nach sich ziehende „Orientalismus“-Debatte im deutschsprachigen Raum erst eine späte Rezeption erfuhr. Zu Said und den Folgen hinsichtlich der Diskussionen um den britischen Imperialismus siehe WEBSTER, *The Debate on the Rise of the British Empire* 93–143.

und topographisch-kartographischen Geographie stellten Wasserleitungen, Kanalisationssysteme, Quellen und Brunnen diesbezüglich effiziente Zugänge dar. Große Bedeutung kam ihnen damit in den Diskursen über die Lokalisierung der Heiligen Stätten zu. Die Topographie des neuen Jerusalem wurde auf diese Weise konfrontiert mit der in der kollektiven „memoria“ verankerten biblischen Geographie, wobei mit Lemire gar von einer „*obsession hydraulique des Européens*“ zu sprechen ist.

*

Die Erforschung der europäischen Kolonien in der Levante hat generell gesehen seit dem 19. Jahrhundert eine lange Tradition. Oliver Jens Schmitt warnt in seinem „Levantiner“-Buch davor, dass sie seit jeher nationalen Kategorien folgt und so „nicht selten einer mehr oder minder offenen Glorifizierung der ‚großen‘ Levantevergangenheit der eigenen Nation (da auch hier in der Regel der Verfasser über sein eigenes Volk arbeitet)“ dient³⁵.

Dazu ist auch mit Blick auf die europäische Präsenz in Palästina Stellung zu nehmen; für Palästina sind neben den nationalen in gleicher Weise die konfessionellen Kategorien anzuführen: Ganz abgesehen von dem – freilich schon durch die Urheber der auf uns gekommenen Quellen angestoßenen – Forschungstrend, verstärkt die Defizite und weniger die Erfolge der eigenen Nation oder Konfession im Vergleich mit den jeweils „anderen“ in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, wollen die Herausgeber einen weiteren Aspekt der Quellenproblematik hervorheben. Die Quellentypen, die herangezogen werden können, weisen eine große Bandbreite auf – sie sind staatlicher oder kirchlicher Provenienz, setzen sich aus diplomatischer und konsularischer Korrespondenz bzw. Berichten zusammen, weiters aus kirchlichen (Verwaltungs-)Akten, Berichten von Missionaren, Propagandaschriften aller Art, Pilger- und Reiseberichten³⁶ sowie aus dem Schriftgut der Palästina-Wissenschaft, um hier nur die größten Gruppen zu nennen.

Gerade was die kirchlichen Quellen angeht, so sind diese nicht immer (leicht) zugänglich. Aus solchen, aus Jerusalem und Rom stammenden, speisen sich vorrangig die beiden – bislang unbekanntere innerkatholische Perspektiven bietenden – Beiträge von Giuseppe Buffon und Daniela Fabrizio.

³⁵ Oliver Jens SCHMITT, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“* (Südosteuropäische Arbeiten 122, München 2005) 35.

³⁶ Siehe zu dieser Gattung Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem Travel Literature as Historical Source and Cultural Phenomenon*, in: DERS., Moshe DAVIS (Hgg.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800–1948. With Eyes toward Zion–V* (Westport 1997) 25–46.

Buffon füllt mit Quellen, die die Sichtweise des Kustos³⁷ wiedergeben, Lücken hinsichtlich der Geschichtsschreibung der Franziskaner im Heiligen Land.

Auf der staatlichen wie auf der konfessionellen Ebene spielten Selbstdarstellung und Imaginationen der „anderen“ eine zentrale Rolle, das heißt für die Stereotypenforschung öffnet sich ein weites Feld. Wenn daher in einem ersten Schritt nicht Einblicke in die Quellenbestände aller am Wettlauf um Palästina beteiligten Länder und Konfessionen ermöglicht und zahlreiche Blickwechsel vorgenommen werden, können die Bilder der jeweils „anderen“ nicht aufgelöst werden. Denn zu beantworten ist auch die Frage, ob die „anderen“ überhaupt so anders waren. Die Historikerin/der Historiker würde unversehens Bildern, Topoi und Stereotypen aufsitzen, die geschaffen und propagiert wurden, um einerseits die anderen Gruppierungen negativ zu besetzen und andererseits die eigene Gruppe zu mobilisieren.

Besonders augenfällig sind die Parallelen in den Bildern, die sich Orthodoxe, Katholiken und Protestanten wechselseitig von einander machten. Die Aufarbeitung von russisch-orthodoxem Quellenmaterial, wie es Elena Astafieva in ihrem Beitrag unternimmt, zeigt diese Austauschbarkeit, Übertragbarkeit und Instrumentalisierbarkeit von Propagandatechniken und Stereotypen auf³⁸. Astafieva verwendet dafür Schlüsseltexte der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft aus den 1880er Jahren bis in das frühe 20. Jahrhundert hinein: War das Verhältnis von Orthodoxie und Katholizismus durch das Schisma einerseits historisch gespannter als dasjenige zu den Protestanten, so zeigt sich andererseits in Fragen der Mission im Heiligen Land doch eine größere Nähe. Die orthodoxe Propaganda spielte auf einer der katholischen ähnlichen Klaviatur; auch die verwendeten sprachlichen Bilder ähneln einander in frappanter Weise. Angesichts der Forschungslage über Russland³⁹ – des Landes, aus dem die meisten (bäuerlichen) Pilgerinnen und Pilger in das Heilige

³⁷ Der Kustos stand an der Spitze der Franziskanerkustodie im Heiligen Land.

³⁸ Zu nennen sind hier zum Beispiel die Äußerungen über die Gläubigkeit der Katholiken und Protestanten sowie über die Arbeitsweise ihrer jeweiligen Missionare.

³⁹ Vgl. Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN, Introduction, in: DIES. (Hgg.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (CRFJ Mélanges 3, Paris 2001, 2008) 9–27, hier 22. Trimbур und Aaronsohn bieten hier einen Überblick über die internationale Literatur. Der Folgeband erschien unter dem Titel: DIES. (Hgg.), *De Balfour à Ben Gourion. Les puissances européennes et la Palestine, 1917–1948* (Paris 2008). - Ergänzend ist zum Forschungsstand über die russischen Aktivitäten hinzuweisen auf eine zweibändige Publikation, die vom russischen Außenministerium herausgegeben wurde: P. V. STEGNIJ, N. N. LISOVOJ (Hgg.), *Rossija v Svjatoj Zemle. Dokumenty i materialy* [Russland im Heiligen Land. Dokumente und Materialien] (Moskva 2000).

Land strömten⁴⁰ – nimmt es nicht wunder, dass Astafieva einen textkritischen Zugang wählt.

Aus den so wirkmächtigen Bilderwelten ergibt sich die Bedeutung von konkreten Beiträgen zu den Trägern und Akteuren des europäischen Engagements in Palästina, ja erst einmal zu deren Identifizierung. Barbara Haider-Wilson unternimmt im vorliegenden Band einen entsprechenden Versuch für das katholische „Jerusalem-Milieu“ der Habsburgermonarchie.

In seinem vergleichsweise wenig rezipierten Artikel über den russischen Einfluss in Palästina machte Alex Carmel auf die Problematik verzerrter Darstellungen aufmerksam. Sind für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts und das frühe 20. Jahrhundert auch Schwächungen des russischen Status im Land zu konstatieren, so wurde diese Tatsache nach Carmel dadurch verhüllt, dass noch am Vorabend des Ersten Weltkriegs die meisten christlichen Araber Palästinas griechisch-orthodox waren. Carmel führt weiter aus: „Reality was also distorted by the tendency of Western institutions to exaggerate the scope of Russian influence in Palestine (an exaggeration that has found its way into research studies largely based on Western sources), in the hope of making their own countries more active.“⁴¹ Elena Astafieva weist zu Beginn ihrer Ausführungen entsprechend darauf hin, dass es zahlreiche westliche Beschreibungen der russischen Aktivitäten im Heiligen Land – gerade der intensiven Bautätigkeit in Jerusalem – gibt, wohingegen die russischen Bilder von der Präsenz der katholisch-protestantischen westlichen Welt im Heiligen Land im europäischen Raum weit weniger bekannt sind.

Abschließend benennt Carmel die Problematik, die darin liegt, die Aufmerksamkeit jeweils nur auf einen Staat und seine Interessen im Heiligen Land zu richten: „When attention is focused solely on Russian activities in Palestine, they certainly seem impressive. Yet it would seem that a correct evaluation of Russia’s achievements is possible only within an overall view that takes into consideration the activities of all the great powers in the country during the period under discussion. Within this broader view, Russia did well – but without a doubt her three main competitors [Frankreich, Großbritannien,

⁴⁰ Astafieva verweist auch auf die Tradition der Leseversammlungen, eine Idee, die aus der russischen bäuerlichen Kultur entnommen wurde. In ihrem Rahmen wurden religiös-spirituelle, politische und nationale Gedanken transportiert und starke Emotionen hinsichtlich des Heiligen Landes wachgerufen.

⁴¹ Alex CARMEL, Russian Activity in Palestine in the Nineteenth Century, in: Richard I. COHEN (Hg.), Vision and Conflict in the Holy Land (Jerusalem 1985) 45–77, hier 53. Eines der viel propagierten stehenden Bilder bezog sich auf die üppigen Geldmittel, die Russland und den Orthodoxen – im Gegensatz zu der eigenen Nation/Konfession – zur Verfügung stünden.

Deutschland; Einfügung B. H.-W.] did better.“⁴² Es zeigt sich: Erst der Vergleich macht sicher. Dazu müssten jedoch alle Befunde auf dem Tisch liegen, noch aber kommen immer wieder neue hinzu⁴³.

Um nur ein Beispiel herauszugreifen, sei verwiesen auf die Darlegungen von Dominique Trimbur zu einer gänzlich unbekanntem Facette der französischen Repräsentation im Heiligen Land: Wurde Frankreich bislang traditionell ausschließlich in der Rolle der ersten katholischen Schutzmacht gesehen, so thematisiert Trimbur's Beitrag den ab dem Ende der 1920er Jahre einsetzenden laizistischen Aspekt der französischen Präsenz in Palästina – den Versuch einer Innovation und Anpassung an veränderte Umstände. Das „Centre de Culture Française“ wurde 1935 zunächst im jüdischen Stadtteil von Jerusalem eröffnet. In der Folge richtete man sich in einem sozusagen ökumenischen jüdisch-arabischen Experiment auch vermehrt auf die arabische Bevölkerung aus. Diesem lief jedoch die allgemeine dramatische Entwicklung entgegen, war die Mandatszeit doch von nationalistischen Erschütterungen geprägt.

So ist die Zeit für eine – auf einer stärker theoretisch ausgerichteten Ebene abzuhandelnden – Zusammenschau unseres Erachtens noch nicht gekommen. Eine der Intentionen des vorliegenden Bandes besteht jedoch darin, weitere Pflastersteine auf dem Weg zu einer solchen hin zu legen. Ein Blick auf das Personenregister zeigt das ganze Spektrum der handelnden Personen: Der Bogen spannt sich von Angehörigen der osmanischen Verwaltung über der arabischen und jüdischen Bevölkerung zugehörige Personen hin zu den europäischen Konsuln, Konfessionsvertretern, Mandatsbeamten etc.

Alle oben angestellten Überlegungen mit einbegriffen, kann wohl dennoch prognostiziert werden, dass sich die Forschung hinsichtlich unserer Fragestellung nie gänzlich von nationalen und konfessionellen Kategorien lösen können wird. Dominic Sachsenmaier vertritt im Rahmen seiner Themenstellung gar die Meinung, dass man nie zu Europa als Ganzem vordringen wird und es nur möglich sei, „einzelne Aspekte der europäischen Vergangenheit unter der Kategorie ‚Europa‘ in einen transkulturellen Zusammenhang einzubetten. Bei so wichtigen und neuartigen Fragestellungen wie etwa der Rückwirkung des Kolonialismus auf europäische Gesellschaften werden nur bestimmte Staaten

⁴² Ebd. 73f.

⁴³ Vgl. dazu auch Haïm GOREN, Du „conflict des drapeaux“ à la „contestation des hospices“: l'Allemagne et la France catholiques en Palestine à la fin du XIX^e siècle, in: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917 (CRFJ Mélanges 3, Paris 2001, 2008) 325–344, hier 325.

und nicht Gesamteuropa im Vordergrund der Forschungsbemühungen stehen können.“⁴⁴

Ein weiterer Aspekt, der zu den mahnenden Worten von Oliver Jens Schmitt anzumerken ist, ist darin zu sehen, dass die nationale Aufgliederung in kirchlichen Institutionen wie der Franziskanerkustodie doch eine Art Auflösung erfuhr. Freilich blieb auch diese von nationalistischen Tendenzen nicht unberührt, wie der Beitrag von Giuseppe Buffon darlegt.

*

Ein historiographischer Rückblick zeigt, dass die Beschäftigung mit den europäischen Einflüssen auf Palästina von Israel ausging: Zu nennen sind die Ahnväter Yehoshua Ben-Arieh, aus der historischen Geographie kommend, und Alex Carmel, Pionier der christlich-europäischen Geschichte Palästinas. Im Zentrum ihres Interesses stand der europäische Beitrag zur Geschichte Palästinas, verbunden mit den mittlerweile überholten Topoi von der Modernisierung, Wiedererweckung oder dem Erwachen Palästinas. Haim Goren gibt in seinem Beitrag einen Überblick über die Entwicklung der israelischen Forschungslandschaft seit 1970 und problematisiert ihre Rezeption in Europa.

Auf dem europäischen Kontinent ist die Beschäftigung mit der Thematik heute unterschiedlich fest verankert⁴⁵; breite Aufmerksamkeit findet sie in Deutschland und Frankreich. „The best way to know a tree“, formulierte Peer Vries in Anlehnung an ein bekanntes Bibelzitat, „is by looking at its fruits“⁴⁶. Das viel farbige Mosaik der europäisch-palästinischen Geschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts erscheint heute als eine der logischen Schnittstellen von Forschungsfeldern, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten stark in Bewegung gekommen sind: Angeführt seien nur das Schlagwort von einer neuen Internationalen Geschichte, die immer auch Kulturgeschichte ist, oder die neue Fokussierung der Kirchen- und Religionsgeschichte. Keinen Platz gibt es in der Thematik „Europa und Palästina“ für die oftmals noch immer einen forschungsimmanenten Faktor darstellenden Berührungspunkte zwischen so genannter allgemeiner Geschichte und im Fachbereich Theologie angesiedelter Kirchengeschichte. Freilich schlägt auch hier das Spezialistentum durch, das die heutige Wissenschaftslandschaft prägt.

Unter dem Einfluss der „Orientalismus-Debatte“ und der „postcolonial stu-

⁴⁴ SACHSENMAIER, Die Globalisierung Europas 2.

⁴⁵ Auch die US-amerikanische Forschung hat sich der Thematik zugewendet.

⁴⁶ Peer VRIES, editorial: global history, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 20/2: Global History (2009) 5–21, hier 7.

dies“ wandelte sich das Interesse – angesichts der Erkenntnis, wie viel eine Analyse der in Frage stehenden Phänomene über Europa selbst aussagt – in den letzten Jahren vom europäischen Beitrag zur Geschichte Palästinas zu den Rückwirkungen des viel gesichtigen europäischen Interesses an Palästina auf den europäischen Kontinent. Roland Löffler und Barbara Haider-Wilson fragen dementsprechend nach Mentalitätslagen respektive nach den davon beeinflussten Gesellschaftsschichten. Eindrucksvoll stellt Löffler, als einer der wenigen einen theoretischen Zugang wählend und damit gegen ein lange die Forschungslandschaft prägendes Desiderat angehend, den Zusammenhang zwischen Milieu- und Mentalitätstheorie und der deutsch-protestantischen Palästina-Mission her. Der Vergleich zeigt, dass das katholische „Jerusalem-Milieu“ sich bei weitem homogener gestaltete als das protestantische.

Bereits von ihren Wurzeln her auf die vielfältigste Weise mit Europa verflochten war die zionistische Bewegung. Den Schweizerischen Verbindungslinien geht Christina Späti in ihrem Beitrag nach, indem sie die Reaktionen der Schweizer Öffentlichkeit und Politik auf den Zionismus und die in der Schweiz abgehaltenen Zionistenkongresse – der erste fand 1897 in Basel statt – im Zeitraum von 1917 bis 1948 ins Auge fasst; auch auf einer geistig-ideellen Ebene lassen sich Konnexen zwischen der Schweiz und jener Bewegung feststellen. Späti kommt zu widersprüchlichen Ergebnissen, wobei je nach (parti-)politischer und konfessioneller Orientierung unterschiedliche Motivationen für die Beurteilung des Zionismus feststellbar sind: Im katholisch-konservativen Milieu ist beobachtbar, wie er von den Interessen des Katholizismus her beurteilt wurde. Dementsprechend waren die Katholisch-Konservativen von allen drei großen Lagern der Schweiz – neben den Katholisch-Konservativen sind der Freisinn und die Sozialdemokratie zu nennen – dem Zionismus am meisten abgeneigt. Dominique Trimbur thematisiert demgegenüber in seinem Beitrag unter anderem die Ausrichtung der französischen Kulturpolitik auf die jüdisch-zionistische Bevölkerungsgruppe Jerusalems in den 1930er Jahren.

Im Mittelpunkt des Forschungsinteresses stehen heute Fragen der Mission und der so genannten Palästina-Wissenschaft; dies findet seinen Niederschlag auch im vorliegenden Sammelband. Einerseits scheinen darin Vertreterinnen und Vertreter einer jüngeren europäischen Forschergeneration auf, von der allgemeinen wie von der Kirchengeschichte her kommend, andererseits zwei arrivierte Repräsentanten der israelischen Forschungslandschaft⁴⁷. Geboten

⁴⁷ Wie der Befund Haim Goren zeigt, hat das Interesse an der Thematik unter den jungen israelischen Wissenschaftlern mittlerweile deutlich nachgelassen. Hier ist ein gegenläufiger Trend zur europäischen Forschungslandschaft feststellbar.

werden sonach Einblicke in europäisch-israelische Forschungsstätten⁴⁸. Hier weitere Brücken zu bauen, ist ein großes Anliegen der Herausgeber; auch Haim Goren sieht in seinem Beitrag eine entsprechende Notwendigkeit gegeben. Bereits bisher wurde ein europäisch-israelischer Vernetzungsprozess gefördert durch entsprechende Veranstaltungen in Paris (2001), Wien (2003) und Düsseldorf (2006), letztere mit einem größeren Teilnehmerkreis und Fokussierung auf die Missionsgeschichte im Mittleren Osten.

*

Wenn nunmehr vom Standort Wien aus – die Habsburgermonarchie stellte bisher einen in der internationalen Diskussion weniger beachteten „player“ im europäischen Wettlauf um das Heilige Land dar – ein einschlägiger Band vorgelegt werden kann, so ist für diese Möglichkeit Dank abzustatten: Der erste Dank geht an die Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft, sich an diesem Unternehmen zu beteiligen. Weiters ist es den Herausgebern ein Anliegen, dem Generalsekretär der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Obmann der Historischen Kommission/Zentrum Neuzeit- und Zeitgeschichtsforschung, Herrn Univ.Prof.Dr. Arnold Suppan, sowie der Obmann-Stellvertreterin der Historischen Kommission, Frau Univ.Prof.Dr. Grete Walter-Klingenstein, sehr herzlich für ihre Unterstützung des Projekts zu danken. Dr. Michael Portmann hat dankenswerter Weise die Anpassung der Beiträge an die entsprechenden Formatvorlagen übernommen.

Univ.Doiz.Dr. William D. Godsey trug Sorge für alle englischsprachigen Teile des Bandes. Dies bringt uns zur „Sprachenfrage“: Die Beiträge wurden in Sprachen abgedruckt, deren Kenntnis für unser Themengebiet unabdingbar ist, in Deutsch, Englisch und Französisch⁴⁹; italienischsprachigen Zitaten wurde eine Übersetzung beigegeben. In Hinblick auf die internationale Rezeption wurden Titel und Einleitung auch in Englisch gesetzt.

Die Autorinnen und Autoren waren für den vorliegenden Band im Besonderen eingeladen, Aspekte ihrer Arbeiten zu präsentieren, die sie in den interna-

⁴⁸ Dieser Aspekt des Bandes wird auch durch die ausführlichen Literaturüberblicke in mehreren Beiträgen unterstrichen.

⁴⁹ Der zuletzt eingelangte Beitrag von Vincent Lemire wurde in französischer Sprache belassen, es wurde ihm aber eine deutsche Zusammenfassung beigegeben. - Wird aus anderen als den hier angelegten Perspektiven auf das spätosmanische Palästina geschaut, stoßen – gerade was das Türkische und Arabische angeht – so gut wie alle Historikerinnen und Historiker auf ihre Sprachgrenzen. Siehe die kritischen Anmerkungen von Maurus REINKOWSKI, Filastin, Filistin und Eretz Israel. Die späte osmanische Herrschaft über Palästina in der arabischen, türkischen und israelischen Historiographie (Islamkundliche Untersuchungen 186, Berlin 1995).

tionalen Diskurs eingebracht wissen wollen. Auch hier gilt, was Michael Mitterauer einmal festgehalten hat: „Sammelbände haben einen anderen Sinn als Monographien. Sie stellen ein Thema nicht in geschlossener Systematik vor, sondern in der Vielfalt möglicher Schwerpunktsetzungen, Zugangsweisen und Perspektiven.“⁵⁰ Gemeinsamkeiten, die diese Vielfalt verbinden, können auf verschiedenen Ebenen gegeben sein. Die Herausgeber legten von Beginn an Wert darauf, neuere Fragestellungen, Quellen und Gesichtspunkte in die Diskussion einzubringen. Freilich stehen innovativere neben traditionelleren Zugangsweisen, aber auch dies weist hin auf die Vielfalt der Mosaiksteine, die zu einem genaueren Geschichtsbild über „Europa und Palästina“ hinführen können⁵¹.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes bieten demnach keine erschöpfende Behandlung des Themas; die Herausgeber hoffen indes, dass sie – wie einmal an anderer Stelle formuliert wurde – aufgenommen werden als „invitations to keep the boundaries of the field moving“⁵².

⁵⁰ Michael MITTERAUER, Einleitung. Dimensionen des Heiligen – Annäherungen eines Historikers, in: DERS., Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers (Wien–Köln–Weimar 2000) 7–32, hier 7.

⁵¹ Auch von Scheitern wäre zu berichten, konnten doch nicht zu allen von den Herausgebern gewünschten Bereichen Beiträge gewonnen werden.

⁵² Marnie HUGHES-WARRINGTON, World and global history, in: *The Historical Journal* 51 (2008) 753–761, hier 761.

BARBARA HAIDER-WILSON

Introduction I

Intersections: Remarks on European-Palestinian History in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries

Translation: William D. Godsey

The title of the present volume requires some explanation given that there is “no innocence of concepts, especially of geographical ones.”¹ Both the term “Palestine” and the expression “Holy Land” contain a multiplicity of connotations. Furthermore, Palestine as it existed under the British mandate long constituted no geographical-political unity. That the editors of this volume decided on the title “Europe and Palestine 1799–1948” for the period between the Napoleonic campaign in Syria and the establishment of the state of Israel is nevertheless based on the necessity of having a general frame of reference and the fact that “Palestine” remains the most common broader term.

In nineteenth- and early twentieth-century Palestine, many forces were at work; it was not clear, however, which of them would be historically determinative. With reference to European-Palestinian history, a number of paths have to be accounted for that ultimately proved to be dead ends. Endowed with the label “unsuccessful,” they have found little attention from historians. Characteristic for this situation is that in a recent general survey of the Ottoman state, the only paragraph concerning Palestine is exclusively devoted to Jewish immigration and the rise of Zionism.²

The history of Palestine has often been “perceived only from the vantage point of the Jewish-Arab conflict.” From this perspective, the year 1882 – to which the beginnings of modern Jewish immigration there is usually dated – appears as the decisive caesura. As Gudrun Krämer has shown, 1881/82 was in fact an important date in the larger regional context (Tunisia, Egypt). For Palestine, however, “1882 can only be regarded as a break if one searches for

¹ Gudrun KRÄMER, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel* (München 2002) 11.

² See Klaus KREISER, *Der osmanische Staat 1300–1922* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 30, München 2001) 46.

the beginnings of the Zionist build-up and thus also of the state of Israel and writes history using this as a starting point.” For a historical examination of the territory in the nineteenth and early twentieth centuries, this makes little sense. It should also be kept in mind that Jerusalem remained a special case.³

As Markus Kirchoff shows in his contribution, Palestine has attracted the widest popular, scholarly, and political interest in Great Britain – which was decisive because of the Balfour Declaration and the Palestine Mandate –, comparatively speaking. At the same time, though, only the constellation of the First World War and Palestine’s involvement in the imperialistic strategy of England – according to Alexander Schölch in 1981 – allowed the “Zionist movement to triumph over rival European aspirations in Palestine [...]. And only the First World War’s outcome and the exploitation of Zionism made it possible for the British government to achieve exclusive control over Palestine.”⁴

Not only did European culture encounter Oriental culture in Palestine (and the other way around), but the small region in the Near East became a European meeting point in the nineteenth and early twentieth centuries. What has constituted “Europe” over time⁵ and what the tasks of European history-writing should be have become much-discussed historical topics in the last few years.⁶ Only through a complex and multilayered comparison at the global level – according to Dominic Sachsenmaier in his plea for more cooperation between European and non-European contemporary history – can “European similarities and thus singularities” be defined.⁷ In our context, the states of France, Russia, Great Britain, Prussia and the German Empire, Austria(-Hun-

³ KRÄMER, *Geschichte Palästinas* 122.

⁴ Alexander SCHÖLCH, *Europa und Palästina 1838–1917*, in: Helmut MEJCHER, Alexander SCHÖLCH (eds.), *Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimensionen eines Nationenkonflikts* (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1981) 11–46, here 46.

⁵ For the category “Europe” in the nineteenth century, see Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (München 2009) 144–148. See also Dominic SACHSENMAIER, *Die Globalisierung Europas. Zum Verhältnis von europäischer und außereuropäischer Geschichte*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe*, 1 (2004), H. 3, URL: <[HTTP://WWW.ZEITHISTORISCHE-FORSCHUNGEN.DE/16126041-SACHSENMAIER-3-2004](http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-SACHSENMAIER-3-2004)>, 2 (12. 1. 2009).

⁶ See for example Gerald STOURZH in cooperation with Barbara HAIDER and Ulrike HARMAT (eds.), *Annäherungen an eine europäische Geschichtsschreibung* (Archiv für österreichische Geschichte 137, Wien 2002); Heinz-Gerhard HAUPT, *Erfahrungen mit Europa. Ansätze zu einer Geschichte Europas im langen 19. Jahrhundert*, in: Heinz DUCHHARDT, Andreas KUNZ (eds.), „Europäische Geschichte“ als historiographisches Problem (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung Universalgeschichte Beiheft 42, Mainz 1997) 87–103.

⁷ SACHSENMAIER, *Die Globalisierung Europas* 4.

gary), and later also Italy constitute the focus.⁸ The European powers “struggled for influence in the area, particularly over the Holy Places, and [...] left their impact on the local society.”⁹

Although not explicitly mentioned in the title of this collection of articles, the Ottoman Empire remains a constant background factor to be kept in mind. Deeper knowledge of its history and structures are – it will be argued here – indispensable for writing about European ambitions in the Holy Land. Only the increasing European presence in Palestine made the area of increasingly greater interest to the Porte. For the present volume, the Ottoman specialist Marlene Kurz agreed to analyze the early Tanzimat period, a crucial starting point for later developments. She also takes into account all populations in Palestine.

A neglect of the Ottoman Empire has invariably led to outdated images being carried forward. The “decline” of the “sick man on the Bosphorus” was long dramatized. The fact is, however, that the Ottoman Empire dissolved only after the First World War, not earlier.¹⁰ In the meantime, the field of Ottoman studies has led the way in refuting “the over-simplified notion that the Ottoman Empire rose, declined, and fell – and that is all we need to know about it.”¹¹ The recent, comparative approach to empires in historical research can make a valuable contribution here.

In the Tanzimat period,¹² the Ottoman Empire took on an intermediary role between a society strongly influenced by Islam and European modernity. This led to an alternation between two poles: on the one side, the European powers made the grant of legal equality to non-Muslims, of whom they looked upon themselves as protectors, a touchstone of whether the Ottoman Empire was to be regarded as “civilized.”¹³ In this regard, it is very important to remember that before the large losses of territories in the Balkans after 1878 about 40 percent of the population of the officially Muslim Ottoman Empire was non-Muslim.¹⁴

⁸ An important desideratum of historical research in our context remains Spain. See the works cited in Daniela FABRIZIO, *Disputes between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate in the early 1920s*, in this volume, footnote 9.

⁹ Moshe MA'UZ, Foreword, in: Moshe MA'UZ (ed.), *Studies on Palestine during the Ottoman Period* (Jerusalem 1975) XI f., here XI.

¹⁰ OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 148, 606.

¹¹ Caroline FINKEL, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300–1923* (New York 2007) XI.

¹² For an understanding of the Tanzimat period, the following linguistic-historical study is now indispensable: Heidemarie DOGANALP-VOTZI, Claudia RÖMER, *Herrschaft und Staat: Politische Terminologie des Osmanischen Reiches der Tanzimatzeit* (Schriften der Balkan-Kommission 49, Wien 2008).

¹³ See Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islam* (München 2007) 275.

¹⁴ See OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 626, according to Halil İNALCIK, Donald

On the other side, the Tanzimat reforms went “too far in the direction of westernization” for a large majority of the population of the Ottoman Empire “even though the sultan more than ever emphasized his role as defender of the Muslims – all Muslims of the world – and his rank as caliph in the context of Ottomanism and ‘Islamism’.”¹⁵

The coordinates of religion, politics, and society (the latter including the question of mentalities) circumscribe this volume’s range. The editors are convinced that the subject cannot be adequately treated in a smaller frame of reference.

From 1516/17 to 1917/18, Palestine belonged to the Ottoman Empire. Beginning in the nineteenth century, especially after 1840, the territory became an issue for world politics. This ascertainment goes far beyond the best-known example, the Crimean War. The maintenance of the integrity of the Ottoman Empire constituted one of the guidelines of the European powers. This did not hinder any of them, however, from taking part in a competition for influence in Palestine. The establishment of consular posts was a central prerequisite for the European penetration of Palestine, which was fed by religious and biblical-archaeological interest in the Holy Land. The exchange between Europe and Palestine – material and intellectual – intensified. More and more travellers and pilgrims went to the Holy Land; more associations with confessional, scholarly, and political goals were founded; and an ever greater number of relevant publications appeared.¹⁶ “Missionaries, pilgrims, and ‘Palestine researchers’ produced a vast amount of literature such that [...] the European public was more convinced of its ‘right of possession’ of the Holy Land than of any other non-European territory.”¹⁷ This also suggests the significance of

QUATAERT (eds.), *Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge 1994), vol. 2, 782.

¹⁵ KRÄMER, *Geschichte des Islam* 276.

¹⁶ The seven-volume comprehensive bibliography of Palestine literature by Peter Thomsen appeared from 1908 to 1972. The Palestine literature from the half-century between 1895 and 1945 encompasses 3,692 pages, of which a large part is devoted to so-called Palestine scholarship. *Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur*. Auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet v. Peter THOMSEN, vol. 1: 1895–1904 (Leipzig–New York 1908); Peter THOMSEN (ed.), *Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister*, vol. 2: *Die Literatur der Jahre 1905–1909* (Leipzig 1911); vol. 3: *Die Literatur der Jahre 1910–1914* (Leipzig 1916); vol. 4: *Die Literatur der Jahre 1915–1924* (Leipzig 1927); vol. 5: *Die Literatur der Jahre 1925–1934* (Leipzig 1938); vol. 6: *Die Literatur der Jahre 1935–1939* (Berlin 1956); vol. 7: *Die Literatur der Jahre 1940–1945* (Berlin 1972).

¹⁷ See Alexander SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaft-*

the religious factor in the societies of the nineteenth and early twentieth centuries, which in this way even acquired a certain influence on (foreign) policy.¹⁸

It should be emphasized that, although the Palestinian majority under Ottoman and British rule was Arabic, we know least about this group, which was composed of Muslims and Christians. In this context, the question of evidence and thus of feasibility deserves consideration. The basis of historical research remains the sources, “the capital of the historian.”¹⁹ The literature on Jerusalem and Palestine is generally characterized by tunnel vision – the perspective is rigidly limited to one’s own group or to that group in which one is interested. The accessible contemporary literature was produced predominantly by the pens of western European authors and observers, which accounts for a certain distortion. For example, hardly any reports exist from Muslim travellers, diplomats, or bureaucrats in which they direct their attention to the Muslim presence in the Holy Land.²⁰ Under these circumstances, it is advantageous that several authors in the present volume deal in different ways and “coming from the other side” with the Arab population.

*

The encounter of Occident and Orient is one of *the* major topics of our time. There are manifold reasons why renewed attention has recently been focused on Anton Prokesch von Osten, a nineteenth-century Austrian diplomat and Near Eastern specialist who advocated the equality of the two cultural worlds and tried for decades to dispel European prejudices toward the Orient.²¹ Pro-

lichen und sozio-politischen Entwicklung (Berliner Islamstudien 4, Stuttgart 1986) 58f., citation 59.

¹⁸ Often cited in this context is the example of the Third French Republic, which was domestically very anticlerical but remained well-disposed to French Catholic institutions abroad.

¹⁹ Grete KLINGENSTEIN, Vorwort, in: Grete KLINGENSTEIN, Fritz FELLNER, Hans Peter HYE (eds.), Umgang mit Quellen heute. Zur Problematik neuzeitlicher Quelleneditionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt., vol. 92, Wien 2003) 11–15, here 11. See also the contribution of Fritz FELLNER, Die historische Quelle – Instrument der Geschichtsforschung und Baustein des Geschichtsbewußtseins oder Baustein der Geschichtsforschung und Instrument des Geschichtsbewußtseins?, *ibid.* 19–33.

²⁰ See Gudrun KRÄMER, Juden, Christen und Muslime in der „Heiligen Stadt“, in: Helmut HUBEL, Tilman SEIDENSTICKER (eds.), Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die *Heilige Stadt* aus interdisziplinärer Sicht (Frankfurt am Main 2004) 41–58, here 52.

²¹ See Daniel BERTSCH, Anton Prokesch von Osten (1795–1876). Ein Diplomat Österreichs in Athen und an der Hohen Pforte. Beiträge zur Wahrnehmung des Orients im Europa des 19. Jahrhunderts (Südosteuropäische Arbeiten 123, München 2005), *passim* and 624. Pro-

kesch von Osten connects us to an age in which knowledge of the “other” existed and the process of making the Orient merely something “exotic” had not yet fully set in.²²

The increasingly popular pilgrimage to Jerusalem brought cultural contacts to the Muslim population as well, and constituted at the same time a national demonstration and was intended to energize the pilgrim’s own home environment. The theme “Europe and Palestine” is thus not a one-way, but a two-way street connecting European and non-European history. Thanks to its geographical position, “Palestine was from early times a transit land and thus – willingly or unwillingly – simultaneously a place of cultural encounter and cultural exchange.”²³ As an interface of several Eurasian world regions, through which a lively transfer of long-distance trade goods, people, and (cultural) knowledge took place,²⁴ it would serve as a shining example for modern historical science, when considering that the globalization debates “in many parts of the world have caused it to leave its close connection to the national state and its strong monocultural orientation.”²⁵

The special attraction of Palestine was a result of the fact that it was anchored in Europe’s collective memory as the “Holy Land.” Medieval historians know “which role Jerusalem and the Holy Land played in the process of building western identity, as well as how since the thirteenth century a consciousness of superiority towards all other cultures emerged as a consequence of the claims to Jerusalem and the Holy Land.”²⁶ The nineteenth century picked up – under different conditions – where the Crusades had left off. It can be regarded as a period in which the usual religious interest in the land of the Bible and Christian history was combined with a much larger cultural, political, and

kesch’s texts on the Ottoman Empire and its society are impressively presented and analyzed in this volume. See also Muhammad as-Sayyid OMAR, Anton Prokesch-Osten. Ein österreichischer Diplomat im Orient (Studien zur Geschichte Südosteuropas 11, Frankfurt am Main 1993).

²² One is reminded of the works of Baron Joseph Hammer-Purgstall. One also wonders if Goethe could have written his “West-östlichen Divan” in the second half of the nineteenth century.

²³ KRÄMER, *Geschichte Palästinas* 11.

²⁴ See the broad account by Ronald FINDLAY, Kevin H. O’ROURKE, *Power and Plenty. Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium* (Princeton University Press 2007).

²⁵ SACHSENMAIER, *Die Globalisierung Europas* 2.

²⁶ Helmut G. WALTHER, *Jerusalem und die Kreuzfahrer*, in: Helmut HUBEL, Tilman SEIDENSTICKER (eds.), *Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die Heilige Stadt aus interdisziplinärer Sicht* (Frankfurt am Main 2004) 9–39, here 38. Concerning the rise of the European feeling of superiority in the nineteenth century, symbolically expressed in the discourse of Europe’s universal “civilization,” see OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 1186.

economic discourse led not only by western churches but also by European societies generally.²⁷ As early as 1961, Abdul L. Tibawi understood his work on the British interests in Palestine not as general political history: “it is primarily a cultural history in which relevant political factors are not overlooked.”²⁸

In an article in the “Zeit” a few years ago, Andreas Eckert pointed to the neglect of non-European history despite the oft-discussed processes of globalization – a finding characteristic not just of the writing of history in Germany. According to Eckert, Europe has become what it is “in the altercation with other societies beyond its borders” and European modernity is “hardly conceivable without colonialism and imperialism.”²⁹ The terms Near and Middle East are products of the “dictionary of imperialism.”³⁰ They are self-evidently anchored in European languages and are found in all relevant texts.

The European interest in Palestine must be understood within the framework of European expansion.³¹ Jürgen Osterhammel pointed out that the history of the latter is “often dealt with as if it had nothing to do with Europe.”³² Colonial ways of thinking were not necessarily connected to the existence of real colonies and pervaded all European societies.

Missions and missionary work, whose significance was characteristic for nineteenth- and early twentieth-century religious history, had enormous reper-

²⁷ See Heleen MURRE-VAN DEN BERG, Introduction, in: Heleen MURRE-VAN DEN BERG (ed.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Studies in Christian Mission 32, Leiden–Boston 2006) 1–17, here 1.

²⁸ A[bdul] L. TIBAWI, *British Interests in Palestine 1800–1901. A Study of Religious and Educational Enterprise* (Oxford University Press 1961) VII; see also A[bdul] L. TIBAWI, *American Interests in Syria 1800–1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work* (Oxford 1966).

²⁹ Andreas ECKERT, *Gefangen in der Alten Welt. Die deutsche Geschichtswissenschaft ist hoffnungslos provinziell: Themen jenseits der europäischen Grenzen interessieren die Historiker kaum. Eine Polemik*, in: *Die Zeit*, 26. September 2002, 40.

³⁰ OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 139.

³¹ It seems typical that the special case of the European expansion towards Palestine has been subsumed by this, without, at least to our knowledge, a corresponding discussion about finding a special definition having taken place.

³² Jürgen OSTERHAMMEL, *Internationale Geschichte, Globalisierung und die Pluralität der Kulturen*, in: Wilfried LOTH, Jürgen OSTERHAMMEL (eds.), *Internationale Geschichte. Themen – Ergebnisse – Aussichten* (Studien zur Internationalen Geschichte 10, München 2000) 387–408, here 398. Compare this to the well-known finding by the Victorian historian J. R. Seeley, formulated as criticism of the historical perception of his contemporaries, in which he stated that it seemed that the British Empire was acquired “in a fit of absence of mind.” See FINDLAY, O’ROURKE, *Power and Plenty* 229 (the exact citation of Seeley *ibid.* 230); also Anthony WEBSTER, *The Debate on the Rise of the British Empire* (Manchester University Press 2006) 36 f. The author would like to thank Hans Peter Hye for this reference.

cussions on European societies. If a religious increase occurred generally on the world stage in the nineteenth century, a less obvious point is that the Christian religions themselves were irrevocably changed by the mission experience and the propaganda wars carried on outside of Europe.³³

Daniela Fabrizio's contribution on the Latin Patriarchate in Jerusalem and its controversies with the Franciscan Custody must be understood within the broader context of the boom in missions in the nineteenth and early twentieth centuries. Against this background, the Vatican, which favored a centralistic approach, decided on the creation of apostolic vicariates and, around the middle of the century (1847), on the re-creation of the above-mentioned Latin Patriarchate. Fabrizio explains the history of the development of the *modus vivendi* arranged in 1923, following discussions above all in the Roman body of the Propaganda Fide, to regulate the conflict between the Franciscan Custody and the Latin Patriarchate. This conflict had clouded inter-Catholic relations in the Holy Land since 1847.

Yaron Perry offers, on the other hand, insight into the world of the Jewish population in late nineteenth-century Jerusalem and describes the difficult relations between two cultures: the rising Jewish population in Palestine was involved in ever more conflicts with the British-Anglican mission, which had achieved worldwide success and whose mentality was strongly influenced by the belief in the "restoration of the Jews." The "London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews," founded in 1809, may be regarded as the pioneer in European mission endeavors. Perry's contribution underlines the great importance of the "medical mission."

The Holy Land emerged in the nineteenth century as a European "(re)invention" in which European views of Palestine were determined by the Bible. Several authors in our volume concern themselves with the question of the differing images created by Europeans of the Holy Land.³⁴ Marlene Kurz examines the impressions that European travellers took away from their time in Jerusalem and passed on to those back home; these pictures usually diverged markedly from what they had imagined before the trip had begun.

Markus Kirchoff explains how using Palestinian ethnography, one aspect of scholarship on Palestine, allows the analysis of the main features of west-

³³ See C. A. BAYLY, *The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons*, 11th print (Malden, MA–Oxford–Carlton, Victoria 2007) 330 f.

³⁴ The Orientalism debate sparked by Edward SAID's book "Orientalism" (first edition New York 1978) with its lasting consequences was taken notice of only very late in the German-speaking world. Concerning Said and the repercussions to the debate on British imperialism, see WEBSTER, *The Debate on the Rise of the British Empire* 93–143.

ern, especially British, perceptions of the Near East. These fluctuated between romantic empathy for the peculiarities of the local ethnic groups and abhorrence of their refractoriness. The key word “unchanging East” made Palestine into a sort of “living Pompeii.”

Vincent Lemire also shows nineteenth-century Europeans in the search for Jerusalem at the time of the apostles. From the perspective of archaeology and topographical-cartographical geography, water pipes, systems of canalization, springs and wells offer efficient approaches in this respect. Great significance may be attributed to such elements in discourses on localizing the holy places. The topography of the new Jerusalem was thus confronted with biblical geography anchored in collective memory. Lemire even speaks of an “obsession hydraulique des Européens.”

*

Research into the European colonies in the Levant has a long tradition stretching back into the nineteenth century. In his “Levantine” book, Oliver Jens Schmitt warns against the national categories usual in this tradition that have led “not seldom to a more or less open glorification of the ‘great’ Levantine past of one’s own nation (because as a rule the author works on his own nation).”³⁵

This insight can be applied in other ways to the European presence in Palestine; confessional categories have played as great a role there as national ones. The publishers desire to highlight a further aspect of the difficulty of using the relevant sources, apart from the research trend, which of course was initiated by the authors of the sources, that the deficits much more than the successes of their own nation or confession stand in the focus of the observation: The available types of sources are broad in range – they were produced mostly by state and church and are composed of diplomatic and consular correspondence and reports, ecclesiastical (administrative) files, reports by missionaries, propaganda of all kinds, descriptions by pilgrims and travellers,³⁶ as well as the material resulting from scholarship on Palestine.

Church sources are not always (easily) accessible, however. The contributions by Giuseppe Buffon and Daniela Fabrizio rely heavily on such from Je-

³⁵ Oliver Jens SCHMITT, *Levantine. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“* (Südosteuropäische Arbeiten 122, München 2005) 35.

³⁶ For this genre, see Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem Travel Literature as Historical Source and Cultural Phenomenon*, in: Yehoshua BEN-ARIEH, Moshe DAVIS (eds.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800–1948. With Eyes toward Zion–V* (Westport 1997) 25–46.

rusalem and Rome that offer previously unknown inner-Catholic perspectives. Using sources that reflect the views of the Custodian,³⁷ Buffon fills gaps in our knowledge regarding Franciscan historiography in the Holy Land.

At the level both of the state and confession, projections of the self and imagination of the “other” played a central role and open up a broad field of inquiry for research into stereotypes. Thus, without examination of the sources produced by those countries and confessions involved in the competition for Palestine and without many changes in perspective, the images of the “other” cannot be overcome. The question is whether the “other” was really so different. The historian must take care to avoid unconsciously using images and stereotypes that were created and propagated to denigrate other groups and to mobilize one’s own.

Especially striking are the parallels between the images that Orthodox, Catholics, and Protestants composed of each other. The utilization of Russian Orthodox sources, as Elena Astafieva has done in her contribution, demonstrates the exchangeability, transferability, and exploitability of techniques of propaganda and stereotyping.³⁸ Astafieva uses key texts from the Imperial Orthodox Palestine Society from the 1880s down into the early twentieth century. If, on the one hand, the relationship of Orthodoxy to Catholicism was tenser than that to Protestantism because of the historical schism, there was nevertheless on the other hand proximity in questions of the mission in the Holy Land. Orthodox propaganda played the same notes as its Catholic counterpart; the linguistic images resemble each other remarkably. Given the current state of research on Russia³⁹ – the country from which the largest number of pilgrims (usually peasants) streamed into the Holy Land⁴⁰ – it is not surprising that Astafieva concentrates on a critical examination of texts.

³⁷ The Custodian headed the Franciscan Custody in the Holy Land.

³⁸ Examples here would include views about the devoutness of Catholics and Protestants as well as about the methods of their respective missionaries.

³⁹ See Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN, Introduction, in: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (eds.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l’Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (CRFJ Mélanges 3, Paris 2001, 2008) 9–27, here 22. Trimbur and Aaronsohn offer here an overview of the international literature. The next volume appeared under the title: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (eds.), *De Balfour à Ben Gourion. Les puissances européennes et la Palestine, 1917–1948* (Paris 2008). - To the state of research on Russian activities, see additionally the two-volume publication brought out by the Russian foreign ministry: P. V. STEGNIJ, N. N. LISOVOJ (eds.), *Rossija v Svjatoj Zemle. Dokumenty i materialy* [Russia in the Holy Land. Documents and materials] (Moskva 2000).

⁴⁰ Astafieva also points to the tradition of readings, an idea taken from Russian peasant culture. During such events, religious-spiritual, political, and national ideas were conveyed and strong emotions regarding the Holy Land kept alive.

Such powerful images give particular meaning to studies on the carriers and actors of European engagement in Palestine; indeed they make possible their identification. Barbara Haider-Wilson undertakes such an attempt with respect to the “Jerusalem-Milieu” in the Habsburg Monarchy.

In an article on Russian influence in Palestine that has attracted comparatively little notice, Alex Carmel drew attention to the problem of distorted accounts. If we can make out for the second half of the nineteenth and the early twentieth centuries a weakening of the Russian status in that territory, this was hidden, according to Carmel, by the fact that most Christian Arabs in Palestine continued to be Greek Orthodox. Carmel continues: “Reality was also distorted by the tendency of Western institutions to exaggerate the scope of Russian influence in Palestine (an exaggeration that has found its way into research studies largely based on Western sources), in the hope of making their own countries more active.”⁴¹ At the beginning of her contribution, Elena Astafieva calls attention to the fact that there are numerous western descriptions of Russian activities in the Holy Land – especially intensive construction work in Jerusalem – whereas Russian images of the Catholic-Protestant world in the Holy Land are much less known in Europe.

Finally, Carmel points up the problem of focussing attention only on one state and its interests in the Holy Land: “When attention is focused solely on Russian activities in Palestine, they certainly seem impressive. Yet it would seem that a correct evaluation of Russia’s achievements is possible only within an overall view that takes into consideration the activities of all the great powers in the country during the period under discussion. Within this broader view, Russia did well – but without a doubt her three main competitors [France, Great Britain, and Germany] did better.”⁴² Thus: only a comparative approach brings certainty. But this would require that all findings be on the table.⁴³

To give one example: Dominique Trimbur has described a completely unknown facet of the French representation in the Holy Land. Whereas France

⁴¹ Alex CARMEL, *Russian Activity in Palestine in the Nineteenth Century*, in: Richard I. COHEN (ed.), *Vision and Conflict in the Holy Land* (Jerusalem 1985) 45–77, here 53. One oft-propagated image concerned the large amounts of money available to Russia and the Orthodox, in contrast to other nations or confessions.

⁴² *Ibid.* 73 f.

⁴³ See also Haïm GOREN, *Du “conflit des drapeaux” à la “contestation des hospices”: l’Allemagne et la France catholiques en Palestine à la fin du XIX^e siècle*, in: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (eds.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l’Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (CRFJ Mélanges 3, Paris 2001, 2008) 325–344, here 325.

has traditionally been seen exclusively in its role as the chief Catholic protecting power, Trimbur's contribution demonstrates the increasingly secular character of the French presence in Palestine beginning in the late 1920s. This was an attempt at innovation and adaptation to changing circumstances. The "Centre de Culture Française" was opened in 1935 in the Jewish quarter of Jerusalem. Later, more attention was devoted to the Arab population within an "ecumenical" Jewish-Arab experiment. Given that the Mandate period was shaped by national confrontation, the generally dramatic development of events was opposed to this attempt.

Thus, one can come to the conclusion that the time for a synopsis at a more theoretical level has not yet arrived. One of the intentions of the present volume is nonetheless to offer building blocks on the way to such. The index of persons opens up the entire spectrum of historical actors involved: from representatives of the Ottoman administration to members of the Arab and Jewish populations to European consuls, religious representatives, and Mandate officials etc.

Despite the above considerations, it does not seem likely that historians of our subject will be able to free themselves completely from national and confessional categories. Dominic Sachsenmaier is even of the opinion that Europe as a whole will remain mostly intangible and that it will only be possible "to imbed certain aspects of the European past under the category 'Europe' within a trans-cultural context. Given such important and novel problems as the repercussions of colonialism on European societies, only individual states and not Europe as a whole will remain in the foreground."⁴⁴

A further aspect, in connection with Oliver Jens Schmitt's words of warning, is that national subdivisions in ecclesiastical institutions such as the Franciscan Custody dissolved to a certain extent. As a matter of fact, national tendencies affected even the Custody, as the contribution by Giuseppe Buffon points out.

*

A review of the literature shows that scholarly interest in European influence in Palestine had its beginnings in Israel. Most important in this regard was the work of Yehoshua Ben-Arieh, who belonged to the field of historical geography, and Alex Carmel, a pioneer in the Christian-European history of Palestine. Their principal interest was the European contribution to Palestinian history in connection with now outdated notions of the "modernization," "rea-

⁴⁴ SACHSENMAIER, *Die Globalisierung Europas* 2.

wakening” or “awakening” of Palestine. In his contribution, Haim Goren offers a survey of the development of Israeli research since 1970 und discusses its reception in Europe.

On the European continent, interest in the subject differs from country to country.⁴⁵ It is greatest in Germany and France. “The best way to know a tree,” according to Peer Vries in reference to a well-known Bible quotation, “is by looking at its fruits.”⁴⁶ The colourful mosaic of European-Palestinian history of the nineteenth and early twentieth centuries appears today as the logical interface of fields of research that have been very active in recent years and decades. Key words in this context would be international history, which is also cultural history, and the new focus on the history of churches and religion. There is no room within the broader subject “Europe and Palestine” for the reservations that traditionally govern relations between so-called general history and church history, which belongs to the department of theology. The problem of specialization so characteristic of the scholarly world is also apparent here.

Under the influence of the debate on “Orientalism” and of post-colonial studies, interest has shifted in recent years from the European contribution to the history of Palestine to the repercussions of European interests in Palestine on the old continent itself. This has been fed by the recognition that such an analysis has much to say about Europe itself. Roland Löffler and Barbara Haider-Wilson accordingly inquire into mentalities, including those of particular social groups. As one of the few who has chosen a theoretical approach and thus tried to fill an important gap, Löffler impressively points up the connection between the theory of milieus and mentalities and the German-Protestant Palestine mission. A comparison shows that the Catholic “Jerusalem-Milieu” was far more homogenous than the Protestant one.

In its roots, the Zionist movement was closely intertwined in numerous ways with Europe. In her contribution, Christina Späti examines the Swiss connections between 1917 and 1948 relative to the reactions of the Swiss public and Swiss politics to Zionism and the Zionist congresses held in Switzerland – the first was held in Basel in 1897. Also at the intellectual-spiritual level, connections may be found between Switzerland and the movement. Späti comes to the conclusion that (party) political and confessional affiliations determined motivations behind judgments on Zionism. In the Catholic-conservative milieu, Catholicism was the decisive factor. Of the three large

⁴⁵ American researchers have also turned to the subject.

⁴⁶ Peer VRIES, editorial: global history, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 20/2: Global History (2009) 5–21, here 7.

“camps” in Switzerland – the Catholic-conservatives, the Liberals, and the Social Democrats – the former were correspondingly most antipathetic to Zionism. In his contribution, Dominique Trimbur discusses the focus of French cultural policy on the Jewish-Zionist inhabitants of Jerusalem in the 1930s.

At the center of research interests today are questions of missions and of so-called Palestine scholarship. This is also apparent in the present volume. On the one hand, we find representatives of the younger generation of European scholars, from both general and church history, and on the other hand, two representatives of the Israeli scholarly community.⁴⁷ In this way, insight is offered into European-Israeli research facilities.⁴⁸ The editors of this volume hope that further bridges will be built and Haim Goren, in his contribution, also sees this as a necessity. European-Israeli networking has been furthered by meetings in Paris (2001), Vienna (2003), and Düsseldorf (2006), the last with a larger group of participants and a focus on the history of missions in the Middle East.

*

The Habsburg Monarchy has until now remained a relatively neglected factor in the international discussion on European competition in the Holy Land. That a volume from Vienna has proved possible is due to the support of many people. We should like to thank the authors for their willingness to take part in this project. We are further obliged to the Secretary General of the Austrian Academy of Sciences and Chairman of the Academy’s Historical Commission/Centre for Research on Modern and Contemporary History, Professor Arnold Suppan as well as the vice-chairwoman of the Historical Commission, Professor Grete Walter-Klingenstein. Dr. Michael Portmann provided valuable support in formatting the text for publication.

Dr. William D. Godsey helped with the English-language parts of the volume. This brings us to the question of languages. The contributions have been printed in languages that are indispensable for our subject: German, English, and French.⁴⁹ Italian-language quotations are accompanied by translations. To

⁴⁷ As Haim Goren shows, the interest of young Israeli researchers in the subject has declined in recent years. This contrasts to the trend in Europe.

⁴⁸ This aspect of the book is underlined by the extensive surveys of literature found in several contributions.

⁴⁹ The last contribution to arrive by Vincent Lemire has been left in the original French and a German-language summary provided. - Other perspectives on late Ottoman Palestine than those offered in this volume would lead to linguistic barriers for most historians, especially with respect to Turkish and Arabic. See the critical remarks of Maurus REINKOWSKI, *Filastin, Filistin und Eretz Israel. Die späte osmanische Herrschaft über Palästina in der arabischen,*

facilitate the international reception of the volume, its title and introduction have been rendered in English.

The authors in this volume were invited to present aspects of their work that they wished to see brought into discussion at the international level. What Michael Mitterauer once wrote is also relevant here: “Published collections of papers have a different purpose than monographs. They introduce a topic not systematically, but rather in the diversity of possible foci, approaches, and perspectives.”⁵⁰ Similarities that connect the differences are possible at various levels. The editors attached particular importance to bringing newer questions, sources, and aspects into the discussion. Admittedly, more traditional approaches may be found next to innovative ones, but this also suggests the diversity necessary for bringing about a fuller picture of “Europe and Palestine.”⁵¹

The contributions in this volume do not offer an exhaustive treatment of the subject, but the editors nevertheless hope that they will be understood – in words formulated elsewhere – as “invitations to keep the boundaries of the field moving.”⁵²

türkischen und israelischen Historiographie (Islamkundliche Untersuchungen 186, Berlin 1995).

⁵⁰ Michael MITTERAUER, Einleitung. Dimensionen des Heiligen – Annäherungen eines Historikers, in: Michael MITTERAUER, Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers (Wien–Köln–Weimar 2000) 7–32, here 7.

⁵¹ Unfortunately, the editors were unable to secure all of the planned contributions for this volume.

⁵² Marnie HUGHES-WARRINGTON, World and global history, in: *The Historical Journal* 51 (2008) 753–761, here 761.

DOMINIQUE TRIMBUR

Einleitung II

Geschichte im Zeitraffer: Ein historischer Überblick

Die Ereignisse in Palästina von 1840 und 1948 spiegeln die Entwicklung wider, die die Region nahm: Am Beginn steht die „Erfindung des Heiligen Landes“¹, am Ende die Gründung des Staates Israel – zwei Ereignisse, die das Gebiet nachhaltig erschütterten und seinen endgültigen Eingang in das Zentrum der internationalen Beziehungen besiegelten. 1840 stand die Region unter der Herrschaft des Osmanischen Reiches, eines politischen Ganzen. Noch gab es keine Unterteilung nach Staaten, eine Situation, die erst aus der unmittelbaren zweiten Nachkriegszeit herrührt. Die Reisefreiheit zwischen den verschiedenen Provinzen war relativ groß, aber schon waren die ersten Zeichen einer Zersplitterung präsent.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatten sich die Interventionen von außen verstärkt: Im Anschluss an die Expedition Bonapartes nach Ägypten und den Einfall nach Palästina (1799) entwickelten sich europäisches Interesse an und europäische Präsenz in der Region – auch als Folge der Politik der Öffnung vonseiten der Ägypter, die das Gebiet zwischen 1830 und 1840 unter ihrer Kontrolle hatten. In dieser Hinsicht hoben sich letztere deutlich von der bisherigen osmanischen Politik der Abriegelung von der Außenwelt ab, wodurch Palästina etwas in Vergessenheit geraten war².

I. 1840–1914: Die Zeit der „Modernisierung“³

Ab 1840 beobachtet man eine Renaissance, die sowohl für die Romantik als auch für das religiöse Erwachen stand, welche Europa nach den Wirren der Revolution prägten. Es war der Beginn einer unruhigen Ära, Ausdruck des

¹ Henry LAURENS, *La question de Palestine*, Bd. 1: 1799–1922. *L'invention de la Terre Sainte* (Paris 1999); Bd. 2: 1922–1948. *Une mission sacrée de civilisation* (Paris 2002).

² Vgl. Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem 2018).

³ Siehe zu diesem Zeitraum Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (Paris 2001, 2008).

„Zusammentreffens“ von Okzident und Orient⁴. Die positive Interpretation des Geschehens impliziert, dass dieses Treffen den Orient, der seit der Zeit der Kreuzzüge sozusagen eingeschlafen schien, neu belebte. Die negative Deutung besagt, dass der Okzident dem Orient auf diese Weise eine europäische Ordnung aufzuzwingen suchte⁵. Für die Romantiker durfte diese Entwicklung nicht einseitig bleiben: Indem man auf den Orient zuzuging, sollte der Okzident selbst neu belebt werden⁶.

Das Zusammentreffen geschah allerdings nicht nur im ideellen Bereich, sondern wurde über die wachsenden konkurrierenden Ansprüche vonseiten der Großmächte auch auf politischem und geopolitischem Terrain ausgetragen. Es stellte sich auch hier die „Orientalische Frage“, die eine doppelte Bewegung erzeugte: einerseits eine Modernisierungswelle des Osmanischen Reiches, teilweise ausgelöst durch den Druck der europäischen Mächte, die das Schicksal ihrer Schutzbefohlenen – vor allem der christlichen und jüdischen Bevölkerungsgruppen, die in ihrem politischen Minderheitenstatus festgefahren waren – zu verbessern trachteten. Andererseits führten die von diesen Reformen (*Tanzimat*) ausgelösten Umwälzungen vor allem bei konservativen Kreisen der Pforte zu einer Gegenreaktion.

Wohl sicherten die Reformen dem Osmanischen Reich das Überleben, letztlich erwies sich ihre Wirkung aber als ambivalent⁷, denn das Reich schwächte sich im Bemühen um seinen Weiterbestand selbst. Die hier beschriebene Zeitspanne zeichnete sich durch ein Verstärken der zentrifugalen politischen und ethnischen Kräfte aus, welche die Pforte gegeneinander auszuspielen suchte, um das Risiko eines Zusammenbruchs zu vermindern. Diese Kräfte standen jedoch mit den europäischen Mächten in Verbindung, die sie ihrerseits dazu benützten, um sich im Inneren des Reiches festere Positionen zu sichern. Darunter waren manche mehr symbolischen Charakters, andere zeitigten jedoch um einiges konkretere Auswirkungen. So übte Frankreich bekanntlich gegenüber den Christen durch Kapitulationen-Verträge, von denen der erste aus dem

⁴ Siehe Dominique TRIMBUR (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert)/Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX^e–XX^e siècles)* (Pariser Historische Studien 53, München 2004).

⁵ Vgl. Heinz GOLLWITZER, *Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis*, in: Bernhard BISCHOFF u. a. (Hgg.), *Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte. Dank- und Erinnerungsgabe an Walter GOETZ zum 80. Geburtstag am 11. November 1947 dargebracht* (Marburg/Lahn 1948) 286–324; Edward SAID, *Orientalism* (New York 1979).

⁶ Vgl. Jean-Claude BERCHET (Hg.), *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle* (Paris 1985).

⁷ Vgl. dazu auch Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islam* (München 2007) 275 f.

16. Jahrhundert stammte, die Schutzherrschaft aus. 1860 führte dieser Umstand dazu, dass sich Frankreich zum Eingreifen in die libanesische Affäre bemächtigt fühlte: Konfessionelle gewalttätige Ausschreitungen führten zu einer französischen „humanitären“ Intervention zugunsten der Maroniten. Die Affäre hatte einen neuen autonomen Status des Libanon zur Folge. – Während die protestantischen Engländer die nicht-lateinischen und nicht-unierten Christen sowie die Juden unterstützten, protegierten die Russen die orthodoxen Bevölkerungsgruppen, vor allem gegen etwaigen Missbrauch vonseiten des ihnen vorstehenden griechischen Klerus.

Diese Epoche führte mithin zur Einrichtung und zum Ausbau von Einflusszonen durch die ausländischen Mächte, die sich allerdings davor hüteten, das Auseinanderbrechen des Osmanischen Reiches zu beschleunigen. Ihre Ziele waren die Ausübung von Einfluss und die „Befreiung“ der Bevölkerung durch eine von außen herein getragene Zivilisation, die eine Restaurierung der ehemaligen Größe ermöglichen sollte. Diese Einflussnahme verlief, wie vor allem in Syrien, mittels wirtschaftlicher Interessen oder, wie im symbolträchtigen Palästina, über ein dichtes Netzwerk von religiösen, karitativen, der einen oder anderen Großmacht/Konfession zugehörigen Einrichtungen.

Die nationalen Bestrebungen der lokalen Bevölkerungsgruppen manifestierten sich vor allem am Ende des 19. Jahrhunderts. Einerseits handelte es sich hier um eine starke, von den Arabern ausgehende Selbstbehauptung, die sich der autoritären Kontrolle der Pforte, aber auch dem Bemühen, eine gemeinsame osmanische Identität zu entwickeln, widersetzte. Der arabische Nationalismus fand die Unterstützung der Briten, die mit der Idee eines arabischen Königreiches spielten. Die Franzosen standen Großbritannien diesbezüglich um nichts nach, wie das Programm eines 1913 in Paris abgehaltenen, mit Hilfe der französischen Behörden organisierten „Syrischen Kongresses“ zeigt: Die Nostalgie eines großarabischen Königtums spielte darin eine zentrale Rolle.

Andererseits wuchs auch der Zionismus seit dem späten 19. Jahrhundert beachtlich an: Diese nationale Bewegung erschien zunächst als praktischer Zionismus in Verbindung mit den ersten Immigrationswellen ab 1882; in der Folge wurde er auf theoretische Grundlagen gestellt, und zwar über die Werke von Theodor Herzl (vor allem *Der Judenstaat*, 1896), über die Zionistenkongresse ab 1897 und schließlich über die Ausarbeitung konkreter Pläne zur Gründung eines Judenstaates am Anfang des 20. Jahrhunderts⁸. Der jüdische

⁸ Vgl. Georges BENSOUSSAN, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860–1949* (Paris 2002).

Nationalismus, der auf das stillschweigende oder explizite Einverständnis mehrerer europäischer Staaten (Großbritannien, Deutschland) stieß, erzeugte seinerseits Unruhe unter den Arabern. In dieser Situation konnte die türkische Zentralmacht in Konstantinopel, die jegliche Idee eines jüdischen Staates zurückwies, an Stärke gewinnen, was sich auch mit den Intentionen der jungtürkischen Revolution von 1908 deckte. Einer ständigen Pendelbewegung gleich, führte diese Entwicklung neuerlich zu einer Verstärkung der arabischen Forderungen.

Vor diesem immer explosiver werdenden Hintergrund waren damit bis zum Ersten Weltkrieg bereits die Weichen für ein definitives Auseinanderbrechen des Gefüges gestellt.

II. 1914–1922: Der Erste Weltkrieg als endgültiger Bruch

Der Erste Weltkrieg spielte eine grundlegende Rolle für das politische Schicksal des Nahen Ostens, bis heute wirken seine Folgen nach. Auf der Basis eines geheimen deutsch-türkischen Militärabkommens (2. August 1914) trat das Osmanische Reich aufseiten der Mittelmächte im darauf folgenden November in den Krieg ein. Die Pforte rückte damit von der Neutralität ab, mit welcher Frankreich und Großbritannien fest gerechnet hatten. Eine neue Front wurde eröffnet, die zuerst von sehr aktiven Operationen, dann von einer Stabilisierung gekennzeichnet war und die den Briten den Vormarsch in Richtung Palästina vom Sinai aus erschwerte.

Diese unerwartete Situation führte zu einer Beschleunigung der historischen Ereignisse⁹. Es folgten die Ausweisung der aus den Entente-Ländern stammenden Ordensangehörigen¹⁰, Ausschreitungen und Massaker gegen die christlichen Bevölkerungsgruppen sowie der Versuch, Gleiches gegen die der Kollaboration mit den Entente-Staaten verdächtigten Juden zu unternehmen. Angesichts des Kriegsausbruchs wurden intensive Überlegungen hinsichtlich des weiteren Schicksals der Region angestellt. Großbritannien war zu den verschiedensten Versprechungen bereit, die allesamt vom Zerfall des Osmanischen Reiches ausgingen. Diese Versprechungen galten Arabern wie Zionisten: Gegenüber dem Sharif Hussein eingegangene politische Zusagen führten

⁹ Vgl. Conde de BALLOBAR, *Diario de Jerusalén (1914–1919)*. Edición, introducción y notas de Eduardo MANZANO MORENO (Madrid 1996).

¹⁰ Vgl. dazu Dominique TRIMBUR, *Le destin des institutions chrétiennes européennes de Jérusalem pendant la Première Guerre mondiale*, in: *Mélanges de Science Religieuse*, Université catholique de Lille, 4 (octobre–décembre 2001) 3–29.

zu einem arabischen Aufstand gegen den von den Türken proklamierten *Jihad*, mit dem Ziel der Bildung eines arabischen Königreiches. Auf der anderen Seite überzeugten sich die Briten von der Wichtigkeit des Zionismus und versprachen daraufhin die Errichtung eines „jüdischen Nationalheims“ in Palästina („Balfour Declaration“, 2. November 1917).

Frankreich folgte beziehungsweise begleitete Großbritannien mehr oder weniger in seinen Überlegungen, wobei die traditionellen französischen Interessen bestehen blieben. Zwar ging die „déclaration Cambon“ vom 4. Juni 1917, in welcher Paris Interesse für das zionistische Projekt bekundete, der „Balfour Declaration“ einige Monate voraus; am selben Tag aber äußerte sich Frankreich auch besorgt über die Haltung des Vatikans bezüglich der Beibehaltung seiner Position im Orient, konkret bezüglich seines jahrhundertealten Kultusprotektorats¹¹. Letztlich wog das zweite Anliegen ungleich schwerer als die Ziele des Zionismus, die wohl aus opportunistischen Gründen Unterstützung erhielten. Im französischen Fokus blieben die Bildung eines großen Libanons zum Schutz der Christen und der Gedanke an ein „Groß-Syrien“, von dem Palästina in den Augen der französischen „Syrianisten“ nur den südlichen Teil bildete.

Die zwei Entente-Mächte einigten sich im Sykes-Picot-Abkommen vom Mai 1916 über die Aufteilung des Territoriums. Zur gleichen Zeit nahmen Franzosen und Engländer das italienische Interesse für die Region zu Kenntnis, während die Russen an die Verwirklichung des Traumes aller Zaren dachten, nämlich an die Eingliederung von Konstantinopel und damit die Wiederherstellung des ehemaligen Byzanz.

Die Mittelmächte, Deutschland und Österreich-Ungarn, versuchten ihrerseits ihre Stellung als Verbündete des Osmanischen Reiches zu nutzen, um alte Ambitionen zu verwirklichen. Durch die konkrete militärische Präsenz aufseiten der Osmanen vor Ort, strebten sie die Verwirklichung von großen Plänen an, die es ihnen erlauben würden, sich gleichzeitig in protestantischen, katholischen und jüdischen Angelegenheiten durchzusetzen. Der deutsche Zentrums-Abgeordnete Matthias Erzberger begab sich 1916 nach Palästina und sprach vom Kauf der Heiligen Stätten, um diese dem Papst zu schenken. Der österreichische Erzherzog Hubert Salvator unternahm – wie viele Mitglieder des Hauses Habsburg vor ihm – 1917 zusammen mit Alois Musil, einem aus Mähren stammenden katholischen Priester und Orientalisten, im Auftrag des

¹¹ Vgl. DERS., Une lecture politique de la mission pour l'Union: la France et la mise en place de la Sacrée Congrégation Orientale, 1917–1922, in: Chantal PAISANT (Hg.), La mission en textes et en image (Paris 2004).

Kriegsministeriums eine Reise in die Region. (Musil, eine überaus schillernde Persönlichkeit, stand mit dem österreichischen Kaiserhaus in enger Verbindung.) Darüber hinaus sagten beide Länder, wenn auch verspätet (Ende 1917/Anfang 1918), eine Unterstützung der zionistischen Sache zu, die in einem erneuerten Osmanischen Reich verwirklicht werden sollte. Gleichzeitig wurde mit Blick auf die Araber eine gegen die Engländer gerichtete subversive Aktion versucht, initiiert abermals von dem eben erwähnten Alois Musil.

Diese verschiedenen von den europäischen Großmächten vertretenen Pläne hinsichtlich des Nahen Ostens zogen eine Beschleunigung des nationalistischen Denkens der lokalen Bevölkerungsgruppen nach sich.

Anfang Dezember 1917 eroberten die Alliierten die Stadt Jerusalem. Damit wurde die vier Jahrhunderte dauernde osmanische Herrschaft beendet und von einer englischen Vorherrschaft abgelöst: Rasch wurde eine britische Verwaltung in Palästina eingerichtet, zuerst militärischen Charakters unter Marschall Allenby, mit wenig Rücksichten auf die französischen Traditionen in dieser Region, und schließlich ziviler Natur, unter dem Hochkommissar Herbert Samuel.

*III. 1922–1948: Die Zeit des Mandats*¹²

Parallel zu den internationalen Konferenzen, die das Schicksal Deutschlands und Österreich-Ungarns beschlossen, stand das Osmanische Reich auf dem Programm der Zusammenkünfte, die entweder direkt auf die türkische Niederlage (Sèvres und San Remo 1920) oder als Reaktion auf die von Mustafa Kemal unternommenen militärischen Operationen (Lausanne 1923) folgten.

Die Aufteilung Groß-Syriens in mehrere Teile, die den Siegermächten unter der Ägide des neu geschaffenen Volkerbundes als Mandatsgebiete zukommen sollten, wurde besiegelt. Der Völkerbund übertrug der Mandatsmacht Großbritannien die Aufgabe, Palästina seiner autonomen politischen Entfaltung zuzuführen; nachdem es sich dort um politisch entwickelte Bevölkerungsgruppen handelte, sollte die Unabhängigkeit sobald wie möglich realisiert werden.

¹² Siehe zur Mandatszeit u. a. Tom SEGEV, *One Palestine, Complete. Jews and Arabs under the British Mandate* (New York 2000); Ilan PAPPE, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples* (Cambridge 2004); Linda SCHATKOWSKI SCHILCHER, Claus SCHARF (Hgg.), *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939. Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 22, Stuttgart 1989); Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Balfour à Ben Gourion. Les puissances européennes et la Palestine 1917–1948* (Paris 2008).

Für den Historiker stellt sich allerdings die Frage, ob die Lösung einer Mandatsverwaltung nicht gewählt wurde, um de facto kolonialpolitische Interessen zu verdecken – konnte sich Großbritannien doch auf den Völkerbund berufen, um seine ehemaligen Kriegspläne umso besser zu verwirklichen. Sofort aber stellten sich Probleme, die auf die schon vor 1914 bestehenden nationalen Gefühle und deren Verstärkung als Reaktion auf die Herrschaft der Mandatsmacht und ihre Pläne zurückgingen. Die im Mandatsgebiet lebenden Nationalitäten bemühten sich, die Aussicht auf staatliche Unabhängigkeit zu beschleunigen, so die Juden, die eine regelrechte vor-staatliche Struktur aufbauten.

Neue inter-ethnische Unruhen waren die Folge: Ab 1920 kam es zu ersten gewalttätigen Zusammenstößen zwischen Juden und (christlichen und moslemischen) Arabern. Für die Araber war es nicht akzeptabel, dass eine fremde Großmacht – Großbritannien – ihnen eine Zukunft aufzuzwingen trachtete, die sie nicht wollten, da es sich ja um die Perspektive der Inbesitznahme des Landes durch eine in ihren Augen fremdländische Bevölkerungsgruppe – die zionistischen Juden – handelte. Unter diesen Umständen reagierte die Mandatsmacht als Kolonialmacht. Ein Zyklus von Ausschreitungen und Repression wurde in Gang gesetzt, eine Spirale der Gewalt, die die Region nicht mehr verlassen sollte. Das mit der dauerhaften Ausweitung der ethnischen Zusammenstöße konfrontierte Großbritannien wandte wiederholt Gewalt an: so 1920 anlässlich der Vorfälle während des *Nebi Musa*-Festes; 1929 beim Massaker von Hebron; oder zwischen 1936 und 1939 während des von den Arabern organisierten großen Streiks, der das Wirtschaftsleben des Mandats lahm legte.

Die Repression war allerdings nur eine Facette der Reaktion der Mandatsmacht auf das Ansteigen gegensätzlich ausgerichteter Forderungen. Letztlich zogen die wiederholten Zusammenstöße die Notwendigkeit nach sich, einen Modus Vivendi zu finden. So schickte London mehrere Untersuchungskommissionen vor Ort, meist in direkter Folge von Zwischenfällen und Ausschreitungen. Diese fertigten verschiedenste Berichte an, mit Vorschlägen, wie den Zusammenstößen ein Ende bereitet werden könnte. Die Empfehlungen kollidierten jedoch häufig untereinander. Waren die Kommissionsberichte auch zu meist nicht länger als einige Monate oder sogar Wochen gültig, so setzten sie doch alle auf die Vorbereitung einer staatlichen Unabhängigkeit, was die Rückkehr zu den Grundsätzen der Mandatscharta bedeutete.

Angesichts der Verschlimmerung der Situation und der immer offensichtlicher werdenden Unmöglichkeit einer friedlichen Lösung empfahl die Kommission Peel 1937 die Aufteilung Palästinas, mit der Bildung von zwei

getrennten Staaten, der eine jüdisch, der andere arabisch, und einem Sonderstatus für die Stadt Jerusalem. Obwohl dieser letzte Bericht eine tatsächliche Lösungsmöglichkeit bot, wurde der Vorschlag aufgrund der Opposition, die er vor Ort bewirkte, nicht umgesetzt. Das neuerliche Scheitern führte zu neuen Ausschreitungen. 1939 änderte Großbritannien angesichts der unlösbaren Situation auf radikale Weise seine bisherige Politik und setzte mit dem „Weißbuch“ (*White Paper*) der jüdischen Immigration fast ein Ende, schien diese doch der Ausgangspunkt der arabischen Gewalt zu sein.

Während der Mandatsperiode waren auch andere Länder präsent, die in die Zukunft Palästinas investierten. Zwar räumten einige Rivalen wohl endgültig das Feld, wie etwa Russland, dessen die Orthodoxie betreffende Forderungen durch die militärische Niederlage und den Sieg des Kommunismus obsolet wurden. Oder Österreich-Ungarn, dessen vor allem auf den Katholizismus konzentrierte Ambitionen mit dem Zusammenbruch der Doppelmonarchie ein Ende fanden. Deutschland hingegen, dessen wirtschaftliche Präsenz ununterbrochen bestehen blieb, kehrte allmählich in die Region zurück und optierte – im Vertrauen auf die Bindung der Zionisten an deutsche Werte, welche die von Herzl begründete und von deutschen Juden fortgeführte Bewegung prägten – in erster Linie für eine kulturelle Aktion. Ab 1933 bestimmte allerdings der von Hitler-Deutschland propagierte Antisemitismus die Haltung der Nationalsozialisten gegenüber einem immer stärker als jüdisch wahrgenommenen Palästina. Einerseits gab es eine Verständigung mit den Zionisten, um die Emigration deutscher Juden, aber auch den deutschen Handel zu fördern, andererseits entwickelte sich allmählich eine Solidarität mit den Arabern vor Ort, im Namen des gemeinsamen Kampfes gegen einen jüdischen Staat und die britische Großmacht im Nahen Osten. Bemüht um die Ausbreitung seines „Lebensraumes“ auf dem europäischen Kontinent, hatte NS-Deutschland in dessen keine klare Vorstellung den Mittelmeerraum betreffend. Erst mit dem Zweiten Weltkrieg siegte die pro-arabische Option, zu spät, als dass Berlin dort noch irgendeine Rolle spielen hätte können¹³.

Das faschistische Italien wiederum setzte alle verfügbaren Mittel zur Ausweitung seines Einflusses ein und führte in dieser Hinsicht die traditionelle italienische Politik in der Levante fort: Ziel war es, seine Präsenz in den katholischen Missionen und Institutionen zu erhalten respektive zu vergrößern und Frankreich in diesem Bereich den Rang abzulaufen. Italien unterstützte die Zionisten in ihrem nationalen Ziel, vor allem weil die von Herzl begründete

¹³ Vgl. Francis R. NICOSIA, *The Third Reich and the Palestine Question* (Austin 1985); Yehuda BAUER, *Jews for Sale? Nazi-Jewish Negotiations 1933–1945* (New Haven 1994).

Bewegung ein zusätzliches Medium darstellen konnte, um den italienischen kolonialen Ambitionen im östlichen Mittelmeerraum entgegen zu kommen und den britischen Zielen entgegenzuwirken. Im selben Sinne unterstützte Mussolini aber auch die gegen die Mandatsmacht gerichteten arabischen nationalistischen Forderungen¹⁴.

IV. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen

Im Anschluss an die besonders unruhige Zwischenkriegszeit waren die Jahre des Zweiten Weltkriegs paradoxerweise gleichbedeutend mit einer „Pause“ in der politischen Agitation – die nunmehr einsetzende Unterbrechung von besonders gewalttätigen Aktionen hob sich deutlich von der Radikalisierung der vorangehenden Jahre ab. Die Gegner der britischen Mandatsmacht, Deutschland und Italien, präsidierten ihrerseits ihre Vorstellungen, ohne jedoch damit jemals die britische Vorherrschaft zu gefährden.

Diese war nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ungleich stärker in Gefahr. Die damals beginnende Epoche entsprach einer Wiederaufnahme und Beschleunigung der in der Vorkriegszeit bestehenden und ungelöst gebliebenen Probleme – ganz so als ob die Unterbrechung während des Krieges eine umso dramatischere Radikalisierung nach Konflikte bedingt hätte. Die gewalttätigen Ausschreitungen setzten sogleich nach Ende der Kriegshandlungen wieder ein, einerseits, wie bereits vor dem Krieg, zwischen Juden und Arabern, andererseits und neuerdings aber auch gegen die Mandatsmacht selbst, wie beispielsweise bei dem Attentat gegen die britischen Verwaltungsstellen im King-David-Hotel im Juli 1946.

In dieser Situation, in der die britische Position immer unhaltbarer wurde, boten die Vereinigten Staaten einen Ausweg, indem unter ihrer Ägide die UNO, Nachfolger des Völkerbunds, mit der Angelegenheit betraut wurde. Im November 1947 führte diese Entwicklung zum internationalen Votum für einen Palästina betreffenden Teilungsplan, der dieselben Modalitäten vorsah wie einst 1937 der Peel-Plan. London konnte sich in der Palästina-Frage seiner schwerwiegenden Verantwortung und eines unregierbar gewordenen Territoriums entledigen; die britische Regierung kündigte am 15. Mai 1948 die Aufgabe des Mandats an. Noch bevor der letzte britische Soldat das Gebiet verlassen hatte, riefen die Zionisten in der Person von David Ben Gurion den

¹⁴ Vgl. Renzo De FELICE, *Il Facismo e l'Oriente. Arabi, Ebrei e Indiani nella politica di Mussolini* (Bologna 1988).

jüdischen Staat aus, der sich über das vom Teilungsplan als jüdisch definierte Gebiet erstrecken sollte. Am darauf folgenden Tag erklärten die arabischen Staaten dem neuen Gebilde den Krieg¹⁵.

¹⁵ Vgl. Benny MORRIS, 1948. A History of the First Arab-Israeli War (New Haven 2008).

DOMINIQUE TRIMBUR

Introduction II

History in Fast Motion: An Overview

Translation: William D. Godsey

The occurrences in Palestine in the years 1840 and 1948 are reflective of the region's development generally: at the beginning came the "invention of the Holy Land"¹ and at the end the foundation of the state of Israel. Both events convulsed the area in a lasting way and ensured its place at the center of the international arena. In 1840, the region belonged to the Ottoman Empire, thus enjoying political unity. At that time, there was as yet no partition among different states, a situation that first came about immediately after the Second World War. Freedom of travel between the various provinces was relatively great, though the first signs of fragmentation were already present.

In the first decades of the nineteenth century, outside intervention in the area had increased. Following the expedition of Bonaparte to Egypt and the incursion into Palestine (1799), the European interest and presence there grew, also as a consequence of the policy of openness pursued by the Egyptians, who controlled the region between 1830 and 1840. In this respect, the Egyptian approach clearly differed from the earlier Ottoman policy of sealing the area off from the outside world, whereby Palestine was somewhat forgotten.²

*I. 1840–1914: The period of "modernization"*³

For the period after 1840 one can observe a renaissance that embodied both Romanticism and the religious awakening that shaped Europe after the confusions of revolution. It was the beginning of an era of disquiet and an ex-

¹ Henry LAURENS, *La question de Palestine*, Bd. 1: 1799–1922. *L'invention de la Terre Sainte* (Paris 1999); Bd. 2: 1922–1948. *Une mission sacrée de civilisation* (Paris 2002).

² See Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem 1983).

³ For this period, see Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (Paris 2001, 2008).

pression of the “meeting” between Occident and Orient.⁴ The positive interpretation of events would imply that this “meeting” breathed life back into the Orient, which had almost disappeared from view after the Crusades. The negative reading would mean that the Occident tried in this way to force a European order on the Orient.⁵ For the Romantic, this development could not remain one-sided in that by approaching the Orient, the Occident itself revived.⁶

But the conjunction occurred not only in the ideal domain, but also through the growing competitive claims of the great powers also in the areas of politics and geopolitics. In this connection the “Oriental Question” emerged, producing movement in two directions. On the one hand, a wave of modernization took place in the Ottoman Empire that was partly provoked by pressure from European powers aiming to improve the situation of those under their protection, especially the groups of Christians and Jews trapped in the status of political minorities. On the other hand, the changes proceeding from these reforms led to reaction by conservative circles at the Porte.

The reforms doubtless ensured the endurance of the Ottoman Empire, but their effects proved ambivalent⁷ given that the empire weakened itself in its effort to survive. The period under consideration here was marked by the strengthening of centrifugal political and ethnic forces that the Porte tried to play off against each other in order to reduce the risk of collapse. These forces cultivated contacts to the European powers, which in their turn used them to secure firmer positions within the empire. These positions were in some cases more symbolic in character; in others, however, they yielded concrete results. Thus, thanks to treaties of “capitulation,” the first of which had been concluded in the sixteenth century, France exercised a protectorate over the Christians. This circumstance led France to consider itself entitled in 1860 to take action in Lebanese affairs. Violent confessional excesses led to French “humanitarian” intervention in favour of the Maronites. The affair brought about a

⁴ See Dominique TRIMBUR (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert)/Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX^e–XX^e siècles)* (Pariser Historische Studien 53, München 2004).

⁵ See Heinz GOLLWITZER, *Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis*, in: Bernhard BISCHOFF u. a. (Hgg.), *Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte. Dank- und Erinnerungsgabe an Walter GOETZ zum 80. Geburtstag am 11. November 1947 dargebracht* (Marburg/Lahn 1948) 286–324; Edward SAID, *Orientalism* (New York 1979).

⁶ See Jean-Claude BERCHET (Hg.), *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle* (Paris 1985).

⁷ See also Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islam* (München 2007) 275 f.

new autonomous status for Lebanon. While the Protestant English supported the non-Latin and non-Uniate Christians, the Russians protected the Orthodox populations, especially from abuse by the Greek clergy that had formal religious jurisdiction over them.

This epoch saw the establishment and extension of zones of influence by foreign powers, which nevertheless took care not to accelerate the break-up of the Ottoman Empire. Their goals were the exercise of influence and the “liberation” of the population through the imposition of civilization from outside that aimed at restoring former greatness. This exertion of influence proceeded, especially in Syria, through economic interests, or, as in symbolically important Palestine, through a dense network of religious and charitable institutions controlled by one or other of the great powers/confessions.

National ambitions of local populations manifested themselves especially at the end of the nineteenth century. On the one hand, strong efforts at self-assertion came from the Arabs, who resisted attempts by the authoritarian Porte to develop a common Ottoman identity. Arab nationalism found the support of the British, who played with the idea of an Arab kingdom. In this respect, the French did not rank behind the British, as the program of a “Syrian Congress” organized with the help of the French authorities and held in Paris in 1913 shows. Nostalgia for a greater Arab kingdom thereby played a central role.

On the other hand, Zionism became increasingly important in the late nineteenth century. This national movement appeared at first in practical form in connection with the initial waves of immigration after 1882; later it acquired its theoretical foundation through the works of Theodor Herzl (most importantly *Der Judenstaat*, 1896), the Zionist congresses starting in 1897, and finally, at the beginning of the twentieth century, the elaboration of concrete plans for the foundation of a Jewish state.⁸ Jewish nationalism, which several European states (Great Britain and Germany) looked upon with tacit or explicit approval, produced disquiet among the Arabs. This state of affairs strengthened the Turkish central authorities in Constantinople, who rejected the idea of a Jewish state, and corresponded with the intentions of the Young Turkish Revolution of 1908. The constant uncertainty of the situation led in turn to increasingly strident Arab demands.

⁸ See Georges BENSOUSSAN, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860–1949* (Paris 2002).

II. 1914–1922: *The First World War as Final Break*

The First World War decisively determined the political development of the Near East; its consequences are still to be felt. On the basis of a secret German-Turkish military treaty (2 August 1914), the Ottoman Empire entered the war on the side of the Central Powers in November of that year. The Porte thus gave up the neutrality on which France and Great Britain had counted. A new front opened up that was at first very active, but then stabilized and hindered a British advance into Palestine from the Sinai.

This unexpected situation forced the pace of events.⁹ Clergy (members of religious orders) who came originally from Entente countries were expelled;¹⁰ excesses and massacres were perpetrated against the Christian populations; and attempts to do the same were made against the Jews, who were suspected of collaborating with the Entente states. The outbreak of the war also led to more intensive consideration of what was to happen to the region generally. Great Britain showed itself prepared to make the most diverse promises, all of which assumed the break-up of the Ottoman Empire. These promises were made to both Arabs and Zionists: the political undertakings to Sharif Hussein led to an Arab insurrection against the Turkish-proclaimed *Jihad* with the aim of establishing an Arab kingdom. On the other hand, the British convinced themselves of the importance of Zionism and thereupon promised the erection of a “national home for the Jewish people” in Palestine (“Balfour Declaration,” 2 November 1917).

France more or less followed the British approach, though traditional French interests were not ignored. To be sure, the “déclaration Cambon” of 4 June 1917 preceded the “Balfour Declaration” by several months; but on the same day, France expressed worry about the Vatican’s attitude regarding perpetuation of its centuries-old protectorate.¹¹ In the end, the latter proved much more important to France than Zionist concerns, which were probably only supported for opportunistic reasons. France’s principal focus remained the creation of a greater Lebanon for the protection of the Christians, as well as the

⁹ See Conde de BALLOBAR, *Diario de Jerusalén (1914–1919)*. Edición, introducción y notas de Eduardo MANZANO MORENO (Madrid 1996).

¹⁰ See Dominique TRIMBUR, *Le destin des institutions chrétiennes européennes de Jérusalem pendant la Première Guerre mondiale*, in: *Mélanges de Science Religieuse*, Université catholique de Lille, 4 (octobre–décembre 2001) 3–29.

¹¹ See Dominique TRIMBUR, *Une lecture politique de la mission pour l’Union: la France et la mise en place de la Sacrée Congrégation Orientale, 1917–1922*, in: Chantal PAISANT (Hg.), *La mission en textes et en image* (Paris 2004).

idea of a “greater Syria.” In the eyes of its French partisans, such a Syria would incorporate Palestine as its southernmost part.

The two Entente powers reached agreement about the division of the territory in the Sykes-Picot Treaty of May 1916. At the same, the French and English recognized Italian interests in the region, while the Russians hoped to realize the old tsarist dream of annexing Constantinople and thus re-establishing the Byzantine Empire.

The Central Powers, Germany and Austria-Hungary, tried on their part to use their position as allies of the Ottoman Empire to satisfy longstanding ambitions. Thanks to their concrete military presence in the region in support of the Ottomans, they endeavoured to implement far-reaching plans that would have permitted them a decisive say in Protestant, Catholic, and Jewish affairs. The German parliamentarian of the Catholic Center Party, Matthias Erzberger, travelled to Palestine in 1916 and spoke of buying the Holy Places in order to present them to the pope. In 1917, the Austrian Archduke Hubert Salvator – like many members of the House of Habsburg before him – undertook a trip to the region on behalf of the war ministry. He travelled with Alois Musil, an enigmatic Catholic priest and Orientalist from Moravia with close ties to the Austrian imperial family. Beyond these demarches, both powers also promised late support (end of 1917/beginning of 1918) for the Zionist project, which was to be realized within a re-constituted Ottoman Empire. At the same time, they plotted subversion action against the English on behalf of the Arabs. This was yet another initiative of the above-mentioned Musil. The various plans of the great powers for the Near East merely accelerated the spread of nationalist thinking among the populations there.

At the beginning of December 1917, the Allies conquered the city of Jerusalem. This event put an end to 400 years of Ottoman rule, which was replaced by English domination. A British administration, at first of a military character under Marshal Allenby that took little account of French traditions in the region, was established. This was followed by a civil administration under the High Commissioner Herbert Samuel.

III. 1922–1948: *The Period of the Mandate*¹²

Parallel to the international conferences that settled the fates of Germany and Austria-Hungary, a series of meetings focussed on the Ottoman Empire took place. These (Sèvres and San Remo 1920) were either a direct consequence of the Turkish defeat or a reaction (Lausanne 1923) to the military operations undertaken by Mustafa Kemal.

The negotiations sealed the division of greater Syria into several parts, to be distributed among the victorious powers as mandated territories under the aegis of the League of Nations. The League charged the mandate power Great Britain with the task of bringing about Palestinian political autonomy. Given that the populations there were considered already politically developed, independence was expected to follow as soon as possible. For the historian, on the other hand, the question arises as to whether the device of mandate administration had not been chosen in order to cover up colonial-political interests. Great Britain could in fact point to the League of Nations in realizing what had been its war aims. But national feeling in the area and its strengthening as a reaction to the rule and plans of the mandate power immediately brought about problems. The nationalities that lived within the mandate tried to accelerate the prospect of full independence. The Jews, for instance, built up proper state-like structures.

New inter-ethnic unrest was the result: violent clashes between Jews and Arabs, both Christian and Muslim, occurred beginning in 1920. It was not acceptable to the Arabs that a foreign great power – Great Britain – endeavoured to impose a future on them that they did not want, especially as it involved the perspective of the land's occupation by what was in their eyes an alien population, Zionist Jews. Under these circumstances, the mandate power reacted as a colonial power. A cycle of excesses and repression was put in train and a spiral of violence established that would never leave the region. Confronted with the steady expansion of ethnic conflict, Great Britain repeatedly resorted to violence, as in 1920 in response to the incidents during *Nebi Musa*-celebration; in 1929 on the occasion of the massacre of Hebron; and between 1936 and

¹² For the Period of the Mandate, see for instance Tom SEGEV, *One Palestine, Complete. Jews and Arabs under the British Mandate* (New York 2000); Ilan PAPPE, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples* (Cambridge 2004); Linda SCHATKOWSKI SCHILCHER, Claus SCHARF (Hgg.), *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939. Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 22, Stuttgart 1989); Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Balfour à Ben Gourion. Les puissances européennes et la Palestine 1917–1948* (Paris 2008).

1939 during the large, Arab-organized strike that paralyzed the economic life of the mandate.

However, repression was only one facet of the reaction by the mandate power to the increase in opposing demands. The repeated clashes ultimately brought about the search for a *modus vivendi*. Thus, London sent several fact-finding commissions to the area, usually as a direct result of incidents and excesses. These bodies filed a wide variety of reports containing suggestions about how the clashes could be ended. The recommendations often contradicted each other, though. Most such reports had a shelf-life of only a few months or even weeks and all of them emphasized preparations for state-independence, which meant a return to the principles of the mandate charter.

Given the deterioration of the situation and the increasingly manifest impossibility of a peaceful solution, the Peel Commission recommended in 1937 the partition of Palestine with the creation of two separate states, one Jewish, the other Arab, and a special status for the city of Jerusalem. Although this report offered an actual possibility of a solution, the recommendation was not implemented because of the opposition it provoked in the region itself. This failure resulted in renewed excesses. Because of the intractable situation, Great Britain altered its policy with the “White Paper” of 1939 by almost ending Jewish immigration, which appeared to be at the root of Arab violence.

During the mandate period, other countries also made their presence felt and invested in the future of Palestine. Several rivals, it is true, withdrew from the field, including Russia, whose Orthodox claims had become obsolete following military defeat and the victory of communism. And Austria-Hungary’s Catholic ambitions ended with the collapse of the Dual Monarchy. In contrast, Germany’s economic presence in the region remained unbroken and she gradually returned to the region, opting – on the basis of the connection between Zionism and German values that characterized the movement founded by Herzl and carried on by German Jews – primarily for cultural engagement. After 1933, however, the anti-Semitism propagated by Hitler’s Germany determined the attitude of the National Socialists toward what was perceived to be an increasingly Jewish Palestine. On the one hand, there was an agreement with the Zionists to promote not only the emigration of German Jews, but also German trade; on the other hand, solidarity developed with the Arabs in the region with respect to the joint struggle against a Jewish state and British power in the Near East. Pre-occupied with extending its so-called *Lebensraum* on the European continent, National Socialist Germany had no clear ideas concerning the Mediterranean area. Only in the Second World War did the pro-Arab

option gain the upper hand, too late for Berlin to play any meaningful role there.¹³

Fascist Italy in turn used all available means to extend its influence and in this respect continued traditional Italian policy in the Levant. The goal was to maintain or increase the traditional presence in the Catholic missions and institutions, thereby displacing France. Italy supported the Zionists in their national aims, primarily because the movement founded by Herzl offered an additional way of accommodating Italian colonial ambitions in the eastern Mediterranean and thwarting British objectives. For the same reason, Mussolini supported Arab national demands directed at the mandate power.¹⁴

IV. The Second World War and its Consequences

Following the especially turbulent interwar period, the years of the Second World War were paradoxically tantamount to a “pause” in political agitation – the lack of especially violent actions differed significantly from the radicalization of the previous years. The opponents of the British mandate, Germany and Italy, defined their thinking more clearly without, however, being able to jeopardize British rule.

This was in much greater danger after the end of the Second World War. The new era saw the re-appearance and acceleration of the extant and unsolved problems from the interwar period, almost as if the disruption during the war had brought about an even more dramatic radicalization. The violent excesses resumed immediately after the end of the war. On the one hand, these occurred between Jews and Arabs; on the other hand, they were directed at the mandate power itself, for example with the attack on the British administration at the King David Hotel in July 1946.

In this situation, in which the British position became ever more unsustainable, the United States offered a way out: under their aegis, the United Nations as the successor organization to the League of Nations was charged with the matter. This development led in November 1947 to an internationally sanctioned proposal for the division of Palestine that had the same modalities as the Peel plan of 1937. In this way, London was able to rid itself of its grave respon-

¹³ See Francis R. NICOSIA, *The Third Reich and the Palestine Question* (Austin 1985); Yehuda BAUER, *Jews for Sale? Nazi-Jewish Negotiations 1933–1945* (New Haven 1994).

¹⁴ See Renzo De FELICE, *Il Facismo e l’Oriente. Arabi, Ebrei e Indiani nella politica di Mussolini* (Bologna 1988).

sibility and an ungovernable territory; on 15 May 1948, the British government announced the abandonment of the mandate. Even before the last British soldier had left the region, the Zionists in the person of David Ben-Gurion proclaimed the creation of a Jewish state that was to encompass the Jewish areas defined in the plan of division. On the following day, the Arab states declared war on the new entity.¹⁵

¹⁵ See Benny MORRIS, 1948. A History of the First Arab-Israeli War (New Haven 2008).

Israeli Scholars since 1970 and the Study of the European Presence in Palestine in the Nineteenth Century (until World War I): State of the Art

During the past fifteen years there has been an increase in the number of young scholars, mainly in Europe, who are interested in what has been called the “European Presence in Palestine 1799–1948,” and who have devoted their MA and PhD theses, as well as further studies, to various themes within this field. These scholars, many of them in the German-speaking world, usually have a background in history and/or theology. Good examples are the PhD thesis, the *Habilitation* thesis, and at least one MA thesis that have been devoted, between 1997 and 2003, to the famous 1898 voyage to the Orient of Wilhelm II.¹ Another field that has aroused increasing interest is Christian missionary activity, as part of the general Occidental penetration of the East, and its impact on the country, as well as its inhabitants. These studies do not tend to limit themselves solely to the Ottoman period, but include developments during the twentieth century, as well. The trend is away from the former historical-geographical positivistic fact-finding that led to the reconstruction of natural and cultural landscapes in a certain space and within a defined time. The new work instead examines the long-term sociological influences of an external element on the existing local landscape and focuses mainly on the society or societies living within it.²

¹ Jan Stefan RICHTER, *Die Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898. Eine Studie zur deutschen Außenpolitik an der Wende zum 20. Jahrhundert* (Studien zur Geschichtsforschung der Neuzeit 9, Hamburg 1997); Thomas Hartmut BENNER, *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898* (Marburg 2001); Ina ROSENRETER, *Wilhelm der Protektor. Religionspolitik, Großmachtinteresse und Selbstinszenierung auf des Kaisers Orientreise 1898* (MA Thesis Hamburg 2003).

² To mention some examples: the papers included in Anthony O'MAHONY (ed.), *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics* (Cardiff 2003); Chantal VERDEIL, *Travailler à la renaissance de l'Orient Chrétien. Les missions Latines en Syrie (1830–1945)*, in: *Proche-Orient Chrétien* 51 (2001) 267–316; Roland LÖFFLER, *Die Gemeinden des Jerusalemvereins in Palästina im Kontext des kirchlichen und politischen Zeitgeschehens in der Mandatszeit*, in: Almut NOTHNAGLE, Hans-Jürgen ABROMEIT, Frank FOERSTER (eds.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins* (Leipzig 2001) 185–212;

These scholars form a new generation, following and continuing the tradition of an earlier one, mainly historians of the 1960s up to the early 1980s, who devoted special attention to the study of the European presence and European intervention in the countries bordering the eastern shores of the Mediterranean. Some of them devoted specific studies to Palestine, usually defined by its Mandatory borders, although all of these studies dealt with the area during the last 120 years of the Ottoman regime. Such scholars included Helmut Mejcher, Alexander Schölch, Abdul Latif Tibawi, Abdel-Raouf Sinno, and Derek Hopwood. Some of them are still publishing and continue to educate the scholars of the new generation. Most of their work concerning the Europeans in late-Ottoman Palestine has been dedicated to wider, more general perspectives within this field of research.³

Israelis comprise the second group of scholars who have taken a great deal of scientific interest in the European (and American) Christian presence in Palestine during the above-mentioned period. The physical remains of this presence, spread throughout the country, form an integral part of Israel's cultural landscape. These, together with surviving names such as "the German Colony," "the American Colony," "the Greek Colony," "the Russian Compound," "the Italian Hospital," "Namsawi" (= Austrian) neighborhood in Nazareth, "the Scottish Hospital" (in Tiberias), and many more of the same, have attracted numerous visitors as well as scholars whose aim has been to study their background, origin, history, and influence on the cultural landscape as well as on the local population. The huge interest that the Israeli public devotes

Roland LÖFFLER, *Nationale und kessionale Identitätsbildungsprozesse in den arabisch-lutherischen und arabisch-anglikanischen Gemeinden Palästinas während der Mandatszeit*, in: Almut NOTHNAGLE, Andreas FELDTKELLER (eds.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins* (Frankfurt 2003) 71–103; and most recently: Roland LÖFFLER, *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des heiligen Landes 1917–1939* (Konfession und Gesellschaft 37, Stuttgart 2008); Markus KIRCHHOFF, *Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920* (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 5, Göttingen 2005).

³ Abdul Latif TIBAWI, *British Interests in Palestine 1800–1901. A Study of Religious and Educational Enterprise* (London 1961); Abdul Latif TIBAWI, *American Interests in Syria 1800–1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work* (Oxford 1966); Derek HOPWOOD, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914* (Oxford 1969); Helmut MEJCHER, Alexander SCHÖLCH (eds.), *Die Palästina-Frage 1917–1948* (Paderborn 1981); Abdel-Raouf SINNO, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse* (Studien zum modernen islamischen Orient 3, Berlin 1982); Alexander SCHÖLCH, *Palestine in Transformation 1856–1882. Studies in Social, Economic and Political Development*, translated by William C. Young and Michael C. Gerrity (Washington, D. C. 1993).

to the theme has been demonstrated, for example, in the fact that the best-visited exhibition in the Eretz Israel Museum in Tel-Aviv for many years was the “Chronicle of a Utopia,” dedicated to “the Templers in the Holy Land, 1868–1948.”

The aim of this paper is to make two similar generations of Israeli scholars known, scholars who devoted their research, or at least part of it, to this European penetration. The main argument here concerns the lack of cooperation between European and Israeli scholars working on the same topic, and the lack of mutual acknowledgement, caused mostly, but not solely, by the obvious language barrier. In addition, the paper will try to establish the reasons for the decreasing interest that young Israeli scholars have shown for this topic during the last fifteen years. Naturally, such a paper must include an extensive bibliography.

Mordechai Eliav, professor emeritus and historian of the Jewish communities in Eretz Israel in the eighteenth and nineteenth centuries, devoted much of his time to intensive studies of the European consulates in nineteenth-century Jerusalem and their attitude towards the Jewish population.⁴ He is an outstanding representative of the scholars, who, while working on other subjects, studied certain elements of European activity. Other leading Israeli historians in this context include Shimon Shamir, Israel Bartal, and Benjamin Zeev Kedar.⁵

⁴ Mordechai ELIAV, The German Consulate in Jerusalem and the Jews in Jerusalem in the 19th Century, in: *Zionism 1* (1970) 57–83 [Hebrew]; Mordechai ELIAV, Die Juden Palästinas in der deutschen Politik. Dokumente aus dem Archiv des Deutschen Konsulats in Jerusalem, 1842–1914 (Jerusalem 1973); Mordechai ELIAV, An Annotated Listing of Foreign Consuls in Jerusalem at the End of the Ottoman Period, in: *Cathedra* 28 (June 1983) 161–176 [Hebrew]; Mordechai ELIAV, Britain and the Holy Land 1838–1914. Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem (Jerusalem 1997); Mordechai ELIAV in collaboration with Barbara HAIDER (eds.), Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849–1917 (Fontes rerum Austriacarum: Österreichische Geschichtsquellen, 2. Abteilung: Diplomataria et Acta, vol. 91, Wien 2000).

⁵ Shimon SHAMIR, The Impact of Western Ideas on Traditional Society in Ottoman Palestine, in: Moshe MA’OZ (ed.), *Studies on Palestine During the Ottoman Period* (Jerusalem 1975) 507–514; Shimon SHAMIR, The Beginning of Modern Times in the History of Palestine, in: *Cathedra* 40 (July 1986) 138–158 [Hebrew]; Israel BARTAL, Further Evidence on Contacts between Protestant Missionaries and *Kolel Perusim* in Jerusalem in the 1820s, in: *Cathedra* 28 (June 1983) 158–160 [Hebrew]; Benjamin Zeev KEDAR, The Changing Land between the Jordan and the Sea: Aerial Photographs from 1917 to the Present (Jerusalem 1999); Benjamin Zeev KEDAR, From Religious Messianism to Political Messianism. On the History of the German Templers, in: *CHRONICLE OF A UTOPIA. The Templers in the Holy Land, 1868–1948* (Tel Aviv 2006) 10–25.

However, the intention of this paper is to discuss scholars who, unlike Eliav, concentrated their studies primarily on the activity, influence, and contribution of Europeans in Eretz Israel and/or Palestine and/or the Holy Land. Each scholar used the geographical labels that best fit his perceptions and goals. Two Israeli researchers were responsible for what Jacob Barnai termed as “intensive liberty from the childhood diseases of narrow and tendentious nationalistic historiography. [...] Modern critical research is no longer afraid of dealing with the history of other people and other religions in Eretz-Israel.”⁶ Although one of them is a historian and the second a geographer, they both arrived, independently but almost simultaneously, at the conclusions that led them to devote their studies to the European presence. In his MA thesis dealing with the history of Haifa during the Ottoman period, first published in 1969 and republished already in its fourth edition, the late Alex Carmel (1931–2002), who studied Middle Eastern history, encountered two elements that were to become leading motifs in his more than forty years of academic research. The first of these was the importance of published descriptions by pilgrims and travelers as sources for the study of Palestine/Eretz Israel, and the second was the role of the German Templers, a sect rarely studied, as a leading factor in the development of Haifa.⁷

Carmel’s great contribution was in the publication in 1970 of his doctoral thesis. For the first time, the significance of the Templers for the history of Palestine and their role in the building and development of the country, beginning with their settlement in 1868 in Haifa, was explained to the interested Israeli reader.⁸ Many of Carmel’s publications appeared in the 1970s and 1980s, all of them of fundamental importance for the study of European penetration of Palestine in the nineteenth century. A general description of the phenomenon, including a section devoted to each “Power,” first appeared in Hebrew in 1983,

⁶ Jacob BARNAI, *Historiography and Nationalism. Trends in the Research of Palestine and its Jewish Yishuv (634–1881)* (The Hebrew University of Jerusalem, The Ben-Zion Dinur Institute for Research in Jewish History, Texts and Studies, Jerusalem 1995) 59 [Hebrew].

⁷ Alex CARMEL, *The History of Haifa under Turkish Rule* (Haifa 2002, 1st ed. 1969) 7–9 [Hebrew]. In German: Alex CARMEL, *Geschichte Haifas in der türkischen Zeit 1516–1918* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden 1975). An Arabic version had been published in 1979.

⁸ Alex CARMEL, *Hityashvut Ha’germanim Be’eretz-Israel Beshalhey Hatkufa Ha’otmanit. Ba’ayoteiha Hamdiniot Vehabein-le’umiot* (Jerusalem 1973, no English title). The German version, published in the same year: Alex CARMEL, *Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868–1918. Ihre lokalpolitischen und internationalen Probleme*, translated by Pinchas Leshem (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 77, Stuttgart 1973).

and two years later in English.⁹ One should note that these summaries still serve as “text-books” in relevant academic courses.

In 1975, he published his important paper dealing with the German *Palästina-politik*, and explained the importance of the periodical of the *Tempelgesellschaft*, *Die Süddeutsche Warte* (first published in 1846, beginning in 1877 entitled *Die Warte des Tempels*), as a source for “Eretz Israel Studies,” a developing field in Israeli universities and high schools. Three years later, he published the first volume of collected reports concerning the Holy Land, most of them from the *Warte*. The second volume appeared in 1983.¹⁰ One could add here a long list of his studies concerning German Protestant and Templar activity in Palestine, including his volume *Christen als Pioniere* on German settlers and activists such as Conrad Schick, Theodor Fliedner and Christian Friedrich Spittler, German communities, and similar topics.¹¹ Everyone involved in this field of research should be aware of, use, and cite Carmel’s many contributions to the field.¹² Nearly all of his studies dealt with the German presence in Palestine with the exception of one which examined Russian activ-

⁹ Alex CARMEL, Competition, Penetration, and Presence. Christian Activity and its Influence in Eretz-Israel, in: Yehoshua BEN-ARIEH, Israel BARTAL (eds.), *The End of the Ottoman Period (1799–1917)* (History of Eretz Israel 8, Jerusalem 1983) 109–151 [Hebrew]; Alex CARMEL, The Activities of the European Powers in Palestine, in: *Asian and African Studies 19/1* (1985) 43–91.

¹⁰ Alex CARMEL, Die deutsche Palästina-politik 1871–1914, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte 4* (1975) 205–255; Alex CARMEL, The Weekly *Die Süddeutsche Warte* – An Unexploited Source for XIXth Century Palestine, in: *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 2* (Jerusalem 1975) 343–351 [Hebrew]; Alex CARMEL, Palästina-Chronik 1853 bis 1882. Deutsche Zeitungsberichte vom Krimkrieg bis zur ersten jüdischen Einwanderungswelle (Ulm 1978); Alex CARMEL, Palästina-Chronik 1883 bis 1914. Deutsche Zeitungsberichte von der ersten jüdischen Einwanderungswelle bis zum Ersten Weltkrieg (Ulm 1983).

¹¹ Alex CARMEL, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert* (Theologische Zeitschrift Sonderband 10, Basel 1981); Alex CARMEL, Wie es zu Conrad Schicks Sendung nach Jerusalem kam, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (hereinafter: ZDPV) 99 (1983) 204–218; Alex CARMEL, Der Missionar Theodor Fliedner als Pionier deutscher Palästina-Arbeit, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte 14* (1985) 191–220; Alex CARMEL, The German Protestant Community in Palestine, in: *Cathedra 45* (September 1987) 103–112 [Hebrew]; Alex CARMEL, C. F. Spittler and the Activities of the Pilgrims Mission in Jerusalem, in: Gad G. GILBAR (ed.), *Ottoman Palestine 1800–1914. Studies in Economic and Social History* (Leiden 1990) 255–286; Alex CARMEL, “The Peaceful Crusade.” Titus Tobler and “the Christian State,” in: Moshe ZIMMERMANN (ed.), *Germany and the Holy Land of Israel. A Cultural Encounter* (Jerusalem 2004) 11–32 [Hebrew].

¹² See also Yaron PERRY, Erik PETRY (eds.), *Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert. Alex Carmel zum 70. Geburtstag* (Judentum und Christentum 9, Stuttgart–Berlin–Köln 2001).

ity.¹³ Another point that should be emphasized here is that Carmel published many of his works – though not all of them – in Hebrew as well as in German or English.

In the 1990s, Alex Carmel tutored two Israeli PhD students, this in addition to having earlier mentored the dissertation by Christine Schütz¹⁴ and my work which will be discussed later. These students, Ejal Jakob Eisler and Yaron Perry, who worked with Carmel at the Gottlieb-Schumacher-Institute of the University of Haifa, helped him establish its archives, and they have studied and published within the field. Eisler conducted thorough research into the American-German settlers in Jaffa for his thesis. This was immensely expanded in his dissertation which, published in German, became the most important book concerning the German settlement in that city. He added a bilingual Hebrew-German study concerning Peter Martin Mezler, an important, though neglected, figure in nineteenth-century Jaffa.¹⁵ Since 1998 he has been working and publishing in Germany. Among other projects, he participated, along with his tutor, in the editing and writing of the magnificent volume describing the German emperor's visit in 1898, which includes many rare illustrations. He also contributed a paper to the centenary-volume commemorating the establishment of the "Church of the Redeemer," and edited a collection of letters by a family of early nineteenth-century colonists in Palestine.¹⁶ Eisler continues publishing extensively: the important *Bilddokumentation* that he published with others based on the archives of Schneller's Syrian Orphanage in Jerusalem should also be mentioned. Three further publications appeared in

¹³ Alex CARMEL, Russian Activity in Palestine in the Nineteenth Century, in: Richard I. COHEN (ed.), *Vision and Conflict in the Holy Land* (Jerusalem–New York 1985) 45–77.

¹⁴ Christine SCHÜTZ, *Preußen in Jerusalem (1800–1861). Karl Friedrich Schinkels Entwurf der Grabeskirche und die Jerusalempläne Friedrich Wilhelms IV. (Die Bauwerke und Kunstdenkmäler von Berlin Beiheft 19, Berlin 1988).*

¹⁵ Jakob EISLER, *Der deutsche Beitrag zum Aufstieg Jaffas 1850–1914. Zur Geschichte Palästinas im 19. Jahrhundert* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 22, Wiesbaden 1997); Ejal Jakob EISLER, *Peter Martin Mezler (1824–1907). Ein christlicher Missionar im Heiligen Land* (Abhandlungen des Gottlieb-Schumacher-Lehrstuhls und Instituts 2, Haifa 1999).

¹⁶ Alex CARMEL, Ejal Jakob EISLER, *Der Kaiser reist ins Heilige Land. Die Palästina-reise Wilhelms II. 1898* (Haifa–Stuttgart–Berlin–Köln 1999); E. Jakob EISLER, „Kirchler“ im Heiligen Land. Die evangelischen Gemeinden in den württembergischen Siedlungen Palästinas (1886–1914), in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (eds.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 81–100; Jakob EISLER (ed.), *Deutsche Kolonisten im Heiligen Land. Die Familie John Steinbeck in Briefen aus Palästina und USA* (Stuttgart 2001).

2008: a volume describing the banker Johannes Frutiger, his life and works (written together with H. H. Frutiger), a study dedicated to the *Johanniterhospice*, and an edited volume with fifteen papers concerning the contributions of Germans to the modernization of Palestine.¹⁷

Yaron Perry, the student to whom Carmel was closest and who worked with him in the Schumacher Institute, studied the history of the Anglican missions in Palestine and published his dissertation as a book in Hebrew, which was then translated into English and German. This followed an earlier study of the “Mount Hope” settlement in Jaffa and a published paper dealing with the missionary hospital in Safed. His cooperation with Efraim Lev brought four papers and a book describing the development of modern medicine in Palestine.¹⁸ Perry was also one of the two editors of the *Festschrift* issued in honor of Carmel’s seventieth birthday.¹⁹

In addition to Perry, there are some other Israeli scholars interested in the nineteenth-century medical history of the country, most of them physicians. The first and leading work was published in 1983 by Norbert Schwake, a German physician who lives in Israel.²⁰ In addition to him, one should mention

¹⁷ Jakob EISLER, Norbert HAAG, Sabine HILTZ, Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Zugleich ein Nachschlagewerk der deutschen Missionseinrichtungen und Siedlungen von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg (Epfendorf 2003); Hans Hermann FRUTIGER, Jakob EISLER, Johannes Frutiger (1836–1899). Ein Schweizer Bankier in Jerusalem (Köln–Weimar–Wien 2008); Jakob EISLER, Das Johanniterhospiz in Jerusalem (Reichertshausen 2008); Jakob EISLER (ed.), Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36, Wiesbaden 2008).

¹⁸ Yaron PERRY, *Clouds and Wind without Rain. The London Mission in Nineteenth Century Palestine* (Tel Aviv 2001) [Hebrew]; Yaron PERRY, *British Mission to the Jews in Nineteenth-Century Palestine* (London 2003); Yaron PERRY, „Mount Hope“, deutsch-amerikanische Siedlung in Jaffa, 1850–1858 (Abhandlungen des Gottlieb-Schumacher-Lehrstuhls und Instituts 1, Haifa 1995); Yaron PERRY, *The British Hospital in Safed*, in: *Cathedra* 103 (2002) 69–84 [Hebrew]; Yaron PERRY, Efraim LEV, *Medical Activities of the London Jews Society in 19th Century Palestine*, in: *Medical History* 47/1 (2003) 67–88; Yaron PERRY, Efraim LEV, Ernest William Gurney Masterman. *British Physician and Scholar in the Holy Land*, in: *Palestine Exploration Quarterly* (hereinafter: PEQ) 138/2 (2006) 133–146; Yaron PERRY, Efraim LEV, *Modern Medicine in the Holy Land. Pioneering British Medical Services in Late Ottoman Palestine* (International Library of Colonial History 8, London–New York 2007).

¹⁹ PERRY, PERRY (eds.), *Das Erwachen Palästinas*.

²⁰ Norbert SCHWAKE, *Die Entwicklung des Krankenhauswesens der Stadt Jerusalem vom Ende des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde. (Studien zur Geschichte des Krankenhauswesens 8, Herzogenrath 1983); Norbert SCHWAKE [!], *The Austrian Hospital in Nazareth*, in: Marian WRBA (ed.), *Austrian Presence in the Holy Land in the 19th and Early 20th Century. Proceedings of the Symposium in the Austrian Hospice in Jerusalem on March 1–2, 1995* (Tel Aviv 1996) 81–97; Norbert SCHWAKE, *Das österreichische Hospital in Nazareth*,

here Shemuel Nissan, who, usually together with Petra Martin from Germany, dedicated many years of study to the history of the German childrens' hospital in Jerusalem.²¹

A glimpse at the lists of contributors to the above-mentioned *Festschriften*, the centenary volume of the visit of the German emperor and the one issued for Carmel, as well as at the lists of participants in workshops and conferences, mainly in Germany, and their published proceedings, would suggest that these were the only Israeli scholars of the European presence in Ottoman Palestine.²² It is perhaps no exaggeration to argue that most European scholars working in this field do not know of the existence of a much longer list of Israeli scholars, who were absent from these volumes. The argument here reminds us of many other historical geographers, if not historians, who have contributed a wide range of studies to the broad theme of European activity in nineteenth-century Palestine. All of them studied under Yehoshua Ben-Arieh or under Ben-Ariehs' pupils.

Ben-Arieh turned from geography to historical geography quite early, dealing with "historical relics existing in the present landscape," that is, with the geography that lies behind the history.²³ This major change in his scholarly career came about during his first sabbatical leave, which he spent in England in 1964/65 and where he encountered Clifford Darby's *Historical Geography of England* and other works by this scholar.²⁴ Ben-Arieh chose to concentrate on nineteenth-century Palestine, which resulted in the publication of *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* in 1970,²⁵ the same year in

in: Bernhard A. BÖHLER (ed.), *Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josephs* (Katalogbuch, Wien 2000) 281–291; Norbert SCHWAKE, *Deutsche Soldatengräber in Israel. Der Einsatz deutscher Soldaten an der Palästinafront im Ersten Weltkrieg und das Schicksal ihrer Grabstätten* (Münster 2008).

²¹ Shemuel NISSAN, Petra MARTIN, *Das Marienstift-Kinderhospital in Jerusalem (1871–1899)*, in: *Historia Hospitalium* 20 (1995–1997) 162–194; Shemuel NISSAN, Petra MARTIN, *A Proposal to Establish a Childrens' Hospital in Nineteenth-Century Jerusalem. Dr. Max Sandreczky to the Grand Duke Frederick Francis II*, in: *Cathedra* 107 (2003) 167–182 [Hebrew].

²² RONECKER, NIEPER, NEUBERT-PREINE (eds.), *Dem Erlöser der Welt*; PERRY, PETRY (eds.), *Das Erwachen Palästinas*; Almut NOTHNAGLE, Hans-Jürgen ABROMEIT, Frank FOERSTER (eds.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins* (Leipzig 2001).

²³ Yehoshua BEN-ARIEH, *Kavim le'derech mada'it* [Outlines for a scientific path], in: Yehoshua BEN-ARIEH, *A Land Reflected in Its Past. Studies in Historical Geography of Israel*, edited by Ran AARONSOHN and Hagit LAVSKY (Jerusalem 2001) 1–31 [Hebrew].

²⁴ H. Clifford DARBY, *An Historical Geography of England before AD 1800* (Cambridge 1936).

²⁵ Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem 1970) [Hebrew]. The English version: Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem–Detroit 1979, Jerusalem²1983).

which Carmel's dissertation appeared in print. Though probably coincidental, this fact led me to choose that year to begin this paper. Both publications were breakthroughs in the study of the Christian-European presence in Palestine during the nineteenth century, as well as in the use of traveler's accounts for its history. Thus, they may be termed "period-making studies."

In that same year, Ben-Arieh published a fundamental paper in which he developed his methodology concerning active "geographical" (versus "archaeological") historical geography, a distinction which he still applies in his publications and which he has imparted to his students.²⁶ He used this method in the two-volume monumental study of nineteenth-century Jerusalem entitled *A City Reflected in Its Times*, published in 1977 (Old City) and 1979 (New City). Both appeared in English translation as *Jerusalem in the Nineteenth Century* in the mid-1980s.²⁷ It can be assumed that everyone who has studied the history or geography of Jerusalem in the nineteenth century is aware of how much material both books hold for our theme.

On the other hand, it is difficult to find in Ben-Arieh's long list of publications studies which deal directly with the European penetration of Palestine.²⁸ Following his intensive study of travel literature, he devoted numerous publications to this genre, mainly establishing the different perceptions of the Holy Land by its European visitors.²⁹ He also presented some important basic

²⁶ Yehoshua BEN-ARIEH, A Geographical Approach to Historical Geography, in: *Studies in the Geography of Israel* 7 (1970) 138–160 [Hebrew]. See Rehav RUBIN, Historical Geography in Israel – Ideas, Themes, and Perspectives, in: *Cathedra* 100 (2001) 340–360, here 340–342 [Hebrew].

²⁷ Yehoshua BEN-ARIEH, *A City Reflected in Its Times. Jerusalem in the Nineteenth Century: The Old City* (Jerusalem 1977) [Hebrew]; Yehoshua BEN-ARIEH, *A City Reflected in Its Times: New Jerusalem – The Beginnings* (Jerusalem 1979) [Hebrew]. The English versions: Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th Century*, vol. 1: *The Old City*, translated by G. Brand (Jerusalem–New York 1984); Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th Century*, vol. 2: *Emergence of the New City*, translated by M. Aumann and L. Harris (Jerusalem–New York 1986).

²⁸ Yehoshua Ben-Arieh, in: Yossi BEN-ARTZI, Israel BARTAL, Elchanan REINER (eds.), *Studies in Geography and History in Honour of Yehoshua Ben-Arieh* (Jerusalem 1999) [17]–[26] [Hebrew]. Probably the only exception is his paper: Yehoshua BEN-ARIEH, Patterns of Christians' Activity and Depression in Nineteenth Century Jerusalem, in: *Journal of Historical Geography* 2 (1976) 49–69.

²⁹ As examples: Yehoshua BEN-ARIEH, Perceptions and Images of The Land of Israel in the Writings of Nineteenth-Century Western Travelers, in: Shmuel ALMOG et al. (eds.), *Transition and Change in Modern Jewish History. Essays Presented in Honor of Shmuel Ettinger* (Jerusalem 1987) 89–114 [Hebrew]; Yehoshua BEN-ARIEH, Ha'nof hayishuvi shel Eretz-Israel erev hahityashvut hatsionit [The Cultural Landscape of Eretz-Israel on the Eve of Zionist Settlement], in: Israel KOLATT (ed.), *The Ottoman Period, Part One* (Moshe LISSAK, Gabriel

research concerning the history of the geographical exploration of the Holy Land, a subject to which he has returned in recent years and in which his interest has shifted to the British Mandate period (1918–1948).³⁰ In addition, he co-edited with Moshe Davis the papers presented in the scholarly colloquiums entitled *Western Societies and the Holy Land*, which has yielded five collected volumes.³¹

Ben-Arieh was not only a pioneer scholar in this field; he also founded a school of Israeli historical-geographers whose members now teach in all Israeli universities and some academic colleges. Renowned throughout the country for his unique dedication to his students, he has encouraged many of them to study different aspects of Christian activity. Prominent in the “first generation” are Ruth Kark, Yossi Ben-Artzi, Rehav Rubin, Dov Gavish, Yossi Katz, and Zvi Shiloni, all of whom have dealt with the different aspects of the European penetration. Naftali Thalmann, Shaul Sapir, and Haim Goren belong to the “second generation.” Thalmann and Goren are the only ones of this list who have devoted their studies solely to Christian-European activity.

It would be almost impossible to give an adequate overview of Ruth Kark’s studies. She has looked at American activity and at the work of different European groups either by themselves or in connection with wider topics. One of her books treated Jaffa, another Jerusalem and its surroundings (the latter together with her student, Michal Oren-Nordheim).³² As examples of her studies

COHEN [eds.], *The History of the Jewish Community in Eretz-Israel since 1882*, Jerusalem 1989) 75–141 [Hebrew]; Yehoshua BEN-ARIEH, *Characteristics of the Nineteenth-Century Historical-Geographical Literature on Eretz-Israel*, in: Yossi KATZ, Yehoshua BEN-ARIEH, Yehoshua KANIEL (eds.), *Historical-Geographical Studies in the Settlement of Eretz-Israel 2* (Jerusalem 1991) 13–27 [Hebrew].

³⁰ Yehoshua BEN-ARIEH, *The Geographical Exploration of the Holy Land*, in: PEQ 104 (1972) 81–92; Yehoshua BEN-ARIEH, *Pioneer Scientific Exploration in the Holy Land at the Beginning of the Nineteenth Century*, in: *Terrae Incognitae* 4 (1972) 95–110; Yehoshua BEN-ARIEH, *The First Surveyed Maps of Jerusalem*, in: *Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies* 11 (1973) (I. Dunayevsky Memorial Volume) 64–74 [Hebrew]; Yehoshua BEN-ARIEH, *Non-Jewish Institutions and the Research of Palestine during the British Mandate Period*, in: *Cathedra* 92 (1999) 135–172, 93 (1999) 111–142 [Hebrew].

³¹ Moshe DAVIS, Yehoshua BEN-ARIEH (eds.), *Western Societies and the Holy Land (With Eyes toward Zion III*, New York–Westport–London 1991); Yehoshua BEN-ARIEH, Moshe DAVIES (eds.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800–1948 (With Eyes toward Zion V*, Westport, Connecticut–London 1997).

³² Ruth KARK, *Jaffa – A City in Evolution 1799–1917* (Jerusalem 1984), and the English version: Ruth KARK, *Jaffa. A City in Evolution, 1799–1917*, translated by Gila Brand (Jerusalem 1990); Ruth KARK, Michal OREN-NORDHEIM, *Jerusalem and its Environs. Quarters, Neighborhoods, Villages 1800–1948* (Jerusalem 1995), and the English version: Ruth KARK, Mich-

that focus directly on American and European involvement, it is important to mention her paper “Millenarism and Agricultural Settlement,” which dealt with early experiments of American settlements in the Holy Land. Other examples include her study of the European influence on traditional patterns of landownership in Palestine, her books about the American consuls and the American-Swedish colony, and her paper concerning Swedish pietistic settlements.³³ Kark’s studies of Protestant missionary activity in Palestine, as well as of the introduction of modern technology,³⁴ led to a joint project and paper with the German historical geographer Dietrich Denecke, and Haim Goren.³⁵

Yossi Ben-Artzi’s significant contribution to the study of the physical and cultural aspects of the Templer settlements is well known.³⁶ In recent years, he has also published papers on Johannes Zeller and Gottlieb Schumacher, two of the leading Europeans who resided in Galilee and their unique contributions to the area, as well as studies on other “European” topics.³⁷

al OREN-NORDHEIM, *Jerusalem and its Environs. Quarters, Neighborhoods, Villages 1800–1948* (Jerusalem–Detroit 2001).

³³ Ruth KARK, *Millenarism and Agricultural Settlement in the Holy Land in the Nineteenth Century*, in: *Journal of Historical Geography* (hereinafter: JHG) 9/1 (1983) 47–62; Ruth KARK, *Changing Patterns of Landownership in Nineteenth-Century Palestine. The European Influence*, *ibid.* 10 (1984) 357–384; Ruth KARK, *American Consuls in the Holy Land 1832–1914* (Jerusalem–Detroit 1994); Helga DUDMAN, Ruth KARK, *The American Colony. Scenes from a Jerusalem Saga* (Jerusalem 1998); Ruth KARK, *Sweden and the Holy Land. Pietistic Communal Settlement*, in: JHG 22/1 (1996) 46–67.

³⁴ KARK, *Millenarism*; Ruth KARK, *The Contribution of Nineteenth Century Protestant Missionary Societies to Historical Cartography*, in: *Imago Mundi* 45 (1993) 112–119; Ruth KARK, *Transportation in Nineteenth-Century Palestine. Reintroduction of the Wheel*, in: Ruth KARK (ed.), *The Land That Became Israel. Studies in Historical Geography* (New Haven 1991) 57–76; Ruth KARK, *The Introduction of Modern Technology into the Holy Land (1800–1914 CE)*, in: Thomas E. LEVI (ed.), *The Archeology of Society in the Holy Land* (London 1995) 524–603; Ruth KARK, *Missionary Societies in the Holy Land in an International Context*, in: Jakob EISLER (ed.), *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36, Wiesbaden 2008) 14–29.

³⁵ Ruth KARK, Dietrich DENECKE, Haim GOREN, *The Impact of the German Missionary Enterprise in Palestine on Colonization and Technological Development, 1820–1914*, in: Martin TAMCKE, Michael MARTEN (eds.), *Christian Witness between Continuity and New Beginnings. Modern Historical Missions in the Middle East* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 39, Münster 2006) 145–176.

³⁶ Yossi BEN ARTZI, *From Germany to the Holy Land. Templer Settlement in Palestine* (Jerusalem 1996) [Hebrew]; Yossi BEN ARTZI, *The Physical Patterns of the German Templer Settlements and Its Role in the Landscape of Eretz-Israel (1869–1914)*, in: Yossi KATZ, Yehoshua BEN-ARIEH, Yehoshua KANIEL (eds.), *Historical-Geographical Studies in the Settlement of Eretz-Israel* 2 (Jerusalem 1991) 73–94 [Hebrew].

³⁷ Yossi BEN ARTZI, *Johannes Zeller – A Missionary to Nazareth and the Holy Land*, in: *Cathedra* 50 (December 1988) 73–97 [Hebrew]; Yossi BEN ARTZI, *Unbekannte Pläne und Land-*

Well-known for his studies of the historical maps of Jerusalem,³⁸ Rehav Rubin has published studies concerning the Greek-Orthodox community in Jerusalem, the missionary settlement in the village of Artas close to Solomon's Pools, and – together with Haim Goren – the introduction of modern agricultural technology into Palestine.³⁹ As an essential part of his map study, he has begun studying three-dimensional models and relief maps of Palestine, all of them produced by Europeans. Some of these, such as Conrad Schick, resided in Jerusalem.⁴⁰

Dov Gavish's main interest lies in the history of cartography and photography of Palestine and the Middle East. In addition to his study of the surveying of Palestine in the years of the British Mandate, he has published numerous papers concerning nineteenth-century mapping, as well as European involvement in the area during World War I.⁴¹

karten von Gottlieb Schumacher, in: ZDPV 107 (1991) 176–192; Yossi BEN-ARTZI, The Map of the Carmelite-Templar Conflict over Mt. Carmel Lands, 1885, in: Yehoshua BEN-ARIEH, Elchanan REINER (eds.), Studies in the History of Eretz Israel. Presented to Yehuda Ben Porat (Jerusalem 2003) 494–506 [Hebrew].

³⁸ Only some examples from an extremely long list: Rehav RUBIN, Jerusalem Through Maps & Views from the Byzantine Period to the 19th Century (Tel-Aviv 1987) [Hebrew]; Rehav RUBIN, Image and Reality. Jerusalem in Maps and Views (Jerusalem 1999); Rehav RUBIN, The Map of Jerusalem (1538) by Hermannus Borculus and its Copies. A Carto-Geneological Study, in: The Cartographic Journal 27 (June 1990) 31–39; Rehav RUBIN, Jerusalem in Braun and Hogenberg, Civitates, in: The Cartographic Journal 33/2 (December 1996) 119–129; Rehav RUBIN, From Pictorial to Scientific Maps of Jerusalem, in: Cathedra 75 (April 1995) 55–68 [Hebrew]; Rehav RUBIN, Stephan Illes and His 3d Model-Map of Jerusalem, in: The Cartographic Journal 44/1 (2007) 71–79.

³⁹ Rehav RUBIN, History of the Colonisation of Artas, in: Ely SCHILLER (ed.), Zev Vilnay's Jubilee Volume. Essays on the History, Archaeology and Lore of the Holy Land, Presented to Zev Vilnay (Jerusalem 1984) 325–330 [Hebrew]; Rehav RUBIN, Greek Orthodox Monasteries in the Old City of Jerusalem, in: Eretz Israel 17 (1984) (A. J. Brawer Memorial Volume) 109–116 [Hebrew]; Haim GOREN, Rehav RUBIN, The Beginning of Modern Agriculture in Eretz Israel, in: Science 29/5–6 (September 1985) 181–187 [Hebrew].

⁴⁰ Haim GOREN, Rehav RUBIN, Conrad Schick's Models of Jerusalem and its Monuments, in: PEQ 128 (1996) 102–124; Rehav RUBIN, When Jerusalem was built in St. Louis. A Large Scale Model of Jerusalem in the Louisiana Purchase Exposition 1904, in: PEQ 132 (2000) 59–70; Rehav RUBIN, Relief Maps and Models in the Archives of the Palestine Exploration Fund in London, in: PEQ 138/1 (2006) 43–63.

⁴¹ Dov GAVISH, Land and Map. The Survey of Palestine, 1920–1948 (Jerusalem 1991) [Hebrew]; Dov GAVISH, Air-Photographs by First World War Pilots in Eretz-Israel, in: Cathedra 7 (April 1978) 119–150; Dov GAVISH, An Account of an Unrealized Aerial Cadastral Survey in Palestine under the British Mandate, in: The Geographical Journal 153 (March 1987) 93–98; Dov GAVISH, Aerial Perspective of Past Landscapes, in: Ruth KARK (ed.), The Land That Became Israel. Studies in Historical Geography (New Haven–London–Jerusalem 1989) 308–319; Dov GAVISH, French Cartography of the Holy Land in the Nineteenth Century, in: PEQ

Zvi Shiloni, whose general interest concerns Jewish issues, studied French activity in Palestine even before Dominique Trimbur arrived on the scene and “conquered” the field. However, he published only one scientific paper on this theme, in which he discussed the history, activities, and personality of the mysterious but forgotten French Count Paul Amédée de Piellat, who probably contributed more than any other of his compatriots to the monumental French presence in Jerusalem.⁴²

In 1980, Naftali Thalmann submitted his MA thesis in which he presented a general picture of German activity in Palestine.⁴³ His work was preceded by that of the late Shlomo Elan, a real pioneer in the study of German activity in the Holy Land. His thesis, dating from the 1970s and also mentored by Ben-Arieh, was published in German in 1984.⁴⁴ In 1991, Thalmann submitted his dissertation, which was the first thorough study of agriculture and farming in the Templar colonies. He demonstrated their crucial importance for the development of Palestine.⁴⁵ During these years, he finished other work, all of it concerning subjects of interest for us here.⁴⁶ Shaul Sapir’s thesis, dealing with the

126 (1994) 24–31; DOV GAVISH, Foreign Intelligence Maps. Offshoots of the 1:100,000 Topographic Map of Israel, in: *Imago Mundi* 48 (1996) 174–184.

⁴² Zvi SHILONY, The Activities of Comte de Piellat in Palestine, in: *Cathedra* 72 (1994) 63–90 [Hebrew]; Zvi SHILONY, Un mécène catholique: le comte de Piellat et les communautés françaises de Terre sainte, in: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (eds.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l’Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (Paris 2001, 2008) 241–264, 256–279.

⁴³ Naftali THALMANN, Hashpa’at hagemem hagermani (lema’et hatemplerim) al hahitpachut hayishuvit shel Eretz-Israel bame’ah hayod-tet ve’ad lemilchemet ha’olam harishona [The Influence of the German Element (excluding the Templers) on the Rural Development of Eretz Israel in the Nineteenth Century and until World War I] (MA thesis, Jerusalem 1980) [Hebrew].

⁴⁴ Shlomo ELAN, *Deutsche in Jerusalem von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg* (Wertheim 1984).

⁴⁵ Naftali THALMANN, *The Character and Development of the Farm Economy in the Templar Colonies in Palestine 1869–1939* (Diss., Jerusalem 1991) [Hebrew].

⁴⁶ Naftali THALMANN, German Exploration Associations and Institutes in Nineteenth Century Palestine, in: *Cathedra* 19 (April 1981) 171–180 [Hebrew]; Naftali THALMANN, Introducing Modern Agriculture into Nineteenth-Century Palestine. The German Templers, in: Ruth KARK (ed.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography* (New Haven–London–Jerusalem 1989) 90–104; Naftali THALMANN, Fritz Keller – A Pioneer of Modern Agriculture in Eretz-Israel. The Man and his Work, in: Yossi BEN-ARTZI, Israel BARTAL, Elchanan REINER (eds.), *Studies in Geography and History in Honour of Yehoshua Ben-Arieh* (Jerusalem 1999) 333–351 [Hebrew]; Naftali THALMANN, Die deutschen württembergischen Siedler und der Wandel der Agrartechnologie in Palästina, in: Jakob EISLER (ed.), *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36, Wiesbaden 2008) 156–167.

contribution of the English missions to the development of Jerusalem, was presented in 1979. He has drawn on it in numerous published papers.⁴⁷

As for my own work, until recently I concentrated all my attention on two, parallel themes drawn from my MA thesis, which dealt with the German Catholics in Palestine, and my PhD dissertation about German scientific study of the Holy Land.⁴⁸ The latter was followed by a book published in 1999 in Hebrew. Its German edition followed four years later.⁴⁹ Numerous studies have dealt with the many historical enterprises of various nations regarding the re-discovery and scientific exploration of the Holy Land. These papers deal with individual researchers as well as with organizations, and with private as well as state-sponsored innovations and projects.⁵⁰ Special attention has been paid

⁴⁷ Shaul SAPIR, *The Contribution of the Anglican Missionary Societies to the Development of Jerusalem toward the End of Ottoman Rule* (PhD Diss., Jerusalem 1979) [Hebrew]; Shaul SAPIR, *Historical Sources Relating to the Anglican Missionary Societies Active in Jerusalem and Palestine toward the End of Ottoman Rule (1800–1914)*, in: *Cathedra* 19 (1981) 155–170 [Hebrew]; Shaul SAPIR, *Bishop Blyth and His Jerusalem Legacy: St. John's College*, in: *Cathedra* 46 (1987) 45–64 [Hebrew]; Shaul SAPIR, *The Anglican Missionary Societies in Jerusalem. Activities and Impact*, in: Ruth KARK (ed.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography* (New Haven–London–Jerusalem 1989) 105–119.

⁴⁸ Haim GOREN, *German Catholic Activity in Palestine, 1838–1910* (MA Thesis, Jerusalem 1986) [Hebrew]; Haim GOREN, *The German Contribution to the Study of 19th Century Palestine (1766–1877)* (PhD Diss., Jerusalem 1992) [Hebrew].

⁴⁹ Haim GOREN, "Go View the Land:" *German Study of Palestine in the Nineteenth Century* (Jerusalem 1999) [Hebrew]; Haim GOREN, „Zieht hin und erforscht das Land“. *Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert* (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 23, Göttingen 2003).

⁵⁰ Examples for papers: Haim GOREN, *Johannes Rudolf Roth: Ein Leben für die Palästinaforschung*, in: *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes* 5 (1997) 22–44; Haim GOREN, *Scientific Organisations as Agents of Change. The Palestine Exploration Fund, the Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas and Nineteenth-Century Palestine*, in: *JHG* 27/2 (2001) 153–165; Haim GOREN, *The Scholar Precedes the Diplomat. German Science in the Service of Political Involvement in Egypt and Palestine until 1870*, in: Haim GOREN (ed.), *Germany and the Middle East. Past, Present, and Future* (World Powers and the Middle East, Jerusalem 2002) 41–60; Haim GOREN, *How Low is the Lowest Point on Earth? The Story of Determining the Level of the Dead Sea*, in: Jacob D. MAOS, Moshe INBAR, Deborah F. SHMUELI (eds.), *Contemporary Israeli Geography* (Horizon in Geography 60–61, Haifa: Department of Geography and Environmental Studies, University of Haifa, 2004) 147–162; Haim GOREN, *Charles Gaillardot, Renan's Man-in-the-Field. Physician and Scholar*, in: M. ABITBOL (ed.), *France and the Middle East. Past, Present and Future* (World Powers and the Middle East, The Harry S. Truman Institute, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2004) 99–124; Haim GOREN, "Undoubtedly, the best connoisseur of Jerusalem in our times." *Conrad Schick as Palästinawissenschaftler*, in: Ulrich HÜBNER (ed.), *Palaestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 34, Wiesbaden 2006) 105–128.

to the field of cartography and to the development of the modern mapping of Palestine as well as its neighboring countries.⁵¹ A second book, concerning German Catholic activity within the general Catholic presence in nineteenth-century Palestine, has been published in Hebrew; the German-language version appeared in 2009.⁵² Preceding it were a number of papers concerning this ethno-religious group and its unique involvement in the Holy Land during the nineteenth century.⁵³ In addition, there are numerous papers dealing with Templar, Austrian, and French activity.⁵⁴ Most of these papers were not pub-

⁵¹ Haim GOREN, Heinrich Kiepert in the Holy Land, Spring 1870 – Sketches From an Exploration-Tour of an Historical Cartographer, in: Lothar ZÖGNER (ed.), *Antike Welten Neue Regionen*. Heinrich Kiepert 1818–1899 (Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ausstellungskataloge, Neue Folge 33, Berlin 1999) 45–61; Haim GOREN, Carl Ritter's Contribution to Holy Land Research, in: Anne BUTTIMER, Stanley D. BRUNN, Ute WARDENGA (eds.), *Text and Image. Social Construction of Regional Knowledges (Beiträge zur Regionalen Geographie 49, Leipzig 1999)* 28–37; Haim GOREN, Pioneer Surveying and Mapping of the Galilee and the Hauran. The Map of the Sources of the Jordan River (1841) and the Map of the Ledja, in: *Cathedra* 96 (July 2000) 111–130 [Hebrew]; Haim GOREN, Sacred, But Not Surveyed. Nineteenth-Century Surveys of Palestine, in: *Imago Mundi* 54 (2002) 87–110; Haim GOREN, "British Military Surveyors in Palestine and Syria, 1840–1841," *International Cartographic Conference La Coruña 2005: Mapping Approaches into a Changing World* [E\htm\pdf\oral\TEMA16\Session 5\HAIM GOREN.pdf]; Haim GOREN, *Wissenschaftliche Landeskunde. Palästina-Deutsche als Forscher im Heiligen Land*, in: Jakob EISLER (ed.), *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36, Wiesbaden 2008)* 102–120; Haim GOREN, August Petermann and Palestine Cartography, in: Sebastian LENZ, Ferjan ORMELING (eds.), *Die Verräumlichung des Welt-Bildes. Petermanns Geographische Mitteilungen zwischen „explorativer Geographie“ und der „Vermessenheit“ europäischer Raumphantasien (Beiträge der Internationalen Konferenz auf Schloss Friedenstein Gotha, 9.–11. Oktober 2005, Friedenstein-Forschungen 2, Stuttgart 2008)* 75–87.

⁵² Haim GOREN, "Real Catholics and Good Germans." *The German Catholics and Palestine, 1838–1910* (The Richard Koebner Minerva Center for German History, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2005) [Hebrew]; Haim GOREN, „Echt katholisch und gut deutsch“. *Die deutschen Katholiken und Palästina 1838–1910* (Göttingen 2009).

⁵³ Haim GOREN, *The German-Catholics: Pioneers of European Settlement on the Shores of the See of Galilee*, in: Yehoshua BEN-ARIEH, Yossi BEN-ARTZI, Haim GOREN (eds.), *Historical-Geographical Studies in the Settlement of Eretz Israel (Jerusalem 1987)* 45–58 [Hebrew]; Haim GOREN, *The German Catholic "Holy Sepulchre Society." Activities in Palestine*, in: Yehoshua BEN-ARIEH, Moshe DAVIES (eds.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800–1948 (With Eyes toward Zion V, Westport, Connecticut–London 1997)* 155–172; Haim GOREN, *Du "conflit des drapeaux" à la "contestation des hospices": l'Allemagne et la France catholiques en Palestine à la fin du XIXe siècle*, in: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (eds.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917 (Paris 2001, 2008)* 325–344, 343–363.

⁵⁴ Haim GOREN, *Erste Siedlungsversuche der deutschen Templer in der Jesreel-Ebene im 19. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes* 1 (1989) 100–130; Haim GOREN, *Sources for Germany-Holy*

lished in Hebrew, or, if so, only in translation of the English or German versions.

In recent years, I have shifted my interest to the scientific involvement of other countries as well, mainly Britain, and my next book tries to connect the scientific study of the Jordan Rift Valley, including the Dead Sea, with British interests and involvement in the Near East during the 1830s and 1840s.⁵⁵

The Israeli study of the European involvement in Palestine, by historians as well as by historical geographers, has greatly declined in recent years. The younger generation of historical geographers, those doctoral and masters' students of Ben-Arieh and also, some of his first- and second-generation students, have moved into other fields and are only rarely involved in this topic. The best proof can be found in the volumes of the periodical *Cathedra*, as well as in two published collections, presented to Yehoshua Ben-Arieh (1999) and to Yehuda Ben-Porat (2003), and in Eisler's recently published collection *Deutsche in Palästina*.⁵⁶ Ben-Porat was the real founder of Yad Ben-Zvi as a leading institution for Eretz-Israel studies at the popular as well as the academic level. Only four out of 36 papers in Hebrew and six in English included in the first collection are dedicated to European activity. They were written by Robin Butlin (an English historical geographer), Naftali Thalmann, Nachum Gross (an economic historian), and myself.⁵⁷ The second collection contains 34 papers,

Land Studies in the Late Ottoman Period. German Libraries and Archives, in: Moshe DAVIS, Yehoshua BEN-ARIEH (eds.), *Western Societies and the Holy Land (With Eyes toward Zion III, New York–Westport–London 1991)* 170–178; Haim GOREN, *Early 20th Century Christian Institutions in Abu Ghosh*, in: *Cathedra* 62 (December 1991) 107–122 [Hebrew]; Haim GOREN, Yehoshua BEN-ARIEH, *Catholic Austria and Jerusalem in the Nineteenth Century: The Beginnings*, in: Marian WRBA (ed.), *Austrian Presence in the Holy Land in the 19th and Early 20th Century. Proceedings of the Symposium in the Austrian Hospice in Jerusalem on March 1–2, 1995 (Tel Aviv 1996)* 7–24; KARK, DENECKE, GOREN, *The Impact of the German Missionary Enterprise*; Haim GOREN, *Debating the Jews of Palestine – German Discourses of Colonization, 1840–1883*, in: *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 1 (2003) 217–238.

⁵⁵ Haim GOREN, *How Low is the Lower Point on Earth? The Story of Determining the Level of the Dead Sea*, in: Jacob D. MAOS, Moshe INBAR, Deborah F. SHMUELI (eds.), *Contemporary Israeli Geography (Horizon in Geography 60–61, Haifa 2004)* 147–162; Haim GOREN, *The Dead Sea: Science and British Interests in the Near East* (forthcoming, London).

⁵⁶ BEN-ARTZI, BARTAL, REINER, *Studies in Geography*; Yehoshua BEN-ARIEH, Elchanan REINER (eds.), *Studies in the History of Eretz Israel*. Presented to Yehuda Ben Porat (Jerusalem 2003) [Hebrew]; EISLER, *Deutsche in Palästina*.

⁵⁷ Robin A. BUTLIN, *English Perspective on the Historical Geography of the Holy Land*, 20*–32*; THALMANN, Fritz Keller; Nachum T. GROSS, *The Deutsche Palästina Bank, 1897–*

only three of which (by Yehoshua Ben-Arieh, Yossi Ben-Artzi, and Mordechai Eliav) can be included in our field.⁵⁸ Among the fifteen contributors to the third volume, one can find – again – the names of Ruth Kark, Haim Goren, Ejal Eisler, and Naftali Thalmann.⁵⁹

This phenomenon may be explained in several ways. The broad basis for the study of Christian penetration was laid by the “founding fathers” in the 1970s and 1980s. Since that time, several factors have changed: first, today’s Israeli students of geography prefer environmental and planning topics and are less attracted to historical geography. Second, studies of “European” themes have been devoted more to specific issues that go deeper on the micro-level, such as certain groups, persons, movements, organizations, or institutions. Historical geography demands, *inter alia*, a good command of individual languages such as French, German, Italian, Russian, and Spanish, and access to various archives. Unfortunately, not many of today’s Israeli students possess such skills. There are some exceptions, such as a young PhD student in Jerusalem, whose thesis concerns “The Rebuilding of the Catholic Holy Places in the Holy Land during the 20th Century: Cultural, Geographical, and Political Aspects,” and who is fluent, *inter alia*, in Italian, French, and Russian. Another student, who immigrated to Israel from Russia and is studying Russian naval activity in the eastern Mediterranean in the late eighteenth century, has already published various papers together with his tutors, Rubín and Gavish.⁶⁰

Another possible explanation for the declining interest in historical geography concerns the interdisciplinary approach. Those students who currently show an interest in European activity usually come from other disciplines and want to use their expertise on specific aspects within the field. For

1914. A Fragmentary Study, 385–407 [Hebrew]; Haim GOREN, Carl Ritter and the Historical-Geography of the Holy Land, 92–113 [Hebrew].

⁵⁸ Yehoshua BEN-ARIEH, Manners and Customs in Palestine as Perceived and Studied during the Nineteenth Century and until 1948, 452–493 [Hebrew]; BEN-ARTZI, The Map; Mordechai ELIAV, Zionism as Viewed by the German Consuls in Palestine towards the End of Ottoman Rule, 507–519.

⁵⁹ Ruth KARK, Missionary Societies; Haim GOREN, Wissenschaftliche Landeskunde; Jakob EISLER, Bilder aus dem Heiligen Land des württembergischen Photographen PAUL HOMMEL (1880–1957), 121–126; Naftali THALMANN, Die deutschen württembergischen Siedler.

⁶⁰ Masha HALEVI, The Rebuilding of the Catholic Holy Places in the Holy Land during the 20th Century. Cultural, Geographical, and Political Aspects (PhD Diss. in preparation); Masha HALEVI, Religion, Symbolism, and Politics. The Planning and Building of the Modern Church of the Annunciation in Nazareth, in: *Cathedra* 126 (December 2007) 83–102 [Hebrew]; Mitia FRUMIN, Rehav RUBIN, Dov GAVISH, A Russian Naval Officer’s Map of Haifa Bay (1772), in: *Imago Mundi* 54 (2000) 125–128; Mitia FRUMIN, Rehav RUBIN, Dov GAVISH, A Russian Map of Haifa Bay (1772), in: *Cathedra* 107 (2003) 155–166.

example, one student's interest in urban planning led to a thesis dealing with urban planning in the German colonies in and around Jaffa. Two architects similarly put their professional background to use in their dissertations. One studied Templar architecture, while the other is thoroughly investigating Schneller's institutions.⁶¹ During the last decade, research students of the Department of Maritime Studies at the University of Haifa started to focus on relatively modern sunken ships, combining in their works the fields of underwater archaeology and historical geography. The best example is a student working on sunken ships from Napoleon's expedition and the 1832 and 1840 maritime battles of Acre.⁶²

This survey makes no claim to completeness regarding such scholars and publications in Israel. It does, however, present a comprehensive list of mostly historical geographers who have contributed to the field. On the basis of this list, we may detect, beginning in the mid-1990s, a change in research interests dealing with European activity in nineteenth-century Palestine. Until then, Israeli scholars had devoted much of their attention to this topic and had formed a relatively large sector of the academic community involved in it. That does not mean that there were no non-Israeli scholars dealing with the subject. On the contrary, intensive studies were conducted abroad, mainly in Germany and the USA, but also by British, French, and Dutch scholars. Some of these were tutored by Arab scholars studying at European universities. Despite this, Israel-

⁶¹ Sigal GAFNI, *The German Localities in Jaffa's Region, 1866–2002. A Geographic-Urban-Historical Perspective* (M.A. Thesis, Jerusalem 2002) [Hebrew]; Dan GOLDMAN, *The Residential Domestic Architecture of the Templers in Eretz-Israel* (PhD Diss., The Union Institute and University, Cincinnati, Ohio 2003); Danny GOLDMAN, *German Settlement in the Beit-Shean Valley between the World Wars*, in: *Cathedra* 129 (September 2008) 85–106 [Hebrew]; Gil GORDON, *The Development of an Historic Site in a City: the Syrian Orphanage (Schneller Compound) in Ottoman Jerusalem (1856–1918)* (M.A. Thesis, Haifa 1986) [Hebrew]; Gil GORDON, *The Influence of the "Syrian Orphanage in Jerusalem (Schneller) Association Mission" in the Holy Land during the Late Ottoman Period. A Study on the Mutual Relations between a Cultural Agent and its Clients* (PhD Diss., Haifa, in preparation) [Hebrew]; Gil GORDON, *From a Mission Station to a Neighborhood. The Development of the "Syrian Orphanage" (Schneller) Compound in Jerusalem in the Late Ottoman Period*, in: *Cathedra* 128 (2008) 73–100 [Hebrew].

⁶² Deborah ZWICKEL, *The Akko Tower Wreck. Archaeological Findings and their Historical Context* (PhD Diss., Department of Maritime Studies, University of Haifa, forthcoming); Deborah CVIKEL, Yaakov KAHANOV, Haim GOREN, Elisabetha BOARETTO, Kurt RAVEH, *Napoleon Bonaparte's Adventure in Tantura Lagoon. Historical and Archaeological Evidence*, in: *Israel Exploration Journal* 58/2 (2008) 199–219; Deborah CVIKEL, Haim GOREN, *Where are Bonaparte's siege cannon? An episode in the Egyptian campaign*, in: *Mediterranean Historical Review* 23/2 (2008) 129–142.

lis produced not only a relative, but probably an absolute majority of the scholarly production here.

This has changed drastically, with today's Israeli scholars forming only a small part of this "scientific community." The field has been taken over by people coming from the European and American academic worlds. Their relative advantages, as pointed out above, are clear. There has also been a growing interest shown mainly – though not solely – by theologians or historically-minded and historically-trained clergy.

In conclusion, I should like to point out what I believe is the greatest deficiency of this contemporary and well-conducted research. It is common to most (though not all) of the concerned scholars and has led me to present this paper. Most of them are unaware of the Israeli work done in the field, especially that conducted by historical geographers. Alex Carmel is well-known, at least in Germany, and extensively cited, but many of the Israeli scholars mentioned above remain unknown. What are the reasons for this? The most obvious possibility, the language barrier, is only part of the answer. Many of the above-mentioned Israeli studies have been published solely or also in languages other than Hebrew. There must be other reasons which should be discussed, especially with those who have spent a longer period on the eastern shores of the Mediterranean. In new scholarship, I repeatedly come across facts and arguments with which I am acquainted from previous Israeli studies. Again generally speaking, most of the non-Israeli scholars are not generous in citing Israeli studies dealing with the European "competition, penetration, and presence"⁶³ in nineteenth-century Palestine.

Some European scholars have become acquainted with Israelis and their work while undertaking their field-studies in Israel. People such as Dominique Trimbur, Jürgen Krüger, Roland Löffler, and Markus Kirchhoff are very good proof of the fact that disconnection is not unavoidable, even with the existing language barrier. It should be added that Israeli scholars on their side often do not know much about the "overseas" studies in their field and that their lack of knowledge in languages other than English is also a big deficiency. The only way to overcome these problems and disjunctions is to form a scholarly body to collect the data, report periodically about pertinent new studies, and arrange meetings with involved and interested scholars.

⁶³ In the title of Alex Carmel's article, above, n. 9.

Reformen und Rivalitäten: Palästina in der frühen Tanzimatzeit *

Nach dem fast völligen Versiegen katholischer Pilgerströme an die Heiligen Stätten der Christenheit erwachte im ausgehenden 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein neues, zunächst vor allem wissenschaftliches, bald aber aus vielen Quellen gespeistes Interesse an Palästina. Etwa zur gleichen Zeit verstärkte und systematisierte das Osmanische Reich, das im Laufe des 18. Jahrhunderts den europäischen Mächten gegenüber militärisch zunehmend in die Defensive geraten war, seine Bemühungen um grundlegende Reformen weiter Teile der osmanischen Gesellschaft. In diesen ursprünglich aus eigenem Antrieb und zur Selbsterhaltung begonnenen Reformenprozess mischten sich bald auch die europäischen Mächte ein, deren Ziel einerseits die Erhaltung des Osmanischen Reiches im Interesse der Erhaltung des europäischen Gleichgewichts war, andererseits der Schutz der nicht-muslimischen Minderheiten. In diesem Artikel soll untersucht werden, wie sich die Wünsche und Ziele der verschiedenen Kräfte während der ersten Jahre der osmanischen Reformzeit, das heißt der 1840er Jahre, in Palästina bemerkbar machten. Der Schwerpunkt der Betrachtung wird dabei auf Jerusalem liegen, das wegen der Heiligen Stätten im Zentrum der europäischen Interessen lag.

Für mehrere Jahrhunderte waren die europäischen Phantasien über Palästina, das „Heilige Land“ der Juden und Christen, vor allem durch die Bilder dieses Landstrichs in der westlichen Kunst und Literatur geformt worden: In den Köpfen gebildeter Europäer verbanden sich Anfang des 19. Jahrhunderts mit dem Namen „Palästina“ die wasserreichen Landschaften Italiens und Frankreichs mit gotischer Architektur und byzantinischer Ikonographie¹. Entsprechend enttäuscht waren die ersten Palästinareisenden, die Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts ihren Weg ins Heilige Land fanden, angesichts der spröden Landschaft, die sich vor ihren Augen ausbreitete. Mehr als

* Erläuterung zur Umschrift: Für die Wiedergabe osmanischer Wörter wurde durchgehend die moderne türkische Lateinschrift verwendet. Von der deutschen Aussprache weichen folgende Buchstaben ab: c – dsch, ç – tsch, ğ – oft kaum wahrnehmbarer Hauchlaut, ı – dumpfer i-Laut, ş – wie dt. sch, y – wie dt. j, z – stimmhaftes s wie in Rose.

¹ Naomi SHEPHERD, *The Zealous Intruders. The Western Rediscovery of Palestine* (London 1987) 17f.

den Träumen der Maler und Dichter glich das Land den Reiseberichten von Jerusalem-Pilgern früherer Jahrhunderte. Diese sprachen von einem verwüsteten Land, das unter der Gewalt der grausamen Türken stöhnte. Vor allem Jerusalem verschreckte die ersten modernen Besucher durch seinen für ihren Geschmack allzu abweisenden Charakter. Der französische Schriftsteller, Philosoph und Politiker François René Vicomte de Chateaubriand, der „letzte Pilger und erste Kulturimperialist“, der Palästina 1806 bereiste, verglich die fensterlosen Häuser Jerusalems mit Gefängnissen und Gräbern². Aber die Enttäuschung über die vermeintliche Kargheit der Landschaft wich bald der Erkenntnis der potentiellen Fruchtbarkeit derselben, und in Verbindung mit einem wiedererwachenden Interesse an den Kreuzzügen und deren Romantisierung kreierten die Reisenden das Bild eines Landes, das verzweifelt danach schrie, durch westlichen Unternehmungsgeist erschlossen zu werden³.

Besonders schockiert waren die Reisenden über die Lage der Christen im Heiligen Land. Dieses betraf nicht nur deren Dasein als zweitklassige Untertanen eines islamischen Herrschers, sondern auch – speziell bei den protestantischen Reisenden – die Querelen der verschiedenen christlichen Kongregationen an den Heiligen Stätten, ihre mangelnde Bildung und die Entweihung der heiligsten Feste durch abergläubische Rituale und das gleichzeitige Abhalten von Märkten und Volksbelustigungen. Hier sollte, so die Pläne der ersten Missionare, durch Predigt, Erziehung und Wohlfahrtsprojekte Abhilfe geschaffen werden⁴.

Manches Urteil der westlichen Reisenden beruhte auf Missverständnissen und mangelnder Vorbildung. Der nach außen abweisende Charakter der Häuser Jerusalems war kein Zeichen von Verwahrlosung und Verödung, sondern der typische Baustil einer Gesellschaft, deren Ideale Segregation und eine vor fremden Blicken geschützte Binnenwelt sind. Natürlich musste einem Betrachter, der die Schönheit einer Stadt nach der ihrer öffentlichen Plätze und nach außen orientierten Bürgerhäuser und Prachtbauten maß, diese Stadt äußerst befremdlich erscheinen⁵. Auch wusste ein europäischer Besucher nicht die Reize Jerusalems zu schätzen, die einen gebildeten arabischen Reisenden begeistern konnten wie die Gräber und Schreine muslimischer Heiliger, Mo-

² Ernst Axel KNAUF, *Ottoman Jerusalem in Western Eyes*, in: Sylvia AULD, Robert HILLENBRAND (Hgg.), *Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517–1917*, Bd. 1 (London 2000) 73–76, hier 74.

³ SHEPHERD, *The Zealous Intruders* 15–16, 23.

⁴ Ebd. 25 f., 32 f.

⁵ Vgl. Werner SCHIFFAUER, *Fremde in der Stadt* (Frankfurt/Main 1997) 130–138.

scheen, theologische Hochschulen, Derwischkonvente und nicht zuletzt die Gespräche mit religiösen Gelehrten und Sufischeichs⁶.

In manchen Ebenen fanden die Reisenden verlassene Häuser, die sie als Zeichen des landwirtschaftlichen Niedergangs ansahen. Tatsächlich jedoch waren die Häuser Saisonunterkünfte der Bauern, die dabei waren, die von ihnen bestellten Flächen in die Ebenen auszudehnen, waren also ganz im Widerspruch zum Eindruck der Reisenden Zeichen wirtschaftlichen Wachstums⁷.

Aber nicht überall verwechselten die westlichen Reisenden Saisonunterkünfte mit Ruinen. Tatsächlich war die politische Lage in vielen Teilen Palästinas zu Beginn des 19. Jahrhunderts recht instabil. Geographisch gehörten die Gebiete, auf die sich die europäischen Vorstellungen vom Heiligen Land bezogen, also vor allem Südpalästina mit den Heiligen Stätten, zu den „Ländern Syriens“ (*bilad aṣ-Ṣam*), die im Rahmen der osmanischen Administration in vier Provinzen (*eyalet*) eingeteilt waren: die Provinz Aleppo, die allerdings auch Teile Anatoliens umfasste, die Provinzen Damaskus, Tripolis und Sidon. Jede Provinz wiederum war in Distrikte (*sancak*) eingeteilt, die ihrerseits aus Unterdistrikten (*nahiye*) zusammengesetzt waren. Anfang des 19. Jahrhunderts gehörten die nach heutigem Verständnis „palästinensischen“ *sancaks* Jerusalem, Ghaza und Nablus zur Provinz Damaskus, eine politische Einheit „Palästina“, die etwa mit dem Palästina der britischen Mandatsperiode vergleichbar wäre, existierte zu dieser Zeit also nicht⁸.

Seit dem 18. Jahrhundert waren die *valis*, die osmanischen Militärgouverneure, die die *eyalets* verwalteten, in Syrien gleichzeitig auch oberster Steuerpächter ihrer Provinz. Trotz dieser Machtfülle beschränkte sich die osmanische Herrschaft de facto auf einige der städtischen Zentren Palästinas, denn nur dort waren die Osmanen militärisch präsent. Ihre tatsächliche Macht reichte vielerorts also kaum über die Mauern der jeweiligen Stadt hinaus. Der *vali* selbst residierte im Hauptort des *eyalets*. Für die Verwaltung der Zentren der *sancaks* ernannte der *vali* persönliche Stellvertreter, die *mütesellims*. Diese *mütesellims* konnten der Entourage des *valis* entstammen, das heißt sie hatten kaum Bindungen zur lokalen Bevölkerung und verließen die Stadt wieder, wenn die Amtszeit des *valis*, der häufig nur für ein Jahr ernannt wurde, zu

⁶ Abdul-Karim RAFAQ, Ottoman Jerusalem in the Writings of Arab Travellers, in: Sylvia AULD, Robert HILLENBRAND (Hgg.), Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517–1917, Bd. 1 (London 2000) 63–72, hier 67.

⁷ Beshara DOUMANI, Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900 (Berkeley–Los Angeles–London 1995) 32.

⁸ Vgl. Alexander SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung (Berliner Islamstudien 4, Wiesbaden 1986) 17–24.

Ende war. An manchen Orten, zum Beispiel in Nablus, wurden lokale Potentaten zu *mütesellims* ernannt. Da außerdem die Steuereintreibung in den ländlichen Gebieten Palästinas für gewöhnlich an lokale Scheichs, meist die Oberhäupter mächtiger Familien, übertragen wurde und der *vali* von Damaskus während seiner kurzen Amtszeit vornehmlich mit der Organisation der Pilgerkarawane nach Mekka beschäftigt war und sich kaum um lokale Angelegenheiten kümmerte, hatte die osmanische Herrschaft in vielen Regionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur mehr eine marginale Bedeutung, die lediglich dann etwas deutlicher spürbar wurde, wenn der *vali* einmal im Jahr die Provinz bereiste, um sich die ausstehenden Steuern von den Scheichs auszahlen zu lassen.

Zusätzlich zur Eintreibung der Steuern waren die Scheichs für die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung in ihrer *nahiye* verantwortlich. Während in den städtischen Zentren Kadis auf Grundlage der Scharia und des sultanischen Gesetzes (*kanun*) Recht sprachen, herrschte in vielen ländlichen Gegenden noch die Anwendung des traditionellen Gewohnheitsrechts (*örf*) vor, auf dessen Gestaltung und Ausübung die osmanischen Behörden ebenfalls keinen Einfluss hatten⁹.

Mächtige Scheichs geboten nicht nur über die Mitglieder ihres eigenen Clans, sondern ihre Patronage- und Bündnisnetzwerke erstreckten sich über viele Dörfer und Familien, so dass ein Scheich über ein Kontingent von mehreren hundert mit Feuerwaffen ausgerüsteten Kämpfern gebieten konnte. Miteinander konkurrierten die Scheichs um politischen Einfluss und wirtschaftliche und fiskalische Ressourcen. Die daraus resultierenden Fehden wirkten sich nachteilig auf die Wirtschaft des Landes aus. Ein weiterer Unsicherheitsfaktor für Reisende und Bauern gleichermaßen waren die Beduinen, die jenseits der Siedlungsgrenzen lebten, aber häufig in den besiedelten Regionen auftauchten, zum Teil um dort Handel zu treiben, zum Teil aber auch, um sich durch Raubüberfälle zu bereichern¹⁰.

Christen und Juden in Palästina galten als *ahl al-zimma*, als „Leute des Vertrages“. Muslimische Herrscher erkannten Angehörigen der monotheistischen Glaubensrichtungen, die unter ihrer Herrschaft lebten, das Recht zu, in Frieden mit der muslimischen Gemeinde zu sein, solange sie die politische Autorität

⁹ Butrus ABU-MANNEH, Jerusalem in the Tanzimat Period. The New Ottoman Administration and the Notables, in: Die Welt des Islams 30 (1990) 1–44, hier 1–7; DOUMANI, Rediscovering Palestine 16–53.

¹⁰ Moshe MA'UZ, Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society (London 1968) 9; DOUMANI, Rediscovering Palestine 201–205; SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 166f.

des Islams anerkannten. Als Gegenleistung für die Kopfsteuer (*cizye*) wurde den Nicht-Muslimen das Recht auf Eigentum, Lebensunterhalt und Freiheit der Religionsausübung zuerkannt. Allerdings mussten sie dabei gewisse Einschränkungen in Kauf nehmen. Unter osmanischer Herrschaft durften Christen und Juden keine Waffen tragen, in Städten nicht auf Pferden reiten, sie mussten Kleidung tragen, die sie von den Muslimen unterschied, wurden zu den höchsten Staatsämtern nicht zugelassen und durften ihre Kirchen und Synagogen nur mit Sondererlaubnis des Sultans reparieren¹¹.

Eine einschneidende Änderung sollten die politischen und sozialen Zustände erst mit der Eroberung Syriens durch den Gouverneur von Ägypten, Mehmed Ali Pascha, und seinen Sohn Ibrahim Pascha erfahren. Der Albaner Mehmed Ali war als osmanischer Offizier nach Ägypten gekommen und es gelang ihm, aus dem Chaos nach Ende der französischen Besatzung als dominierender politisch-militärischer Führer hervorzugehen. Der Sultan bestätigte seinen Erfolg, indem er Mehmed Ali 1805 zum Gouverneur von Ägypten ernannte. Die folgenden Jahrzehnte verbrachte dieser damit, das Land in militärischer, politisch-administrativer, ökonomischer und fiskalischer Hinsicht zu reformieren. Sein oberstes Ziel dabei war die Sicherung der Herrschaft über Ägypten für sich und seine Nachkommen, die Unabhängigkeit vom osmanischen Sultan und von den europäischen Mächten¹². Mit seiner Armee, die er mit französischer Hilfe modernisiert hatte, war Mehmed Ali für den Sultan nicht nur eine wichtige Hilfe im Kampf gegen sezessionistische Kräfte im Reich (z. B. die Wahhabiten in Arabien oder der griechische Freiheitskampf), sondern wurde bald auch zu einer Bedrohung für die osmanische Regierung in Konstantinopel. Als 1831 6.000 ägyptische Fellachen, die für die Armee rekrutiert bzw. für Corvée-Arbeiten herangezogen werden sollten, nach Akkon flohen, nutzte Mehmed Ali die Gelegenheit, um unter dem Vorwand, diese Fellachen zurückholen zu wollen, Syrien – einschließlich Palästinas – zu erobern. Er hoffte, aus Syrien eine Pufferzone zu machen, die Ägypten gegen das Osmanische Reich abschirmen sollte. Außerdem verfügte Syrien über wichtige wirtschaftliche Ressourcen, die Mehmed Ali zum weiteren Ausbau seiner Macht nutzen wollte. Eine radikale wirtschaftliche Umstrukturierung Syriens, wie sie Mehmed Ali in Ägypten vorgenommen hatte, indem er das Land zu einer Art Staatsdomäne machte, gelang ihm jedoch nicht.

¹¹ Zum Thema *zimma* vgl. z. B. Claude CAHEN, Dhimma, in: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, CD-ROM Edition (Leiden 1999).

¹² Alexander SCHÖLCH, Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914, in: Ulrich HAARMANN (Hg.), Geschichte der arabischen Welt (München 42001) 365–431, hier 368–372.

Unter ägyptischer Herrschaft wurde Syrien nach einer kurzen Übergangszeit, während der die alten Strukturen noch beibehalten wurden, administrativ umgestaltet. Die von *valis* geführten *eyalets* wurden aufgelöst und ganz Syrien und Palästina unter die Aufsicht eines Zivilgouverneurs (*hükümdar*) gestellt. Anders als die osmanischen *valis* hatte der ägyptische *hükümdar* keine militärischen und fiskalischen Kompetenzen, sondern war ausschließlich für zivile Angelegenheiten zuständig. Dem zivilen Gouverneur standen der Oberkommandierende der Armee, der *serasker*, der Chef des Armeepersonals und der oberste Finanzaufseher zur Seite. Diese vier Männer waren die wichtigsten Mitglieder der neu gegründeten Ratsversammlung (*meclis aş-şura*) der Provinz Syrien. Wichtigste Aufgabe dieser Versammlung war die Ausführung und Implementierung der von Mehmed Ali erlassenen Gesetze. Auf regionaler Ebene gab es entsprechende Einrichtungen, deren Mitglieder je nach ihrem Aufgabenbereich den entsprechenden Vertretern in der obersten Provinzversammlung unterstellt waren¹³. Diese Umgestaltung der Verwaltungsstruktur ging in vielen Regionen mit der Zerschlagung alter Herrschaftsstrukturen einher, indem mächtige Clans vertrieben und Mitglieder von bisher weniger bedeutenden bzw. gerade aufstrebenden Familien in Machtpositionen gelangten wie zum Beispiel die Abdulhadi in Nablus¹⁴.

Trotz der neuen Verwaltungsstrukturen unterschied sich die Herrschaft Mehmed Alis über Syrien in einem Punkt nicht von der früheren Herrschaft der osmanischen *valis*. Diese hatten bei dem Wechsel zu ihren Amtssitzen nach Palästina ihre Haushalte mitgebracht, das heißt Verwandte, Sklaven und unter ihrem Schutz stehende Klienten, mit denen sie wichtige Positionen in der Provinzverwaltung besetzten. Auch unter Mehmed Alis Herrschaft wurde Syrien in der Art eines solchen „Familienbetriebes“ geführt. Neben seinem Sohn Ibrahim war es sein Schwiegersohn Mehmed Sherif Bey, der den Posten des zivilen Gouverneurs innehatte. Der Chef des Armeepersonals, Süleyman Pascha, war ein französischer Konvertit, besaß als solcher kaum Rückhalt in der lokalen Bevölkerung und war daher umso abhängiger von Mehmed und Ibrahim. Der oberste Finanzverwalter schließlich, Hanna al-Bahri, war ein griechisch-katholischer Christ. Dass islamische Herrscher Nicht-Muslime mit hohen Verwaltungsposten betrauten, kam nicht selten vor. Der Vorteil der Christen und Juden war, dass sie über keine unabhängige Machtbasis verfügten. Auch die osmanischen *valis* von Damaskus und Sidon hatten verschie-

¹³ Judith MENDELSON ROOD, *Sacred Law in the Holy City. The Khedival Challenge to the Ottomans as seen from Jerusalem, 1829–1841* (Leiden–Boston 2004) 98–103.

¹⁴ DOUMANI, *Rediscovering Palestine* 46.

dentlich Juden und Christen als Sekretäre oder Finanzverwalter beschäftigt. Besonders erfolgreich als Finanzverwalter in den Diensten verschiedener *valis* war zu Beginn des 19. Jahrhunderts die jüdische Familie Farhi gewesen. Zwischen dieser Familie und der griechisch-katholischen der al-Bahris entspann sich ein heftiger Konkurrenzkampf um diese hohen, mit viel politischem Einfluss verbundenen Verwaltungsposten, in deren Verlauf Hanna al-Bahri 1810 gezwungen wurde, nach Ägypten zu emigrieren. Von dort brachte ihn Ibrahim Pascha 1831 zurück nach Syrien¹⁵.

Möglicherweise dank des Einflusses al-Bahris, vielleicht aber auch, um den französischen Bündnispartnern zu gefallen oder einfach um die Ressource, die die nicht-muslimische Bevölkerung darstellte, effektiv nutzen zu können – auf jeden Fall wurde während der ägyptischen Herrschaft der Status der Nicht-Muslime allgemein, speziell aber der der griechisch-katholischen Araber deutlich verbessert. Die diskriminierenden Bestimmungen der Scharia für Nicht-Muslime wurden aufgehoben. Statt der von Christen und Juden zu zahlenden *cizye* wurde eine von allen Bewohnern nach Vermögen zu zahlende Kopfsteuer eingeführt¹⁶. Kirchen und Synagogen durften nun ohne Einschränkung repariert und neu gebaut werden. Zum Ärger der Orthodoxen gestattete Mehmed Ali allen katholischen Gruppierungen, ihren Glauben frei zu praktizieren. Es wurde sogar toleriert, dass Katholiken Kirchen okkupierten, die bisher dem orthodoxen Klerus gehört hatten. Am wenigsten profitierten die Juden von den ägyptischen Neuerungen. Die Bevorzugung der griechisch-katholischen Araber bedeutete in dem Konkurrenzkampf um wirtschaftliche Macht und politischen Einfluss, der sich zwischen Katholiken und Juden abspielte, einen empfindlichen Rückschlag für die Juden. Diese Entwicklung verschärfte den Konflikt zwischen Juden und Christen, speziell Katholiken, der schon seit Generationen bestand, im Wesentlichen eigentlich wirtschaftlicher Natur war, aber auch Züge eines religiösen Antagonismus angenommen hatte. Zu einer Explosion dieser Spannung kam es, als 1840 ein katholischer Priester und sein Diener in Damaskus spurlos verschwanden. Den Juden wurde unterstellt, sie hätten beide zu rituellen Zwecken ermordet. Dieser Vorfall, die so genannte „Damaskusaffäre“, verstärkte in ganz Syrien die bereits bestehenden Spannungen zwischen Christen und Juden¹⁷. Andererseits machten sich die Christen, die ihren neuen Status ungehemmt erkennen ließen, indem sie zum Bei-

¹⁵ Thomas PHILIPP, The Farhi Family and the Changing Position of the Jews in Syria, 1750–1860, in: Middle Eastern Studies 24 (1980) 37–52.

¹⁶ MENDELSON ROOD, Sacred Law 116.

¹⁷ Bruce MASTERS, Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism (Cambridge 2001) 122, 136.

spiel Kreuze in öffentlichen Prozessionen durch die Städte trugen, bei ihren muslimischen Nachbarn nicht sonderlich beliebt¹⁸.

Von Mehmed Alis aufgeschlossener, im Ergebnis aber durchaus auch ambivalenter Haltung gegenüber Nicht-Muslimen profitierten auch Europäer. Dem britischen Missionar John Nicolayson, der sich seit 1826 in Jerusalem aufhielt, wurde 1833 endlich gestattet, sich dort dauerhaft anzusiedeln¹⁹. Wahrscheinlich angesichts der wirtschaftlichen Investitionen, die Sir Moses Montefiore Mehmed Ali bei einer Unterredung in Aussicht stellte, ermöglichte dieser es ihm, an der Straße von Jerusalem nach Hebron Land für eine erste jüdische Siedlung zu kaufen²⁰.

Die weitere Entwicklung der Verhältnisse zwischen Mehmed Ali und der Pforte müssen im Kontext der so genannten „Orientalischen Frage“, dem „schwierige[n] Problem, wieviel vom Osmanischen Reich in welcher Form im Interesse der europäischen Mächte unbedingt erhalten werden musste“²¹, betrachtet werden.

Mit zunehmendem Alter bemühte sich Mehmed Ali immer intensiver darum, seine Dynastie als unbestrittene Herrscherin über die von ihm eroberten Gebiete zu befestigen. Ende Mai 1838 spitzte sich die Krise zwischen ihm und dem osmanischen Sultan zu, als Mehmed Ali seine Absicht kundtat, sich zu einem unabhängigen Monarchen zu erklären. Diesen Schritt missbilligte selbst Frankreich, das bisher Mehmed Ali bei seiner Expansionspolitik heimlich unterstützt hatte, um seinen eigenen Einfluss im Nahen Osten zu vergrößern. Zum fraglichen Zeitpunkt aber waren die Franzosen nicht an einer Änderung des Status quo interessiert und Mehmed Ali musste seine Pläne aufgeben. Es waren schließlich die Briten, die den größten Vorteil aus dieser Affäre zogen: Die osmanische Regierung schloss mit Großbritannien im August 1838 den Handelsvertrag von Balta Liman ab, der den Briten Freihandel im gesamten Osmanischen Reich ermöglichte. Dieser Vertrag war direkt gegen die staatskapitalistische Wirtschaftspolitik Mehmeds gerichtet. Die Briten nutzten ihren augenblicklichen Vorteil weiterhin dazu, mit der Zustimmung Mehmed Alis und der Pforte das erste europäische Konsulat in Jerusalem einzurichten, was oft als der Anfangspunkt der Öffnung Palästinas für die europäische Penetration gewertet wird²². Die Krise zwischen dem osmanischen Sultan und seinem

¹⁸ MA' OZ, Ottoman Reform 18.

¹⁹ Alex CARMEL, The Activities of the European Powers in Palestine, 1799–1914, in: Asian and African Studies 19 (1985) 43–91, hier 45.

²⁰ MENDELSON ROOD, Sacred Law 187f., 190.

²¹ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 49.

²² Z. B. ebd. 48.

rebellischen Provinzgouverneur war damit allerdings noch nicht beigelegt. Beide Seiten rüsteten weiter zum Krieg, der im April des folgenden Jahres ausbrach. Dieser Krieg zwischen Sultan und Khediven brachte die europäische Diplomatie in große Unruhe. In London beschlossen die europäischen Großmächte gegen den Willen Frankreichs, dem Sultan gegen Mehmed Ali beizustehen. Nach dem Fall Akkons Anfang November 1840 beschloss Mehmed Ali, sich nach Ägypten zurückzuziehen. Ganz Syrien fiel damit wieder unter osmanische Herrschaft.

Vielen Osmanen war bereits im 18. Jahrhundert die Wichtigkeit zumindest militärischer Reformen für den Bestand ihres Reiches angesichts der wachsenden Herausforderung durch das immer mächtiger werdende Europa bewusst geworden. Allerdings scheiterten viele der ersten Reformversuche am Widerstand der alten Eliten, vor allem der Janitscharen²³. Sultan Selim III. (1789–1807) musste für den Versuch, eine moderne Armee nach westlichem Vorbild aufzubauen, mit dem Thron und schließlich sogar mit seinem Leben bezahlen: Rebellierende Janitscharen machten seinen Cousin Mustafa zum neuen Sultan. Bald darauf jedoch gelang es dem mächtigen Provinznotabeln Mustafa Bayrakdar, die Janitscharenherrschaft zu beenden und anstelle von Mustafa IV. Mahmud II. (1808–1839) auf den osmanischen Thron zu bringen.

Mahmud war klug genug, die Janitscharen zunächst nicht durch allzu offensichtliche Reformen zu provozieren. Von Beginn seiner Herrschaft an war es

²³ Die Janitscharen waren ursprünglich die Elitetruppe der osmanischen Sultane gewesen. Zusammengesetzt wurde das Korps aus nicht-muslimischen Kriegsgefangenen und quasi als Steuer eingetriebenen Kindern der christlichen Untertanen des Sultans, die sich zum Islam bekehren mussten und einer strengen militärischen Ausbildung unterzogen wurden. Die Janitscharen genossen eine Anzahl wichtiger Privilegien, blieben aber gleichzeitig ihr Leben lang Eigentum des Sultans und standen kaum in Beziehung zur normalen Bevölkerung. Als der Bedarf des Reiches an mit Handfeuerwaffen ausgerüsteten Infanteristen Ende des 16. Jahrhunderts rasch anstieg, wurden zum ersten Mal auch Muslime in das Janitscharenkorps aufgenommen. Diese allerdings konnten weder versklavt noch von der lokalen Bevölkerung gleichermaßen effektiv abgeschnitten werden wie die ursprünglich nicht-muslimischen Kriegsgefangenen und Kinder. Als im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts infolge der Inflation der Sold der Janitscharen oft nicht mehr dazu ausreichte, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, begannen viele Janitscharen sich ihren Lebensunterhalt als Handwerker oder auf andere Weise im städtischen Bereich zu verdienen. Spätestens im Laufe des 18. Jahrhunderts verschmolzen die Janitscharen immer mehr mit den städtischen Unter- und Mittelschichten, so dass das Korps Ende des 18. Jahrhunderts zwar zahlenmäßig explodiert war, aber kaum noch kampftaugliche Soldaten umfasste. Die meisten Janitscharen erschienen nicht einmal mehr zu den Feldzügen. Die Privilegien des Korps waren allerdings trotz seines militärischen Bedeutungsverlustes erhalten geblieben – und genau diese Privilegien fürchteten die Janitscharen zu verlieren, wenn das Korps durch neue und moderne Armeeeinheiten endgültig obsolet gemacht werden sollte.

jedoch sein Ziel, die Macht innerhalb des osmanischen Staates, der in „Diadochenreiche“, die von mächtigen Gouverneuren wie Mehmed Ali oder Provinznotabeln wie Mustafa Bayrakdar regiert wurden, zu zerfallen drohte, wieder in der Hand des Sultans zu vereinen und das Reich erneut zu zentralisieren. Mahmud begann seine Karriere als Reformsultan also zunächst mit der Ausschaltung der zentrifugalen Kräfte, was ihm mit Ausnahme Mehmed Alis und der griechischen Unabhängigkeitsbewegung im Wesentlichen auch gelang. Den Weg zur ungehinderten Ausführung militärischer, administrativer und gesellschaftlicher Reformen eröffnete sich Mahmud schließlich 1826, als er mit dem so genannten „Wohltuenden Ereignis“ die rebellierenden Janitscharen Konstantinopels förmlich abschlachten ließ. Außer Reformen, die das Militär und die Zentralverwaltung in Konstantinopel betrafen, experimentierte Mahmud in den folgenden Jahren auch mit neuen Formen der Provinzverwaltung und versuchte außerdem, durch einen umfassenden Zensus der erwachsenen männlichen Bevölkerung in vielen Teilen des Reiches eine neue Informationsgrundlage für eine gerechtere Besteuerung und Konskriptionen für den Dienst in seiner neuen Armee zu schaffen²⁴.

Ein weiterer Schritt in Richtung auf die Angleichung osmanischer Rechts- und Verwaltungspraktiken wurde einige Monate nach Mahmuds Tod mit dem Reformferman von Gülhane unternommen. In diesem Erlass verkündete der neue Sultan Abdülmecid (1839–1861), die willkürliche Unterdrückung des Volkes solle beendet und dem Recht wieder zur Geltung verholfen werden. Leben, Eigentum und Ehre jedes osmanischen Untertanen wurden garantiert, das System der Steuerpacht sollte aufgehoben und die Steuern sollten fortan gerecht und unter Beachtung der Leistungsfähigkeit des Einzelnen festgelegt und eingetrieben werden, nach den gleichen Prinzipien sollte die Rekrutierung für die Armee gestaltet werden. Gerichtliche Prozesse sollten von nun an fair und öffentlich geführt werden. Und schließlich wurde betont, dass alle diese Begünstigungen für Muslime und Nicht-Muslime gleichermaßen gelten sollten²⁵. Die Verkündung dieses Reformedikts wird üblicherweise als der eigentliche Beginn der so genannten „Tanzimatreformen“, der großen Reformperiode im Osmanischen Reich betrachtet.

²⁴ Ausführlich zu den Reformen Mahmuds Stanford J. SHAW, Ezel Kural SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Bd. 2: Reform, Revolution, and Republic. The Rise of Modern Turkey 1808–1975 (Cambridge–London–New York–Melbourne 1977) 21–51.

²⁵ Eine deutsche Übersetzung des Reformfermans von Gülhane findet sich bei Thomas SCHEBEN, *Verwaltungsreformen der frühen Tanzimatzeit. Gesetze, Maßnahmen, Auswirkungen. Von der Verkündung des Ediktes von Gülhane 1839 bis zum Ausbruch des Krimkrieges 1853* (Frankfurt/Main–Bern–New York 1991) 255–258.

Was die Provinzverwaltung betraf, so beabsichtigten die Reformer, hier ähnlich wie Mehmed Ali eine strenge Aufteilung der Verwaltungsbereiche durchzuführen und diese auf mehrere Personen zu verteilen, wodurch der bisher so häufige Missbrauch des Gouverneursamtes verhindert werden sollte: Die *valis* bzw. ihre Vertreter auf *sancak*-Ebene sollten von nun an nur noch zivile Verwalter ihrer Provinz sein. Unabhängig von ihnen sollten das Militär und die Finanzen von Offizieren bzw. Finanzbeamten geführt werden, die jeweils direkt der Zentralverwaltung von Konstantinopel unterstellt sein sollten. Auf der Ebene der *kazas* und Dörfer sollten lokal einflussreiche Persönlichkeiten zu Vertretern der Konstantinopeler Zentralverwaltung ernannt werden. Im Idealfall ergab das in jedem Bereich eine Befehlskette, über die Konstantinopel direkt bis ins kleinste Provinzdorf hinein wirken konnte²⁶.

Bereits vor den Tanzimatreformen bzw. vor der ägyptischen Eroberung existierten vielerorts im Osmanischen Reich Beratungsgremien, die die Gouverneure bzw. *sancak*- und *kaza*-Verwalter bei Entscheidungen über Steuerverteilung oder die Aushebung von Soldaten unterstützten. Diese Gremien waren inoffizielle Einrichtungen. Ihre Bedeutung bzw. Durchsetzungsfähigkeit gegenüber Gouverneuren, Steuereintreibern, Kadis oder anderen Vertretern der Zentralregierung beruhte auf der Macht, dem Reichtum und dem Einfluss, über den die einzelnen Mitglieder des Gremiums verfügten. In Regionen mit hohem christlichem Anteil an der Bevölkerung waren meist auch christliche Dorfälteste in dieser Ratsversammlung vertreten²⁷.

Im Zuge der Tanzimatreformen wurden diese Ratsversammlungen institutionalisiert, wobei die Zentralverwaltung in Konstantinopel zu bestimmen versuchte, wer in den *meclis-i şura* vertreten sein sollte. Nach den Plänen, die hierfür Anfang der 1840er Jahre entworfen wurden, sollten die *büyük meclis*, die großen Ratsversammlungen auf *eyalet*- und *sancak*-Ebene, aus insgesamt 13 Mitgliedern bestehen, von denen sieben kraft ihres Amtes als Vertreter der Zentralverwaltung galten – der *sancak*-Verwalter, sein Vertreter, der Kadi, der Polizeichef, zwei Schreiber aus Konstantinopel und mindestens ein offizieller Vertreter einer nicht-muslimischen Gemeinschaft, zum Beispiel ein Priester oder Rabbi – und die übrigen sechs Repräsentanten der lokalen Notabeln und Zünfte sein sollten, die durch ein kompliziertes Wahlverfahren bestimmt werden sollten. Wichtig war, dass auch Vertreter der nicht-muslimischen Bevölke-

²⁶ SHAW, History 84.

²⁷ Für die Arbeit eines solchen Gremiums auf *kaza*- bzw. *sancak*-Ebene vgl. Marlene KURZ, Das *sicill* aus Skopje. Kritische Edition und Kommentierung des einzigen vollständig erhaltenen Kadiamtsregisterbandes (*sicill*) aus Üsküb (Skopje) (Wiesbaden 2003) 92–117.

rung in die Ratsversammlung aufgenommen wurden. Auf *kaza*-Ebene sollten kleine Ratsversammlungen (*küçük meclis*) eingeführt werden, die aus fünf Mitgliedern bestehen sollten, dem lokalen Vertreter des offiziellen *sancak*-Verwalters, dem lokalen Kadi, dem lokalen Polizeichef und zwei lokalen Notabeln, von denen einer Muslim, einer Christ sein sollte²⁸. Zweck der neuen Ratsversammlungen war es, – vergleichbar den von Mehmed Ali und Ibrahim Pascha geschaffenen Räten – die Reformmaßnahmen der Zentralregierung auf regionaler und lokaler Ebene zu implementieren. Aber nicht alle im Erlass von Gülhane und den darauffolgenden Gesetzen angekündigten Verbesserungen ließen sich in der Praxis so konsequent durchführen, wie mancher es vielleicht gehofft hatte. An vielen Orten, speziell auch in Palästina, musste man sich zunächst einmal mit einer Kombination aus alten und neuen Elementen der Verwaltung zufrieden geben.

Nach der osmanischen Rückeroberung wurde in Syrien wieder eine administrative Aufteilung in *eyalets* vorgenommen, die gegenüber der prä-ägyptischen Ordnung etwas verändert war. Die *sancaks* Nablus, Jerusalem und Ghaza wurden nun dem *eyalet* Sidon zugeteilt, dessen neue Hauptstadt Beirut war. Außerdem umfasste das *eyalet* Sidon den Libanon und war somit fast so bedeutend wie das *eyalet* Damaskus²⁹. Eine besondere Regelung bestand darin, dass das *sancak* Jerusalem mit den ihm zugeordneten *sancaks* Ghaza und Nablus einen Sonderstatus innerhalb des *eyalets* Sidon erhielt. Es wurde ein *mutasarrıfluk*, das direkt Konstantinopel unterstellt war. Die europäischen Mächte hatten 1840 auf einer Konferenz die Frage diskutiert, ob Jerusalem einen exterritorialen Status erhalten und international verwaltet werden sollte. Gegenseitiges Misstrauen verhinderte jedoch die Durchsetzung dieses Plans³⁰. Nach Rosens Angaben wurde Jerusalem auf Druck der Europäer hin ein Sonderstatus gewährt³¹. Wahrscheinlich ist jedoch, dass die Osmanen selbst ein Interesse an einer gesonderten Verwaltung Südsyriens hatten, einerseits um die Südgrenze gegen Ägypten zu sichern, andererseits um die sehr unruhige Region unter bessere Kontrolle zu bringen³².

Der Gouverneur (*mutasarrıf*) von Jerusalem wurde in den folgenden Jahren

²⁸ SHAW, History 84f. Vgl. auch Halil INALCIK, Application of the Tanzimat and its Social Effects, in: Archivum Ottomanicum 5 (1973) 97–128, hier 107–110.

²⁹ MA'UZ, Ottoman Reform 31–33.

³⁰ SHEPHERD, The Zealous Intruders 107.

³¹ Georg ROSEN, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Bd. 2: Von der Thronbesteigung Abdulmedjids bis zum Pariser Tractat von 1856 (Leipzig 1867) 53f.

³² MA'UZ, Ottoman Reform 31; ABU-MANNEH, Jerusalem 9.

für gewöhnlich direkt von der Pforte ernannt und erhielt auch seine Anweisungen direkt von dort und nicht aus Sidon. Zusätzlich zu den lokalen Polizeikräften standen dem *mutasarrıf* relativ starke Kontingente der neuen osmanischen Armee zu Verfügung. Das fünfte Armeekorps hatte sein Hauptquartier in Damaskus, viele Einheiten aber waren in den verschiedenen Städten Syriens stationiert. Zwar unterstanden die Einheiten Offizieren, die direkt dem General in Damaskus unterstanden, aber der *mutasarrıf* konnte ihre Dienste in Anspruch nehmen, wenn Bedarf bestand³³.

Allerdings waren die Osmanen gezwungen, zur Verwaltung des neu geschaffenen *mutasarrıflıks* auch auf die ansässigen lokalen Scheichs zurückzugreifen. Dies geschah einerseits, weil es den Osmanen zu diesem Zeitpunkt noch an genügend ausgebildetem Personal für die Provinzverwaltung mangelte. Andererseits waren sie bei der Rückeroberung Syriens wegen des noch unzureichenden Zustandes der neuen Armee nicht nur auf europäische Hilfe angewiesen gewesen, sondern auch auf die Unterstützung durch lokale Kräfte. Vor allem solche Scheichs, die in dieser Situation den Osmanen ihre Loyalität bewiesen hatten, wurden nun mit Verwaltungsposten in der neuen Provinzverwaltung entlohnt, was faktisch bedeutete, dass viele *nahiye*-Scheichs ihre traditionelle Machtbasis in unveränderter Weise behielten, nur dass sie im Kontext der neuen Administration Amtstitel wie *nazır* (Aufseher), *muhassıl* (staatlicher Steuereintreiber) oder *müdir* (*kaza*-Vorsteher) erhielten. Andere Clans wurden in Dienst genommen, obwohl sie sich mit der Herrschaft Ibrahim Paschas arrangiert hatten, aber vermutlich war die Pforte, wie zum Beispiel im gleich zu schildernden Fall der Abu Ghosh, mangels anderer Kräfte auf ihre Mitwirkung bei der Sicherung der Straßen und Reisenden gegen Beduinen angewiesen.

Statt also in Palästina das mit der Verkündung der Tanzimatreformen angestrebte zentralisierte und von Konstantinopel direkt kontrollierte System der Provinzverwaltung sogleich in Anwendung bringen zu können, mussten die osmanischen Autoritäten sich hier zunächst einmal mit traditionellen Methoden der Herrschaftssicherung zufrieden geben, indem sie versuchten, lokale Kräfte gegeneinander auszuspielen, um diese zu schwächen und sie besser kontrollieren zu können. Dies führte in vielen Gegenden Palästinas zur Wiederbelebung alter Fehden und Konflikte, die die osmanische Zentralregierung zunehmend zum Anlass nahm, die durch die Tanzimatreformen angestrebte zentrale Kontrolle des Reiches in diesen Gebieten durch die endgültige Ausschaltung der intermediären Kräfte, die die Scheichs darstellten, durchzusetzen.

³³ ABU-MANNEH, Jerusalem 10f.

In den Bergen von Judäa um Jerusalem, dem Jabal al-Quds, setzten die Osmanen Mitglieder des Clans der Ibn Simhan, der von Ibrahim Pascha unterdrückt worden war, nicht nur in ihrer alten *nahiye* als Verwalter und Steuereintreiber ein, sondern auch in Ramallah, Bireh sowie in den im *sancak* Ghaza gelegenen Distrikten Ramleh und Lydda. Gleichzeitig bestätigten sie die Familie der Abu Ghosh, trotz deren Kooperation mit den Ägyptern, als Scheichs der *nahiye* Bani Malik und Wächter der Straße nach Jerusalem, eine Aufgabe, die die Abu Ghosh schon seit mehreren Generationen wahrnahmen und die ihnen die Möglichkeit eröffnet hatte, sich an „Schutzgeldern“, die sie von den Pilgern verlangten, zu bereichern. Als Anführer der regionalen Yamani Fraktion lagen die Abu Ghosh in Fehde mit den Ibn Simhan, die zur Qais Fraktion gehörten³⁴. Zum offenen Ausbruch der Feindschaft kam es im Jahr 1843, als zwei Brüder aus dem Simhan-Clan, die Distrikthefts von Ramleh und Lydda, von Angehörigen des Abu Ghosh-Clans überfallen und ermordet wurden. Daraufhin versank die Region in einem semi-rebellischen Zustand: Zwischen den Qais- und Yaman-Fraktionen der Bauern entspannen sich blutige Konflikte, die Steuern wurden nur noch unregelmäßig gezahlt und Reisende wurden Opfer von Raubüberfällen.

In Hebron hatten die osmanischen Autoritäten ebenfalls ein Mitglied einer mächtigen lokalen Familie, die unter Ibrahim Pascha zu leiden gehabt hatte, zum Verwalter eingesetzt: Abdurrahman al-Amr hatte Hebron nach einer Rebellion gegen die ägyptische Herrschaft 1834 verlassen müssen. Nach der Vertreibung Ibrahim Paschas kehrte er zurück und „inthronisierte“ sich selbst als Scheich in Hebron. Die Osmanen bestätigten ihn in dieser Position. 1844 jedoch wurde er von seinem Bruder Muhammad al-Amr aus der Stadt vertrieben.

Der amtierende *mutassarif* von Jerusalem war offensichtlich weder in der Lage, die Unruhen in den Bergen von Judäa zu unterdrücken, noch den Bruderzwist in Hebron zu bereinigen, so dass sich die Pforte 1846 entschied, eine

³⁴ In den zahlreichen Fehden der Clans Palästinas standen sich die rivalisierenden Parteien häufig unter den Flaggen der Qais und Yamani gegenüber. Die Spaltung der arabischen Bevölkerung reichte bis in die ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte zurück und resultierte angeblich aus der dualen Abstammung der Araber von den nordarabischen Qais und den südarabischen Yamani. In Palästina erhielt sich dieser Gegensatz bis ins 19. Jahrhundert und transzendierte zur Verblüffung der europäischen Beobachter alle übrigen sozialen Gruppierungen und Gemeinschaften, sogar religiöse. Weil der Appell an diese Loyalitätsbeziehungen bei der einheimischen Bevölkerung offensichtlich besonders wirksam war, wurde die Fiktion dieser Gruppenzugehörigkeit von den Scheichs auch dann noch gepflegt, als ihre Auseinandersetzungen längst nichts mehr mit diesen frühislamischen Fraktionen zu tun hatten. Vgl. SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 178–183, 217.

durchsetzungsfähigere Persönlichkeit mit den Angelegenheiten des *mutasarrıflıks* zu betrauen: Kibrıslı Mehmed Pascha. Er sammelte 3.500 Soldaten und eroberte zunächst Hebron, wo er Abdurrahman wieder als Vertreter der Pforte einsetzte. Dann überrumpelte er den Anführer des Abu Ghosh-Clans, Mustafa, und einige seiner Verbündeten und schickte sie in die Verbannung. Für einige Zeit befand sich die Region nun vollständig unter osmanischer Kontrolle, es herrschte Sicherheit und die Steuern wurden regelmäßig gezahlt³⁵. Aber endgültige Ruhe war in die genannten Regionen noch nicht eingekehrt. Im Jabal al-Quds brachen 1853 Auseinandersetzungen zwischen den Abu Ghosh und dem Clan der Lahham aus. Nach dem Krimkrieg gelang es dem neuen, jungen und recht energischen Verwalter von Jerusalem, Mehmed Süreyya, schrittweise die Macht der Scheichs zu brechen und stattdessen eine zentralisierte osmanische Herrschaft aufzubauen³⁶. Auch Hebron gelangte Ende der 1850er Jahre endgültig zur Ruhe, nachdem die Amr-Brüder in die Verbannung geschickt worden waren³⁷.

Eine wichtige Rolle spielte bei den Auseinandersetzungen der osmanischen Regierung mit den Clans und bei den Fehden der Clans untereinander die neu geschaffene Ratsversammlung von Jerusalem. In der Zeit vor der ägyptischen Okkupation hatten die Notabeln der Stadt – die städtischen Efendis – kaum Einfluss auf das Geschehen im Umland gehabt, das von den lokalen Scheichs dominiert wurde. Mit der sukzessiven Unterdrückung der lokalen Scheichs stieg der Einfluss der städtischen Eliten auf den ländlichen Bereich. Dieser Prozess begann mit der Einrichtung des ersten offiziellen *meclis* durch Ibrahim Pascha und setzte sich unter osmanischer Herrschaft fort. Die von den Reformen konzipierte Hierarchie der Verwaltungsbeamten und Ratsversammlungen – die *küçük meclis* der lokalen Ebene waren den *büyük meclis* der regionalen Ebene untergeordnet ebenso wie die lokalen Verwaltungsbeamten den regionalen – implizierte die Herrschaft der städtischen Zentren über ihr rurales Umland. Für die Scheichs des Umlands von Jerusalem bedeutete dies, dass sie in Zusammenhang mit ihren Fehden häufig gezwungen wurden, vor der Jerusalemer Ratsversammlung zu erscheinen, um ihre Angelegenheiten dort verhandeln zu lassen. Da die Berichte (*mazbata*) der städtischen Efendis im *meclis* oft ausschlaggebend dafür waren, ob ein lokaler Scheich in seinem Amt belassen oder verbannt wurde, mussten die Scheichs versuchen, innerhalb des *meclis*

³⁵ ABU-MANNEH, Jerusalem 27–32; MA'UZ, Ottoman Reform 118–120; SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 214f.

³⁶ ABU-MANNEH, Jerusalem 34–36; ausführlich dazu SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 214–218.

³⁷ Ebd. 221 f.

Verbündete zu finden und/oder dessen Entscheidungen durch Bestechung zu beeinflussen³⁸. Der Aufstieg der städtischen Notabeln auf Kosten der lokalen Scheichs bedeutete für die Bauern des Umlandes von Jerusalem, dass sie diesen Notabeln bzw. den osmanischen Regierungsbeamten fortan schutzlos gegenüberstanden und ihre allgemeine Lage sich deutlich verschlechterte³⁹.

Etwas anders verliefen die Dinge in Nablus⁴⁰. In dieser semiautonomen Region war die Macht der ländlichen Scheichs schon vor der ägyptischen Eroberung durch expandierende Kaufleute empfindlich untergraben worden. Die zunehmend auf Olivenöl und vor allem Seifenproduktion spezialisierten städtischen Unternehmer von Nablus brachten immer größere Teile der ländlichen Produzenten in ihre Abhängigkeit. Infolge der Verbreitung verschiedener Arten von Kauf- und Kreditverträgen, die auf islamischem Recht basierten, waren immer mehr Landbewohner gezwungen, sich in Rechtsangelegenheiten an den städtischen Kadi zu wenden, der das islamische Recht verwaltete. Damit nahm die soziale Bedeutung der Scheichs, die Streitfälle nach Gewohnheitsrecht entschieden hatten, ab. Insgesamt führte die Kommerzialisierung der Landwirtschaft zu einer Integration des Hinterlandes von Nablus in die städtische Wirtschafts- und Rechtssphäre, was zu Lasten der lokalen Scheichs ging. In Nablus etablierte sich eine neue Elite von Kaufleuten und Seifenproduzenten, an deren einflussreicher Politik Familien der alten Eliten des ländlichen Raumes nur teilhaben konnten, wenn ihnen der wirtschaftliche und soziale Sprung in die Stadt gelang.

Die Macht im ländlichen Raum um Nablus konzentrierte sich schließlich in den Händen zweier Clans: Die Familie der Tukan gehörte zu den mächtigsten Familien der alten Elite und ihr allein war die Transformation vom kriegerischen Scheich zum Seifenproduzenten erfolgreich gelungen. Die andere Familie, die Abdulhadi, waren ursprünglich ein wenig bedeutender ländlicher Clan, der während der ägyptischen Okkupation jedoch von Ibrahim Pascha gefördert wurde. In den 1830er Jahren gelang es der Familie, sich durch den Aufkauf städtischer Immobilien, vor allem von Seifenfabriken, eine Machtbasis in Nablus zu schaffen. Obwohl sie mit den ägyptischen Besatzern kooperiert hatte, machten die Osmanen nach der Rückeroberung des Gebietes ein Mitglied des Abdulhadi-Clans zum *kaymakam* von Nablus, das heißt im Prinzip zu einem traditionellen *sancak*-Verwalter mit neuem Titel.

³⁸ ABU-MANNEH, Jerusalem 36 f.; vgl. SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 215.

³⁹ ABU-MANNEH, Jerusalem 37 f., 43.

⁴⁰ Die folgenden Ausführungen beruhen auf dem bereits erwähnten Buch von Beshara Doumani (wie Anm. 7).

In den folgenden Jahren konkurrierten die Familien der Abdulhadi und Tukan um diesen Posten, der zwischenzeitlich auch immer wieder mit Osmanen aus anderen Teilen des Reiches besetzt wurde. Im ländlichen Raum gab es eine Reihe kleinerer Fehden zwischen verschiedenen Clans, auf die die osmanischen Gouverneure jedoch nur mit gelegentlichen Strafaktionen reagierten, die die Machtstrukturen im Raum Nablus nicht grundlegend änderten. Zu Beginn der 1850er Jahre explodierte die gärende Rivalität zwischen den Tukan und Abdulhadis und ihren jeweiligen Bündnispartnern in einem heftigen „Bürgerkrieg“, der in mehreren Phasen bis 1859 fort dauerte. Erst in diesem Jahr gelang es der osmanischen Zentralmacht, die Unruhen in der Region endgültig zu unterdrücken, nachdem Nablus aus dem *mutasarrıflık* Jerusalem herausgenommen und dem *vali* von Sidon unterstellt worden war. Eine ansehnliche Abteilung der Armee wurde in Nablus und den umliegenden Dörfern stationiert. Die letzte große militärische Aktion der osmanischen Verwaltung gegen die lokalen Scheichs war 1859 die Zerstörung des Familiensitzes der Abdulhadi. Von nun an wurden nur noch Ortsfremde zu Verwaltern des *sancaks* ernannt und die Rivalitäten der Tukans und Abdulhadis beschränkten sich auf die Auseinandersetzungen in der Ratsversammlung⁴¹.

Anders als von den Tanzimat-Reformern intendiert, nach deren Vorstellung der *meclis* ja eigentlich ein Instrument der zentralistischen Reformpolitik sein sollte, war die Ratsversammlung in Nablus von ihrer Gründung an zu einer Machtbasis der neuen Elite von Nablus, der Kaufleute und Seifenfabrikanten, geworden⁴² und zur letzten Bastion des Widerstandes der ehemals nahezu autonomen Provinz gegen die fortschreitende Zentralisierungspolitik der osmanischen Regierung. So entschieden die Ratsmitglieder zum Beispiel selbst über die Zusammensetzung ihres Gremiums, ernannten Mitglieder, die nach den gesetzlichen Vorgaben gerade nicht im Rat vertreten sein sollten, und verzichteten stattdessen auf die vorgeschriebene Aufnahme von Vertretern nicht-muslimischer Minderheiten. Regierungsanweisungen führten die Ratsmitglieder oft nur teilweise aus, änderten oder sabotierten sie in manchen Fällen sogar⁴³. Vielen Notabeln gelang es außerdem, sich auch ökonomisch wieder von den Kriegszeiten zu erholen, so dass sie in der Lage waren, einen Teil ihrer alten politischen und wirtschaftlichen Macht in die neue Zeit hinüberzuretten⁴⁴.

⁴¹ MA'UZ, Ottoman Reform 113–118; sehr ausführlich zu den Kriegen der 1850er Jahre SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 195–212.

⁴² Ganz ähnlich verhielt es sich in vielen Teilen des Reiches. Vgl. hierzu INALCIK, Application of the Tanzimat 109–112.

⁴³ DOUMANI, Rediscovering Palestine 49–51, 242f.

⁴⁴ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 212.

Im Unterschied zu Jerusalem jedoch entwickelte sich im Umland von Nablus eine Art bäuerlicher Mittelschicht, die die Chancen, die ihnen der Niedergang der Herrschaft lokaler Clans eröffnete, geschickt nutzten: Sie spekulierten mit landwirtschaftlichen Produkten, bauten sich durch Geldverleih und Handel eigene lokale Netzwerke auf, richteten sich Häuser in den Städten ein und eröffneten Läden. Ihr Einfluss und ihre Netzwerke ermöglichten es ihnen, sich als wichtiges Bindeglied zwischen den städtischen Notabeln und der ärmeren ländlichen Bevölkerung zu etablieren⁴⁵.

Das Ziel der Tanzimat-Reformer, in den Provinzen des Reiches eine direkte zentralstaatliche Verwaltung und Kontrolle durchzusetzen, wurde von den europäischen Mächten befürwortet. Daher unterstützten die Vertreter dieser Mächte, die Konsuln, die sich in Palästina vor Ort befanden, die Bemühungen der osmanischen Regierungsvertreter um Unterwerfung der lokalen Scheichs.

Die europäischen Konsuln im Osmanischen Reich genossen dort einen extritorialen Status. An sich galten nach islamischem Recht alle Christen und Juden, die sich im Osmanischen Reich aufhielten, aber keine Untertanen des Sultans waren, als *harbis*, „feindliche Fremde“, d. h. Nicht-Muslime, die zum *dar al-harb* gehörten und für die der *zimma*-Vertrag der einheimischen Nicht-Muslime keine Geltung besaß. *Harbis*, die sich auf islamischem Gebiet befanden, standen theoretisch außerhalb des Gesetzes, was unter anderem bedeutete, dass sie versklavt oder ausgeraubt werden konnten, ohne dass der Angreifer dafür haftbar gemacht werden konnte. Jedoch war es jedem freien Muslim möglich, einem Fremden *aman* zu gewähren, eine für eine bestimmte Zeit geltende Sicherheitsgarantie für Leben und Eigentum des Betroffenen. Größeren Gruppen von *harbis* konnte nur der Imam, der politische Führer der islamischen Gemeinde, *aman* gewähren⁴⁶. In großem Stil fanden solche Sicherheitsgarantien Eingang in die so genannten „Kapitulationen“, vom osmanischen Sultan gegebene Zusagen von Privilegien für die Angehörigen bestimmter Nationen. Als Gegenleistung für diese Zugeständnisse erwarteten die Osmanen von dem Staat, mit dem sie eine Kapitulation abschlossen, dass dieser sich zu „Freundschaft und Redlichkeit“ ihnen gegenüber verpflichtete und seinerseits den osmanischen Untertanen im eigenen Gebiet Sicherheit gewährte. Gruppen von *müstamins* (Personen, denen *aman* garantiert worden war), die in einer osmanischen Stadt lebten, wählten sich einen offiziellen Vertreter, einen Konsul, der sie der osmanischen Regierung gegenüber vertrat. Der Sultan bestätigte den Konsul durch die Verleihung eines Diploms (*berat*), in dem die Reich-

⁴⁵ DOUMANI, Rediscovering Palestine 243 f.

⁴⁶ Joseph SCHACHT, Aman, in: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, CD-ROM Edition (Leiden 1999).

weite der Autorität des Konsuls, seine Rechte und Pflichten genauer spezifiziert wurden.

Im 17. Jahrhundert gelang es den europäischen Staaten, ihre eigenen Vorstellungen über die Stellung und Privilegien des Konsuls in die Kapitulationen einfließen zu lassen. Ein Konsul galt nun als Vertreter des Botschafters seines Landes, konnte nur von diesem ein- und abgesetzt werden, durfte nicht inhaftiert werden und alle Rechtsfälle, die ihn betrafen, mussten der Regierung in Konstantinopel zur Entscheidung überlassen werden. Außerdem war der Konsul befugt, die Rechtshändel der Angehörigen seiner „Nation“ (*millet*), also derjenigen, die unter seiner Protektion standen, nach den Gesetzen seines Heimatlandes zu entscheiden. Eine Ausnahme bildeten nur strafrechtliche Angelegenheiten, in die ein Muslim verwickelt war. Solche Fälle mussten vor islamischen Gerichtshöfen verhandelt werden.

Im Laufe der Jahrhunderte gelang es den europäischen Mächten, die Osmanen zur Gewährung immer weiter reichender Privilegien zu nötigen. Besonders folgenreich war die Erlaubnis, die Privilegien der Kapitulationen auf *zimmis*, auf Untertanen des osmanischen Sultans, ausdehnen zu dürfen, wenn diese als Übersetzer (Dragomanen) in den Dienst eines Konsuls traten. Gleichmaßen problematisch für den osmanischen Staat war die Erlaubnis, dass die Konsuln auch Personen, die nicht ihrer Nationalität angehörten, zu ihren „Schützlingen“ machen konnten. Auch diese kamen in den Genuss der Privilegien, die die Kapitulationen gewährten. Die beiden Möglichkeiten, osmanische Untertanen der Jurisdiktion ihres Staates zu entziehen, führte zu zahlreichen Missbräuchen, so dass zum Beispiel an manchen Orten Hunderte von Leuten als Dragomane bei den Konsulaten geführt wurden, von denen letztlich aber weniger als ein Dutzend tatsächlich als solche qualifiziert waren. Als der osmanischen Regierung die Nachteile bewusst wurden, die dem Staat aus den Kapitulationen erwachsen, bemühte sie sich, die gewährten Privilegien einzuschränken, was ihr letztlich jedoch nicht gelang. Mit dem 1838 geschlossenen Vertrag von Balta Limanı wurden ein weiteres Mal alle kapitulatorischen Privilegien bestätigt⁴⁷.

Für gewöhnlich ersuchte eine europäische Macht dann um die Einrichtung eines Konsulats in einer Stadt, wenn diese für Kaufleute ihrer Nation interessant wurde bzw. schon mehrere Kaufleute dort Handelsposten eingerichtet hatten oder selbst dort residierten. Wenn nicht gleich ein Konsulat eingerichtet werden sollte, hatte der in der nächstgrößeren Stadt befindliche Konsul auch

⁴⁷ Halil İNALCIK, *İmtiyazat ii.* – The Ottoman Empire, in: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, CD-ROM Edition (Leiden 1999).

die Möglichkeit, einen Konsularagenten zu ernennen. Dabei konnte es sich um einen am fraglichen Ort wohnenden Landsmann des Konsuls handeln, aber auch um einen Untertan der osmanischen Pforte, meistens einen *zimmi*, der durch seine Ernennung zum Konsularagenten in den Genuss der Kapitulationsprivilegien kam.

1834 wies der britische Konsul in Damaskus seine Vorgesetzten darauf hin, dass es wünschenswert sei, in Jerusalem ein Konsulat einzurichten. Immerhin seien dort bereits drei britische Familien – darunter der Missionar John Nicolayson – ansässig und die Zahl der Reisenden aus Großbritannien nehme ebenfalls laufend zu. Zwar wurde dieses Ansinnen von einigen Kollegen des Damaszener Konsuls für unsinnig erklärt, aber der britische Außenminister, Lord Palmerston, freundete sich in den folgenden Jahren mit der Idee eines Konsulats in Jerusalem an. Schließlich, so beurteilte Palmerston die Lage, seien die Briten gegenüber Franzosen und Russen im Nachteil, was die Einflussmöglichkeiten der jeweiligen Staaten auf die Angelegenheiten des Osmanischen Reiches betreffe. Bei einer Erneuerung der Kapitulationen mit Frankreich zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatten die Osmanen den Franzosen zugestanden, für den Schutz der christlichen Pilger nach Jerusalem und der dort lebenden Mönche Sorge tragen zu dürfen. Diese Klauseln bildeten nun die Grundlage für die französischen Ansprüche, Schutzmacht für alle Katholiken und katholischen Missionare im Osmanischen Reich zu sein. Die Russen wiederum hatten dafür gesorgt, dass sie im 1774 abgeschlossenen Friedensvertrag mit den Osmanen von diesen als Schutzmacht der orthodoxen Christen im Osmanischen Reich anerkannt wurden.

Da Palmerston nun einerseits eine russische Expansion nach Palästina fürchtete und andererseits der Auffassung war, dass es das wichtigste Ziel der britischen Außenpolitik sei, die Macht Großbritanniens in der Welt zu vergrößern, musste er eine Möglichkeit finden, wie er der britischen Regierung eine den französischen und russischen Ansprüchen vergleichbare Einflussmöglichkeit im Osmanischen Reich schaffen könnte, das heißt England musste seine Schützlinge dort erst noch finden bzw. sich solche schaffen. Die Idee, im wirtschaftlich eigentlich völlig uninteressanten Jerusalem aufgrund des zunehmenden Stroms von britischen Reisenden und wegen der Bedeutung der christlichen Heiligen Stätten ein Konsulat einzurichten, erfuhr weitere Unterstützung durch zwei missionarische Gesellschaften: Die „Society for Promoting Christianity amongst the Jews“ (oder einfach „London Jews’ Society“) und die „Church Missionary Society“ signalisierten ihr Interesse daran, dass der Mission in Palästina förderliche Strukturen geschaffen würden. Beide Gesellschaften vertraten das chiliastische Konzept der „restoration of the Jews“ –

die Erwartung, dass der Anbruch der prophezeiten Endzeit unauflöslich mit der Rückführung der Juden ins Heilige Land und ihrer Bekehrung zum Christentum verbunden sei. Es bot sich an, die missionarischen Aspirationen der Gesellschaften mit den politischen Interessen Großbritanniens zu verknüpfen. Juden und Protestanten waren geeignet, der britischen Regierung als deren Schützlinge ein Mitspracherecht in osmanischen Angelegenheiten analog dem der Franzosen und Russen zu gewährleisten. Der erste offizielle Schritt zu einer systematischen europäischen Penetration Palästinas verband also bereits politisch-strategische mit religiös-kulturellen Interessen. Die Rolle der Briten als offizielle Protektoren der Juden wurde von der osmanischen Regierung allerdings abgelehnt⁴⁸.

Der erste protestantische Bischofssitz, der 1841 in Jerusalem geweiht wurde, ging auf eine Initiative des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. zurück, der hoffte, durch die Gründung eines anglikanisch-evangelischen Bistums in Jerusalem einen symbolträchtigen Anfang für den Aufbau einer geeinten protestantischen Staatskirche in Preußen zu machen. Die preußischen Ambitionen verbanden sich mit britischen politischen Interessen und missionarischen Bestrebungen. Zum Programm der missionarischen Gesellschaften gehörten schon zuvor die Schaffung einer protestantischen Hierarchie in Palästina und die Errichtung einer Kirche in Jerusalem. Preußen und Briten einigten sich schnell darauf, abwechselnd die Bischöfe für Jerusalem zu ernennen, die jedoch alle in Canterbury geweiht werden sollten. Für den Bau einer Kirche, mit dem schon 1839 illegal begonnen worden war, erteilte der osmanische Sultan allerdings erst 1845 eine offizielle Genehmigung. 1849 wurde die Christ Church schließlich eingeweiht. Preußen ergänzte seine Präsenz im Heiligen Land außerdem 1843 durch ein eigenes Konsulat in Jerusalem.

König Friedrich Wilhelm IV. unterstützte grundsätzlich alle protestantischen Aktivitäten im Heiligen Land, darunter die Pläne des Geistlichen Theodor Fliedner. Fliedner kam 1851 in Begleitung von vier Diakonissinnen aus Kaiserswerth nach Jerusalem und begann mit einem systematischen Erziehungsprogramm für arme arabische Mädchen. Dies war eine der wichtigsten Pionierleistungen der christlichen Mission in Palästina. König Friedrich Wilhelm stellte den Diakonissen ein Gebäude in der Altstadt von Jerusalem zur Verfügung, das nicht nur die Mädchenschule beherbergte, sondern auch ein

⁴⁸ CARMEL, *The Activities of the European Powers in Palestine* 55f.; SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 50, 60; SHEPHERD, *The Zealous Intruders* 113f.; vgl. auch Mayir VERETÉ, *Why was a British Consulate established in Jerusalem?*, in: *The English Historical Review* 85 (1970) 316–345.

Hospiz und ein Hospital, die beide ebenfalls von den Diakonissinnen organisiert und verwaltet wurden⁴⁹.

Britische protestantische Missionare bemühten sich zudem um die Versorgung und Ausbildung der palästinensischen Juden. 1848 zum Beispiel eröffnete eine Engländerin, eine Freundin des umtriebigen britischen Konsulehepaars Finn, „Miss Cooper’s Institute“, eine Schule, in der jüdische Mädchen und Frauen im Nähen, Stricken, Sticken, Spinnen und Weben unterwiesen wurden. Parallel dazu entstanden aber auch Schulen und andere Einrichtungen für Juden, die von reichen jüdischen Sponsoren wie Sir Moses Montefiore und der Familie Rothschild getragen wurden⁵⁰.

Da die Hauptaufgabe des Bischofs die Bekehrung der Juden sein sollte, wurde als erster Kandidat für das neue Amt der konvertierte Jude Michael Salomon Alexander gewählt. Die Juden Jerusalems zeigten sich allerdings wenig interessiert an einer Bekehrung zum Protestantismus, so dass Alexanders Nachfolger, der von Preußen ernannte Samuel Gobat, der 1846 in Jerusalem eintraf, sich statt auf die Missionierung der Juden auf die der orthodoxen Christen, aber auch der Katholiken konzentrierte. Katholische Kreise in Europa waren bereits durch die Tatsache, dass ein protestantischer Bischofssitz in Jerusalem begründet worden war, in Unruhe versetzt worden. Sie versuchten, den Papst zur Erneuerung des lateinischen Patriarchats, dessen Amtsinhaber sich seit 1291 permanent im Ausland aufhielten, zu bewegen. Während der Papst sich jedoch zunächst noch zurückhielt, richtete Frankreich, die traditionelle Schutzmacht der Katholiken im Osmanischen Reich, 1843 ein eigenes Konsulat in Jerusalem ein. Der Papst wurde erst aktiv, als der Missionseifer des zweiten protestantischen Bischofs von Jerusalem sich auf die nahöstlichen Christen statt auf die Juden zu richten begann, und 1848 hielt Joseph Valerga als lateinischer Patriarch Einzug in Jerusalem. Von nun an nahmen auch die von Europa gesteuerten katholischen Aktivitäten in Palästina zu: Es entstanden Hospize, Krankenhäuser, Schulen, Klöster und Kirchen – nicht immer zur Freude der einheimischen Katholiken, die, wie die Franziskaner, die im Rahmen der „Custodia di Terra Santa“ bisher allein die katholischen Rechte an den Heiligen Stätten Jerusalems gehütet hatten, das europäische Treiben eher misstrauisch beobachteten⁵¹.

⁴⁹ Arnold BLUMBERG, *Zion before Zionism, 1838–1880* (New York 1985) 39–41; CARMEL, *The Activities of the European Powers in Palestine* 73; SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 50f.

⁵⁰ Rachel SIMON, *Jewish Female Education in the Ottoman Empire, 1840–1914*, in: Avigdor LEVY (Hg.), *Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* (New York 2002) 127–152, hier 133f.

⁵¹ CARMEL, *The Activities of the European Powers in Palestine* 48; SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 51, 54.

Russlands Ausgangsposition in der Rivalität der europäischen Staaten um die Sicherung bzw. Erweiterung ihres religiös-politischen Einflusses in Palästina war vergleichsweise gut. Die griechisch-orthodoxen Christen, die Schützlinge der Russen, genossen die meisten Vorrechte bei der Verwaltung der Heiligen Stätten⁵². Russland unterstützte den dortigen orthodoxen Klerus jedes Jahr mit wertvollen Geschenken und große Ströme enthusiastischer russisch-orthodoxer Pilger, die jedes Jahr nach Jerusalem flossen, beunruhigten die Vertreter anderer europäischer Staaten⁵³. Die Russen ihrerseits beobachteten die Aktivitäten der Protestanten und Katholiken mit großen Bedenken. Um die Lage vor Ort zu sondieren, wurden zweimal russische Missionen unter dem Archimandriten Porfiri Uspenski nach Palästina entsandt (1843–1844 und 1848–1854). Uspenskis Klagen über den desolaten Zustand der Orthodoxie, über die Nachlässigkeit des griechischen Klerus und die Konflikte zwischen „Griechen“ und „Lateinern“ sowie seine Vorschläge zu einer Besserung der Lage riefen bei der russischen Regierung nicht die erwünschte Reaktion hervor. Uspenski musste sich mit der Gründung einer kleinen Schule und eines Seminars zufrieden geben. Erst nach dem Krimkrieg begann die russische Regierung ihre Aktivitäten in Palästina merklich zu verstärken. 1858 trafen ein russischer Konsul, ein russischer Bischof und der orthodoxe Patriarch von Jerusalem, der bisher in Konstantinopel residiert hatte, in Jerusalem ein⁵⁴.

Obwohl während der 1830er und 1840er Jahre viele europäische Staatsmänner, Missionare und Fromme von einer Übernahme des Heiligen Landes durch ihre eigene Nation träumten, waren diese Wünsche zu diesem Zeitpunkt aus Rücksicht auf die europäische Gleichgewichtspolitik nicht erfüllbar. Aus diesem Grund konzentrierten sich die europäischen Mächte auf eine religiös-kulturelle Penetration. Neben der Ausweitung der missionarischen Tätigkeit bedeutete dies speziell für die Konsuln, dass sie sich um die Gewinnung von Protegés für ihre Nation bemühten. Lord Palmerston hatte dem ersten britischen Konsul in Jerusalem, William Young, allerdings auch aufgetragen, sich nicht nur um zum Protestantismus bekehrte Juden bzw. diejenigen Juden, die unter britischer Protektion standen, zu kümmern, sondern generell allen Juden Palästinas britischen Schutz angedeihen zu lassen. Den Juden Palästinas sollte es ermöglicht werden, alle ihre Beschwerden gegen osmanische Behörden

⁵² BLUMBERG, *Zion before Zionism* 66.

⁵³ VERETÉ, *Why was a British Consulate* 325; CARMEL, *The Activities of the European Powers in Palestine* 62.

⁵⁴ Derek HOPWOOD, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914* (Oxford 1969) 33–45; SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 56f. Siehe weiters den Beitrag von Elena Astafieva im vorliegenden Sammelband.

durch britische Stellen dem Sultan übermitteln zu lassen⁵⁵. So mancher Konsul in Syrien fühlte sich nach Verkündung des Reformfermans von Gülhane zunehmend nicht nur als Schutzherr der Protegés seiner Nation, sondern auch dazu berufen, die Interessen aller in Palästina ansässigen Christen und Juden zu vertreten, vor allem dann, wenn die Behandlung, die diese von Seiten der Muslime erfuhren, nach seiner Interpretation nicht dem entsprach, was ihnen eigentlich durch den Reformferman zugesichert worden war.

Die rechtliche Gleichstellung der Juden und Christen im Osmanischen Reich war eines der Kernthemen des Reformfermans von Gülhane. Mit Rücksicht auf die Empfindlichkeiten weiter Teile der muslimischen Bevölkerung des Reiches, die in der bisher gültigen Beziehung des Staates zu seinen nicht-muslimischen Untertanen eine Bestätigung der Überlegenheit des Islams sahen, wurde die Änderung des Status quo in die Sprache der Tradition verpackt: Die Reformen seien nichts weiter als eine Rückkehr zu den goldenen Zeiten vergangener Jahrhunderte⁵⁶. Enthusiastische, gleichzeitig aber auch vorsichtige Reformer wie der geistige Vater des Reformfermans, Mustafa Reschid Pascha, zielten eher darauf ab, dem Osmanischen Reich seine traditionelle Fassade eines dem religiösen Gesetz verpflichteten Staates zu belassen, im Inneren aber still und ohne Überstürzung den Umbau der alten Strukturen vorzunehmen. So schafften die Osmanen anders als Mehmed Ali die symbolträchtige *cizye* zunächst nicht ab und hielten sich auch bei der Aufhebung anderer, mit dem *zimma*-Vertrag verbundener Diskriminierungen, wie des Verbots vom Bau neuer Gotteshäuser, erst einmal zurück. Gleichstellungen von Muslimen und Nicht-Muslimen erfolgten zuerst auf der Ebene nicht-religiöser Gesetze. In der Präambel des Strafgesetzbuches von 1840 wurde die Gleichheit aller osmanischen Untertanen noch einmal ausdrücklich betont. Die Einführung eines säkularen Handelsgesetzes, die schon für 1841 geplant war, scheiterte zunächst am Widerstand der islamischen Geistlichen (*ulema*) und musste bis 1850 vertagt werden⁵⁷.

Trotz der Anbindung an die Tradition entging der muslimischen Bevölkerung die Aufwertung der Position der Nicht-Muslime, die im Gülhaneferman enthalten war, nicht. Nachteilig auf das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen wirkte sich aus, dass die Christen schnell in Verdacht kommen konnten, eine potentielle „fünfte Kolonne“ Europas zu sein, die mit den Fein-

⁵⁵ Bernard LEWIS, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (München 1987) 145.

⁵⁶ MASTERS, Christians and Jews 134–137.

⁵⁷ MA'UZ, Ottoman Reform 23.

den der Osmanen sympathisierte bzw. sie sogar unterstützte⁵⁸. Nicht unwesentlich dürfte zu dieser Entwicklung der Umstand beigetragen haben, dass immer mehr Christen die Protektion europäischer Mächte erlangten und als Kaufleute von ihr zudem noch wirtschaftlich profitierten. Bei muslimischen Gewaltaktionen gegenüber Christen handelte es sich nicht nur um spontane Ausbrüche des Volkszorns, sondern es gab auch staatlich angeordnete Maßnahmen. Als der griechische Aufstand auf dem Peloponnes begann und es in seinem Verlauf zu Massakern an der dortigen muslimischen Bevölkerung kam, befahl Sultan Mahmud II., dass die orthodoxen Christen im gesamten Reich erniedrigt und prominente Mitglieder ihrer Gemeinden exekutiert werden sollten. Hier reagierten die osmanischen Machthaber und Muslime Syriens allerdings unterschiedlich. Während der Gouverneur von Sidon den Befehl teilweise ausführte (auf Hinrichtung prominenter Christen verzichtete er, ließ sie dafür aber Sondersteuern zahlen), kamen der Gouverneur von Damaskus und der Rat der muslimischen Notabeln der Stadt zu dem Schluss, dass die Damaszener Christen loyal seien und es dem Koran widerspreche, sie ohne triftigen Grund zu töten. Auf die osmanische Niederlage bei Navarino (1827) reagierte Mahmud mit der Verfolgung und Inhaftierung der armenischen Katholiken⁵⁹.

In Syrien und Palästina hatte sich das Misstrauen zwischen Muslimen und Christen durch die Aufwertung der Christen von Seiten der ägyptischen Regierung verschärft. Nach Rückkehr der Osmanen versicherte der neue Gouverneur von Aleppo in Befolgung der Richtlinien des Reformfermans den Christen seiner Provinz, dass seine Leute sie, die der Sultan als seine loyalen Untertanen betrachtete, vor Übergriffen des muslimischen Mobs beschützen würden. – Paradoxerweise sollten aber gerade Reformgesetze, die dazu gedacht waren, die Gleichstellung von Muslimen und Nicht-Muslimen voranzutreiben, zunächst vielmehr dazu dienen, die Unterschiede zwischen den Religionen zu betonen: Als Mitte der 1840er Jahre für alle Männer angeordnet wurde, statt der traditionellen Kopfbedeckungen den Fez zu tragen, waren es in syrischen Städten Christen, die zuerst ihre Bekleidungsgehnheiten änderten, während die Muslime, abgesehen von den osmanischen Beamten, bei Turban und Kaftan blieben⁶⁰.

⁵⁸ Moshe MA'UZ, *Changing Relations between Jews, Muslims, and Christians during the Nineteenth Century, with Special Reference to Ottoman Syria and Palestine*, in: Avigdor LEVY (Hg.), *Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* (New York 2002) 108–118, hier 112.

⁵⁹ MASTERS, *Christians and Jews* 106–108.

⁶⁰ Ebd. 136f.

Die Teilnahme von Vertretern der Christen und Juden an den Ratsversammlungen der Provinz war zwar gesetzlich vorgesehen, nutzte den nicht-muslimischen Gemeinden letztlich aber wenig, da die Versammlungen von muslimischen Notabeln dominiert wurden. Zudem ging Christen und Juden durch die neue Provinzorganisation, die teilweise Entmachtung der *valis* und ihre strengere Kontrolle durch Konstantinopel sowie die zentrale Ernennung der wichtigsten Verwalter einer Provinz die Möglichkeit verloren, durch den Dienst als Verwalter und Finanzberater eines mächtigen Gouverneurs selbst zu politischem Einfluss zu gelangen⁶¹. Andererseits konnten die Verbindungen der nicht-muslimischen Gemeinden zum *meclis* bei den internen Querelen zwischen Juden und Christen oder auch Christen verschiedener Konfession von Nutzen sein⁶².

Wie bereits während der ägyptischen Herrschaft deutlich geworden war, verschärfte sich in den 1830er und 1840er Jahren nicht nur die Spannungen zwischen Christen und Muslimen, sondern auch zwischen Christen und Juden. Die Beziehungen zwischen Muslimen und Juden blieben hingegen vergleichsweise entspannt, obwohl auch die Juden Objekt der Gleichberechtigungsbemühungen der Tanzimatreformen waren. Im Unterschied zu den Christen hielten sie sich mit der öffentlichen Zurschaustellung ihres verbesserten Status jedoch dezent zurück⁶³. Während die Christen immer noch – bzw. angesichts der eklatanten Einmischung europäischer Konsuln in die innerosmanischen Angelegenheiten gerade jetzt – auch bei der osmanischen Regierung leicht in Verdacht gerieten, Verbündete der Europäer zu sein, sah man in den zurückhaltenderen Juden eher gehorsame Untertanen des Sultans, deren Loyalität man sich erhalten wollte. Nachdem die Damaskusaffäre bei Europäern zu jüdenfeindlichen Ausbrüchen geführt hatte, betonte Sultan Abdülmecid in einem Ferman noch einmal die neuen Rechte der Juden und ihren Anspruch auf Sicherheit von Leben, Besitz und Ehre⁶⁴.

Mahmud II. hatte 1835 mit der Ernennung eines obersten Rabbiners (*haham başı*) als Oberhaupt einer reichsweit organisierten jüdischen Gemeinde mit der Organisation eines umfassenden jüdischen *millet*s begonnen. Der Gedanke, alle Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft, die Untertanen des osmanischen Sultans waren, in einem *millet*, einem hierarchisch geordneten Gemein-

⁶¹ PHILIPP, The Farhi Family 48.

⁶² Benjamin BRAUDE, Councils and Community: Minorities and the *Majlis* in *Tanzimat* Jerusalem, in: C. E. BOSWORTH u. a. (Hgg.), *The Islamic World. From Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton 1989) 651–660.

⁶³ MA'UZ, *Changing Relations* 115.

⁶⁴ MA'UZ, *Ottoman Reform* 206; DERS., *Changing Relations* 114.

wesen zusammenzufassen, ging auf die Ambitionen der orthodoxen Patriarchen Konstantinopels im 18. Jahrhundert zurück. Diese waren bestrebt, alle griechisch-orthodoxen Bischöfe und Patriarchen und zudem noch die der griechisch-katholischen Kirche Syriens unter ihre Kontrolle zu bringen. Indem sie dem Sultan suggerierten, diese Form sei die ursprünglich von Mehmed II., dem Eroberer Konstantinopels, intendierte Organisationsform ihrer Gemeinde, erreichten die griechisch-orthodoxen Patriarchen die Anerkennung ihres *millet*. Dem Sultan brachte das den Vorteil einer zentralisierten Kontrolle über die orthodoxen Christen, den Patriarchen aber ermöglichte es, das Gemeindeleben der orthodoxen Christen bis ins Detail zu regulieren und dabei noch auf die Unterstützung der osmanischen Behörden zurückgreifen zu können. Dem griechisch-orthodoxen folgte bald ein armenisch-georgisches *millet* und diesem – wahrscheinlich auf französischen Druck und mit Hilfe von Bestechungsgeschenken armenischer Kaufleute – 1831, also kurz nach den Ausschreitungen gegen die Angehörigen dieser Gemeinde, ein armenisch-katholisches. Auch die griechisch-katholischen Christen bemühten sich um Anerkennung als separates *millet*⁶⁵.

Angesichts des eifrigen Strebens der Christen nach eigenen *millets* lag es nahe, die Gewährung eines solchen an die Juden als eine besondere Gunst des Sultans darzustellen. Wahrscheinlich handelte es sich von osmanischer Seite um den Versuch, angesichts der Loyalität und Nützlichkeit der jüdischen Bevölkerung die Position ihrer Gemeinde zu stärken⁶⁶. Gleichzeitig kann das Unternehmen aber auch als letztlich nicht vollständig erfolgreicher Versuch des osmanischen Staates gewertet werden, in seinem Streben nach Zentralisierung den jüdischen Gemeinden des Reiches eine Organisationsstruktur zu oktroyieren, die dem Staat die Kontrolle der Gemeinden erleichtern sollte. Diese Struktur allerdings war in Analogie zu den *millets* der Christen entworfen und entsprach nicht dem jüdischen Gemeindeverständnis, dem die Idee einer klerikalen Hierarchie fremd war⁶⁷.

Möglicherweise aber trug diese neue jüdische Gemeindeorganisation neben anderen Gesichtspunkten dazu bei, dass die russischen Juden, die ihre Heimat aufgrund der ab 1825 dort verstärkt vorgenommenen Zwangsbekehrungen

⁶⁵ MASTERS, *Christians and Jews* 99f., 107–111.

⁶⁶ Avigdor LEVY, *Millet Policies: The Appointment of a Chief Rabbi in 1835*, in: DERS. (Hg.), *The Jews of the Ottoman Empire* (Princeton 1994) 425–438.

⁶⁷ Daniel J. SCHROETER, *The Changing Relationship between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century*, in: Avigdor LEVY (Hg.), *Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* (New York 2002) 88–107, hier 95f.

verließen und zum Teil nach Palästina auswanderten, es vorzogen, bei aller Unsicherheit, die damit verbunden war – ihre russischen Reisepässe waren jeweils nur für ein Jahr gültig –, Untertanen des Zaren zu bleiben statt solche des Sultans zu werden. Für die palästinensischen Juden war 1842 ein regionaler *haham başı* ernannt worden, der dem Konstantinopeler *haham başı* unterstand. Ihm stand es nun zu, die jüdische Gemeinde gegenüber den osmanischen Behörden zu vertreten und religiöse Steuern einzutreiben. Allerdings waren die palästinensischen Juden Sephardim und zwischen ihnen und den aschkenasischen Einwanderern aus Russland bestanden merkliche Unterschiede im Hinblick auf Sprache, Kleidung, Tradition und Brauchtum. Für die Aschkenasim war es keine attraktive Option, ein administratives Anhängsel der sephardischen Gemeinde zu werden⁶⁸.

Während also der osmanische Staat im Hinblick auf Palästina vor allem die Zentralisierung der Provinzverwaltung und die rechtliche Gleichstellung der Nicht-Muslime anstrebte, die lokalen Notabeln auf den Schlachtfeldern und in den Ratsversammlungen um den Erhalt ihrer Macht und Autonomie kämpften, die Christen Tanzimatreformen sowie konsularische Protektion zu ihrem Vorteil zu nutzen versuchten und die Juden sich in der gleichen Lage eher abwartend verhielten, verfolgten die Regierungen der europäischen Mächte und ihre Konsuln vor Ort häufig eine in sich recht widersprüchliche Politik. Aufgrund der noch mangelhaften Infrastruktur – befestigte Straßen nach Jerusalem gab es in den 1840er Jahren noch nicht, die Schiffsverbindungen zwischen Palästina und Europa waren noch recht spärlich und eine Telegraphenverbindung wurde erst 1864 eingerichtet – befanden sich die europäischen Konsuln in Jerusalem in einer sehr abgeschiedenen Lage, die es häufig erforderlich machte, dass sie auch in wichtigen Angelegenheiten selbstständige Entscheidungen trafen. Wie die einzelnen Konsuln diese relative Unabhängigkeit nutzten, hing zum Teil von den Vorgaben ab, die sie von ihren Regierungen erhalten hatten, zum Teil aber auch von ihrem persönlichen Temperament. Gemeinsam war den Konsuln, dass sie die osmanische Reform- und Zentralisierungspolitik, die in den Augen der Europäer den Erhalt des Reiches gewährleisten sollte, unterstützten. Von daher befürworteten sie die Aktionen, die die neuen Provinzstatthalter gegen die lokalen Scheichs unternahmen. Solange die „alten Feudalherren“ nicht unterworfen wären, sagten die Konsuln, sei das Land unregierbar⁶⁹.

Häufig war es allerdings weniger das Bestreben, die Zentralisierungspolitik der Pforte zu unterstützen, was die Konsuln veranlasste, sich in lokale Ange-

⁶⁸ BLUMBERG, *Zion before Zionism* 27–30, 109–113.

⁶⁹ SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 195 f.

legenheiten einzumischen, sondern der Anspruch, bedrohte Christen oder Juden beschützen zu müssen⁷⁰. Zunehmend aber wurde dieser Schutz der Nicht-Muslime zu einer Angelegenheit, die die Legitimität der osmanischen Herrschaft bzw. den eigentlich von den Europäern gewünschten Reformprozess selbst in Frage stellte. Allein schon das Privileg der Konsuln, osmanische Untertanen durch den Status als *Protégés* der osmanischen Jurisdiktion zu entziehen, widersprach dem im Reformferman verkündeten Gleichheitsgrundsatz. Vor allem Franzosen und Briten schreckten nicht einmal davor zurück, die „alten Feudalherren“ zu unterstützen, wenn dies ihren augenblicklichen Interessen entsprach⁷¹. Zu Beginn der 1860er Jahre gingen Napoleon III. und der Prinz von Wales so weit, mit Akil Aga, einem – aus Sicht der Osmanen – lokalen Rebellen zu kokettieren, der sich im Zusammenhang mit den Ausschreitungen gegen die Maroniten im Libanon als „Retter der Christen“ bewundern ließ und Schutzversprechen für die wahrscheinlich eigentlich gar nicht schutzbedürftigen Christen Galiläas abgab⁷². Trotz der militärischen Überlegenheit der europäischen Mächte über die Osmanen, die manche Konsuln gelegentlich auch als Druckmittel gegenüber den osmanischen Gouverneuren benutzten, indem sie zum Beispiel mit einer Invasion Palästinas drohten, gaben die Provinzstatthalter den Forderungen der Konsuln keinesfalls immer nach⁷³. Dass die Interventionen der Konsuln durchaus nicht immer im Sinne ihrer Regierungen waren, zeigt das Beispiel des britischen Konsuls James Finn, der sich zeitweise rühmte, eine Art „Koadministrator“ von Palästina zu sein, und schließlich wegen allzu vieler Einmischungen in „local squabbles“ von seinem Posten abgezogen wurde⁷⁴.

Wahrscheinlich haben die Interventionen der europäischen Konsuln Jerusalems in die lokale Politik dem Reformprozess mehr geschadet als genützt. Ob die auf die Unterwerfung der lokalen Scheichs zielenden Interventionen der Jerusalemer Konsuln den Prozess der Zentralisierung tatsächlich beschleunigt haben, ist fraglich. Die Protektion der Christen hingegen beeinflusste das infolge der Reformen sowieso schon gespannte Verhältnis von Muslimen und Christen negativ. Weiterhin nützten Konsuln und Missionare mit dem Aufbau einer sozialen Infrastruktur aus Schulen und Krankenhäusern speziell für Nicht-Muslime einen gesellschaftlichen Freiraum, den der osmanische Staat bisher den einzelnen Religionsgemeinschaften überlassen hatte und den er erst

⁷⁰ Vgl. z. B. ebd. 215, 219.

⁷¹ MA'OZ, *Ottoman Reform* 214.

⁷² SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 185–195*.

⁷³ Vgl. z. B. BRAUDE, *Councils and Community* 656f.

⁷⁴ SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 215.

viel später als für sich relevant erkennen sollte. Europäische Regierungen und Konsuln zogen in den 1840er Jahren also Vorteil aus der politisch-militärischen Stärke Europas in Verbindung mit den alten Privilegien der Kapitulationen und den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten des gerade erst beginnenden osmanischen Reformprozesses, um den Grundstein für die religiös-kulturelle Penetration zu legen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit großer Intensität ihren Fortgang nehmen sollte.

„Unveränderlicher Orient“ und „Zukunft Palästinas“

Aspekte der Palästina-Ethnographie im 19. und frühen 20. Jahrhundert

„Unveränderlicher Orient“ oder „unbeweglicher Osten“ – im 19. und noch im frühen 20. Jahrhundert war dieses Bild in der europäischen, vor allem in der britischen Wahrnehmung Palästinas verbreitet. Dies gilt für die wissenschaftliche genauso wie für die populäre Betrachtungsweise des Landes; mithin zeigt dies, wie eng wissenschaftliches und öffentliches Interesse an Palästina miteinander verbunden waren.

Primäre Projektionsfläche der Sichtweise vom „unveränderlichen Osten“ wie dessen „Indiz“ waren die ortsansässigen Einwohner, vor allem die Fellachen Palästinas: An ihnen sei abzulesen, dass der Vordere Orient sich seit Jahrtausenden nicht geändert habe. Wenn dem so war, dann repräsentierten sie praktisch die Ureinwohner. An ihnen ließen sich, als handelte es sich um lebende Fossilien, Zustände einer längst vergangenen Zeit studieren. Um die Bibelkenntnis zu erweitern, sei es aus religiösem oder säkular-historischem Interesse (oder einer Mischung aus beidem), war dies ein geradezu genial einfacher Zugang. Die Handlungsanweisung lautete, die Sitten und Gebräuche der von der Moderne unberührten Landbevölkerung zu erforschen, um die Bibel besser zu verstehen – oder umgekehrt: anhand der ethnographischen Informationen der Bibel die zeitgenössischen Einwohner zu erklären. Dieser romantische wie gleichermaßen erkenntnistheoretisch problematische Zugang ist der wohl signifikanteste inhaltliche Aspekt der Palästina-Ethnographie des 19. Jahrhunderts.

Dabei handelte es sich – wie gezeigt werden soll – weder um eine monolithische diskursive Formation noch um ein Phänomen, das ohne Parallelen wäre. Ähnliche Gleichsetzungen sind aus anderen Kontexten bekannt: Die Entdecker der Neuen Welt sowie geistliche und weltliche Autoren der Frühen Neuzeit sahen die entdeckten Völker häufig als Repräsentanten viel älterer Völker, über die in den Texten des westlichen Literaturkanons berichtet wurde. Auf diese Weise ließen sich vermeintlich anhand der neu entdeckten Völker (und Regionen) frühere Kulturstufen und Begebenheiten studieren, die bis dahin nur aus der Überlieferung bekannt waren¹.

¹ Vgl. Tzvetan TODOROV, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Frankfurt/Main

Diesem Muster entspricht die Gleichsetzung der zeitgenössischen Araber, insbesondere der Fellachen, mit jenen Einwohnern des Landes, von denen bereits die Bibel berichtet. Sie wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts (erneut) populär. Die Kunstgeschichte kennt zahlreiche Beispiele für Gemälde, die *biblische*, insbesondere jüdische Figuren zur Zeit Jesu (aber nicht Jesus selbst) mit Kleidungsmerkmalen abbilden, die der jeweils als „typisch“ erachteten orientalischen Kleidung *zur Zeit des Malers* entsprachen. So wurde seit der Renaissance häufig der türkische Turban, ab dem 19. Jahrhundert vor allem der arabisch-beduinische Kopfschal zur Kennzeichnung von biblischen „Orientalen“ gewählt. Am meisten popularisiert wurde die Darstellung biblischer Juden als (*kūfīya* tragende) Araber durch die „Sainte Bible“ des französischen Malers Gustave Doré – eine Sammlung von Illustrationen zu biblischen Szenen, die 1865 erschien².

Das ausdrücklich so bezeichnete Motiv des „unveränderlichen“ Orients aber war im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vor allem in der Palästinaliteratur Großbritanniens verbreitet, also in jenem Raum, in dem das „Heilige Land“ oder „Palästina“ im internationalen Vergleich das breiteste populäre, wissenschaftliche und letztlich – mit Blick auf die Balfour-Deklaration und das Palästina-Mandat – politisch ausschlaggebende Interesse fand. Während politische Planungen nicht in den Bereich der originären Palästinaforschung fielen, so lässt sich gerade für britische Autoren ein starkes, oft explizit geäußertes politisches Interesse an der Zukunft des damals noch osmanischen Landstrichs aufzeigen. Hierbei konnte die Ansicht vom „unveränderlichen Osten“ durchaus bedeutend werden.

Grundsätzlich ist für die moderne Palästina-Ethnographie des 19. Jahrhunderts jenes Motiv kennzeichnend, das für die „Wiederentdeckung“ des Landes überhaupt charakteristisch war: Palästina war jenes Land, für das die Bibel das Grundbuch darstellte. Nicht nur aus archäologischer und historisch-geographischer Perspektive, sondern auch in ethnographischer Anschauung erschien Palästina als Land der Ursprünge – vor allem jener Ursprünge, von denen der Grundlagentext Bibel berichtet.

Ähnliche historisch-ethnographische Annahmen sind auch für andere Wis-

1985), bes. das Kapitel über „Colón als Hermeneut“, 23–47 – für Kolumbus waren vor allem die entdeckten Orte, insbesondere als „das Paradies“, längst präfiguriert; siehe zum weiteren Kontext Ulrich RAULFF, Nachwort, in: Aby M. WARBURG, Schlangenritual. Ein Reisebericht (Berlin 1996, 1988) 59–95, hier 72–75.

² Ausführlich hierzu Ivan Davidson KALMAR, Jesus Did Not Wear a Turban. Orientalism, the Jews, and Christian Art, in: DERS., Derek J. PENSLAR (Hgg.), Orientalism and the Jews (Hanover–London 2005) 3–31; zu Doré ebd. 20–29.

senschaftsfelder nachweisbar. Das gilt etwa für die „Rassenforschung“ jener Zeit. Motiviert durch den Diskurs der rassekundlichen Anthropologie versuchte ein jüdischer Forscher, Samuel Abramowitsch Weissenberg, in Palästina den „jüdischen Urtypus“ auszumachen³. Das Land galt also auch aus dieser Perspektive als eine Region der Ursprünge. Ein anderes Beispiel ist das der Bibelkritik und Historiographie des „Alten Israels“. Hier gelangte Julius Wellhausen in seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels“ (1878/1883) zu einer Darstellung, in der Palästina vor der Zeit des Exils den Ursprung einer bodenständigen, den Kanaanitern nahestehenden Lebensweise der „Israeliten“ markiert. In historisch-ethnographischer Weise wird diese Ära in leuchtenden Farben als frei, natürlich und ursprünglich beschrieben, um sie dem späteren, postexilischen „Judentum“ gegenüberzustellen.

Der vorliegende Essay verfolgt solche Zugänge nicht weiter, um hingegen auf den Diskurs der originären Palästinaforschung zu fokussieren, zu deren zentralen Themen die Archäologie, Geographie und eben auch Ethnographie des Landes zählten⁴. Ein wesentliches Merkmal der Palästinaforschung war im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ihre Institutionalisierung in Form von Vereinen und Gesellschaften wie dem britischen „Palestine Exploration Fund“ (gegründet 1865) oder dem „Deutschen Palästina-Verein“ (1877). In Zusammenhang mit der innerhalb dieses Rahmens betriebenen wissenschaftlichen wie populären Ethnographie Palästinas wird auch diskutiert werden, wie sich Annahmen bezüglich der ortsansässigen Bevölkerung zum politischen Diskurs über die Zukunft des Landes verhielten⁵.

³ John M. EFRON, *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe* (New Haven–London 1994); siehe dort zu Weissenberg Kap. 5, 91–122.

⁴ Verzichtet wird hier auf längere Ausführungen zur Geschichte der Palästinaforschung sowie auf die Nennung allgemeinerer Literatur. An Arbeiten konkret zur Palästina-Ethnographie sind zu nennen: Billie MELMAN, *Women's Orients. English Women and the Middle East, 1718–1918* (Houndsmills–London 1992); Yehoshua BEN-ARIEH, *Manners and Customs of the Local Population of Eretz Israel, as been Perceived and Taught in the 19th Century until 1948* (hebr.), in: DERS., Elchanan REINER (Hgg.), *And this is for Yehuda. Researches in the History of Israel and its Yishuv* (hebr.) (Jerusalem 2003) 451–493 – ich danke Ruti Ungar für die Übersetzung des Artikels aus dem Hebräischen. Der vorliegende Aufsatz präsentiert Ergebnisse aus meiner Dissertation: Markus KIRCHHOFF, *Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920* (Diss. Universität Duisburg–Essen 2003, Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 5, Göttingen 2005), Kap. 6, 256–312.

⁵ Fast reflexartig evoziert dieses Thema die Orientalismus-Debatte, die hier jedoch nicht zu wiederholen ist. Es sei nur darauf verwiesen, dass die in der vorangegangenen Fußnote zitierten Autoren Yehoshua Ben-Arieh einerseits und Billie Melman andererseits ganz unterschiedlich auf Edward Said eingehen: Während Melman Saids Thesen wie selbstverständlich weitgehend affirmativ aufgreift, holt Ben-Arieh zu Ende seines Artikels zu einer harschen Kritik Saids aus. Allein diese Diskrepanz zwischen diesen beiden – einander bekannten – Autoren

*Palästina als „living Pompeii“ – Der Palestine Exploration Fund
und die bibelkundliche Ethnographie*

Die britische Palästinawissenschaft maß bereits im Moment ihrer Institutionalisierung durch den „Palestine Exploration Fund“ (PEF) im Jahr 1865 der ethnographischen Erforschung des Landes einen hohen Stellenwert zu. Der „Original Prospectus“ des PEF nannte die Aufgabe der ethnographischen Erfassung des Landes gleich an zweiter Stelle hinter der Archäologie: *„Manners and Customs. – A work is urgently required which shall do for the Holy Land what Mr. Lane’s ‚Modern Egyptians‘ has done for Egypt – describe in systematic and exhaustive order, with clear and exact minutes, the manners, habits, rites, and language of the present inhabitants [. . .]. Many of the ancient and peculiar customs of Palestine are fast vanishing before the increasing tide of Western manners, and in short time the exact meaning of many things which find their correspondences in the Bible will have perished.“*⁶

Damit war erstmals ein ethnographisches Programm der Palästinaforschung benannt. Bei der im deutschen Sprachraum früher auch als „Palästinakunde“ bekannten Forschung handelt es sich um eine internationale diskursive Konstellation, an der sich im 19. Jahrhundert Autoren verschiedener Länder in steigender Zahl beteiligten und, sich gegenseitig rezipierend, ein kaum überschaubares Korpus an „Palästinaliteratur“ schufen⁷. Innerhalb dieser Literatur sollte nun die wissenschaftliche Betrachtungsweise Vorrang vor älteren Formen der Beschreibung, typischerweise dem traditionellen Pilgerbericht, erhal-

wirft Fragen auf, die hier als Indiz für die Aporien gewertet werden, die von Saids Buch „Orientalism“ (London 1979) ausgingen. Für das im vorliegenden Essay behandelte Thema ist ein weniger beachtetes Buch von Said interessant: Edward SAID, *The Question of Palestine* (New York 1978); hier zitiert und analysiert er auf den Seiten 79–82 ethnographische Stereotypen aus der Palästinaliteratur. Hingegen wird Palästina in „Orientalism“ praktisch nicht erwähnt; doch ist darin wiederholt, aber ohne analytische Tiefe von der Bedeutung der Bibel die Rede. Mit der Theorie des kollektiven/kulturellen Gedächtnisses ließe sich indessen davon sprechen, dass es sich beim „Orientalismus“ um den „Imperialismus“ eines Gedächtnisses handelte: um ein spezifisches kollektives oder kulturelles europäisches Gedächtnis, das im Orient und insbesondere in Palästina zur Geltung kam.

⁶ Original Prospectus, in: Palestine Exploration Fund Quarterly Statements (1869) 1.

⁷ Hingegen ist die Anzahl ethnographischer Beiträge innerhalb dieses Korpus vergleichsweise gering. Sie lassen sich am besten über die Indizes oder die Rubriken einschlägiger Bibliographien ermitteln. So veröffentlichte der 1877 gegründete und in Leipzig ansässige Deutsche Palästina-Verein in seiner „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“ jährlich knapp kommentierte Literaturübersichten, die gewöhnlich einen Abschnitt „Ethnographisches“ enthielten. Vgl. Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur, zuerst in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 1 (1878) 24–46, fortgesetzt bis: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 18 (1895) 189–236.

ten. Die Betonung der Wissenschaftlichkeit und insbesondere der historischen Betrachtungsweise griff Leitforderungen des 19. Jahrhunderts auf; in Bezug auf das Heilige Land bedeutete dies die Erneuerung der Perzeption, die konkret von der protestantischen „Wiederentdeckung“ Palästinas ausging. Wissenschaft selbst trug dazu bei, Palästina als biblisches Land neu zu begründen. Hierzu waren Archäologie und Topographie, Geographie und Geologie des Landes zu ergründen; die Erforschung der verschiedenen im Lande lebenden autochthonen Bevölkerungsgruppen trat als wesentlicher Faktor umfassender Landeskenntnis hinzu.

Eine Palästina-Ethnographie als eigene Disziplin hat es dabei genauso wenig gegeben wie für die Palästinaforschung insgesamt jemals ein eigener universitärer Lehrstuhl eingerichtet worden wäre. Es handelt sich um eine semi-disziplinäre, gleichwohl seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in verschiedenen Ländern institutionalisierte Form der Landesforschung⁸. Auf diesem Gebiet sollte der PEF auch nach der Gründung ähnlicher Vereine und Gesellschaften in den Vereinigten Staaten (1871), Deutschland (1877) und Russland (1882) führend bleiben. Von Anfang an sah gerade der britische (mit Blick auf die Öffentlichkeit bewusst als „Fonds“ konzipierte) PEF auch die ethnographische Landeskenntnis als wesentliches Ziel an: Wie aus der zitierten Programmatik ersichtlich, sollte Grundlegendes über die Sitten und Gebräuche der Einwohner Palästinas vorgelegt werden, wie dies bereits für die der Ägypter der Fall war⁹. Gefordert wurde eine systematisierte ethnographische Forschung und diese sollte „Korrespondenzen in der Bibel“ aufzeigen – die bibelkundliche Motivation ist bereits hier offensichtlich. Dabei war Eile geboten: Wenn die besonderen Gebräuche des Altertums zwar noch immer erhalten waren, so bestand dennoch die Gefahr, dass sie nun aufgrund des Einflusses des Westens verschwinden würden.

Der Topos vom – noch – unveränderten Orient fand sich in vielerlei Formulierungen. Bei der öffentlichen Präsentation des Forschungsprogramms des PEF im Jahr 1865 hieß es: „The sameness of the East is proverbial.“ Der Dean of Canterbury, Arthur Penryn Stanley, seinerzeit einer der wichtigsten Autori-

⁸ Grundlegend: Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem–Detroit 1979). Für eine systematische Übersicht über die Institutionen der Palästinaforschung und die je nationalen bzw. konfessionellen Hintergründe der englischen, amerikanischen, deutschen, französischen, russischen und jüdischen Palästinaforschung siehe KIRCHHOFF, *Text zu Land*, Kap. 3.

⁹ Über Edward William Lane, den Autor des vom PEF als Orientierung genannten Werkes „*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*“, 2 Bde. (London 1836/37), siehe BEN-ARIEH, *Manners and Customs* 453–461 und die dort zitierte Literatur.

täten der britischen Palästinaforschung und einer der Gründerfiguren des PEF, sprach in diesem Zusammenhang von einem „kind of a living Pompeii“, das in keinem anderen Teil der Welt gefunden werden könne¹⁰. Besonders anregend für die britische Imagination bezüglich Palästinas war anscheinend Benjamin Disraelis Roman „Tancred, or a New Crusade“, der zuerst 1847 erschienen war. Unter Bezug hierauf führte Stanley weiter aus, unter den „Israelites“ selbst würden wohl kaum alte, noch fortwährende Gebräuche entdeckt werden können. Wohl aber hielt er es für wahrscheinlich, dass mit Forschungen unter den ihnen so eng verbundenen „Canaanite nations“ die „sacred history“ bedeutend aufgehellert werden könne: „Nothing is more remarkable in the Old Testament than to see the tenacity with which those ancient idolatrous customs clung to the very soil of the country. Even Jerusalem never quite shook itself clear of them, and in the remoter part of the Lebanon, amongst those strange tribes which most of us know only through Mr. Disraeli’s novel ‘Tancred’, it is exceedingly probable that relics may yet be unearthed of the old Phoenician worship.“¹¹

Mit seinem Wort vom „living Pompeii“ insinuierte Stanley, dass solche Parallelen auch für das zeitgenössische Palästina – bevor der Einzug der Moderne diese auslösche – zu erforschen waren. Zugleich klang in seiner Erwähnung der noch immer existierenden „Canaanite nations“ bereits ein Motiv an, das von Forschern im Umkreis des PEF ebenso weiterentwickelt wurde wie es von geistlichen Autoren übernommen werden sollte: das des „Fortlebens“ der Kanaaniter.

Die Popularität der These, dass die Araber in Palästina als Nachfahren der frühen Einwohner, wenn nicht gar als lebende Kanaaniter anzusehen seien, scheint durch mehrere zu Beginn der 1860er Jahre erschienene Publikationen vorbereitet worden zu sein. Von wesentlicher Bedeutung war das 1863 veröffentlichte „Vie de Jesus“ des herausragenden französischen Orientalisten Ernest Renan. Das Buch, das mit historisch-kritischem, gleichwohl romantischem Ansatz das Leben Jesu darzulegen suchte, erregte immenses Aufsehen, stieß auf erbitterten Protest von katholischer Seite und wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt. Renan, der wenige Jahre zuvor die Region im Kontext der französischen Intervention im Libanon bereist hatte, generierte seine Darstellung der Zeit Jesu aus seiner Anschauung eines vermeintlich kaum gewandelten Palästinas sowie seiner Beobachtungen über die zeitgenössischen Araber,

¹⁰ Dean Stanley, nach: Report of the Proceedings at a Public Meeting Held in Willis’s Rooms, St. James’s, on Friday, June 22nd, 1865, in: PEF Proceedings and Notes 1865–1869, 18.

¹¹ Ebd. 19.

die für ihn die Züge der jüdischen Zeitgenossen Jesu trugen (Jesus selbst allerdings wurde von Renan aus der Betrachtung der „Semiten“ ausgenommen und stattdessen „arisiert“). Diese Parallelisierung von (biblischen) Juden und (zeitgenössischen) Arabern scheint den oben erwähnten Künstler Doré und mit ihm Generationen von Darstellern der christlichen Krippe beeinflusst zu haben¹². 1864 erschien in England das Buch mit dem bezeichnenden Titel „Customs and Traditions of Palestine Illustrating the Manners of the Ancient Hebrews“ des italienischen Architekten Ermete Pierotti. Im Jahr der Gründung des PEF druckte die Londoner Illustrierte „The Quiver“ einen Beitrag „The Arab of the Desert“, in dem es über die Araber, „that wonderful people“, hieß, sie seien „alone, perhaps, of all the races on earth, [...] to-day the same in almost every respect as they were in the very earliest times of which even Scripture history, the oldest of records, gives us an account“¹³.

Bei der Gründung des PEF wurden solche Thesen bereits aufgegriffen; als autoritativ galt dann offenbar ein Vortrag, den ein Jahrzehnt später, 1875, Charles Clermont-Ganneau vor der Royal Institution gehalten hat. Clermont-Ganneau, ein Schüler Renans und als französischer Forscher in Diensten des britischen PEF tätig, sprach über „The Arabs in Palestine“; abgedruckt wurde der Vortrag in „Macmillan’s Magazine“ ebenso wie in der Zeitschrift des PEF, den „Quarterly Statements“ (PEFQS)¹⁴. Clermont-Ganneau gelangte hier zu dem Schluss, „that the fellaheen of Palestine, taken as a whole, are the modern representatives of those old tribes which the Israelites found settled in the country, such as the Canaanites, Hittites, Jebusites, Amorites, Philistines, Edomites &c.“¹⁵

Diese Annahme, so sie sich vor allem auf die arabische Landbevölkerung, die Fellachen, bezog, wurde dann im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zur mehr oder minder offiziellen Lesart bei britischen Autoren. Es handelte sich um eine Sonderform des Topos vom „unveränderlichen Osten“.

¹² KALMAR, Jesus Did Not Wear a Turban 18–24. Doré übernahm dieses Bild, dürfte jedoch den historisch-kritischen Ansatz Renans gegenüber dem Neuen Testament kaum geteilt haben.

¹³ The Arab of the Desert, in: The Quiver (London 1865), pt. 4, 328 f., zitiert nach KALMAR, Jesus Did Not Wear a Turban 17.

¹⁴ Charles CLERMONT-GANNEAU, The Arabs in Palestine (Read at the Royal Institution and reprinted from ‘Macmillan’s Magazine’), in: Palestine Exploration Fund Quarterly Statements 1875, 199–214.

¹⁵ Ebd. 208.

„*The Immovable East*“ und das „*Fortleben der Kanaaniter*“

Zwei englischsprachige Bücher, die 1912 beziehungsweise 1913 erschienen, trugen dieses (insgesamt ältere¹⁶) Bild bereits in ihrem Titel: Philip J. Baldenspergers „*The Immovable East*“ und Reverend E. J. Hardy's „*The Unvarying East*“¹⁷. Der bis heute wohl bekannteste Autor, der ähnliche Annahmen vertrat, ist allerdings der mit der Palästinaforschung nicht verbundene Mark Twain. Im Jahr 1867 hatte Twain an der ausgedehnten Mittelmeerreise einer Reisegesellschaft an Bord des amerikanischen Dampfers „*Quaker City*“ teilgenommen. In einem seiner Reiseberichte, die zwei Jahre später in den „*Innocents Abroad*“, seinem erfolgreichsten Buch überhaupt, gesammelt abgedruckt wurden, hieß es über den Stillstand im Heiligen Land seit biblischen Zeiten: „*Palestine is not changed any since those days, in manners, customs, architecture, or people.*“¹⁸ Dies schien auch für die gesamte Levante zu gelten; über den Libanon jedenfalls bemerkte Twain: „*Wir sahen in gewissen Abständen primitive Steinhaufen am Straßenrand und erkannten daran den Brauch wieder, Grenzen zu markieren, wie er zu Jakobs Zeiten geherrscht hatte. [...] Die Israeliten hielten sie in jenen alten patriarchalischen Zeiten heilig, und diese anderen Araber, ihre direkten Nachkommen, tun es ebenfalls.*“¹⁹

Einige Jahrzehnte später, um die Jahrhundertwende, stand die Idee der Unverändertheit der palästinischen Gebräuche in voller Blüte. Die These fand in der britischen Forschung weithin Anklang. Noch bereitwilliger als unter britischen Palästinaforschern im Allgemeinen scheint sie von geistlichen Autoren aufgenommen worden zu sein. Hier ließe sich von einer klerikalen oder „evangelikalischen“ Ethnographie²⁰ sprechen. Ein gutes Beispiel für die entsprechende Grundposition und vor allem ihre Verbreitung ist das Buch „*Everyday*

¹⁶ Tatsächlich gilt die Übersetzung von „Tausend und einer Nacht“, die im frühen 18. Jahrhundert in Europa populär wurde, als eine der Wurzeln der Anschauung vom „unwandelbaren Osten“. Vgl. Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1955) 101.

¹⁷ Vgl. Philip J. BALDENSPERGER, *The Immovable East. Studies of the People and Customs of Palestine* (London 1913); Rev. E. J. HARDY, *The Unvarying East. Modern Scenes and Ancient Scriptures* (London–Leipzig [!] 1912). Näheres zu beiden Werken unten.

¹⁸ Mark TWAIN, *The Innocents Abroad* (Hartford/Conn. 1869) 504, nach der HTML-Version: <http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/TwaInno.html> (Stand 22.3.2003). Die Passage wurde seinerzeit auch zitiert von HARDY, *The Unvarying East* 139.

¹⁹ Mark TWAIN, *Reisen ums Mittelmeer. Vergnügliche Geschichten, ausgew. und mit einem Nachwort von Norbert Kohl, a. d. Engl.* (Frankfurt/Main–Leipzig 1996) 159. Es handelt sich um eine Auswahl aus „*Innocents Abroad*“.

²⁰ Der analytische Begriff „*evangelical ethnography*“ findet sich bei MELMAN, *Women's Orient*s.

Life in the Holy Land“ des geistlichen Autors James Neil, für den das eigentliche, noch immer erlebbare Syrien auf dem Stand von vor fünftausend Jahren stehen geblieben war – möglicherweise legte der Autor die alte religiöse Zeitrechnung zugrunde, nach der die Welt etwa dreieinhalbtausend Jahre vor Christus entstanden war. Dieses Buch wurde durch die „Church Missions to the Jews“ und die „London Society for Promoting Christianity amongst the Jews“ 1913 veröffentlicht und erschien bis 1947 in fünf weiteren Auflagen²¹. Das Leben der Einheimischen hielt Neil für „unchanged from the earliest ages. ‘Immutability is the most striking law of Eastern life.’ Not only is change of any kind thought expedient, but more, *it is held to be morally wrong*. Everything is bound to conform to *a’adeh*, ‘custom’. *A’adeh* is inexorable; it binds their life with an adamantine chain. They must not, cannot, dare not, do anything differently from the way their ancestors have done it. Thus all we see in Syria to-day – apart from European influence – is hoary antiquity, a life five thousand years old!“²² Eine solche Uniformität und Monotonität nahöstlichen Alltagslebens war für Neil keineswegs zu beklagen – im Gegenteil: „Thus wonderfully has the power and goodness of God afforded us, throughout the lands of the Bible, a living, accurate, exhaustive, divinely preserved commentary on its inspired pages!“²³ Um die Bibel zu verstehen, war die Kenntnis des Alltagslebens erforderlich, wie es dankenswerterweise noch immer im Heiligen Land anzutreffen war²⁴.

Ähnlich wie Neil argumentierte zeitgleich Reverend E. J. Hardy in „The Unvarying East“. Für ihn hielt die Ethnographie der Region beinahe ein „fünftes Evangelium“ bereit²⁵. Das Buch, das Hardy Lehrern an Sonntagschulen widmete, insinuierte, das zeitgenössische Leben Syriens lasse sich mit nur wenigen Ausnahmen als wörtliche Bestätigung von Bibelziten lesen. Die Bibel ihrerseits erschien als eine deskriptiv-volkskundliche Schrift. Des Öfteren fin-

²¹ James NEIL, *Everyday Life in the Holy Land*, publ. by the Church Missions to Jews/The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (Neudruck der Auflage London 1913, London 1947).

²² Ebd. vii.

²³ Ebd. viii.

²⁴ „For [...] the Bible, on its human side is as much an Eastern book as the *Arabian Nights Entertainment*. It was written in the East, by Easteners, for Easteners in the first instance [...]. Hence to fully understand the letter of the Written Word an intimate knowledge of everyday life in the Holy Land is absolutely necessary.“ Ebd.

²⁵ Siehe den fast identischen Wortlaut: „The Bible was written in the East, by Easteners, and, in the first instance, for Easteners. [...] The acquisition of knowledge of Eastern ways gives us, if not a Fifth Gospel, certainly a setting of the four we have, in newer and more clearly cut type.“ HARDY, *The Unvarying East* 15.

den sich auf solche Weise rätselhafte Bibelstellen durch triviale Entsprechungen des syrischen Alltagslebens entschleierte. Dies betraf zum Beispiel das Feilschen: „There is a touch of Eastern bargaining in the way Abraham pleaded for Sodom and Gomorrah (Genesis, xviii. 22–33). Certainly Jacob bargained with God in prayer (Genesis, xxviii. 20–22). Mohammedans do so now.“²⁶

Auch Stellen des Neuen Testaments wurden dank dieser Methode neu erfahrbar. Wenn Jesus zu seinen Jüngern sagte: „Ich bin der Weg“, so entsprach das dem zeitgenössischen Einwohner Palästinas, den man nach der Richtung eines bestimmten Ortes fragte: Dieser werde nicht den Verlauf der Strecke erklären, sondern, unter selbigem Ausspruch, den Ratsuchenden selbst zum gewünschten Ziel führen²⁷.

Die britische Palästinaforschung war nicht mit dem evangelikalischen Diskurs bezüglich des Heiligen Landes identisch. Gleichwohl gab es Schnittmengen; so sah der PEF sich immer wieder veranlasst, die eigenen Forschungen bewusst populär zu halten und einem großen, zum Teil stark religiös geprägten Leserkreis anzubieten. Ein Beispiel für die eher säkulare britische Palästinaforschung ist das Werk der Autorin Elizabeth A. Finn. Überhaupt taten sich gerade auf ethnographischem Gebiet weibliche Autoren hervor; ihre Werke gelten heute vor allem deshalb als interessante Quelle, weil ihnen Zugänge möglich waren, die ihren männlichen Kollegen verwehrt blieben²⁸. Für Elizabeth Finn, die Gattin James Finns, der in den Jahren 1845 bis 1863 als britischer Konsul in Jerusalem amtierte, war die Kontinuität des Kanaanitischen unter den Fellachen erwiesen. In ihren postum unter dem Titel „Palestine Peasantry“ (1923) veröffentlichten Aufzeichnungen begründete Mrs. Finn die These mit mehreren Beobachtungen: „In the foregoing pages we have argued in favour of the probability that the present rural population of Palestine, the Arab Fellahheen, are descendants of the ancient Canaanitish nations. First, because five of those nations continued to exist in the land until the Christian era, and cannot have been annihilated or driven out since. Secondly, because the Fellah are apparently an aboriginal people, and there is no tradition or record to show that they are anything else. Thirdly, because many customs of the Canaanites prohibited in the law of Moses still exist as customs of the Fellahheen. Fourthly, because they have preserved the ancient geographical names. And

²⁶ Ebd. 47.

²⁷ Ebd. 195 f.

²⁸ Das betrifft vor allem den Bereich des Harems – hier trugen Autorinnen zur Korrektur westlicher Stereotype und Phantasien bei. Siehe MELMAN, *Women's Orients*, dort auch zur Reflexion und zur zeitgenössischen Selbstreflexion der analysierten Autorinnen über ihre gesellschaftliche Rolle als Frau im viktorianischen Kontext.

lastly, because they appear to be customs among them derived from the Israelites.“²⁹ Die These des unveränderten Fortlebens alter Völker der Levante fand sich so durch den wissenschaftlichen, ethnographischen Blick auf die Fellachen als Nachfahren der Kanaaniter bestätigt. Für eine solche Identifizierung sprachen mehrere Argumente, die einer westlichen Autorin des 19. Jahrhunderts stichhaltig erscheinen mussten: so die Erkenntnisse historischer und ethnographischer Forschung, Parallelen zu anderen „aboriginalen“ Völkern sowie Hinweise, die sich als Umkehrschluss aus der topographischen Forschung³⁰ ergaben.

Bei einer Reihe von britischen Palästinaforschern finden sich ähnliche Aussagen. Das gilt nicht zuletzt auch für die Militäringenieure in Diensten des PEF – jene vom britischen Kriegsministerium freigestellten, aufgrund ihrer Ausbildung besonders für archäologische Ausgrabungen und kartographische Vermessungen geeigneten Royal Engineers. Hierzu zählte der als Ausgräber tätige Charles Warren. In einer ethnographischen Betrachtung in seinem Buch „Underground Jerusalem“ (1876) kam Warren zu dem Schluss, bei der autochthonen arabischen Bevölkerung handle es sich zwar um ein gemischtes Volk („race“), das aber, ob Muslime oder Christen, von gleicher Herkunft („stock“) sei. Unterhalb dieser Differenz, ihre nominale Religion betreffend, seien sie aber viel stärker alten heidnischen Riten und Zeremonien verbunden – „ancient pagan rites and ceremonies which they have engrafted on and joined to their religious observances. For we must recognise in them the lineal descendants of the Canaanites, the ancient inhabitants of the land, the hewers of wood and drawers of water, who remained in the country with the Israelites, and have never left it.“³¹

Zum wichtigsten Autor unter den für den PEF tätigen Royal Engineers in den 1870er und 1880er Jahren wurde der vor allem mit Vermessungsaufgaben betraute Leutnant Claude Reignier Conder. Auch er äußerte sich über ethnographische Fragen. So wies sein „Tent Work in Palestine“ (1878) in der Auflage von 1885 neben hier und da eingestreuten Beobachtungen zur örtlichen Bevölkerung die drei Kapitel „The Origin of the Fellahin“ (Kap. 20), „Life

²⁹ Elizabeth Anne FINN, *Palestine Peasantry. Notes on their Clans, Warfare, Religion, and Laws* (London–Edinburgh o. J. [1923]) 94 f. Nach der von der Tochter, A. H. Finn, verfassten Einleitung von 1923 handelt es sich zum Teil um Berichte, die bereits durch die „Religious Tract Society“ veröffentlicht worden waren, und zum Teil um Erstveröffentlichungen.

³⁰ Siehe hierzu unten die Erläuterung in Anschluss an das Argument Alfred Kirchhoffs.

³¹ Charles WARREN, *Underground Jerusalem. An Account of Some of the Principal Difficulties Encountered in its Exploration and the Results Obtained. With a Narrative of an Expedition through the Jordan Valley and a Visit to the Samaritans* (London 1876) 473 f.

and Habits of the Fellahîn“ (Kap. 21) und „The Bedwîn“ (Kap. 22) auf. Auch hier finden sich Varianten der These der Kontinuität des „Kanaanismus“, kombiniert mit stark abwertenden Beschreibungen der ortsansässigen, traditionellen Gesellschaft, in die Conder Araber und Juden (nicht nur Palästinas) gleichermaßen einbezog³².

Die Kontinuitätsthese in der Kritik – Zur deutschen Palästina-Ethnographie

Keineswegs blieb die These, das Kanaanäische lebe vor Ort in Palästina noch immer praktisch ungewandelt, wenn auch unter der Oberfläche fort, unwidersprochen. Die Kontinuitätsthese fand zweifellos ihre stärkste Verbreitung in England; den schärfsten Widerspruch erfuhr sie seitens des 1877 gegründeten Deutschen Palästina-Vereins (DPV) mit Sitz in Leipzig. Für den DPV formulierte der renommierte Orientalist Albert Socin den Widerspruch in der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“ (ZDPV), und dies vor allem in Auseinandersetzung mit den Publikationen Conders. Für Socin war generell vor britischem Übereifer in der Palästinaforschung zu warnen: Auf topographischem Gebiet betraf dies vorschnelle „Identifikationen“ von biblisch erwähnten Orten, deren geographische Lage lange unbekannt geblieben war, die man nun aber in großer Zahl „wiederzufinden“ glaubte. In ethnographischer Hinsicht hielt Socin bestimmte Ausführungen Conders über „die Fellachen“ ebenso wie über „die Juden“ Palästinas für fragwürdig: „Eben so wenig als aus Religion und Sprache kann man aus der Schilderung, welche Conder von dem Charakter der palästinensischen Fellachen entwirft, einen Schluss auf ihre jü-

³² Claude Reignier CONDER, *Tent Work in Palestine. A Record of Discovery and Adventure*. Publ. for the Committee of the Palestine Exploration Fund, 2 Bde. (London 1878), neue Ausgabe in einem Band (London 1885). Conder warf vieles zusammen: Das schlimmste Übel der ortsansässigen Araber sei ihre „universal untruthfulness“. Die Lüge werde in ihrem Sprichwort „A lie is the salt of man“ verehrt, ein erfolgreicher Lügner gelte als „*shâter ketîr*“, als sehr clever, und nichts sei mehr respektiert, als jemanden hereinzulegen. Für Conder schien dies ein überzeitliches Charakteristikum des „semitischen Volkes“ überhaupt zu sein: „May not this be considered as a characteristic of the Semitic people from the days of Jacob downwards?“ Ebd. 299. Conder begriff in diese Typisierung die Juden mit ein – offenbar ganz allgemein, also nicht nur die Juden Palästinas. Tatsächlich war er von hier im Wortsinn anti-semitischen Ansichten alles andere als frei. Vielmehr übertrug er seine Typisierung der Fellachen gleich auch auf „die Juden“: „These traits of a national character are all characteristic of Semitic origin, and are not less distinctive of the Jews; high religious zeal, endurance, intelligence, energy and courage of a peculiar kind, are qualities remarkable in the Jewish character, and on the other hand, love of money, craft, exclusiveness, and lying, are vices which have always been chargeable against that nation.“ Ebd. 299 f.

dische oder gar vorjüdische, kanaanitische Abstammung (sic!) ziehen. Die Charakteristik von den Tugenden der Fellachen [...] einerseits, ihrer Unreinlichkeit, Geldgier, Exklusivität u. s. w. andererseits, passt durchaus nicht bloss auf die Bauern Palästina's, und sie in Parallele mit den alten Juden zu stellen, ist nur mangelhaft berechtigt.“³³

Überhaupt hielt Socin die Schlussfolgerungen, die Conder und andere hinsichtlich des Ursprungs der Fellachenbevölkerung Palästinas zogen, für nicht schlüssig: „Ein so ungebildetes Volk wie die Fellachen verfällt nothwendig immer wieder einem gewissen Heroencultus, und die meisten Namen dieser Heiligen sind, wie Conder [...] zugiebt, modern und knüpfen sich zum Theil nachweisbar an lebende oder eben erst gestorbene Heilige. [...] Dass kraft der auch von Conder betonten Zähigkeit der Tradition bei der semitischen Race sich noch alte Elemente in diesem Volksglauben finden, wollen wir nicht läugnen.“³⁴

Die mehr oder minder offizielle Haltung des DPV in ethnographischen Fragen lässt sich in einer Formulierung ihres Leipziger Vorstandes Hermann Guthe ausmachen. Als Redakteur der ZDPV rief er 1880 alle in Palästina lebenden Vereinsmitglieder und -freunde auf, „über die Lebensweise, Sitten, Gebräuche, Sprache, Anschauungen etc. der Fellachen Berichte an die Redaction einzusenden“. Auf der Basis möglichst zahlreicher exakt datierter und verorteter Beobachtungen sollte „ein sicheres Urtheil über die Herkunft und die Eigenthümlichkeiten derselben, beziehentlich über einen Zusammenhang mit früheren Bewohnern und Sitten des Landes, herbeigeführt werde[n]“³⁵.

Während die britische Palästina-Ethnographie dazu tendierte, in den Fellachen Nachfahren der Kanaaniter auszumachen, beließ es die deutsche bei „Zusammenhängen“. Der Konstruktion einer Identität eines biblisch bekannten Volkes mit einer zeitgenössisch vorfindbaren Bevölkerungsgruppe stand die Frage nach der Tradierung bestimmter Sitten und Gebräuche gegenüber. Der Impetus zum Vergleich zeitgenössischer ethnographischer Merkmale mit de-

³³ Albert SOCIN, [Rezension zu:] Conder, *Tent Work*, in: ZDPV 2 (1879) 172–180, hier 177.

³⁴ Ebd. 179. Weitere Einwände betrafen die Sprache: „In zweiter Linie berufen sich die Anhänger der Ansicht, dass die heutige Fellachenbevölkerung Palästina's uralte sei, auf den von jenen Leuten gesprochenen Dialekt (vgl. *Statements* 1876, p. 132 ff.). Wenn wir auch nicht läugnen wollen, dass viele alte Ausdrücke in dem Bauernidiom vorkommen, so ist der Grundcharakter der Sprache doch durchaus nicht, wie Conder behauptet, aramäisch, sondern durchaus arabisch.“ Zudem seien die Beispiele, die Conder für die Übereinstimmung von Fellachendialekt und Aramäischem anführte, verfehlt, „denn die von ihm betonten Eigenthümlichkeiten finden sich meistentheils auch in anderen arabischen Dialecten, wo an eine Einwirkung des Aramaeischen nicht zu denken ist“. Ebd.

³⁵ Hermann GUTHE, Rechenschaftsbericht 1879, in: ZDPV 3 (1880) iii–vii, hier v.

nen des biblischen Berichts stellte sich aber auch für die deutschen Palästinaforscher scheinbar unvermeidlich ein; jedenfalls wurde die wissenschaftliche Vertiefung dieser reizvollen und fraglos der Romantik nicht entbehrenden Frage seitens des DPV gewünscht.

Für den deutschen, an der Universität Halle lehrenden Geographen Alfred Kirchoff, seinerseits Mitglied des DPV, scheint diese Frage aufgrund der Tradierung der alten Ortsnamen unter den Arabern Palästinas entschieden gewesen zu sein. In seinem 1898 veröffentlichten kleinen Leitfaden für Theologiestudenten „Palästinakunde zur Erläuterung der biblischen Geschichte“ heißt es: „Seit dem 7. Jahrhundert setzt sich das Arabische fest, aber das Fortleben der alten Landesbewohner wird noch heute bewiesen durch Erhaltung der alten Ortsnamen, außer wo (wie in den Wüstenstrichen des O.) wirklich Araber Fuß faßten.“³⁶

In der Tat wurde im Gebrauch bestimmter Ortsnamen unter den ortsansässigen Fellachen eine wichtige Informationsquelle für die biblische Topographie ausgemacht. Bereits der amerikanische Theologe Edward Robinson, der Gründervater der modernen Palästinawissenschaft, hatte diese Methode publik gemacht und sie selbst mit Erfolg angewendet. Robinson, der in Deutschland studiert hatte und insbesondere dem Geographen Carl Ritter verpflichtet war³⁷, veröffentlichte 1841 sein „in Bezug auf die biblische Geographie“ geschriebenes Werk „Palästina und die südlich angrenzenden Länder“ – die zeitgleich veröffentlichte englische Fassung trug den Titel „Biblical Palestine“. Darin wies er darauf hin, dass die arabischen Ortsbezeichnungen oft noch Hinweise auf die alten hebräischen oder aramäischen Ortsnamen enthielten. Die biblischen Ortsnamen seien aufgrund der Verwandtschaft der semitischen Sprachen im Arabischen konserviert und daher mit etwas Kombinationsgabe wiederherzustellen. Diese simple und von zahlreichen Forschern aufgegriffene Methode führte, begleitet von vielen vorschnellen, fehlerhaften „Identifikationen“, zur Rekonstruktion der Topographie der Bibel³⁸. Zugleich schienen

³⁶ Alfred KIRCHHOFF, Palästinakunde zur Erläuterung der biblischen Geschichte. Leitfaden für die Vorlesung (Halle/S. 1898) 15. Die palästinischen Ortsnamen, wie sie der arabischen Bevölkerung noch geläufig waren und ihnen von Palästinaforschern abgefragt wurden, ließen sich in einigen Fällen tatsächlich auf hebräische oder aramäische Wurzeln zurückführen – was allerdings kein Beweis dafür ist, dass die Fellachen über zwei oder gar drei Jahrtausende, Generation für Generation, am selben Ort geblieben waren.

³⁷ Zur deutschen Palästinaforschung und ausführlich zu Ritter und Robinson siehe Haim GOREN, „Zieht hin und erforscht das Land“. Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, a. d. Hebr. (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 23, Göttingen 2003).

³⁸ Ausführlich und weitere Literatur hierzu bei KIRCHHOFF, Text zu Land, Kap. 5.

diese onomastischen Erfolge die These der seit biblischen Zeiten „unveränder-ten“ ortsansässigen Bevölkerung zu bestätigen.

Ethnographische Erfassung – die Fragebögen des PEF

Innerhalb der Palästinaforschung ist Ethnographie vor allem im Wortsinne, also als Beschreibung von Ethnien praktiziert worden. Hingegen sind Fragestellungen anthropologisch-rassentheoretischer Art von der Palästinaforschung nicht als eine originäre, eigene Aufgabe betrachtet worden. Grundsätzlich scheint eine gewisse Skepsis gegenüber Schädelmessungen bestanden zu haben³⁹. Dies galt selbst für den PEF, der unter den Institutionen der Palästinaforschung das ambitionierteste ethnographische Programm vertrat⁴⁰. Seinem bei der Gründung im Jahr 1865 formulierten Programm, ein Standardwerk zur Ethnographie Palästinas vorzulegen, ist er jedoch nicht gerecht geworden. Zwar wurden in den PEFQS von Anfang an auch ethnographische Berichte veröffentlicht. Als Ergebnis der groß angelegten Landesvermessung der 1870er Jahre erschien das Kartenwerk „Survey of Western Palestine“ zusammen mit mehreren Begleitbänden, darunter auch der „Special Papers“ benannte Band (1881), der in einem separaten Teil Artikel zur Ethnographie brachte – darunter den Wiederabdruck des offenbar als zentral erachteten Aufsatzes von Clermont-Ganneau über „The Arabs of Palestine“. Doch sah der PEF immer wieder ein Desiderat ethnographischer Landeskenntnis und übernahm daher durchaus auch einschlägige Beiträge, die zuvor in der ZDPV erschienen waren⁴¹.

Mitte der 1880er Jahre entschloss sich der PEF zu einem weiteren Anlauf, die Forschung zu systematisieren. Ergebnis dieser Bemühungen waren acht Fragebögen zu den Bevölkerungsgruppen Palästinas. Diese Erhebungsvordrucke waren nach gleichem Muster aufgebaut, umfassten zwischen 35 und 42 Seiten und

³⁹ Vgl. Claude R. CONDER, *Palestine* (London 1889) 228–243, insb. 230f. zur „ethnology“. Gleichwohl: Unter den für den PEF tätigen Forschern wurden Schädelmessungen an „natives“ allerdings auch selbst ausgeführt, so von Reverend J. E. Hanauer sowie W. M. Flinders Petrie, Mitteilung von Rupert Chapman und Felicity Cobbing, PEF London, Dezember 2004.

⁴⁰ An einer Exkursion des PEF im Jahre 1901 zu den Samaritanern nahm der Harvard Anthropologe Henry Minor Huxley teil; er selbst vermaß 35 Samaritaner. Siehe Henry Minor HUXLEY, [Stichwort] Samaritans, in: *The Jewish Encyclopaedia*, Bd. 10 (New York–London 1905) 674–676. In deutscher Übersetzung erschien dieser Beitrag als: DERS., Zur Anthropologie der Samaritaner, in: *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 2 (1906) 137–139.

⁴¹ Rev. F. A. KLEIN, Notes on a Journey to Moab (From the *Zeitschrift of the German Palestine Association*), in: PEFQS 1880, 249–255.

erschieden jeweils unter dem Titel „Questions on . . .“. Sie zielten auf die Befragung von 1. Beduinen, 2. Christen, 3. Drusen, 4. Fellahin, 5. Ismailiyeh und Anseiriyeh, 6. Juden und Samaritanern, 7. Metawileh, 8. Yezidehs⁴². Einem Zensus ähnlich, galten die Fragen unter anderem den Aspekten Religion, Folklore, Sprache, Gesundheit, Kleidung sowie Gebräuche⁴³.

Die PEFQS kündigten dieses Programm 1885 an; wenig später begann der Rücklauf der Fragebögen. Der erste Beitrag, der hieraus resultierte, war ein Artikel zu den Samaritanern; der zweite Beitrag präsentierte, noch etwas unspezifisch, Antworten zu Drusen, Metawileh, Bedu und Christen⁴⁴. Hingegen hielt sich Philip J. Baldensperger in seinem Beitrag „Peasant Folklore of Palestine (Answers to Questions)“ aus dem Jahr 1893 exakt an die vorgegebenen Fragen und lieferte ausführliche Antworten, die offenkundig nur aufgrund langjähriger Vertrautheit mit der Bevölkerung möglich waren. Themen seines Beitrags waren unter anderem heilige Bäume, heilige Fußabdrücke, Geister, Geschichten über den Teufel, Tänze, das „böse Auge“ und Legenden⁴⁵. Abgesehen von mehreren Beiträgen, die Baldensperger verfasste⁴⁶, zeitigte die Veröffentlichung der Fragebögen nur geringen Erfolg. Das gesamte Projekt macht allerdings deutlich, welche Motive der beabsichtigten ethnographischen Erfassung des Landes zu Grunde lagen. In Hinblick auf das Verständnis der Bibel sowie im Interesse der allgemeinen Landeskenntnis schien die investigative und deskriptive Ermittlung der Sitten und Gebräuche dringender denn je gebo-

⁴² PALESTINE EXPLORATION FUND (Hg.), *Questions on the Bedawin/the Christians/the Druzes/the Fellahin/Ismaïliyah and Anseiriyeh/Jews and Samaritans/Metawileh/Yezidehs* (London o. J. [ca. 1885 bis 1890]). Die Fragebögen waren in Englisch formuliert, sollten aber offenbar von den Forschenden selbst in die Sprache der Befragten, meist also ins Arabische übersetzt werden.

⁴³ In dem Fragebogen „Questions on the Bedawin“ etwa finden sich Fragen zur Religionsausübung wie: „Does the tribe profess Islam?“ oder „Do men or women (a) pray; (b) go on the Hâj; (c) give alms; (d) fast?“ Auf eine nähere Charakterisierung der „morals“ der Angehörigen von Beduinen-Stämmen zielten Fragen wie: „1. [...] Are they brave, generous, truthful, and honest; or are they the reverse, thieves, liars, cowards, or are some good, some bad? Are they moral, or have they vices like those of the townspeople? 2. How are women punished when they are unchaste, either before or after marriage?“ PALESTINE EXPLORATION FUND (Hg.), *Questions on the Bedawin* (London o. J.) Zitate 2, 6.

⁴⁴ Claude R. CONDER, *Report on answers to the “Questions”*, in: PEFQS 1889, 120–133.

⁴⁵ Philip J. BALDENSPERGER, *Peasant Folklore of Palestine. Answers to Questions*, in: PEFQS 1893, 203–219.

⁴⁶ DERS., *Religion of the Fellahîn of Palestine (Answers to Questions)*, in: PEFQS 1893, 307–320; DERS., *Land-tenure in Palestine (Answers to Questions)*, in: PEFQS 1894, 191–199; DERS., *Morals of the Fellahîn (Answers to Questions)*, in: PEFQS 1897, 123–134. Ab 1903, und noch bis in die 1920er Jahre hinein, druckten die „Quarterly Statements“ regelmäßige Teile von Baldenspergers Buch „The Immoveable East“.

ten⁴⁷. Man ging davon aus, dass die alten Sitten und Gebräuche der einheimischen Bevölkerung durch die Europäisierung der Region schnell und für immer verloren gehen würden⁴⁸. Den gewonnenen Daten maß man – für welche Zwecke sie auch immer im Einzelnen verwendet werden würden – vor allem also statistisch-konservatorischen Charakter zu.

Ethnographie und Politik

Die europäische, eben auch ethnographische Erfassung Palästinas fiel in eine Ära, in der sich die einst positive westliche Einstellung zum Vorderen Orient, seiner Kultur und insbesondere seinen Einwohnern dramatisch verändert hat. Dass sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine abschätzige Einstellung des Westens gegenüber dem Orient durchsetzte, ist von den Zeitgenossen dokumentiert worden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellte David George Hogarth, Altertumsforscher, späterer Mentor von T. E. Lawrence und Leiter des nachrichtendienstlichen Arab Bureau in Kairo während des Ersten Weltkriegs, eben diesen Wandel selbstkritisch fest. Hätte ein Autor wie Alexander William Kinglake, dessen Roman „Eothen“ zuerst 1835 erschienen war, Kritik am Orient geübt, dann aus individueller Sicht und Erfahrung, nicht aber aufgrund des „collective pride of race“⁴⁹. Wie sehr hatte sich dies geändert: „The worst of us, who go to the East, lecture and hector from a pinnacle of racial complacency: the best of us are considerate and kind. But we are all pretty nearly as insufferable to the Turk, the Greek, and the Arab.“⁵⁰ Als wolle er exakt diese Analyse bestätigen, formulierte der bereits oben zitierte Claude R. Conder seine Ablehnung des Muslimischen. Nie um deutliche Aussagen verlegen, schrieb er 1889 in seinem Buch „Palestine“: „I cannot believe that long

⁴⁷ Bei der Konzeption des Fragebogen-Projekts wurde hingewiesen auf die „magnitude of the enterprise, and to its great importance, whether considered from a biblical or from any other point of view“. Notes and News, in: PEFQS 1885, 215–219, hier 218. Generell scheint der PEF bei der Auswertung ethnographischer Daten mit der „Anthropological Society“ in London kooperiert zu haben. Der 1889 erschienene Rückblick des PEF auf die ersten 21 Jahre der Arbeit des Fund hob jedenfalls auch die ethnographische Arbeit der Militäringenieure hervor, die dank der Arbeit der „Anthropological Society“ nun als wissenschaftlich und vollständig gelten könne, siehe: PALESTINE EXPLORATION FUND (Hg.), Twenty-One Years' Work in the Holy Land. A Record and a Summary, June 22, 1865–June 22, 1886 (London 1889) 13f.

⁴⁸ Notes and News, in: PEFQS 1885, 216.

⁴⁹ KINGLAKE'S Eothen. With an Introduction by David George Hogarth (Oxford u. a. 1910), Introduction, xii.

⁵⁰ Ebd. xii f.

acquaintance with Moslem life can fail to dispel the charm of our first contact with the dignity and courtesy of the East.“⁵¹

Solche Äußerungen fallen in die Ära des Hochimperialismus, in der nicht nur der Einfluss Europas auf den Orient allgemein zugenommen hatte, sondern Frankreich über Algerien und England über Ägypten und Zypern herrschte. Zwar waren die europäischen Mächte in Bezug auf Palästina (noch) nicht mit der Herrschaftsausübung konfrontiert; hier stellte sich diese Frage in bewusst „informeller“, sich gegenseitig „neutralisierender“ Form im Rahmen der Tätigkeit der vor Ort tätigen Institutionen – der kirchlichen, missionarischen, karitativen Einrichtungen und der Konsulate; doch längst waren auch kolonialisatorische Perspektiven hinzugetreten. Die Frage des Verhältnisses zur ortsansässigen Bevölkerung schien sich zu Ende des 19. Jahrhunderts umso dringlicher zu stellen, als die Europäisierung des Orients voranschritt und das Ende der osmanischen Herrschaft über die Region nur noch als eine Frage der Zeit erschien.

Für die britische Wahrnehmung der nahöstlichen Bevölkerung ist eine gewisse Romantik und in diesem Zusammenhang durchaus die Annahme eines intuitiven, gegenseitigen Verstehens oder Vertrauens charakteristisch. Bei Charles Warren etwa heißt es über die Araber Palästinas: „They have never been brought up to trust anybody: instinctively they do trust the English, individually.“⁵² In „Underground Jerusalem“ sprach sich Warren für eine neue Regierung über das Land aus; das Buch enthielt gleich zwei Kapitel über die „Resources of Palestine“⁵³. Das Land müsse einmal von dem Fluch allein religiöser Bezüge befreit und hingegen als eine „praktische“ Angelegenheit angesehen werden – aber diese Forderung fände kaum Anklang: „There is a false sentiment enveloping the subject. Palestine can only be seen by our people from its religious aspect; any attempt to assist the country in a practical manner has, to an Englishman, a serio-comic aspect.“⁵⁴

Warren schlug vor, dem Land zu einer guten Regierung und einer größeren Bevölkerung, zu einem energetischen Volk und ausreichend Kapital zu verhelfen⁵⁵. Die einheimische Bevölkerung schien für eine solche „Entwicklungs-

⁵¹ CONDER, Palestine 236.

⁵² WARREN, Underground Jerusalem 551.

⁵³ Ebd., Kap. 20, 446–468; Kap. 21, 468–489.

⁵⁴ Ebd. 448.

⁵⁵ Ebd. 449f. Siehe auch ebd. 452: „The Turk can never govern Palestine well; and until he departs, the country must remain half desert, half prison: for it is his policy to leave it so; he wants it to continue impoverished, so that it may not tempt the cupidity of stronger nations.“ Dies habe ihm ein hochrangiger Türke einmal auf die Frage geantwortet, ob nicht eine Brücke über

hilfe“ um britische Unterstützung zu bitten: „Many a time have the Arab Moslems said to me, ‘When will you take this country and rid us of our oppressors; anything is better than their rule.’“⁵⁶ Eine europäische Herrschaft erschien als unabdingbar: „On one point we may be certain. The Arabs of Syria cannot govern themselves. Centuries of mismanagement and ill-treatment have made them incapable of knowing what self-government means; but they understand justice, and with a tight rule the country might be made prosperous and happy. Who is to do this? [...] It suffices to know that with a good rule similar to that which holds up our Indian Empire, with honest officials, just laws [...] Palestine would be transformed.“⁵⁷

Warren trat dafür ein, die Entwicklung Palästinas durch gezielte Immigration zu fördern. Während hierfür oft Deutsche und Engländer genannt wurden, hielt er hingegen „the introduction of the Barbary and Morocco Jew“⁵⁸ für besonders geeignet. Angeleitet wohl auch durch einen protestantischen Arbeitsethos ging es ihm offenbar darum, eine Ackerbau treibende Bevölkerung im Land anzusiedeln. Von Bedeutung dürfte hier zugleich gewesen sein, dass Warren – im Einklang mit den Ansichten eines „britischen Zionismus“⁵⁹ – die Juden als das alte Volk Palästinas identifizierte. Da die einzigen Ackerbau betreibenden Juden – Mitte der 1870er Jahre – unter den Juden Marokkos und der Barbaresken-Staaten zu finden seien, brachte er gerade diese in Diskussion für eine Hebung der Verhältnisse Palästinas.

Warren lässt sich mit dieser Hoffnung zum einen jenen europäischen Öffentlichkeiten zurechnen, die dem Heiligen Land, in welcher konkreten Form auch immer, (wieder) zu einem höheren Niveau zu verhelfen wünschten. In „Underground Jerusalem“ artikulierte er zudem Aspekte einer spezifisch britisch-protestantischen Sicht. Generell sah er nach der Abschaffung der Herrschaft „des Türken“ eine Situation vorher, in der die arabische Bevölkerung eine europäische, britische Herrschaft akzeptieren würde und einwandernde Juden dazu beitragen konnten, dem Land zu neuer Blüte zu verhelfen.

den Jordan gebaut werden sollte. Die Antwort habe gelautet: „We want no discoveries; we want no attention paid to Palestine; we want no roads. Leave the place alone. If it becomes rich, we shall loose it; if it remains poor, it will continue in our hands.“ Warrens Buch endet mit einem „plea for the Holy Land“: „Give it a chance, let it have justice for a few years. All Europe is interested in it. Why does all Europe condemn it to slavery under the Turk?“ Ebd. 476.

⁵⁶ Ebd. 451.

⁵⁷ Ebd. 454.

⁵⁸ Ebd. 469.

⁵⁹ Vgl. Barbara TUCHMAN, *Bibel und Schwert. Palästina und der Westen. Vom Frühen Mittelalter bis zur Balfour-Declaration 1917* (Frankfurt/Main 1983; amerik. Originalausg. u. d. T.: *Bible and Sword. How the British Came to Palestine*, New York 1956).

Eine solch hoffnungsfrohe Vision wurde von Conder, der einige Jahre später zu ethnographischen Fragen Stellung nahm, bereits nicht mehr geteilt. Auch Conder meinte, die Engländer seien unter den Arabern durchaus geschätzt, und führte hierzu folgendes Beispiel an: „[In] striking a bargain they will promise by the *Kelim Inkleez*, or ‘Englishman’s word,’ as equivalent to saying that they will faithfully perform their undertakings.“⁶⁰ Conder ließ sich – siehe oben – über die Fellachen (wie über „die Juden“) als „liars by nature“ aus; in Hinblick auf die Zukunft des Landes sei die Bauernbevölkerung unter einer „weisen Regierung“ aber durchaus in der Lage, ein gutes Volk („a fine people“) zu werden⁶¹.

Dass dem bisher nicht so war, lastete auch Conder vor allem der türkischen Herrschaft an. Der autochthonen Bevölkerung sollte wirkliche Bildung vermittelt werden. Während hierfür die schnelle Auffassungsgabe von Nutzen sei, stünden einer erfolgreichen europäischen Anleitung die Eingebildetheit und Eitelkeit der einheimischen Bevölkerung entgegen: „A Syrian believes himself to be far more capable of conducting the most difficult affairs than a European specially educated; and the peasantry [...] are generally convinced that the franks are far less clever than themselves.“⁶² Der gebildete syrische Städter begnüge sich oft mit oberflächlich aufgenommenen Informationen, um auf spärlicher Basis umso autoritativer seine Meinung über politische oder wissenschaftliche Angelegenheiten zu vertreten. Aus dieser Grundhaltung der einheimischen Muslime resultierte auch eine Frustration etwaiger Missionshoffnungen. Die „Eitelkeit“ und „Selbstüberschätzung“ der Fellachen betraf laut Conder ebenfalls Fragen der Religion: „[...] spiritual pride, and the conviction that they alone are fitted to understand the true faith, make the conversion of this nation to Christianity practically an impossibility, and incline them to accept without question the studious misrepresentations which are disseminated by their religious teachers.“⁶³

Deutlich wird hier ein Strang des ethnographischen Diskurses, der die autochthone orientalische Bevölkerung dahingehend prüfte, ob sie europäische Herrschaftsformen über das Land akzeptieren und zur Erneuerung des Landes beitragen würde. Es ging um die Fragen religiöser Konversion, vor allem aber um die Bereitschaft der Emanzipation von tradierten Herrschaftsformen und der Assimilation an neue. Conder vertrat hier eine pessimistische Sicht. Für

⁶⁰ CONDER, *Tent Work* 299.

⁶¹ Ebd. 300.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 300 f.

ihn waren einzelne Hinweise, wonach ein gutes zivilisatorisches Vorbild durchaus Wirkung zeigen konnte, nicht zu verallgemeinern. Aufgrund seiner langjährigen Kenntnis der Muslime sah er sich über jeglichen Charme des Orients desillusioniert und legte diese Sicht als die Meinung aller Orientkenner seinen Lesern nahe. Vermutlich lag diesem Urteil des Vermessers und zeitweilig meistschreibenden Autors des PEF nicht zuletzt seine Enttäuschung über letztlich fehlende einheimische Resonanz und Akzeptanz europäischer Überlegenheit zugrunde.

Insbesondere in der britischen Diskussion um die Zukunft Palästinas, wie sie seinerzeit im Umfeld des PEF geführt wurde, waren ethnographische Fragen mit politischen Erwägungen verknüpft. So konnte ein Nexus zwischen der Herkunft der ortsansässigen arabischen Bevölkerung und ihrer Fähigkeit, sich selbst zu regieren, hergestellt werden. Ein explizites Beispiel findet sich in einem Vorwort eines Werks der Palästinaethnographie, das nach dem Ersten Weltkrieg (wieder-)veröffentlicht wurde. Es handelt sich um das bereits oben genannte „Palestine Peasantry“, ein Buch, das die auf die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgehenden Beobachtungen Elizabeth A. Finns zusammenträgt. Als Gattin des britischen Konsuls in Jerusalem James Finn hatte sie seinerzeit während dessen langjähriger Amtszeit unter anderem die dörfliche Bevölkerung, insbesondere in den Distrikten um Jerusalem, Bethlehem und Hebron näher kennengelernt, zumal sie der arabischen Sprache mächtig war. In der von ihrer Tochter A. H. Finn verfassten Einleitung zur Veröffentlichung von „Palestine Peasantry“ im Jahr 1923 wurde angesprochen, dass nun die Palästinafrage viel Aufsehen erzeuge, aber auch zahlreiche Missverständnisse bezüglich der Einwohner des Landes bestünden. Achtzig Prozent der Bevölkerung seien Araber muslimischer Religion, für die das Recht der Selbstbestimmung gefordert werde⁶⁴. Gerade in dieser Frage seien nun die Beschreibungen von Elizabeth Finn von Bedeutung, so ihre Tochter: Hier gelte es die „kanaanitischen Ursprünge“ zu berücksichtigen, die einer Selbstbestimmung der „Araber“ widersprechen würden: „The view here advocated – that the people in question are most probably of Canaanite origin – has been adopted by some good authorities, including Col. Conder. It will be seen that the lack of anything like national unity among them, their dense ignorance, and altogether backward condition, would render the entrusting them with a measure of self-government a somewhat hazardous experiment.“⁶⁵

⁶⁴ FINN, Palestine Peasantry, Introduction, hier 5.

⁶⁵ Ebd. 6.

Schlussbetrachtung

In der Ethnographie Palästinas des späten 19. Jahrhunderts – am deutlichsten in der britischen Literatur – lassen sich, so ist zu folgern, zwei Perspektiven ausmachen, mittels derer die ortsansässige, also vor allem die arabische Bevölkerung, beschrieben und bewertet wurde: eine bibelkundlich-historische und eine politische Perspektive.

Die bibelkundlich motivierte Betrachtungsweise machte in den Landesbewohnern Agenten für das bessere Verständnis von Topographie und Ethnographie des Alten und Neuen Testaments aus. Die Ethnographie der gegenwärtigen Ethnie wurde zum Verständnis der – biblischen – Geschichte herangezogen. Und umgekehrt: Da die zeitgenössischen Sitten und Gebräuche denen der biblischen Überlieferung noch immer zu entsprechen schienen, konnte die orientalische Gegenwart als „unverändert“ deklariert werden. Palästina als „living Pompeii“ – das bedeutete, dass es sich um ein lebendes Museum handelte. Mithin kann hier von einer „kustodischen Position“ gesprochen werden. Eine solche Haltung musste daran interessiert sein, diesen Zustand zu bewahren⁶⁶.

Aber die Europäisierung des Orients und insbesondere Palästinas schien den meisten Autoren unausweichlich; der Einzug der Moderne wurde dabei eher bejaht als abgelehnt. Einer „kustodischen“ stand somit eine „modernistische“ Position gegenüber. Dieser galt es als sicher, dass die bis dahin „unveränderlichen“ Sitten und Gebräuche des Orients derart massiven Veränderungen ausgesetzt werden würden, dass sie praktisch verschwinden mussten. Konsequenterweise wurde gedacht, büßte somit die einheimische Bevölkerung ihren

⁶⁶ Siehe als Beispiel den Leserbrief von John George Bartholomew, den die „Times“ unter dem Titel „The Holy Land. Safeguards for the Future“ am 5. April 1917 abdruckte. Der Vorschlag für Palästina lautete: „It might be kept as an international reserve, in which all that is best and most representative of Biblical history would be preserved as far as possible in its original form, even to reviving its early social life in special areas such as Nazareth, Bethlehem, and Jerusalem.“ Ähnlich kustodisch-museal lautete – in Hinblick auf die Palästina-Archäologie – die Haltung des Archäologen William Matthew Flinders Petrie. In einem Interview, das der „Observer“ im Oktober 1918 veröffentlichte, schlug Petrie bezüglich Jerusalems vor, es solle eine neue Handelsstadt ein oder zwei Meilen von der historischen Stadt entfernt errichtet werden. Umso durchgreifender sollte die historische Stadt vom Schutt der Jahrhunderte gesäubert werden: „Thus the whole of the medieval Jerusalem could be removed in the future, and the Jewish condition of the town brought to light and restored. [...] The first thing to be done is to get it as clear as we can of human habitation, and reserve it as a sanctuary for the three faiths – Jewish, Christian, and Moslem.“ Interview mit Flinders Petrie, in: Observer, 6. Oktober 1918, zitiert nach: Notes and News, in: PEFQS 1919, 2f., hier 3. Näheres zum Kontext beider Quellen in KIRCHHOFF, Text zu Land, Kap. 8 und Schlussbetrachtung.

Status als bibelkundliche Informationsquelle an Bedeutung ein; damit war aber auch einer romantischen Betrachtung, die an ihnen noch die „alten“, bereits in der Bibel erzählten Züge erkennen konnte, die Grundlage entzogen.

Die politisch-ethnographische Diskussion mit Blick auf die Zukunft des Landes sah die einheimische Bevölkerung unter anderen Gesichtspunkten. Hier war auszumachen, ob oder inwiefern diese selbst einen neuen Staat bzw. dessen Regierung bilden konnte. Grundsätzlich bestand Einigkeit darüber, dass diese Bevölkerung der Anleitung bedurfte. So hatte Warren 1876 geschrieben: „The Arabs of Syria cannot govern themselves.“ Damit hatte er die Hoffnung verbunden, Europa, vorzüglich England, werde als neuer Herrscher über die Region von der lokalen Bevölkerung geradezu herbeigewünscht. Demgegenüber waren abfällige Bemerkungen über die ortsansässige Bevölkerung, wie Conder sie äußerte, nicht bloß ein Einzelfall⁶⁷. Sie verweisen vielleicht gerade dann auf breitere westliche Empfindlichkeiten, wenn es Conder besonders beleidigte, dass die einheimische arabische Bevölkerung Errungenschaften des Westens partout nicht anzuerkennen vermochte oder nicht dazu bereit war.

Die Beschäftigung mit der Palästina-Ethnographie erscheint somit als besonders geeignet, Grundzüge der westlichen Wahrnehmung des Vorderen Orients zu analysieren. Die hier genannten Beispiele legen nahe, dass diese an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zwischen romantischer Empathie für die Eigenheiten der örtlichen Ethnien und der Abscheu vor ihrer Renitenz changierte.

⁶⁷ Vgl. die Beispiele in SAID, *The Question of Palestine* 79–81.

Les Lieux saints réinventés :

les points d'eau comme points de repère (Jérusalem, XIX^{ème} s.)¹

En 1784, le philosophe et académicien Constantin-François Volney visite Jérusalem. Frappé par le très faible nombre de voyageurs occidentaux qu'il rencontre dans la Ville sainte, il oppose un Moyen-Âge des croisades à une Europe moderne qui aurait oublié Jérusalem : « L'on sait que de tout temps, la dévote curiosité de visiter les saints lieux, conduisit de tous pays les chrétiens à Jérusalem [. . .]. L'on se rappelle que ce fut cette ferveur qui, agitant l'Europe toute entière, produisit les croisades. Depuis leur malheureuse issue, le zèle des Européens se refroidissant de jour en jour, le nombre de leurs pèlerins s'est beaucoup diminué »². Cet oubli de la Jérusalem terrestre s'accompagne chez Volney d'un violent dénigrement de l'actuelle ville ottomane : « à voir ses murailles abattues, ses fossés comblés, son enceinte embarrassée de décombres, l'on a peine à reconnaître cette métropole qui jadis lutta contre les Empires les plus puissants ; qui balança un instant les efforts de Rome même ; et qui, par un retour bizarre du sort, en reçoit aujourd'hui dans sa chute l'hommage et le respect ; en un mot, l'on a peine à reconnaître Jérusalem »³. Volney exprime ici clairement le fossé qui s'est creusé à l'époque moderne entre l'Orient et l'Occident et qui engage désormais les rares Européens voyageurs dans un registre déceptif, qui tend à opposer les splendeurs de la ville antique à l'étrangeté morbide de la ville ottomane : à la fin du XVIII^e siècle, l'Europe ne reconnaît plus Jérusalem⁴.

¹ Cet article est issu d'une thèse de doctorat en histoire, soutenue à l'Université d'Aix-Marseille I en juin 2006, sous le titre « La soif de Jérusalem. L'eau dans la ville sainte : enquêtes archéologiques, politiques hydrauliques, conquêtes territoriales (1840–1940) », sous la direction du professeur Robert Ilbert.

² Constantin-François VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Égypte (1783–1785)* (Paris 1787), cité in: Abdelwahab MEDDEB (dir.), *Multiple Jérusalem* (Paris 1996) 190–192.

³ Ibid.

⁴ Sur la perception européenne des villes orientales à l'époque moderne, voir Jean-Paul BONNIN, *Les villes du grand voyage* (thèse d'histoire sous la direction de Dominique Poulot, Université Paris I, 2001). Sur la redécouverte scientifique de la Méditerranée au XIX^e siècle, voir Marie-Noëlle BOURGUET, Bernard LEPETIT, Daniel NORDMAN, Maroula SINARELLIS (dir.), *L'invention de la Méditerranée : Égypte, Morée, Algérie* (Editions de l'EHESS, Paris 1998).

L'esprit de croisade du Moyen-Âge, qui entretenait la fascination des voyageurs européens et permettait de maintenir le lien entre la Jérusalem terrestre et le récit évangélique, a laissé place au dénigrement et à l'amertume⁵. La croisade s'est portée depuis le XVI^e siècle sur le front intérieur, avec l'affrontement des catholiques et des protestants, l'idéologie de la Contre-Réforme et la lutte contre les hérésies. À la fin du XVIII^e siècle, l'Europe a oublié Jérusalem et Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, peut proclamer que la « terre promise » est désormais une « terre perdue ». « Savez-vous bien que, si Le Grand Turc m'offrait aujourd'hui la seigneurie de Jérusalem, je n'en voudrais pas ? », écrit-il, avant d'ajouter « que la situation de Jérusalem est horrible, que tout le pays alentour est pierreux, que les montagnes sont pelées [...], qu'en été il n'y a pas seulement d'eau à boire ». Il témoigne ainsi, avec l'ironie féroce qui lui est propre, des récits qu'il a pu recueillir « des gens de toutes nations qui en sont revenus »⁶. Désormais, le manque d'eau potable s'impose comme un des thèmes récurrents des récits de voyages européens, car il permet à la fois de dénoncer l'incurie supposée des autorités ottomanes et de souligner que la Ville sainte a perdu la trace de « l'eau vive » des temps évangéliques. Pour retrouver Jérusalem, pour reconnaître à nouveau la ville décrite par la Bible, les pèlerins qui redécouvrent la Terre sainte s'attachent à retrouver ses points d'eau les plus emblématiques, afin de resituer, par la cartographie notamment, des Lieux saints devenus en partie invisibles.

Au début du XIX^e siècle, le retour des Européens en Terre sainte ne vise pas à la rencontre de la Jérusalem moderne, mais au contraire à son contournement ; il s'agit de retrouver, sous la ville moderne, les traces archéologiques de la Jérusalem évangélique. Dans cette tentative de court-circuit historique, le sous-sol de la ville, et notamment les conduites hydrauliques, les sources et les puits apparaissent comme les portes d'entrée les plus efficaces. Maurice Halbwachs, à la fin des années 1930, a été le premier à mettre en lumière les processus de sédimentation de cette exégèse topographique en Terre sainte, en soulignant la fonction particulière des points d'eau dans la cristallisation des traditions⁷. Comme les cavernes ou les points hauts, peu à peu façonnés en « hauts lieux »

⁵ Sur la crise du pèlerinage à la fin du Moyen Age et l'oubli de Jérusalem, voir Christine GERAUD-GOMEZ, *Le crépuscule du grand voyage. Les récits de pèlerins à Jérusalem (1458–1612)* (thèse de littérature française sous la direction de Daniel Ménager, Université Paris X, 1996).

⁶ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article « Judée » (Paris 1764), cité in: MEDDEB (dir.), *Multiple Jérusalem 188–189*.

⁷ Maurice HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* (Paris 1971, 1^{ère} édition: 1941).

de la mémoire collective, les vallées et les points d'eau lui apparaissent particulièrement efficaces pour fixer les points de repères qui serviront aux voyageurs pour orienter leurs pérégrinations puis leurs descriptions topographiques de la ville : ces « accidents physiques », selon sa propre expression, créent l'*événement*, c'est-à-dire la rupture, au sein du paysage ; ainsi, ils aimantent le récit, puis la tradition⁸. Parmi l'ensemble des accidents de terrains qui permettent au voyageur et au topographe de ponctuer un espace au départ illisible et inarticulé, Halbwachs revient fréquemment sur les cours d'eau, les puits, les sources et les fontaines, comme si tendaient à se confondre, dans la géographie textuelle de Jérusalem, « topographie et hydrographie légendaire », pour gloser le titre de son étude.

La focalisation des voyageurs et des pèlerins occidentaux sur les infrastructures hydrauliques de Jérusalem a été jusqu'ici assez peu étudiée : pendant longtemps, l'historiographie des pèlerinages a surtout porté son attention sur les descriptions des Lieux saints eux-mêmes (Saint Sépulcre, Via Dolorosa, Mont des Oliviers...), sans chercher à analyser quels étaient les processus de réinvention et de réappropriation de la géographie sacrée utilisés par les pèlerins et par les érudits. On se propose ici de mettre en lumière la place essentielle du thème hydraulique dans cette redécouverte des Lieux saints et dans la réinvention d'une géographie sacrée cohérente.

Par leur pouvoir évocateur et poétique, d'abord, les points d'eau de Jérusalem permettent aux Occidentaux d'appriivoiser un espace urbain devenu illisible et inquiétant (1). Au-delà de ces rêveries et de ces flâneries hydrauliques, la portée symbolique de l'eau dans le rituel chrétien du baptême permet aux nouveaux arrivants – et en particulier aux baptistes d'Amérique du nord – de se livrer à une « rechristianisation » à la fois fonctionnelle et toponymique de certains points d'eau (2). Dans une perspective plus scientifique, dans les débats érudits qui s'ouvrent au milieu du XIX^e siècle pour statuer sur la localisation problématique des Lieux saints évangéliques, les points d'eau de Jérusalem sont également utilisés, car leur inertie topographique permet aux différents intervenants de reconstituer les connexions souterraines qui devaient jadis organiser la ville évangélique (3). Parmi les différentes énigmes soumises à l'érudition biblique, la localisation du Temple Juif fait partie des questions les plus épineuses et les plus polémiques (4) ; les interrogations sur la fameuse « source du temple », constituées d'immenses réserves hydrauliques situées dans les souterrains de l'enceinte sacrée, nourrit particulièrement le débat entre érudits (5). Au total, la centralité du thème hydraulique dans le processus de réinvention des Lieux

⁸ Ibid. 103.

saints permet d'appréhender sa dimension véritablement paradigmatique : dans le cadre plus général de l'élaboration des outils méthodologiques d'une discipline archéologique en pleine gestation, les interrogations autour des points d'eau de Jérusalem apparaissent comme l'un des supports fondamentaux de cette rencontre renouvelée entre l'Occident et la Terre sainte (6).

« Une vallée ne s'efface pas comme une rue »

Les Européens qui redécouvrent Jérusalem au XIX^e siècle ne reconnaissent pas la ville qu'ils ont lue dans la Bible, et qu'ils ont parcourue mentalement. Face à cette ville inattendue, les différents points d'eau apparaissent comme autant de points de repères, qui permettent aux voyageurs de s'orienter et de confronter la topographie de la Jérusalem nouvelle qu'ils ont sous les yeux avec la géographie textuelle qu'ils ont en mémoire. Marqueurs d'espace, les points d'eau rassurent le voyageur car ils semblent témoigner, par-delà les siècles, d'une géographie biblique supposée éternelle. Par leur inertie topographique, ils scandent et articulent un espace urbain devenu illisible. Tous ces points d'eau n'ont cependant pas la même valeur aux yeux du voyageur : si les puits et les citernes ont pu faire l'objet de travaux au cours de l'histoire, si les bassins ont pu être comblés ou déplacés, les sources d'eau vive, jaillissant de la roche-mère, semblent au contraire garantir une permanence bien plus certaine aux pèlerins de passage.

La plupart des récits de pèlerinage témoignent de ce que l'on pourrait appeler le « réflexe hydraulique » des nouveaux arrivants. L'académicien Félix de Saulcy, qui arrive à Jérusalem le 23 décembre 1850 pour y effectuer la première grande enquête biblique patronnée par le gouvernement français, se précipite immédiatement à la source de Siloé : « Siloé ! Voilà encore un nom qui réveille en mon cœur un bien doux souvenir : le souvenir de ma bonne mère qui me racontait la vie évangélique de Jésus [...]. On pense bien que Siloé fut un des premiers endroits que je visitai, lorsque pour la première fois je fus en Terre Sainte. »⁹

Les Européens qui arrivent à Jérusalem « se souviennent du pays où ils vont », comme l'écrit Lucette Valensi en faisant référence à l'imprégnation des textes évangéliques, et ce souvenir se cristallise particulièrement sur les points d'eau¹⁰. Pour prendre la mesure de la ville, pour s'y repérer, pour la retrouver et pour s'y retrouver, presque tous dirigent d'abord leurs pas vers les sources de la

⁹ F. de SAULCY, Jérusalem (Paris 1882) 194.

¹⁰ Lucette VALENSI, Anthropologie comparée des pratiques de dévotion. Le pèlerinage en Terre sainte au temps des Ottomans, in: Jocelyne DAKHLIA (dir.), Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit (Paris 1998) 33–75.

vallée orientale, avant de gravir le Mont des Oliviers et de s'attarder à son sommet, point de vue chrétien et belvédère rassurant qui domine la Ville sainte. Chateaubriand, qui affirme que « c'est la Bible et l'Évangile à la main qu'on doit parcourir la Terre Sainte », décrit ainsi la ville, depuis son promontoire, « comme un plan incliné sur un sol qui descend du couchant au levant »¹¹. Alphonse de Lamartine, « humble poète d'un temps de décadence », essaye quant à lui de regarder Jérusalem avec les yeux du roi et poète David, et s'attarde sur les charmes hydrauliques de la vallée orientale, sur « le lit du torrent dont il aimait l'écume », sur « ces grottes sonores, rafraîchies par l'haleine et le murmure des eaux »¹². La source est évidemment un lieu de repos privilégié, auprès duquel on repasse presque tous les jours, et les pauses qu'on y fait sont autant d'occasions d'en rédiger une courte description sur le cahier de voyage, à la manière de Lamartine, à propos de Siloé : « C'est le seul endroit des environs de Jérusalem où le voyageur trouve à mouiller son doigt, à étancher sa soif, à reposer sa tête à l'ombre du rocher rafraîchi de deux ou trois touffes de verdure. »¹³ Tous les voyageurs, pour tenter de reconnaître la ville du texte biblique, s'attardent dans le creux des vallées et autour des points d'eau, car les accidents du relief leur offrent la garantie d'une certaine permanence, comme en témoigne Lamartine à propos de la vallée du Cédron : « C'était là ! *Une vallée ne s'efface pas comme une rue*, et le moindre rocher dure plus que le plus magnifique des temples. »¹⁴ Les points d'eau, témoins d'une histoire naturelle qui coifferait par sa continuité la chronologie heurtée de l'histoire humaine, sont visités par les voyageurs comme autant de dépôts de mémoire.

Christianiser les points d'eau : de la source au baptistère

Les points d'eau jouent donc un rôle central dans le processus de réinvention et de christianisation des Lieux saints. Véritables « gardes-mémoire » de la

¹¹ François-René de CHATEAUBRIAND, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (Paris 1811), cité in : MEDDEB (dir.), *Multiple Jérusalem* 193–195.

¹² Alphonse de LAMARTINE, *Voyage en Orient* (Paris 2000, 1^{ère} édition : 1835) 296.

¹³ *Ibid.* 310. Le poète se rend fréquemment à Siloé. Ainsi le 2 novembre 1832 : « Déjeuné, assis sur les marches de la fontaine de Siloé. Écrit quelques vers, déchiré et jeté les lambeaux dans la source. » *Ibid.* 332.

¹⁴ *Ibid.* 330. Le Jourdain, bien sûr, fait l'objet de la même fascination. Le 14 octobre 1832, Lamartine découvre le fleuve : « Je bus dans le creux de ma main de l'eau du Jourdain, de l'eau que tant de poètes divins avaient bue avant moi, de cette eau qui coula sur la tête innocente de la victime volontaire ! Comme tous les voyageurs qui viennent, à travers tant de fatigues, de distances et de périls, visiter dans son abandon ce fleuve jadis roi, je remplis quelques bouteilles de ses eaux pour les porter à des amis moins heureux que moi. » *Ibid.* 232.

ville antique, ils permettent aux pèlerins de situer avec quelques vraisemblances les récits évangéliques. La place de l'eau au cœur du système symbolique chrétien accentue cette focalisation hydraulique des voyageurs européens : l'eau du baptême, à l'origine de la révélation de Jésus et au commencement de toute vie chrétienne, est le support d'une vaste entreprise de christianisation des sites hydrauliques emblématiques de la ville, bien visible par exemple dans *The sufficiency of water for baptizing at Jerusalem*, opuscule d'inspiration baptiste rédigé par le révérend George Samson en 1851, à destination du public nord-américain¹⁵. L'auteur consacre plus de cinquante pages à l'inventaire des points d'eau de Jérusalem et des alentours, pour évaluer leur capacité à servir de baptistère aux chrétiens qui cherchent à remonter aux sources authentiques du baptême du Christ, en privilégiant en particulier l'immersion totale du fidèle dans l'eau lustrale, se distinguant ainsi de la simple aspersion, recommandée alors par la hiérarchie catholique. Pour se conformer strictement aux rites baptistes, c'est l'immersion dans le Jourdain qui serait bien sûr recommandée dans l'idéal, mais la difficulté d'accès rend cette solution difficile à mettre en application : c'est donc vers Jérusalem qu'il faut se tourner. À défaut d'immersion dans le Jourdain, l'auteur souligne que l'eau vive d'un approvisionnement naturel (« natural provisions ») doit être de toutes façons préférée à l'eau stagnante d'un approvisionnement artificiel (« artificial supply »), ce qui l'engage à accorder une place toute particulière aux différents points d'eau de la vallée du Cédron et au ruisseau intermittent qui s'y écoule pendant la saison des pluies¹⁶. La vallée orientale, entre les murs de la ville et le Mont des Oliviers, se construit ainsi peu à peu comme un véritable Jourdain de substitution : dans le mensuel *La Terre Sainte* d'octobre 1878, on va même jusqu'à suggérer que, puisque les eaux de la vallée orientale de Jérusalem se jettent *in fine* dans le Jourdain, on est plus proche, en demeurant à Jérusalem, de la source véritable du premier baptême¹⁷.

¹⁵ George SAMSON, *The sufficiency of water for baptizing at Jerusalem, and elsewhere in Palestine*, as recorded in the New Testament (Boston 1851).

¹⁶ *Ibid.* 116.

¹⁷ *La Terre Sainte*, n° 79, octobre 1878, 841 : « Cette fontaine engendre d'abondantes eaux qui descendent dans la vallée de Josaphat, dite aussi de Gethsémani, et entrent dans la vallée du Jourdain. » En 1906, la « Société internationale des eaux du Jourdain », présidée par l'américain Clifford Nadaud, obtient de Constantinople une concession pour puiser, mettre en tonneaux et expédier l'eau du Jourdain sur le marché américain. *Jérusalem*, n° 30, 24 décembre 1906, 287–288. En 1914, une société allemande est créée dans le même but, à destination du marché allemand. *Ibid.*, n° 120, juin 1914, 191. *La Terre Sainte* est un périodique émanant de l'Œuvre des Ecoles d'Orient, association catholique française d'aide aux chrétiens du Levant créée en 1856 après la guerre de Crimée dans le but de concurrencer les puissances ortho-

La source du Gihon, source majeure de Jérusalem, principale ressource en eau vive pour la ville, est ainsi transfigurée sous la plume des observateurs chrétiens en un véritable baptistère : « If Providence had designed this place expressly for immersion, there could hardly have been prepared a more convenient and appropriate font; furnishing as it does ample room, an abundant supply of water, and also (if needed) retirement even for change of raiment », écrit le révérend Samson¹⁸. La source apparaît donc, par ses caractéristiques physiques, comme un point d'eau *naturellement* chrétien. Le débit intermittent de la source ne garantit cependant pas la profondeur d'eau minimum pour l'immersion, mais, le révérend l'assure, « any desired depth being in a few minutes attained by throwing a slight dam of earth and stones across the outlet », ce que font d'ailleurs quotidiennement les habitants, dans un but plus profane : « troops of Arabe females from the opposite village of Silwan (the ancient Siloam mentioned in the New Testament) come with their water-jars on their heads, and, thronging down the steps, linger to wade about in the cool pool and to bathe their feet and faces »¹⁹. La source souterraine, point d'approvisionnement en eau potable pour toute la ville, lieu d'une intense sociabilité citadine, lieu de détente et d'hygiène pour les populations locales, se trouve ainsi réinterprétée en fonction des nouveaux besoins du rituel baptiste importé d'Amérique du nord. À la lecture de l'opuscule de Samson, on comprend que ces usages concurrents et difficilement conciliables du même point d'eau engendrent des conflits entre les habitants et les pèlerins chrétiens : les conflits de mémoire, aisément repérables grâce à la toponymie, sont donc aussi des conflits d'usage, même si ces données sur la sociabilité citadine ne se révèlent qu'implicitement, au détour d'un ouvrage dont la visée est avant tout l'élaboration d'une archéologie chrétienne des points d'eau.

Selon Samson, la source d'eau vive de la vallée orientale, avant d'être dénaturée par un usage domestique et profane, était donc « à l'origine » un baptistère chrétien. Cette course aux origines, qui consiste à démontrer l'antériorité

doxes. Le périodique paraît de 1865 à 1907, d'abord sous le titre *La Terre Sainte, Royaume de Marie* de 1865 à 1875 ; puis sous le titre *La Terre Sainte, Œuvre des Ecoles d'Orient* de 1875 à 1887 ; puis sous le titre *Revue illustrée de la Terre Sainte et de l'Orient catholique*, de 1888 à 1895 ; et enfin sous le titre *La Terre Sainte*, de 1895 à 1907. En décembre 1907, confrontés à de graves ennuis financiers, les responsables de *La Terre Sainte* suspendent sa publication. La revue *Jérusalem* est un périodique émanant de l'établissement assomptionniste de Jérusalem (Notre-Dame de France), engagé dans l'organisation des grands pèlerinages « de pénitence » et dans la recherche archéologique en Palestine. La revue *Jérusalem* est publiée de 1904 à 1936, avec une interruption pendant la première Guerre mondiale.

¹⁸ SAMSON, The sufficiency of water 124–125.

¹⁹ Ibid. 124.

des usages pour revendiquer la souveraineté sur les lieux, est une des stratégies constitutives de la réinvention des Lieux saints par les Européens. Elle est particulièrement appliquée aux points d'eau, tant ils semblent porter la trace des origines de la ville. Dans *La Terre Sainte* d'octobre 1878, dans un article consacré à Siloé, on reprend le thème du baptistère chrétien, mais en le déplaçant de l'amont vers l'aval : ce n'est plus la tête de la source – source de Gihon ou fontaine de la Vierge – mais la piscine de Siloé, au débouché du canal souterrain, qui est considérée comme le véritable baptistère originel. On s'appuie pour cela sur les restes de quelques colonnes encore en place, dernières traces d'« une église construite au-dessus du bassin par sainte Hélène, dédiée au Sauveur Illuminateur. L'édifice de forme ronde était une sorte de baptistère à double compartiment où, pour s'approprier les vertus de l'eau, on se lavait plus ou moins entièrement, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. »²⁰ La vertu purificatrice de ces eaux semble garantie par son origine merveilleuse : la tradition commune rapporte que la piscine de Siloé est approvisionnée par la fontaine de la Vierge, elle-même alimentée par « la source copieuse » du temple, qui, dans les temps bibliques, « servait à nettoyer l'aire ensanglantée les jours de fête par l'immolation de plusieurs milliers d'animaux »²¹. On comprend l'usage que le rite chrétien du baptême, construit autour de la figure de l'eau lustrale et purificatrice, peut faire de ces traditions²².

La christianisation de la mémoire hydraulique de la ville tend donc à faire des sources de la vallée orientale autant de baptistères oubliés. À cette christianisation fonctionnelle des points d'eau de Jérusalem, s'ajoute également une christianisation anecdotique et, par voie de conséquence, toponymique : Siloé serait le lieu de la guérison miraculeuse de l'aveugle-né par Jésus, tel que le rapporte l'évangile de Jean²³. Ce miracle fonctionne sur le mode narratif de la Révélation (« L'aveugle s'en alla donc, il se lava et revint en voyant clair »),

²⁰ *La Terre Sainte*, n° 79, octobre 1878, 841.

²¹ *Ibid.*

²² Au sein d'une bibliographie très abondante, on peut consulter : Per LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Leipzig 1942) ; Louis BEIRNAERT, *Symbolisme mythique de l'eau dans le Baptême* (La Maison-Dieu 1950) ; Julien RIES, article « Eau », in : Paul POUPARD, *Dictionnaire des religions*, vol. I (Paris 1993) 559–561 ; Pierre MIQUEL, *Dictionnaire des symboles liturgiques* (Paris 1995) ; article « Eau » 113–121). Une livraison de la revue *Évangile* permet d'accéder à une utile synthèse des lectures bibliques, des interprétations symboliques et des usages liturgiques de l'eau dans le catholicisme d'avant le concile Vatican II : *Évangile*, n° 19, « La Source de l'eau vive », 3^{ème} trimestre 1955.

²³ JEAN, IX, 6–7 : « il cracha à terre, fit de la boue avec sa salive, enduisit avec cette boue les yeux de l'aveugle et lui dit : “Va te laver à la piscine de Siloé” (mot qui signifie l'Envoyé). L'aveugle s'en alla donc, il se lava et revint en voyant clair. »

comme une déclinaison allégorique du baptême. Pour le commémorer, les chrétiens qui visitent Jérusalem reproduisent le même geste : « On one of our visits we dismount and bathe our eyes and forehead in its soft waters, and, though not blind, we feel refreshed from its effects », rapporte ainsi l'Américain Jacob Freese en 1869, parmi tant d'autres témoignages similaires²⁴. L'auteur de l'article de *La Terre Sainte* paru en octobre 1878 a lui aussi voulu réactualiser le geste de Jésus, mais une fois encore l'usage quotidien du point d'eau est venu contrarier le projet commémoratif du pèlerin : « Déception complète : le bassin avait été mis à sec pour le débarrasser des terres qui s'y étaient ébouloées, ce qu'étaient en train de faire de nombreux ouvriers [...] ; combien j'ai regretté qu'il n'y eût pas lieu d'y descendre et d'y laver mes yeux dans les eaux bénies que Notre Seigneur fit servir à la guérison d'un aveugle-né »²⁵. Les points d'eau, supports de conflits de mémoires, sont aussi le théâtre de conflits d'usage : l'entretien quotidien contredit le geste commémoratif.

La christianisation des lieux par la toponymie conduit l'auteur de l'article à passer sous silence les multiples dénominations locales de la source, pour leur préférer l'usage exclusif du toponyme *Fontaine de la Vierge* : « La source intermittente et d'un goût saumâtre sort d'un canal souterrain qui l'amène de la région du Temple pour ensuite, par un autre canal de même nature percé dans la roche, aboutir à la piscine de Siloé. Tous, musulmans comme chrétiens, l'appellent la fontaine de la Vierge, ou selon que s'expriment les premiers, la fontaine de Notre Dame Marie (Aïn Sitti Mariam), l'ayant à ce titre en vénération. Pas de doute, en effet, que la mère du Sauveur y ait eu recours. »²⁶ De nombreuses descriptions témoignent pourtant de l'usage du toponyme arabe *Umm al-Darraj* (Mère des marches) par la population locale, en référence aux vingt-huit marches d'escalier qui y descendent. La mémoire chrétienne du lieu, pour mieux asseoir la légitimité de sa toponymie, reprend parfois à son compte des bribes de tradition locale, en les transformant : c'est ainsi que la légende de la fontaine des Accusées, transmise cinq siècles plus tôt par Mujir ad-Dîn à propos d'un point d'eau situé plus en contrebas, est utilisée en 1869 par Freese pour expliquer le toponyme de la fontaine de la Vierge : « Its name is derived from a tradition that when the Virgin Mary was accused of adultery, she established her innocence by drinking of the waters of this fountain. »²⁷ La mémoire hydraulique de la ville, longtemps partagée entre les trois monothéis-

²⁴ Jacob R. FREESE, *Palestine, Syria and Asia Minor. Travel, incidents, description and history* (Philadelphia 1869) 84. Il séjourne à Jérusalem au printemps 1867.

²⁵ *La Terre Sainte*, n° 79, octobre 1878, 841.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ FREESE, *Palestine, Syria and Asia Minor* 83.

mes, est désormais instrumentalisée et semble être en voie de cloisonnement communautaire.

Les sources de la vallée orientale focalisent l'attention des voyageurs qui redécouvrent Jérusalem : ces résurgences d'eaux, qui jaillissent un peu mystérieusement des entrailles profondes de la Ville sainte, fonctionnent comme autant de résurgences de mémoire. Grâce à elles, les pèlerins peuvent accéder au passé et dupliquer le geste biblique, car ces eaux conservent et actualisent la mémoire des miracles évangéliques. Cette «hydrographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte», pour paraphraser le titre de Halbwachs, est pourtant bien une construction historique. La mémoire chrétienne de Jérusalem n'est pas le reliquat fragile d'un stock de souvenirs accumulés à l'époque évangélique ; elle est au contraire le produit d'un long et patient travail d'élaboration.

Ce processus est particulièrement manifeste autour de la fontaine de Siloé : Halbwachs souligne ainsi que «le pèlerin de Bordeaux ne fait pas allusion à la guérison de l'aveugle» lorsqu'il visite le site vers 330²⁸, alors que dans le même passage il interprète l'intermittence de la source dans le cadre du seul calendrier juif («Ici, une source coule six jours et six nuits, mais le septième jour qui est le shabbat, elle ne coule pas de toute la nuit et de tout le jour»). Selon Halbwachs, le silence du pèlerin de Bordeaux à propos du miracle de l'aveugle ne relève pas de l'oubli, mais témoigne au contraire d'une mémoire chrétienne encore inarticulée et balbutiante : adossée aux traditions juives, elle ne s'est pas encore fixée sur des espaces propres et n'a pas eu le temps de s'incarner dans des lieux consacrés. Lorsqu'en 1867 Freese lave ses yeux dans l'eau revigorante de Siloé, il travaille, comme d'autres avant lui, à l'invention chrétienne des Lieux saints. Son récit, loin d'être l'écho lointain du passé, est au contraire l'affirmation contemporaine d'une mémoire chrétienne en pleine construction. Cette invention chrétienne des eaux saintes est aussi une invention étymologique : le rappel de l'interprétation du terme «Siloé» dans l'Évangile de Jean («mot qui signifie l'Envoyé») permet de recouvrir le toponyme local d'une destinée messianique, et renforce l'identification du lieu avec la figure de Jésus.

Cet usage de l'étymologie fut particulièrement mis en avant par l'Américain Edward Robinson dans ses *Biblical Researches*, publiées au début des années 1840 : l'outillage de la philologie doit permettre selon lui de fonder scientifiquement une localisation renouvelée des Lieux saints, à partir du postulat de la continuité historique des toponymes, au-delà des aléas linguistiques intervenus dans la région²⁹. En remontant à la source des noms de lieux, Robinson

²⁸ HALBWACHS, La topographie légendaire 25.

²⁹ Edward ROBINSON, *Biblical Researches* (Boston 1841); *Later Biblical Researches* (Boston

travaille ainsi à l'élaboration d'une mémoire protestante des Lieux saints, qui concurrencerait les localisations traditionnellement admises par l'Église romaine. Dans cette optique, la toponymie moderne, bien que recouverte d'un voile linguistique opaque, serait censée contenir dans ses racines même la toponymie biblique. Le travail de Robinson s'affirme ainsi comme une entreprise de *dévoilement*, censée mettre à jour les significations cachées des toponymes. Siloé, inventée comme source chrétienne par la localisation de la guérison de l'aveugle, était en fait « destinée », dès l'origine, à accueillir le miracle évangélique.

L'eau, une arme probatoire dans les débats érudits

Les explorateurs animés par un véritable projet scientifique se focalisent tout autant que les voyageurs romantiques sur les différents points d'eau de Jérusalem, et particulièrement sur les sources d'eau vive. En 1845, le révérend George Williams, ancien aumônier de l'évêché anglo-prussien de Jérusalem, professeur à Cambridge, publie *The Holy City* pour répondre à la remise en cause des Lieux saints traditionnels par les topographies révisionnistes d'Edward Robinson, de James Fergusson et d'autres³⁰. Il est l'un des premiers à théoriser le recours à l'archéologie pour démentir la critique philologique : selon lui, le terrain doit vérifier le texte, et non l'inverse. La préface de l'ouvrage est explicite : « I do not hesitate to declare that one object of the present volume is to expose the fallacy of many conclusions [...] argued out by the author of the *Biblical Researches* [Robinson]. »³¹ Plus loin, il dénonce « the partial witness of the nineteenth century », incapable selon lui de contester vraiment « the voice of catholic antiquity », et il s'engage dans ce qu'il appelle une sainte « croisade [crusade] » pour défendre la crédibilité des Lieux saints tradition-

1856). Les conclusions de Robinson, qui remettent en cause la localisation traditionnelle et latine des Lieux saints – notamment le Saint-Sépulcre – alimentent un débat entre érudits pendant plusieurs décennies. Sur ce point, voir Neil Asher SILBERMAN, *Digging for God and Country. Exploration, archeology, and the secret struggle for the Holy Land, 1799–1917* (New York 1982).

³⁰ ROBINSON, *Biblical Researches*; James FERGUSSON, *An essay on the ancient topography of Jerusalem with restored plans of the Temple* (London 1847). Historien de l'architecture, Fergusson s'appuie sur une étude des formes pour affirmer que le temple était situé à l'angle sud-ouest du Haram actuel, et que le Dôme du Rocher s'élève en fait sur l'emplacement du tombeau du Christ et du premier Saint-Sépulcre.

³¹ George WILLIAMS, *The Holy City, or Historical and Topographical Notices of Jerusalem, with some accounts of its antiquities and of its present condition* (London 1845) vi.

nellement réputés³². Dans cette bataille érudite autour de l'authenticité des Lieux saints, les réseaux hydrauliques souterrains lui apparaissent comme les armes probatoires prioritaires, car ils semblent livrer les indices topographiques les moins contestables : par exemple, la présence d'immenses citernes souterraines, voire d'une source d'eau vive dans les entrailles du mont Moriah est un argument mis en avant pour confirmer la localisation du temple juif au sommet du plateau oriental. Si l'exercice du culte nécessite une très grande quantité d'eau, c'est bien en retrouvant l'eau que l'on retrouvera le lieu de culte. Plus généralement, la lecture en série des ouvrages d'érudition biblique permet de constater que la plupart des grands débats de cette époque – comme l'emplacement des murailles successives, le lieu de la Passion et de la sépulture du Christ, les sièges et les conquêtes de la ville – sont nourris et arbitrés par des indices hydrauliques : l'eau, longtemps considérée comme simple *signe* évocatoire des temps bibliques, se transforme peu à peu en une incontestable *preuve* scientifique.

La course aux origines bibliques de la Ville sainte se confond ainsi, pour la plupart des auteurs, avec une quête de l'eau. En remontant vers l'amont des canaux et des conduites, les premiers archéologues européens espèrent d'une certaine manière remonter le temps. Cette démarche procède d'un raisonnement déterministe : l'eau étant le premier des besoins humains, le site originel de la ville doit être déterminé par la présence d'un point d'eau assez abondant ; la reconnaissance de ce point d'eau autorise l'explorateur à rétablir une continuité topographique rompue par les vicissitudes historiques. L'enquête est justifiée par la fabrication d'une énigme sans cesse rabâchée : où sont passées les eaux de la Jérusalem biblique ? Félix de Saulcy, engagé dans la défense des Lieux saints catholiques dès sa première mission archéologique en 1850–1851, suggère même que ce « trou de mémoire hydraulique » doit être un des dossiers archéologiques prioritaires : « De tous ces problèmes, l'un des plus curieux sans doute est celui que présente la question des eaux de Jérusalem. Comment cette capitale était-elle alimentée en eau ? Comment une population qui dépassait cent milles âmes en temps ordinaire et qui atteignait un chiffre bien autrement important lors des solennités religieuses, telles que la célébration de Pâques, pouvait-elle être mise en possession de l'eau de bonne qualité nécessaire à l'alimentation d'abord, et à tous les usages hygiéniques ensuite ? »³³

³² Ibid. VII–VIII.

³³ F. de SAULCY, Voyage en Terre Sainte, tome 2 (Paris 1865) 24. Ce chapitre est reproduit sous le titre « Eaux de Jérusalem » dans le périodique *La Terre Sainte*, n° 69 et 70, mai et juin 1878, 722–725 et 736–738.

Williams rappelle également qu'il y a consensus entre les érudits sur ce point : « There is a singular agreement among all the authors, sacred and profane, on this fact, that the Holy City had an abundance of water within its circuits, while the neighbourhood was scantily supplied. »³⁴ La lecture des textes classiques semble lui indiquer que lors des sièges de la ville, les assiégés n'ont paradoxalement jamais souffert de la soif, alors que les assiégeants ont plusieurs fois abandonné la partie en raison du manque d'eau. Selon Williams, la topographie actuelle de la ville rend ce paradoxe « absolument inexplicable [perfectly inexplicable] », et n'importe quel observateur ignorant imaginerait une issue exactement contraire : « one would imagine that the very contrary must have been the case »³⁵. Pour tenter de résoudre cette « obscure et étonnante énigme [obscure and perplexing question] », Williams doit remonter à la source, c'est-à-dire tenter l'inventaire des sources d'eau vive et des connexions souterraines qui pourraient les relier entre elles.

L'expédition menée à Jérusalem par Williams entre 1841 et 1843, avec le soutien logistique des services cartographiques de l'armée britannique, marque un véritable tournant dans l'histoire des explorations européennes en Palestine. Si la Terre sainte passionne à nouveau l'Europe depuis l'expédition d'Égypte, les premières décennies de cette redécouverte ont été animées par des tentatives individuelles et ponctuelles, mal coordonnées, et sans moyens suffisants³⁶. Cette « pré-histoire des explorations », véritable propédeutique à la réinvention scientifique des Lieux saints, s'accélère pendant l'occupation égyptienne, à partir de novembre 1831 : Ibrahim Pacha impose alors un programme de réformes qui vise notamment à établir une plus grande égalité de droits entre musulmans et non-musulmans. Dans cette logique, les Britanniques obtiennent au printemps 1838 l'autorisation d'ouvrir à Jérusalem le premier consulat européen³⁷. « L'intérieur des terres est pour la première fois réellement ouvert aux Européens [. . .]. Des sites, à peine aperçus par les premiers voyageurs dans des circonstances particulièrement aventureuses, sont maintenant mieux visités et répertoriés. L'enquête scientifique commence », souligne Henry Laurens, pour expliquer le contexte de cette rencontre renouvelée entre l'Orient et l'« Europe

³⁴ WILLIAMS, *The Holy City* 377.

³⁵ *Ibid.* 378.

³⁶ Yehoshua BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jérusalem–Detroit 1979).

³⁷ Public Record Office, Kew, Foreign Office 78/331, Lord Ponsonby (ambassadeur à Constantinople) à Palmerston (Foreign Secretary), 30 juin 1838. Sur ce point, voir Mordechai ELIAV, *Britain and the Holy Land 1838–1914. Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem* (Jerusalem 1997) 17–30.

démiurgique»³⁸. En 1833, l'architecte britannique Frederick Catherwood, chargé de restaurer la mosquée Al-Aqsa, profite de cet accès exceptionnel au Haram al-Sharif pour lever une des premières cartes topographiques de Jérusalem établie à partir d'une triangulation rigoureuse. Cette carte témoigne d'ailleurs à sa manière de l'obsession hydraulique des voyageurs européens : publiée en format commercial dès juillet 1835, elle représente au fonds des deux principaux talwegs deux larges cours d'eau permanents («*Brook Kedron*», «*Brook Gihon*»), alors que ces vallées sont pratiquement toujours sèches³⁹. L'exagération hydrographique de la carte de Catherwood met en évidence l'obsession hydraulique des Européens : l'invention scientifique de la Terre sainte relève aussi de l'extrapolation cartographique.

George Williams, pour remonter à la source des eaux de Jérusalem, tente de forger les outils scientifiques qui lui permettraient d'accumuler des indices incontestables sur les divers parcours hydrauliques souterrains. Selon lui, les deux seules traces encore lisibles de ces réseaux enfouis sont d'une part les textes anciens, et d'autre part le goût de l'eau. En 1845, dans *The Holy City*, les quarante pages qu'il consacre à la recherche de la source originelle se fondent ainsi sur une singulière articulation de l'analyse textuelle et de l'analyse gustative. La prise en compte des intermittences et des débits, sur chacun des points d'un réseau souterrain supposé, vient ponctuellement soutenir l'enquête. Tel un auteur de roman policier, il met le lecteur en éveil dès les premières pages de sa démonstration à propos de la source de Siloé, en mettant en avant son débit irrégulier et son goût très particulier : «*Many earlier writers who mention this fountain agree in witnessing to its irregular flow [...]. The fact itself is indisputable, and it is not one of the least mysterious circumstances connected with this extraordinary fountain: the taste of the water is very peculiar, and never to be mistaken when once known; an important circumstance, which the reader is requested to bear in mind.*»⁴⁰ Williams décrit précisément ce goût : «*It is scarcely "brackish"; it is best described by an old writer as "insipid"*»⁴¹. Ainsi, l'analyse textuelle et l'analyse gustative peuvent se conjuguer, pour élaborer et transmettre une «*mémoire gustative textuelle*» des eaux de Jérusalem⁴².

³⁸ Henry LAURENS, *La question de Palestine*, tome 1: 1799–1922, L'invention de la Terre sainte (Paris 1999) 50.

³⁹ Frederick CATHERWOOD, *Plan of Jerusalem from actual survey* (London 1835).

⁴⁰ WILLIAMS, *The Holy City* 379.

⁴¹ *Ibid.* L'auteur ancien en question est Guillaume de Tyr («*nec sapidas nec perpetuas habet aquas*»).

⁴² Pour mieux illustrer la singularité gustative de l'eau de Siloé, George Williams convoque le

Pourtant, c'est bien vers l'amont du réseau hydraulique, plus haut que la source de Siloé elle-même, que Williams concentre ses efforts, afin de remonter jusqu'à la tête de la source. Dans cette perspective, il signale au lecteur l'existence, au centre de la ville *intra-muros*, d'un puits alimenté par une source, situé à proximité du Hammam esh-Shefa, dans le souk al-Qattanin, c'est-à-dire sur le tracé de la vallée du Tyropéon, qui traverse la ville du nord au sud depuis la porte de Damas jusqu'à la porte des Maghrébins⁴³. Apparemment alimenté par une eau souterraine courante, ce puits approvisionne les bains publics voisins. Ce puits très profond fut connu jusqu'à très récemment uniquement par des indices textuels, note Williams, en raison de la difficulté d'accès, à la fois technique et administrative : il signale que l'autorisation d'accès sollicitée par Robinson en 1838 lui avait été refusée, et qu'on doit à un missionnaire américain, M. Woolcott, la première reconnaissance visuelle de ce point d'eau en 1841⁴⁴. Williams retient surtout de cette première exploration la découverte par Woolcott d'une galerie au fond du puits, dont l'orientation reste cependant indécise : « He [Woolcott] thinks it runs eastward in the direction of the Haram. »⁴⁵ George Williams conclut l'examen du puits par une analyse gustative, dont il se charge personnellement : « It must be remarked that the water is identical in taste with that of Siloam. »⁴⁶

Le goût saumâtre des eaux de Siloé et des eaux du Hammam esh-Shefa semble donc plaider pour une communication souterraine de ces deux points d'eau. Mais la question ne fait alors que se déplacer un peu plus en amont : d'où vient l'eau qui alimente le puits du Hammam esh-Shefa ? Williams poursuit donc l'inventaire des points d'eau souterrains de la ville : « The next fountain I have not seen noticed, and, so far as I know, its existence has not been hitherto known out of Jerusalem », précise-t-il, avant d'expliquer les circonstances de sa découverte : « I had heard of a constant and abundant well of water within the precincts of the Church of the Flagellation, close to the Seraglio »⁴⁷, c'est-à-dire à l'angle nord-ouest de l'enceinte sacrée. Il visite ce puits

écrit d'un pèlerinage effectué par quatorze Britanniques en 1669 : A JOURNEY TO JERUSALEM. Or a Relation of the travels of fourteen Englishmen, in the year 1669 from Scanderoon to Tripoly, Joppa, Ramah, Jerusalem, the Dead Sea, and back again to Aleppo (London 1672) : « If you were to drink it blindfold, you would think it was nothing else than milk and water. »

⁴³ Pour une description du Hammam dans les années 1960, voir Lucien GOLVIN, Quelques notes sur le Sûq al-Qattânîn et ses annexes à Jérusalem, in: Bulletin d'Études Orientales (Institut Français de Damas), tome xx (1967) 101–117 (en particulier les pages 112–116).

⁴⁴ WILLIAMS, The Holy City 381.

⁴⁵ Ibid. 384.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

le 13 mars 1843, constate que la profondeur de l'eau est de huit pieds, qu'elle est «remarquablement claire [remarkably clear]», avant de la soumettre au test souverain, l'analyse gustative: «I tasted the water; there could be no mistake: it was the water of Siloam!»⁴⁸ La conclusion suit, très logiquement: «Thus then we have at these three different points three fountains, without any apparent connexion one with another, all supplied with this peculiar water, utterly unlike any I remember to have tasted in that neighbourhood or elsewhere. I am strongly disposed to conclude, from this fact, that there must be a connexion, but *how*, it is very difficult to determine.»⁴⁹ La mémoire hydraulique de Jérusalem se trouve ainsi actualisée par une mémoire gustative de l'eau, c'est-à-dire par l'expérience et par l'analyse de l'eau dans sa matérialité. À ce titre, l'analyse gustative menée par George Williams, quelle que soit son efficacité, se donne à lire comme une analyse scientifique de l'objet hydraulique, comparable à l'analyse chimique. Il s'agit bien désormais, à partir d'une connaissance préalable des textes et du terrain, d'utiliser l'eau, dans sa substance même, comme une preuve.

Retrouver l'eau pour retrouver le temple

Les premiers archéologues qui fouillent le passé de la Ville sainte s'interrogent tous sur l'origine de ses sources d'eau, sur la véritable «matrice hydraulique» de Jérusalem. Quelles que soient les hypothèses qu'ils retiennent ou qu'ils écartent, tous font référence aux sous-sols de l'enceinte sacrée: les traditions locales, les textes sacrés, les anciens récits de voyage, l'orientation des galeries d'écoulement... tous les indices semblent converger vers le vaste rectangle pavé du plateau oriental, au cœur de la géographie symbolique de Jérusalem⁵⁰. Les divers réseaux hydrauliques souterrains dont on tente vainement de retracer les parcours, qu'ils soient réels ou fantasmés, déjà fouillés ou encore seulement imaginés, semblent s'organiser autour de ce point focal, aveugle et inaccessible.

La «source du temple» est rarement présentée par les archéologues comme une donnée scientifique, et pour cause: longtemps, l'interdiction de pénétrer

⁴⁸ Ibid. 385.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Pour une description exhaustive, sous forme de catalogue, de la totalité des citernes et des galeries souterraines du Haram, qui compile et reproduit de façon systématique toutes les sources disponibles, voir Shimon GIBSON et David M. JACOBSON, *Below the Temple Mount in Jerusalem. A sourcebook on the cisterns, subterranean chambers and conduits of the Haram al-Sharif* (Oxford 1996).

sur le Haram puis de fouiller les sous-sols les ont empêché de constater, de vérifier, d'observer. Sans doute l'interdiction de pénétrer et de fouiller l'enceinte du Haram al-Sharif a-t-elle d'ailleurs paradoxalement nourri cette hypothèse. En tous cas, elle est systématiquement évoquée par les premiers explorateurs, comme si l'imaginaire de l'ancien temple focalisait les attentions, cristallisait les interrogations et captait l'ensemble des mystères et des « questions » archéologiques posées à la Ville sainte. Williams, après avoir goûté l'eau de Siloé, du Hammam esh-Shefa et du couvent de la Flagellation, comme on vient de le voir, persuadé qu'il existe une connexion souterraine entre ces trois points d'eau, souligne explicitement qu'ils sont situés respectivement au sud, à l'ouest et au nord du Haram. Leur localisation ne peut donc que l'encourager à se tourner vers le site réputé de l'ancien temple juif, au centre de ce mystérieux triangle hydraulique, pour y interroger les indices d'une éventuelle source d'eau vive, ou au moins d'immenses réserves d'eau qui pourraient s'apparenter à une nappe souterraine.

Avant de se lancer dans sa démonstration, Williams admet pourtant d'emblée que cette hypothèse relève autant de la croyance que de la connaissance : « The existence of immense reservoirs under the temple area, is a theory which still requires ocular proof. »⁵¹ Cependant, il souligne que les textes anciens évoquent tous cette hypothèse, et que le secret qui entoure ces infrastructures peut assez bien s'expliquer historiquement par des considérations religieuses : l'utilisation de cette eau pour nettoyer l'esplanade du sang des sacrifices explique selon lui le « secret » de cet extraordinaire équipement hydraulique, connu seulement par les prêtres officiels⁵².

Williams convoque également Tacite, dont le récit du siège de la ville par Titus lui semble prouver que la ville n'était pas alors entièrement dépendante des eaux pluviales : « the city was not entirely dependent on the heavens, but was furnished with a large natural spring and artificial reservoirs for retaining water »⁵³. Pour nourrir l'hypothèse d'une continuité entre l'antiquité et la période actuelle, il cite la description du pèlerin de Bordeaux, puis souligne que les fréquentes ablutions des musulmans sur l'esplanade des mosquées semblent témoigner encore aujourd'hui d'immenses réserves souterraines⁵⁴. Pour connecter solidement cette « chaîne de témoignages [chain of evidence] » aux temps présents, il n'hésite pas à recourir à ce qu'il appelle « l'opinion courante des in-

⁵¹ WILLIAMS, *The Holy City* 386.

⁵² *Ibid.* 387.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.* 388.

digènes [the current opinion of the natives] » ; outre un employé du Hammam-esh-Shefa, qui lui aurait affirmé que l'eau de ses bains provient effectivement du Haram, Williams fait part d'un autre témoignage : « we find another man at the Fountain of the Virgin, declaring that *this* water also comes down from the fountain beneath the mosk »⁵⁵. Enfin, Williams n'omet pas d'évoquer le témoignage de l'architecte Catherwood, qui fut en 1833 un des premiers Européens autorisé à pénétrer dans la chambre souterraine du Dôme du Rocher : selon lui, la dalle de marbre qui ferme le conduit souterrain renvoie un son creux : « a hollow sound, clearly shewing that there is a well or excavation beneath »⁵⁶.

La confrontation de tous ces témoignages montre que c'est bien l'articulation entre eau « naturelle » et eau « artificielle » qui fonde l'ambiguïté de la « source » du temple : s'agit-il d'une véritable source d'eau vive, jaillissant du rocher lui-même, ou plutôt de gigantesques citernes, dont la taille et la contenance extraordinaire pourraient faire penser à une véritable nappe phréatique ? S'agit-il d'une eau courante, ou bien d'une eau stagnante ? Est-ce la main de Dieu, ou celle de l'homme qui a engendré ce bienfait hydraulique ? George Williams, archéologue chrétien, semble ici se trouver au plus près de la contradiction qui traverse l'ensemble des explorateurs de l'époque, entre croyance et connaissance, entre foi chrétienne et démonstration scientifique. L'inaccessibilité du site lui permet cependant de ne pas trancher, et de laisser cette question en suspens : il rappelle ainsi que même Catherwood n'a pas été autorisé à explorer le conduit souterrain, c'est-à-dire à déplacer la fameuse dalle de marbre⁵⁷.

Ainsi, la clé du mystère semble devoir se déplacer toujours plus en profondeur, toujours plus en amont des conduites, au cœur même du rocher impénétrable : la « tête de la source [the head spring] », comme le Saint des Saints, semble devoir se dérober au regard des curieux. Incapable d'en retracer l'histoire, l'archéologue doit donc se contenter d'en transmettre la mémoire. À l'évidence, cette mémoire est éminemment vétérotestamentaire : Williams souligne ainsi que tous les témoignages qu'il a pu recueillir reçoivent une « troublante confirmation [striking confirmation] » par les Saintes Écritures elles-mêmes, au travers des prophéties d'Ezéchiel, de Zacharie et de l'Apocalypse de Jean⁵⁸. De fait, les douze versets d'Ezéchiel apparaissent bien comme

⁵⁵ Ibid. 389.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ ZACHARIE 13, 1 : « En ce jour-là, il y aura une fontaine ouverte pour David et pour les habitants de Jérusalem, pour laver péché et souillure » ; APOCALYPSE 22, 1 : « Puis l'Ange me montra le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau ».

la matrice textuelle essentielle dans l'élaboration de cette commune mémoire de la source du temple : ses fortes images irriguent l'ensemble des écrits postérieurs⁵⁹. La conclusion de Williams, à l'exact point d'équilibre entre la croyance religieuse et le doute scientifique, reflète parfaitement l'ambiguïté de sa posture, et éclaire singulièrement les limites de la démarche occidentale d'une réinvention « scientifique » des Lieux saints : « From all these testimonies, I think we are forced to conclude there is under the Haram an abundant fountain of living water; but whether the main spring is there, it is more difficult to determine. »⁶⁰

Tourner autour du temple

Félix de Saulcy, polytechnicien, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, passionné de mécanique, de géologie et de numismatique, est un lecteur assidu de Williams. Il explore Jérusalem pour la première fois au cours de l'hiver 1850–1851, soit presque dix ans après ce dernier (1841–1843)⁶¹. Autour de chaque point d'eau de la Ville sainte, il entame avec lui un dialogue à distance. Ceux qui sont en train d'inventer l'archéologie utilisent les points d'eau de Jérusalem à la fois comme observatoires de la chronologie, et comme laboratoires de la discipline : l'étude des points d'eau contribue ainsi à préciser des dates, mais elle permet surtout de forger des outils méthodologiques. Saulcy, comme Williams, est un défenseur acharné des Lieux saints traditionnels : contre le projet révisionniste des protestants évangélistes, il entend consolider une lecture concordiste des textes et des sites bibliques traditionnellement consacrés, notamment grâce à l'attention portée aux points d'eau. Devenu veuf en juillet 1850, il obtient du ministre de l'Instruction publique et des cultes (avec le consentement du ministère de la Guerre et du ministère des Affaires étrangères) l'autorisation d'effectuer une mission scientifique officielle en Syrie et en Palestine⁶². Débarqué à Beyrouth en octobre 1850, il traverse le sud-Liban, la Galilée, et aborde Jérusalem à la veille de Noël⁶³. Après avoir

⁵⁹ EZÉCHIEL 47, 1–2 : « Il me ramena à l'entrée du Temple, et voici que de l'eau sortait de dessous le seuil du Temple, vers l'orient, car le Temple était tourné vers l'orient. L'eau descendait de dessous le côté droit du Temple, au sud de l'autel ».

⁶⁰ WILLIAMS, *The Holy City* 390.

⁶¹ Michel de BRY, *La vie et l'œuvre de Félix de Saulcy*, in : FÉLIX DE SAULCY (1807–1880) ET LA TERRE SAINTE (catalogue, Paris 1982) 17–69.

⁶² *Ibid.* 24.

⁶³ Sa première vision de Jérusalem fait explicitement référence à l'héritage des croisés, et rend

consacré tout le mois de janvier à l'exploration des rivages de la Mer Morte, il s'emploie entre le 8 et le 21 février 1851 à l'étude archéologique de la Ville sainte.

Jusqu'à sa mort en 1880, ses publications témoignent de l'attention toute particulière qu'il a portée à l'énigme des «Eaux de Jérusalem» : ce thème occupe à lui seul plus de trente pages au sein de son premier récit de voyage publié en 1853⁶⁴ ; il est repris et corrigé dans son *Voyage en Terre sainte* publié en 1865 à la suite de son second séjour sur place⁶⁵ ; en 1878, Saulcy autorise la revue *La Terre sainte* à publier une nouvelle version de ce texte, en deux livraisons, toujours sous le titre «Eaux de Jérusalem»⁶⁶ ; enfin, son ouvrage de synthèse intitulé *Jérusalem*, publié à titre posthume en 1882, revient sur l'ensemble des énigmes hydrauliques de la Ville sainte, en ajoutant encore de nouvelles pistes à l'enquête⁶⁷. La place qu'il accorde à cette question et les revirements successifs de ses interprétations permettent d'appréhender concrètement le caractère central du thème de l'eau dans le vaste projet européen de réinvention scientifique des Lieux saints. Cette place est d'abord justifiée, selon lui, par l'excellent degré de conservation des infrastructures hydrauliques : «De tous les monuments de la Jérusalem antique, il est clair que ceux dont la conservation a dû éveiller le plus vivement l'attention des habitants, ont été les piscines ou citernes publiques, dont il fut important à toutes les époques d'assurer le bon état.»⁶⁸

Véritables «conservatoires» de la Ville sainte en raison de leur utilité vitale, les points d'eau méritent donc en priorité la curiosité des explorateurs. Comme

bien compte de la représentation occidentale de la ville, réduite au statut de décor biblique habité seulement par les souvenirs du Texte révélé : «Le 7 juin 1099, un mardi, l'armée des princes croisés, venant de Ramleh en ne marchant que la nuit pour éviter la chaleur torride du jour, arrivait à l'aurore en face des murailles de la Ville sainte [...]. Arrivant par une autre route que l'armée des croisés, moi, humble pèlerin, le 23 décembre 1850, un peu avant midi, j'atteignais la crête de la colline qui domine Jérusalem au nord, colline que les anciens avaient nommée Scopos [...]. Si je ne fis pas comme les soldats de Godefroi de Bouillon, je ne fus pas moins sous le charme d'une grande émotion [...]. Là, devant moi, s'étalait le théâtre du plus grand drame qui ait intéressé la vie de l'humanité. Là était Jérusalem, cette ville dont le nom n'avait jamais été prononcé, depuis mon enfance, sans éveiller dans mon esprit et dans mon cœur une foule de souvenirs qu'il n'y a nul besoin d'évoquer pour qu'ils reviennent.» SAULCY, Jérusalem 1.

⁶⁴ F. de SAULCY, *Voyage autour de la Mer Morte et dans les terres bibliques*, exécuté de décembre 1850 à avril 1851 (Paris 1853).

⁶⁵ F. de SAULCY, *Voyage en Terre sainte*, 2 vols. (Paris 1865).

⁶⁶ F. de SAULCY, *Eaux de Jérusalem*, in: *La Terre sainte*, n° 69 et n° 70, mai et juin 1878, 722–725 et 736–738.

⁶⁷ SAULCY, *Jérusalem*.

⁶⁸ SAULCY, *Voyage autour de la Mer Morte* 336.

tous ses prédécesseurs, Saulcy commence son inventaire des «Eaux de Jérusalem» par l'étude des sources de la vallée orientale : «Géologiquement parlant, le pâté de collines sur lequel la ville est établie, est formée de calcaires jurassiques ; les sources y sont donc rares et très peu abondantes. On n'en compte aujourd'hui que quatre, toutes situées dans la vallée du Cédron. La première est la source de la Vierge, laquelle semble communiquer avec la source de Siloé qui la suit, au point où la vallée de Hinnom vient recouper la vallée du Cédron. La troisième alimente le Bir-Eyoub. La quatrième mérite à peine l'honneur d'être mentionnée : on la trouve à quelques centaines de mètres de Bir Eyoub, au fonds de l'Oued-en-Nar, qui n'est que le prolongement de la vallée du Cédron.»⁶⁹ Saulcy, comme Williams dix ans avant lui, s'interroge aussi sur l'origine des eaux de la source de la Vierge, située le plus en amont de la vallée : «D'où part cette source ? Je l'ignore. L'opinion générale est qu'elle vient du plateau du Moriah, et qu'elle n'est que le cours d'eau qui desservait le grand autel du temple.»⁷⁰ Son esprit critique lui interdit pourtant d'accorder foi à ses traditions : «Comme il n'est pas possible aujourd'hui de s'en assurer, mieux vaut se dispenser d'élever hypothèse sur hypothèse, au sujet d'un fait aussi obscur.»⁷¹

Cette énigme, pourtant, ne le laisse pas indifférent : tout en affectant de mépriser les nombreuses «fables sur les prétendues intermittences régulières de la fontaine»⁷², il s'attarde sur les phénomènes cycliques de résurgence constatés plus en contrebas : lorsque le Bir-Eyoub déborde, Saulcy se précipite sur les lieux et décrit, comme tous les autres voyageurs, les mêmes scènes de liesse : «le Bir-Eyoub [...] devient un but de promenade très suivi, un véritable Longchamp de Jérusalem. Les femmes de Jérusalem s'y rendent en foule dans l'après-midi, et les hommes y viennent de leur côté, boire le café et fumer des narguilés que leur servent en plein air des cafetiers ambulants. Il semble que tout ce monde, en habits de fête, se réjouisse de ce qu'il ne risquera pas de mourir de soif pendant la saison chaude.»⁷³ Saulcy, lecteur consciencieux de ses prédécesseurs, tente d'expliquer rationnellement ce curieux phénomène de résurgence, en rappelant le témoignage de «l'écrivain musulman Medgr-ed-Dyn [sic], mort en 1521» : «Ce récit, probablement exact, est extrêmement curieux. Il tend à présumer que le Bir-Eyoub, la piscine de Siloé, la fontaine de la Vierge et la source de Gihon détournée par Ezekhias, sont reliées entre elles

⁶⁹ SAULCY, Voyage en Terre sainte, tome 2, 27.

⁷⁰ SAULCY, Voyage autour de la Mer Morte 337.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. 354.

par d'immenses canaux souterrains.»⁷⁴ À l'appui de cette thèse, Saulcy évoque la « preuve par le goût » apportée par Williams : « Williams, notons ceci en passant, a constaté l'identité de l'eau de ces trois fontaines.»⁷⁵

Lors de son premier séjour à Jérusalem, en 1850–1851, Saulcy n'a pas pu pénétrer sur le Haram al-Sharif, comme il le rappelle au retour de son second voyage, effectué en 1863–1864 : « Ceux qui m'ont fait l'honneur de lire mon premier voyage se souviennent sans doute que l'entrée du Haram al-Sharif de Jérusalem m'avait été interdite. Depuis quelques années, l'étude complète de cette enceinte sacrée n'est plus impossible, et les faits nouveaux que cette étude devait me révéler pouvaient modifier du blanc au noir mes idées premières.»⁷⁶ Pour autant, l'observation directe de la « roche sainte » ne lui apporte aucune certitude, et semble au contraire nourrir encore davantage l'énigme des eaux de Jérusalem : « Elle [la roche sainte] forme le sommet du Mont Moriah ; elle est percée d'un trou circulaire semblable à l'orifice d'un puits ; ce puits communiquait avec une citerne dont les musulmans ont fait un lieu de prière.»⁷⁷ D'emblée, la morphologie du lieu est interprétée comme une trace de sa prétendue fonction hydraulique originelle, comme l'empreinte visible de l'eau qui autrefois devait remplir l'espace.

Descendu dans la chambre basse, sous la roche, Saulcy prend soin de relater une tradition locale, même s'il fait mine de la négliger : « Au-dessous de la chambre, ou mieux de la citerne, se trouve une seconde cavité, dont l'entrée est fermée par une plaque ronde de marbre, et où, toujours aux dires des musulmans, les grands fleuves de l'Orient – l'Euphrate, le Tigre et le Nil – prennent leur source. Inutile de discuter avec eux sur ce point de géographie.»⁷⁸ L'académicien ignore semble-t-il l'inspiration coranique de cette géographie évidemment mythique. Toujours attentif aux bruits de l'eau, ainsi qu'à la rumeur publique qui en témoigne, il s'attarde sur cette cavité souterraine : « L'orifice bouché porte le nom de Bir-el-Arouah (Puits des Esprits). Certains voyageurs ont prétendu qu'au-dessous de la plaque de marbre on entendait le murmure de l'eau courante ; ceux-là avaient l'oreille plus fine que moi, qui n'ait rien entendu du tout. Ce qui est certain, c'est qu'elle sonne creux. Il y a donc un espace vide au-dessous ; mais de quelle nature est-il ? Dieu le sait.»⁷⁹ Le scienti-

⁷⁴ Ibid. 356.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ SAULCY, Voyage en Terre sainte, tome 1, 6.

⁷⁷ SAULCY, Jérusalem 90.

⁷⁸ Ibid. 91.

⁷⁹ Ibid. En avril 1911, les archéologues de la mission Parker mettent fin au mystère du fameux « puits des âmes », en soulevant la dalle qui le ferme, et en découvrant une minuscule cavité

fique a horreur du vide, et remplit donc les cavités souterraines du Haram avec des récits, des indices, des sons creux et des témoignages, comme pour combler un manque et masquer son ignorance: Saulcy n'omet pas de rendre compte de la rumeur publique, mais s'en distingue immédiatement pour sauvegarder son intégrité scientifique.

L'irréductible énigme des eaux

Les premiers archéologues de Jérusalem, qu'ils imaginent une véritable source d'eau sous l'enceinte sacrée ou qu'ils préfèrent s'en tenir à l'hypothèse plus rationnelle d'une nappe souterraine artificielle, se heurtent toujours aux deux mêmes questions: les résurgences de la vallée orientale sont-elles alimentées par cette «eau du temple»? Cette connexion souterraine peut-elle expliquer les intermittences cycliques de ces points d'eau? Williams, le premier, admet le caractère irréductible de cette énigme: «Il reste cependant un point très difficile à éclaircir, et sur lequel aucune observation n'apporte la moindre satisfaction: je veux parler de la connexion entre la Fontaine de la Vierge et les eaux du Haram, à supposer qu'une telle connexion existe.»⁸⁰ Après lui, tous les voyageurs européens nourrissent le débat, avec plus ou moins de conviction. En 1869, Jacob Freese se livre à une sorte de bilan des indices et des hypothèses en présence: selon lui, une histoire courante à Jérusalem rapporte que lors de la rébellion des villageois de Siloé contre Ibrahim Pascha en 1834, les rebelles auraient réussi à pénétrer dans la ville en passant par cette conduite souterraine⁸¹. Ici, ce seraient donc des considérations stratégiques et militaires qui expliqueraient le secret, jalousement gardé, de cette galerie souterraine.

Assez dubitatif sur cette première hypothèse, Freese s'attarde ensuite sur les

de 25 cm de côté. Le récit de cette exploration – qui fut décrite par certains comme une véritable profanation et qui provoqua sur le moment une émeute populaire à Jérusalem – est livré notamment par le Père Lagrange dans la *Revue Biblique* de juillet 1911: «Le fameux puits des âmes, qu'on disait situé sous la grotte de cette roche sainte, excitait naturellement la curiosité. On ne manquait jamais de dire aux visiteurs que c'était le point de départ des canaux qui conduisaient au Cédron le sang des sacrifices. Or, le résultat inattendu de la petite fouille entreprise dans ce caveau a été de faire constater... que le caveau n'existait pas! Le puits merveilleux qui défrayait le folklore a une profondeur maxima de 25 centimètres [...]. Cette information a son intérêt pour les archéologues; mais comment expliquer que Jérusalem ait pu être secouée d'une émotion si vive, et presque si comique? En plein midi, sur un vain bruit de massacre par les musulmans irrités, la plupart des boutiques se sont trouvées fermées, les maisons verrouillées, les terrasses houleuses.»

⁸⁰ WILLIAMS, *The Holy City* 399.

⁸¹ FREESE, *Palestine, Syria and Asia Minor* 84.

différentes traditions rapportées par Edward Robinson dans ses célèbres *Biblical Researches* : parmi elles, le rôle prétendu des cycles lunaires revient fréquemment, ce qui semble nourrir au passage la thématique générale de la fécondité – très présente aux alentours avec la fontaine des Accusées – et celui de la fertilité, avec le débordement cyclique du Bir Eyoub voisin⁸². L'irrégularité du débit sert bien sûr de support à d'autres légendes, plus merveilleuses les unes que les autres : « the common people say that a great dragon lies within the fountain; when he is awake, he stops the water; when he sleeps, it flows »⁸³. Sans chercher à interpréter en tant que tels ces différents récits, on peut souligner que leur existence même démontre la réalité et l'acuité des interrogations des habitants à propos de l'irrégularité du débit. Freese, pour sa part, défend une explication plus prosaïque du phénomène, fondée sur l'observation des usages horticoles : selon lui, ce seraient les rythmes quotidiens de l'irrigation des jardins de Siloé ainsi que la pratique des retenues d'eau temporaires qui seraient la véritable cause de l'intermittence des sources de la vallée orientale : « These dams are generally made in the evening, and the water is drawn off in the morning or sometimes two or three times a day; and thus the opening and closing of the dams produce the appearance of an ebb and flow in the fountains. »⁸⁴ Mais cette explication, si elle permet de comprendre l'intermittence des points d'eau situés en aval des jardins, n'apporte aucun éclaircissement sur les variations de débit en amont, au niveau de la source elle-même.

L'ingénieur Ermete Pierotti, qui séjourne à Jérusalem à partir de 1854, s'est lui aussi attardé sur l'irrégularité des débits constatés au niveau des différents points d'eau de la vallée orientale. Il consacre un chapitre entier, sur les neuf qui composent son ouvrage *Jerusalem explored*, à la question des eaux de la Ville sainte⁸⁵. À l'instar de tous les Européens engagés dans ce débat, il commence par rendre compte des étranges « traditions locales », avant de proposer au lecteur sa propre explication du phénomène, présentée comme scientifique. Pour ce qui est de la tradition locale, Pierotti reprend le récit d'un vieillard qu'il aurait recueilli : « evil spirits groan in the depths of the mountain, condemned to support the weight of the Holy edifice [...]. Every time that a faithful Mohammedan, after due purification, places his foot upon the ground of the Haram, the weight of his body increases the burden borne by the demons. If the devotees are numerous, if they frequently go to implore the divine

⁸² Ibid. 85.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. 86.

⁸⁵ Ermete PIEROTTI, *Jerusalem explored* (London 1864).

mercy in that favoured spot, the sufferings of the fiends are proportionately increased; they burst into tears of grief and rage. The more ardent is the zeal of the believers, the fuller is the reservoir, wherein, drop by drop, the tears of the enemies of God are collected. Hence the abundance or the deficiency of the water in Bir Eyub measures the bounty of the Creator to his Creatures.»⁸⁶

Tout en retenant l'idée que cette légende témoigne à sa manière de la connexion souterraine probable entre le Haram et la vallée orientale, Pierotti se livre à une démonstration qu'il présente comme « scientifique » : selon lui, c'est le renouvellement, deux fois par jour, de l'eau des bains du Hammam-esh-Shefa, situés sur la bordure occidentale du Haram, qui explique l'intermittence des sources. Pour le prouver, il procède d'abord à une analyse chimique comparée de l'eau du Hammam et de celle de la vallée : « [it] is limpid and slightly brackish; it contains lime, magnesia, and sulphuric acid; its specific gravity is 1,0035; its temperature is usually from 61,25° and 65,75° Fahrenheit »⁸⁷. Comme Williams qui s'attachait à la qualité gustative de l'eau, Pierotti tente de comprendre l'irrégularité du débit hydraulique grâce à l'analyse de l'eau elle-même : il en utilise la qualité chimique pour retracer son parcours et appréhender les fluctuations de sa quantité. Après avoir complété ces indices chimiques par une attention portée à la couleur de l'eau, il conclut : « This bath [Hammam-esh-Shefa] is the cause of the intermittence of the stream in the Fountain of the Virgin, for at certain periods of the day its keepers use the water for the purposes of the establishment, and consequently not only prevent it from rising high enough to reach the level of the conduit carrying it off to the Kidron Valley, *but* also empty the well, so that it requires some time to fill again. As this is done twice in every twenty-four hours, the phenomenon of intermittence occurs just as often. »⁸⁸

Pour la plupart des archéologues de la Ville sainte, l'intermittence des sources de la vallée orientale est donc liée, d'une manière ou d'une autre, au rythme des prières qui rassemblent les fidèles sur l'enceinte sacrée. La proximité topographique des lieux, mais aussi sans doute l'intuition communément partagée de la fonction purificatrice de l'eau, peut contribuer à ce rapprochement, qui s'apparente à une « explication – réflexe ». Ainsi, les explorateurs semblent toujours tentés d'expliquer la périodicité de l'écoulement par la répétition du culte qui se déroule – ou qui s'est déroulé – à quelques dizaines de mètres en amont des résurgences : en conjuguant ainsi le cycle de l'eau et le

⁸⁶ Ibid. 254.

⁸⁷ Ibid. 256.

⁸⁸ Ibid. 259.

cycle des prières, ils élaborent une interprétation cohérente et globale du site et de sa temporalité propre.

Félix de Saulcy, lui aussi, s'est heurté à plusieurs reprises à la question de l'intermittence des sources de la vallée orientale. En 1853, on l'a vu, il préfère « se dispenser d'élever hypothèse sur hypothèse », et ne propose aucune explication à l'étrange phénomène⁸⁹. En 1865, pourtant, au retour de son second séjour, il ne résiste pas à la tentation d'intervenir dans le débat. Comme pour souligner l'intensité de l'inquiétude collective à propos de l'irrégularité du débit, il commence par relater une ancienne anecdote : « Je me rappelle, à ce sujet, une certaine aventure du Père Desmazure, qui, s'étant engagé dans les conduits souterrains de la fontaine de la Vierge, fut, en sortant, surpris par des habitants du village de Siloam. Comme la source, par une fâcheuse coïncidence, avait cessé de couler pendant un intervalle plus long que de coutume, on accusa le pauvre religieux d'avoir arrêté l'eau, à l'aide de je ne sais quel sortilège ; et on allait par conséquent lui faire un méchant parti, lorsque par bonheur pour lui l'eau reparut subitement. Ce hasard lui sauva la vie. »⁹⁰

Saulcy se risque ensuite à proposer à son tour une interprétation rationnelle de ce hasard apparent. Pour cela, il convoque le pèlerin de Bordeaux, qui affirmait au IV^e siècle que cette source « coule six jours et six nuits, mais le septième jour qui est le shabbat, elle ne coule pas de toute la nuit et de tout le jour »⁹¹. Selon l'archéologue français, le pèlerin de Bordeaux n'aurait fait là que recueillir une ancienne tradition locale, transmise depuis l'époque du temple, et cette interruption hebdomadaire serait alors directement liée à l'exercice du culte juif : « S'il en était ainsi, nous aurions une bonne preuve de ce fait, déjà tant de fois soupçonné, que les eaux des fontaines de la Vierge et de Siloé provenaient du trop-plein des réservoirs du temple, trop-plein qui, le jour du sabbat, jour plus spécialement destiné aux holocaustes, était utilisé pour le service du nettoyage des parvis. »⁹²

À l'appui de cette thèse, Saulcy rapporte les fouilles qu'il a pu effectuer durant l'hiver 1863–1864 sur le côté méridional de l'enceinte sacrée, et qui ont mis à jour, selon lui, tout un réseau d'anciennes galeries d'écoulement destinées à « évacuer du sanctuaire les eaux abondantes qui devaient y être amenées, et dont l'affluence était indispensable pour laver les saints parvis et les débarrasser des immondices de toute nature qu'y amoncelaient forcément cer-

⁸⁹ SAULCY, *Voyage autour de la Mer Morte* 337.

⁹⁰ SAULCY, *Voyage en Terre sainte*, tome 2, 143.

⁹¹ *ITINERARIUM BURDIGALENSE*, traduit du latin par Catherine Arnould, in: MEDDEB (dir.), *Multiple Jérusalem* 52.

⁹² SAULCY, *Voyage en Terre sainte*, tome 2, 144.

taines fêtes du culte judaïque, lorsque des milliers d'animaux y étaient égorgés et dépecés en quelques heures »⁹³. Saulcy, à son tour, propose donc de relier l'intermittence des sources à la périodicité de l'exercice du culte. Cette explication, pourtant, si elle peut éclairer la période de l'ancien temple, ne permet pas de comprendre les rythmes du débit actuel. D'autre part, elle peut expliquer l'intermittence hebdomadaire, mais pas l'irrégularité quotidienne du débit, pourtant constaté par l'ensemble des observateurs. L'archéologue, après avoir mis bout à bout l'ensemble des textes disponibles à propos de cette question, avoue son impuissance : « Je m'y perds. Voilà une bien longue digression, et bien indigeste, sans doute ; mais hélas ! je ne saurais qu'y faire. J'abrège le plus que je peux, et cependant, lorsqu'il s'agit de lieux aussi illustres, a-t-on le droit d'en parler trop légèrement ? »⁹⁴ L'énigme des eaux de Jérusalem, devenue peu à peu incontournable pour les archéologues tant elle semble renfermer la clé de l'ensemble des grandes questions posées à l'histoire de la Ville sainte, paraît insoluble.

Si l'enquête archéologique de Saulcy paraît devoir se confondre avec une quête hydraulique toujours recommencée, l'énigme des eaux de Jérusalem résiste au projet concordiste : « Ce qu'on ne peut nier, c'est qu'il est aujourd'hui impossible de résoudre le problème de l'histoire des eaux de Jérusalem. Quel que soit le système de distribution que l'on adopte par hypothèse, on ne tarde pas à se heurter contre un texte biblique, qui renverse immédiatement tout ce que l'on avait péniblement imaginé », écrit-il⁹⁵. Dans cette perspective, l'enquête sur la source originelle de Jérusalem tend à devenir l'horizon paradigmatique des études bibliques : par sa difficulté même, par l'impossibilité apparente de parvenir à une solution acceptable par tous, la question de l'eau permet de nourrir et de renouveler sans cesse le débat érudit sur la Jérusalem antique. « On doit donc se contenter d'établir le plus possible de points incontestables, en laissant au temps et à de plus heureux le soin d'éclaircir les points auxquels on a le malheur de ne rien comprendre »⁹⁶, ajoute Saulcy, comme si l'énigme des eaux et le souvenir des différentes hypothèses proposées devaient relier entre eux les explorateurs successifs, et devenir ainsi une sorte de commune mémoire, de patrimoine académique, transmis de génération en génération par les archéologues.

Pour les premiers explorateurs qui tentent une approche scientifique de la

⁹³ Ibid. 9–10.

⁹⁴ Ibid. 148.

⁹⁵ SAULCY, Voyage autour de la Mer Morte 360.

⁹⁶ Ibid.

Ville sainte, la valeur de cette «énigme hydraulique» réside donc avant tout dans le répertoire infini d'hypothèses qu'elle permet d'élaborer. À ce titre, la recherche des eaux bibliques devient, au milieu du XIX^e siècle, un exercice intellectuel en soi, presque une discipline scientifique, en tout cas un «genre académique» à part entière, dont la fonction première est de forger les premiers outils théoriques d'une archéologie en gestation. Dépôts souterrains d'une mémoire enfouie, les réseaux d'adduction d'eau focalisent ainsi l'attention des archéologues, à la recherche d'un protocole et d'une méthode qui leur garantiraient une expertise et une légitimité scientifique incontestables sur les sous-sols d'une Terre sainte réinventée.

*

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts suchten die in das Heilige Land zurückkehrenden Europäer nicht die Begegnung mit dem modernen Jerusalem, sondern ganz im Gegenteil die Ausblendung desselben. Es ging ihnen darum, unterhalb der modernen Stadt die archäologischen Spuren Jerusalems aus der Zeit des Evangeliums wieder zu finden. Für dieses Ansinnen erschienen die Wasserleitungen beziehungsweise das Kanalisationssystem, die Quellen und die Brunnen als die effizientesten Zugänge. Durch ihre Aussagekraft ermöglichten es die Wasserstellen den Vertretern der westlichen Welt auch tatsächlich, sich einen unleserlich gewordenen urbanen Raum zugänglich zu machen.

Die symbolische Bedeutung des Wassers im christlichen Ritus der Taufe veranlasste auch die Pilger, sich einer funktionellen und den Ortsnamen betreffenden „Rechristianisierung“ bestimmter Wasserstellen zu widmen. Zudem griff man in den Gelehrtendebatten über die problematische Lokalisierung der heiligen Orte des Evangeliums häufig auf die Wasserstellen von Jerusalem zurück, erlaubte es ihre topographische Dauerhaftigkeit doch, die unterirdischen Verbindungen zu rekonstruieren, die damals die biblische Stadt ausgerichtet haben mussten. In diesem Zusammenhang nährten besonders die Fragen bezüglich der hypothetischen, im Untergrund des Heiligtums gelegenen „Tempelquelle“ die Debatten.

Dem Kanalisationsthema kam so eine geradezu paradigmatische Dimension im Rahmen einer heranreifenden archäologischen Disziplin zu.

ELENA ASTAFIEVA

Das Selbstbild und das Bild des Anderen in den Veröffentlichungen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft

Übersetzung aus dem Französischen: Thomas Stockinger

Im Jahr 1895 formulierte Mgr. Maurice Landrieux, Bischof von Dijon, in seinem Buch „Aux pays du Christ“: „Les Russes, plus redoutables encore, ont créé à Jérusalem des établissements grandioses: cathédrale, palais épiscopal, consulat, écoles, vastes hospices, qui forment hors de la cité, du côté de la porte de Jaffa, vers le Nord, toute une petite ville, une Russie en miniature.“¹ Dieselben Worte und Gedanken finden sich auch in den Texten anderer französischer, italienischer, deutscher, kurz: okzidentaler Autoren, die die Ankunft der russischen Pilger in Jerusalem, aber auch allgemein die Aktivitäten Russlands im Heiligen Land und im Vorderen Orient beobachten konnten. Diese von europäischen Beobachtern entworfenen Bilder vom russisch-orthodoxen Mikrokosmos im Heiligen Land sind mehr oder minder bekannt – die diplomatischen Vertreter verschiedener Staaten, katholische und protestantische Missionare, Pilger und Touristen haben zahlreiche Beschreibungen des palästinischen „Moskowien“ und seiner Bewohner hinterlassen.

Dagegen sind die russischen Bilder von der Präsenz der (katholischen und protestantischen) okzidentalen Welt im Heiligen Land im europäischen Raum weniger bekannt und auch von Historikerseite bisher weniger untersucht worden. Im Folgenden sollen daher diese Darstellungen rekonstruiert werden, und zwar aufgrund einer Analyse der Zeitschriften, Zeitungen und Publikationen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft, die sich mit der westlichen Präsenz im Heiligen Land und im Vorderen Orient in Gestalt der religiösen Gemeinschaften befassten. Dieser Ansatz der Rekonstruktion des Bildes des Anderen – des Okzidents, der Katholiken, der Protestanten – und wohlgerne auch des Selbst – Russlands und der Russisch- wie Griechisch-Orthodoxen – wird es uns ermöglichen, die Funktionsweise der russischen Propaganda und ihre Ziele in dieser Region wie auch jene der Vertreter der anderen Mächte

¹ Maurice LANDRIEUX, *Aux pays du Christ. Etudes bibliques en Egypte et en Palestine* (Paris 1895) 511 f.

und christlichen Konfessionen, ihre Techniken und Methoden, zu verstehen. Weiters kann so auch die breiter angelegte Frage nach der Zirkulation von Wörtern, Ideen, Praktiken, Bildern und Darstellungsweisen aufgeworfen werden.

Russland etablierte sich im Heiligen Land in den 1840er und 1850er Jahren durch die Gründung der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem und des „Palästina-Komitees“ in St. Petersburg (das in der Folge in die „Palästina-Kommission“ umgewandelt wurde) sowie durch die Errichtung zahlreicher Bauwerke für die russischen Pilger. Diese Präsenz erschien einem Teil der russischen Gesellschaft jedoch als noch ungenügend, was erstmals in einem wissenschaftlich-religiösen Vortrag zum Ausdruck gebracht wurde, den Vasilij Nikolaevič Chitrovo² im März 1880 vor Großherzog Konstantin und hohen Beamten hielt, und später in einem von Chitrovo verfassten Buch mit dem Titel „Die Orthodoxie im Heiligen Land“, das im darauf folgenden Jahr erschien³. Diese Veröffentlichung, die Anstrengungen Chitrovos zur Mobilisierung der öffentlichen Meinung sowie seine Begegnung mit Großherzog Sergej zu Anfang des Jahres 1882 führten schließlich zur Gründung der Orthodoxen Palästina-Gesellschaft, der 1889 das Prädikat „kaiserlich“ verliehen wurde.

Das erwähnte Buch, in dem Chitrovo seine religiösen, ideologischen und geopolitischen Visionen darlegt, bietet zugleich die erste historisch-soziologische Analyse des Prozesses der Etablierung der Katholiken und Protestanten im Heiligen Land im 19. Jahrhundert⁴ und stellt Katholizismus und Protestantismus nicht als Systeme von Lehren bzw. als kulturelle Systeme, sondern als Lebens- und Funktionsweisen dar. „Die Orthodoxie im Heiligen Land“ nimmt einen wichtigen Platz in der russischen Literatur zu Palästina ein, wurde dieses Werk doch zur Basis, zur Quelle, zum Standardtext für die künftigen Veröffentlichungen der Palästina-Gesellschaft über die Katholiken und Protestanten, aber auch die Griechisch- und Russisch-Orthodoxen in Palästina. Am Beginn unserer Analyse soll deshalb eine Vorstellung dieses Buches, seines Inhaltes und seiner Leitgedanken, seiner Sprache, seines Stils und Tonfalls stehen.

² Vasilij Nikolaevič Chitrovo wurde am 5. Juli 1834 geboren. Nach seiner Ausbildung am Alexander-I.-Gymnasium begann er seine Laufbahn im Marineministerium. Später arbeitete er im Finanzministerium als Leiter der Abteilung für die Volkssparkassen.

³ Vasilij N. CHITROVO, *Pravoslavie v Svajtoj Zemle* [Die Orthodoxie im Heiligen Land] (St-Peterburg 1881).

⁴ Hier wird es insbesondere von Interesse sein, die von Chitrovo dargebotenen Informationen, insbesondere die Statistiken, mit den neuesten Forschungen zu vergleichen, um festzustellen, wie weit er sein Material beherrschte und wie weit er es instrumentalisierte.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, dass Chitrovo, hoher Beamter der kaiserlichen Verwaltung, über die westliche Präsenz im Heiligen Land sehr gut unterrichtet war. Seine Lektüre der wichtigsten europäischen Zeitungen, aber auch der einschlägigen deutschen, französischen und englischen Presse illustriert das Niveau seiner Kenntnisse der Situation im Nahen Osten. Mehrere Reisen nach Palästina sowie persönliche Begegnungen mit den Vertretern der verschiedenen Staaten und Konfessionen erlaubten ihm, die Ereignisse und Persönlichkeiten, die damals die Geschichte Palästinas prägten, zu beobachten und darzustellen.

Chitrovo beginnt sein Buch mit einer kurzen Einleitung, in der er einerseits die symbolische Bedeutung des Heiligen Landes für Russland darlegt und andererseits in der russischen Kultur bestehende Vorurteile vor allem geographischer und historischer Art richtig zu stellen versucht⁵. Er erinnert daran, dass die „Orientalische Frage“ seit 1840 immer dringlicher geworden sei, weil die westlichen Staaten ihre politischen Interessen unter dem Banner der Religion vertreten würden. Zum besseren Verständnis der Stellung der Orthodoxie im Heiligen Land nimmt sich der Verfasser im Anschluss daran eine Analyse der Tätigkeit und der Propagandamethoden von Protestanten und Katholiken vor.

Der erste Teil der „Orthodoxie im Heiligen Land“ ist den Protestanten gewidmet. Die protestantischen Missionare traten nach Chitrovo in den 1820er Jahren in Palästina in Erscheinung, mit dem Ziel der Bekehrung der Juden. Chitrovo zeigt sich in seinem Werk verwundert über die Wahl dieses Ortes für diese Betätigung, denn „das Land selbst ruft den Juden ihre Vergangenheit in Erinnerung und steigert ihren religiösen Eifer weiter“. Nach 15 Jahren Arbeit sei es den protestantischen Missionaren auch lediglich gelungen, etwa zehn Juden zu konvertieren.

Die Lage habe sich jedoch nach dem Kongress von London 1840 geändert, als die preußische Regierung den fünf Großmächten den Plan einer Internationalisierung Jerusalems vorlegte, der aber abgelehnt wurde. Der preußische

⁵ CHITROVO, Pravoslavie 3–8. Chitrovo hob hervor, dass Jerusalem bloß elf Tagesreisen von St. Petersburg entfernt sei. Das gesamte Heilige Land nehme eine Fläche ein gleich jener von Tula, des kleinsten russischen Gouvernements. Die Bewohner seien in der Hauptsache nicht Türken und Araber, wie man in Russland meine, sondern eine lokale Bevölkerung von etwa 300.000 Personen – dieses Volk, bezeichnet als „Fellachen“, „hütet seine Eigenart wie das Feuer“. Mitglieder dieses Volkes hätten die erste Herde Jesu Christi gebildet. Chitrovo schrieb weiter, dass sich nach der arabischen Invasion die Mehrzahl zum Islam bekehrt hätte, es aber eine kleine Gruppe gebe, die dem Christentum treu geblieben sei. Dem russischen Autor zufolge war die Zeit vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, die geprägt war durch die Werke der östlichen Kirchenväter, die günstigste und glücklichste für das Land. Die zwölf Jahrhunderte seither seien hingegen eine Zeit der Kriege, der Konflikte und des Unheils gewesen.

König Friedrich Wilhelm IV., der „unter dem Einfluss mystisch-religiöser Ideen – die Vereinigung der beiden protestantischen Gemeinschaften, der anglikanischen und der evangelischen, im Zentrum der christlichen Welt, in Jerusalem – [stand]“, projektierte gemeinsam mit Carl Josias Freiherrn von Bunsen, dem Botschafter Preußens zunächst beim Heiligen Stuhl, dann in der Schweiz, die Schaffung eines englisch-preußischen Bistums (1841). Vierzig Jahre später fragte Chitrovo, „ob Bunsen tatsächlich an die Möglichkeit einer Union der protestantischen Gemeinschaften glaubte oder ob die Gründung eines Bistums für ihn bloß ein Symbol einer politischen Allianz war“⁶.

Im Detail analysiert der Autor die Arbeitsweise der Protestanten. Nach seinen Beobachtungen waren innerhalb der protestantischen Missionare zwei verschiedene Gruppen zu unterscheiden: auf der einen Seite die Engländer und Amerikaner, auf der anderen die Deutschen und Schweizer. Erstere, zumeist Theologen oder Linguisten, selten Mediziner, verfügten über ein bedeutendes Einkommen, lebten im gewohnten Komfort und sahen die missionarische Tätigkeit als eine Verpflichtung neben anderen. Die deutschen und schweizerischen Protestanten dagegen waren eher Ärzte, Schullehrer, mildtätige Schwestern und Handwerker, hatten ein geringes oder bisweilen sogar keinerlei Einkommen und waren daher darauf angewiesen, sich ihr Brot zu verdienen. Sie arbeiteten und lebten inmitten der lokalen Bevölkerung, die nicht nur durch das Evangelium, sondern auch durch ihre Lebensweise, ihre Arbeitsamkeit und Sparsamkeit beeinflusst wurde⁷.

Chitrovo hebt auch die bedeutende Wirkung der von Deutschland und England entsandten wissenschaftlichen Expeditionen auf die Bevölkerung im Hei-

⁶ Ebd. 16. Chitrovo war gut informiert. Er wusste von der Existenz diplomatischer wie dogmatischer Unstimmigkeiten zwischen den Vertretern Englands und Preußens. Die Tätigkeit des ersten Bischofs Michael Salomon Alexander beschrieb er als „unfruchtbar, denn ihm ist nur die Bekehrung von einigen wenigen Juden gelungen“. Der zweite Bischof Samuel Gobat habe sich entschlossen, „die Juden aufzugeben und unter den dortigen lateinischen und orthodoxen Christen zu arbeiten“. Diese Propagandaarbeit wurde in England heftig kritisiert, besonders von jenem Teil der Anglikaner, der an eine Versöhnung mit der russisch-orthodoxen Kirche dachte.

⁷ Ebd. 22f. Zur Illustration dieses Gedankenganges erzählt Chitrovo eine Geschichte von dem deutschen Pastor Fliedner, der 1851 mit einigen Diakonissen nach Palästina gekommen sei. Sie ließen sich in einem kleinen Haus mit vier Zimmern nieder: Eines davon wurde für eine Schule genutzt, zwei andere für ein Krankenhaus und das vierte für die Pilger. Nach 30 Jahren Arbeit, so schreibt Chitrovo mit großer Hochachtung, konnte dieser Missionar ein großes Krankenhaus mit einer Apotheke und eine große Schule für mehr als 110 Mädchen errichten. Weiters untersucht Chitrovo auch die alltäglichen Aktivitäten der deutschen Kolonie, „mehr als 600 Personen – eine gar mächtige Kraft“, die ihm zufolge „die okzidentale Zivilisation nach Palästina bringt“. Ebd. 26.

ligen Land hervor: „[...] es ist nicht das wissenschaftliche Resultat, das bei diesen Unternehmungen zählt, sondern der Zauber, den die europäischen Gelehrten unter den Einheimischen verbreiten“. Die Reisenden und Forscher würden das Interesse der okzidentalen Gesellschaft für diese Region wach halten, zugleich seien sie aber auch Träger der politischen Interessen ihrer Länder.

Der Verfasser beschließt den ersten Teil seiner „Orthodoxie im Heiligen Land“ mit der Feststellung, dass die zweitausend Protestanten in Jerusalem „gegenwärtig keine große Kraft sind [...], doch von bedeutender Wichtigkeit für die Zukunft der protestantischen Kolonisation des Heiligen Landes, wo sie nicht mit großen Resultaten rechnen können, weil ihre Indifferenz gegenüber den Heiligen Stätten, ihre verheirateten Bischöfe und schließlich ihre allzu kühle Philosophie ihnen nicht gestatten, die phantastische Gedankenwelt der Söhne des Orients zu beeinflussen [...]. Mit ihren Schulen jedoch und ihren 1.300 Schülern können die Protestanten der Zukunft ruhig entgegensehen, denn die zukünftigen Generationen werden die zahlreichen Früchte ihrer jetzigen Arbeit einbringen.“⁸

Das zweite Kapitel beginnt mit einer historischen Analyse der Präsenz der Katholiken im Heiligen Land: „Wie Sie wissen“, wendet sich Chitrovo an seine Leser, „hat sich die lateinische Kirchengemeinschaft von der Orthodoxie beinahe zur selben Zeit abgespalten, wie der Westen mit seinen Kreuzzügen begonnen hat, und die Orthodoxen haben von den Kreuzfahrern mehr zu leiden gehabt als von den Ungläubigen“. Er fährt fort: „Nach dem Fall des Königreiches von Jerusalem blieben nur Ruinen [...]. Die ersten Franziskaner kamen erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts; nicht sehr zahlreich, waren sie doch fünfhundert Jahre hindurch die einzigen Vertreter der katholischen Welt im Vorderen Orient. Weder die aktive Propaganda unter der einheimischen Bevölkerung⁹ noch die rechtliche oder spirituelle Unterstützung der westlichen Pilger¹⁰ beschäftigten die Franziskaner, denn ihr wesentliches Ziel im Heiligen Land war und ist es noch immer, die Heiligen Stätten der Lateiner zu hüten

⁸ Ebd. 28.

⁹ Ebd. 30. Chitrovo nennt folgende Zahlen: „Während der 93 Jahre von 1768 bis 1861 haben sie 3.681 Personen zur lateinischen Kirche bekehrt, darunter 1.702 Orthodoxe, 1.468 Armenier, Kopten und Syrer, 203 Protestanten, 21 Juden und 287 Ungläubige.“ Leider gibt Chitrovo seine diesbezüglichen Quellen nicht an; es ist jedoch wahrscheinlich, dass er Informationen von katholischer Seite verwendete.

¹⁰ Ebd. 29: „Bis zum Ende des Krimkrieges belief sich die Zahl der lateinischen Pilger auf nicht mehr als 10 Personen, erst seit jener Zeit steigt sie Jahr für Jahr und erreicht bis zu 300 Personen.“

und weitere zu erwerben, was zu einem endlosen Kampf mit den Armeniern und Orthodoxen führt.“¹¹

Der Autor weiter: „In diesem Zustand befanden sich die Lateiner in Palästina, als die römische Kurie 1846 [!] entschied, das seit sechshundert Jahren nicht mehr bestehende lateinische Patriarchat von Jerusalem wieder zu errichten und auf diesem Stuhl Joseph Valerga einzusetzen.“ Der Vatikan hätte keine bessere, keine „glücklichere“ Wahl treffen können. Denn als Kenner des Nahen Ostens und als erfahrener Missionar voller Energie konnte Valerga sich nicht nur in einem langwierigen Streit gegen die Franziskaner durchsetzen, sondern auch seinen Plan für die „lateinische Propaganda“ realisieren, der, wie der Verfasser anmerkt, gut durchdacht und richtig war: Mgr. Valerga verließ Jerusalem und setzte sich in dessen Umgebung fest. „Wenn Jerusalem von großen lateinischen Gemeinden umgeben sein wird“, so lässt Chitrovo Valerga selbst zu Wort kommen, „dann wird die Heilige Stadt selbst lateinisch werden.“¹² Zur Ausführung dieses Planes führte Valerga aus Europa den Regulklerus ein, begleitet von Frauengemeinschaften. Chitrovo analysiert aufmerksam alle Propagandamethoden der katholischen Missionare: „Ich kann gar nicht alle Kniffe aufzählen, die die Lateiner eronnen haben; ich will davon bloß die wesentlichen vorstellen: kostenlose medizinische Untersuchungen und Verteilung von Medikamenten, die Abendschule für Erwachsene, das System der Patronage für ehemalige Zöglinge der verschiedenen Kongregationen für Kinder, die da heißen ‚vom Kinde Jesus‘, ‚von den Heiligen Herzen Jesu und Marien‘, ‚von der Jungfrau Maria‘, ‚von den Engeln‘ etc. Alle diese Kongregationen, deren einziges Ziel das gemeinsame Feiern der religiösen Feste, das Beten in Gemeinschaft, der Bau und die Ausschmückung kleiner Kinderheime ist, üben ihren Einfluss auf die kindliche Vorstellungskraft aus und lehren die Kinder Disziplin und gemeinschaftliches Handeln.“¹³

Diese Passage des Textes von Chitrovo lässt, wie etliche andere, den Hauptzweck seines Buches erkennen: Im Zuge der Kritik an Katholiken und Protestanten muss man aufzeigen, was diese tun und wie sie es tun, um von ihnen zu

¹¹ Ebd. 30. Um sein Bild von der katholischen Präsenz an den Heiligen Stätten vor den 1840er Jahren abzurunden, erzählt Chitrovo eine Geschichte von dem Wiederaufbau des Karmeliterklosters auf dem Berg Karmel nach seiner Zerstörung durch Abdul Pascha im Jahr 1821, wobei er auch die Aktivitäten von Fra Giovanni Battista schildert, dem es sogar gelang, dafür Spenden von russisch-orthodoxer Seite zu erhalten. Diese letzte Information wurde in der Folge in mehreren Texten wieder aufgenommen, die von der „Palästina-Gesellschaft“ für den Gebrauch der Pilger herausgegeben wurden.

¹² Ebd. 33. Wiederholt irrt sich Chitrovo mit der Angabe des Jahres 1846 für die Wiedererrichtung des lateinischen Patriarchats in Jerusalem.

¹³ Ebd. 36.

lernen und später an Ort und Stelle ihre eigenen Methoden anwenden zu können, um eben ihrer Propaganda entgegenzuwirken. Deshalb widmet Chitrovo nicht nur den Praktiken seiner Gegner so große Aufmerksamkeit, sondern auch ihren Worten und Diskursen. Er demonstriert, „wie die Lateiner, auf diesem Gebiet überlegen, ihre religiösen Feiern organisieren und danach in der Presse beschreiben“. Als Beispiel veröffentlicht er einen Auszug aus einem Artikel einer katholischen Zeitschrift über eine von den lateinischen Mönchen in der Umgebung von Jerusalem organisierte Fronleichnamsprozession¹⁴. Chitrovo hebt einzelne Worte durch Kursivsetzung hervor, um den russischen Lesern deutlich zu machen, wie zunächst die katholischen Patres auf die Einwohner Palästinas Einfluss ausüben (durch den Prunk, die lebhaften Farben, den Glanz, durch spektakuläre Effekte) und wie im Anschluss daran die Autoren dieses Artikels auf die Leser einwirken (durch die Visualisierung von Bildern und Worten); zuletzt zeigt er auch den Mechanismus der doppelten Wirkung auf die Gedankenwelt der Araber und der westlichen Bevölkerung auf. Was aber für unser Thema am Text von Chitrovo von Bedeutung ist, ist der Umstand, dass er auf dem Weg über die Analyse des Prozesses des Schaffens von Selbstdarstellungen und Bildern durch die Katholiken sowie mittels verschiedener diskursiver Techniken seine russischen Leser gewissermaßen unter Druck setzt: „Um im Vorderen Orient Erfolg zu haben, muss man es ihnen gleich tun.“

Für Chitrovo liegt die Vision der Katholiken von ihrer Mission im Heiligen Land näher und ist auch verständlicher als jene der Protestanten. Es lässt sich sogar sagen, dass der Autor eine gewisse Sympathie für die Katholiken zeigt: „Die Protestanten sind zu sehr mit irdischen Angelegenheiten beschäftigt; bei den Katholiken haben diese materiellen Fragen keine Wichtigkeit, ihre Bestrebungen sind mehr ideeller Art, außerdem sind sie diskreter, leidenschaftlicher ...“¹⁵ Ohne zu verallgemeinern, unterscheidet er zwei verschiedene Arten – eine katholische und eine protestantische – der Schaffung neuer Gemeinden im Heiligen Land.

Eine protestantische Gründung nimmt, so der Verfasser der „Orthodoxie im Heiligen Land“, ihren Anfang mit dem Erscheinen des Konsuls, umgeben von seinen Dragomanen, und mit der Auswahl eines Bauplatzes für eine Schule, eine Kirche, ein hinter einem schönen Gatter gelegenes Haus für den Pastor mit großem Garten. „Wenn alles gemacht und mit europäischem Komfort vorbereitet ist, erscheint der Missionar mit seiner Familie. Er geht nicht zu den

¹⁴ Ebd. 37 f. Leider gibt Chitrovo nicht an, um welche Zeitschrift es sich handelt.

¹⁵ Ebd. 40.

Leuten, sondern bleibt Jahr um Jahr allein, weil er denkt: „Wenn die lokale Bevölkerung etwas von mir oder meinem Konsul braucht, dann wird sie, ob gerne oder nicht, zu mir, in meine Schule und meine Kirche kommen.“¹⁶

Der katholische Missionar handelte nach Chitrovo gänzlich anders. Er kommt wie ein einfacher Reisender in ein Dorf der arabischen Bauern, stellt sich den Dorfältesten vor, pflegt Kranke und gibt den Kindern kleine Geschenke: eine Blume, ein Bild oder eine Medaille von der Unbefleckten Empfängnis. Eines Tages lässt sich dieser Reisende in einem Fellachenhaus nieder. Er teilt das Leben der Bewohner, zugleich aber ist er ihr Berater, ihr Anwalt. Der erste Schritt, schreibt Chitrovo, ist getan. In der Folge wird jeder Fellache, der eine Unterstützung oder einen Rat bekommen hat, Mitglied der neuen lateinischen Kirchengemeinde. Der Missionar bringt den Kindern das Lesen und Schreiben bei; eine Schule muss gebaut werden. „Es ist traurig zu sehen, schreibt dieser Priester in einer Zeitung oder einer Zeitschrift, wie diese Kinder in den Händen der Ungläubigen bleiben oder, noch schlimmer, in einem schismatischen Elternhaus.“ Ironisch fügt Chitrovo hinzu: „Natürlich haben die Katholiken keinen anderen Namen für uns arme Orthodoxe.“ Der Missionar beginnt auch mit dem Bau einer Kirche. Bei den Prozessionen schreiten die Kinder und ihre Eltern schön gekleidet um sie herum. „Der Missionar schreibt weiterhin in einer Zeitung oder Zeitschrift, mit dem Ziel, Geld für seine Bauten zu sammeln. Er erzählt eine Geschichte von einem kranken Mädchen, das den Pater Severin oder die Mutter Therese zu sehen begehrt, und wenn es sie gesehen hat, in Frieden und in der Gewissheit stirbt, dass seine Eltern durch den einen oder die andere aus dem Schisma gerettet werden.“ Es sind, so beendet Chitrovo seine Beschreibung, bloß ein oder zwei Jahre nötig, damit eine neue Kirchengemeinde an einem Ort ins Leben tritt, wo es zuvor nicht einen einzigen Katholiken gegeben hat¹⁷.

Chitrovo schließt dieses Kapitel mit statistischen Daten ab: „Wenn es im Jahr 1840 im Heiligen Land 2.000 Lateiner und 30 ihrer Einrichtungen gab, so ist ihre Zahl im Jahr 1881 auf 12.000 Personen und 150 Einrichtungen gestiegen, darunter 56 Schulen, an 36 Orten in Palästina. Diese Zahlen sind ausreichend, um zu verstehen, wie weit die Katholiken gekommen sind.“¹⁸ Erst nach der Darlegung der Vorgehensweise der Protestanten und Katholiken wendet sich Chitrovo der eigentlichen Hauptfrage seines Buches zu: Welche Stellung hat die Orthodoxie und welche Rolle hat Russland im Heiligen Land zu spielen?

¹⁶ Ebd. 41 f.

¹⁷ Ebd. 40 f.

¹⁸ Ebd. 45.

Während die Protestanten und die Katholiken in dieser Region Ankömmlinge von außen sind, so der Autor, seien die Orthodoxen Einheimische, „die die Erleuchtung aus den Händen der Apostel selbst empfangen haben und die gemeinsam mit ihren Brüdern im Glauben, den Untertanen der Kaiser von Byzanz, Teil der Einen Heiligen und Apostolischen Kirche waren. In jener Zeit gab es keine nationalen Unterschiede und alle waren Brüder in Jesus.“

Die Geschichte des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem sei eine Geschichte des Kampfes mit den Franziskanern und den Armeniern um den Besitz der Heiligen Stätten. Diesem Kampf wohne ein edleres, ein größeres Ziel inne, gehe es doch um das Recht, „die Wiege Dessen, der Sein Blut für die Menschheit gegeben hat“, zu hüten. Nach Chitrovo könnten nur dank dieses Ringens des Patriarchats von Jerusalem alle Orthodoxen an den Heiligen Stätten beten und die Patriarchen verdienten die große Anerkennung der orthodoxen Welt¹⁹. Dagegen würden der Mangel an Disziplin²⁰ und die Korruption der Mitglieder von Synode und Bruderschaft vom Heiligen Grab²¹ die wesentlichen Probleme des Patriarchats von Jerusalem darstellen. Zudem verursache „ein der Kirche fremder Geist der Trennung nach Nationalitäten“ in Form des Panhellenismus und der Russophobie Konflikte unter den Vertretern der orthodoxen Kirche selbst²².

Die lateinische und protestantische Propaganda einerseits, der okzidentale Panhellenismus andererseits bildeten Chitrovo zufolge die Hauptgründe für den Rückgang der Zahl der Orthodoxen im Heiligen Land²³. „Die Blicke der Orthodoxie richten sich auf ein einziges Land, nämlich Russland.“²⁴ Den Glauben, die Gesetze und die ersten Grundlagen seines gesellschaftlichen Lebens habe Russland von Byzanz empfangen, zusammen mit der Berufung, die Orthodoxie zu verteidigen. Russland unterhalte Beziehungen mit allen Orthodoxen ohne Unterschied der Nation, „jeder, ob Slawe oder Grieche, Rumäne

¹⁹ Ebd. 56.

²⁰ Ebd. 62.

²¹ Ebd. 60–62.

²² Ebd. 64–66. Chitrovo erklärt die Existenz dieses Phänomens mit dem Einfluss des Westens. Nach seiner Sicht existierte es im Orient bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts nicht. Philhellenismus und Panhellenismus seien die Folge des Interesses des Westens für die Aufstände in Griechenland während der 1820er Jahre, welche sich gemeinsam mit ihrem Gegenstück, der Russophobie, auf die höheren Schichten der griechischen und türkischen Gesellschaft übertragen habe.

²³ „Während die Zahl der Andersgläubigen in den letzten 40 Jahren um mehr als das Sechsfache zugenommen hat, ist die Zahl der Orthodoxen gleich geblieben [...]. Im Jahre 1840 bildeten die Orthodoxen 90 % der Bevölkerung des Heiligen Landes, im Jahre 1880 ist diese Zahl auf 67 % gesunken.“ Ebd. 71.

²⁴ Ebd.

oder Araber, jeder, der das Zeichen des Kreuzes macht, war und ist für den Russen ein Bruder“²⁵.

Der Verfasser beendet sein Werk mit einer rhetorischen Deklaration: „Das Heilige Land hat für uns Russen nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische und sittlich-erzieherische Bedeutung. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Katholik ein Parteigänger Frankreichs, der Protestant ein Parteigänger Deutschlands und Englands, der Orthodoxe aber ein Verbündeter Russlands ist [...]. Ebenso wenig dürfen wir vergessen, dass unsere Pilger, die Bauern und Bäuerinnen, im Heiligen Land denselben Einfluss aufrechterhalten wie die andersgläubigen Gemeinschaften durch ihre wissenschaftlichen Expeditionen.“²⁶ Ohne ein konkretes Projekt oder einen Aktionsplan vorzulegen, schließt Chitrovo sein Buch auf bedeutungsschwere Weise: „Die Kraft liegt nicht in der Gewalt, sondern in der Liebe. Wenn man die Liebe erlangt, dann wird das Herz zeigen, was zu tun ist und wie man es tun kann.“²⁷

Das oben ausführlich dargestellte Buch nimmt in der russischen Literatur über das Heilige Land einen besonderen Platz ein, nicht nur wegen der Originalität seines Inhalts (Analyse des Katholizismus und des Protestantismus als Lebensweisen; Beschreibung der katholischen und protestantischen Propaganda als Handlung und als Diskurs) oder wegen seiner Form und der Logik des Textaufbaus („absolute“ Konfrontation im Text und in der Realität zwischen „ihnen“, den Andersgläubigen – Teil I und II – und „uns“, den Orthodoxen – Teil III und IV –, aber auch „konkrete“ Gegenüberstellungen zwischen Protestanten – Teil I – und Katholiken – Teil II – sowie zwischen Griechen – Teil III – und Russen – Teil IV), sondern auch wegen der Spezifität seines Sprachgebrauchs und seiner diskursiven Strategien. Chitrovos Diskurs verknüpft zwei distinkte Sprachebenen miteinander: Neben den in der russischen Kultur bestehenden Darstellungsweisen und Stereotypen finden sich Elemente der wissenschaftlichen Analyse der christlichen Einwurzelung im Heiligen Land²⁸. Eine pragmatische Sprache, die sich auf analytische Schemata und sta-

²⁵ Ebd. 72.

²⁶ Ebd. 96 f.

²⁷ Ebd. 98.

²⁸ Antonin Kapustin, Chef der Kirchenmission in Jerusalem von den 1860er bis in die 1890er Jahre, bezeichnete den Text Chitrovos als „wissenschaftlich-faktisch, diplomatisch und [...] poetisch“. In einem Brief vom 30. April 1880 drückte er Chitrovo gegenüber seine Hoffnung aus, dass „Ihr künstlerisches Werk ein Aufruf sein wird zur Liturgie (das heißt, zum Wirken des Volkes [sic!]) des Allmächtigen Russland, für das die Frage der Orthodoxie im Heiligen Land die wichtigste sein muss, wenn man so sagen kann, und auch in ihrem politischen Aspekt niemals vergessen werden darf.“ A. A. DMITRIEVSKI, Imperatorskoe Pravos-

tistische Daten stützt und die zur Beschreibung des Handelns der konkurrierenden Konfessionen verwendet wird, soll dem Text einen Anstrich der Objektivität, der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit verleihen. Die romantische Sprache, die auf emotional aufgeladenen Bildern („das Licht Seines Wortes“, „das Licht der Wahrheit“, „Seine Wiege“ etc.) und auf dem Appell an die Gefühle beruht („Angst“, „Traurigkeit“, „Mitleid“, „Gleichgültigkeit“, „Liebe“) und verwendet wird, um die Zukunft der Orthodoxen und Russlands im Heiligen Land auszumalen, reflektiert Mythen der russischen Gesellschaft und soll zugleich neue schaffen.

Die Schlüsselgedanken von Chitrovos Buch wurden von den Verantwortlichen der Palästina-Gesellschaft sofort aufgenommen. In einem ersten Tätigkeitsbericht der Gesellschaft für die Jahre 1882 bis 1883 rekurriert ihr Vizepräsident Tertij Ivanovič Filippov auf den Text der „Orthodoxie im Heiligen Land“, weist aber die Chitrovo bis zu einem gewissen Maß zu attestierende Wissenschaftlichkeit und Rationalität zurück, indem er sich ausschließlich auf emotionale Bilder, Metaphern, Klischees, Stereotypen, mit anderen Worten auf eine sakrale und sakralisierende Ausdrucksweise stützt²⁹. Filippov stellt seine Sicht einer absoluten Gegensätzlichkeit der Kräfte des Guten und des Bösen vor: Das Gute sind „wir, die Orthodoxen im allgemeinen und die orthodoxen Russen im besonderen“, das Böse sind „sie, die Andersgläubigen und der Westen“.

„Sie“: „die Völker, die nicht vermochten, die von den Aposteln gepredigte und vom Universum bestätigte Tradition in ihrer Jungfräulichkeit zu erhalten“; „die andersgläubigen christlichen Kirchen und die neuen christlichen Sekten, die sich durch Sünde, durch Gewalt, durch Verführung neue Anhänger werben“; „unsere Feinde, die eine Pflicht erfüllen, die sie als heilig vorstellen: Wenn sie sündigen, geben sie vor, den rechten Weg zu zeigen, wenn sie zerstören, glauben sie, dass sie retten“; „ein Wolf, der aus dem Westen kommt“; „ein Lateiner oder Franke, der das Heilige Land mit einem einzigen Ziel betritt: sich zu nehmen, was er nehmen kann, ohne die geringste Furcht und nach seiner ketzerischen Überzeugung“³⁰.

„Wir“: „der orthodoxe Patriarch von Jerusalem, der einzig legitime Hirte des Heiligen Landes, der mit den drei Patriarchen des Orients und mit den anderen autokephalen Kirchen, darunter die Russische Kirche, eine katholisch-orthodoxe Einheit bildet, nämlich die Eine, Heilige, Katholische und Aposto-

lavnoe Palestinskoe Obščestvo i ego dejatel'nost (1882–1907gg) [Die Kaiserliche Orthodoxe Palästina-Gesellschaft und ihre Tätigkeit (1882–1907)] (St-Peterburg 1907) 156.

²⁹ T. J. FILIPPOV, Otčet Pravoslavnogo Palestinskogo Obščestva za 1882–1883gg [Bericht der Orthodoxen Palästina-Gesellschaft für 1882–1883] (St-Peterburg 1883) 11–30.

³⁰ Ebd. 17–19.

lische Kirche“³¹. Russland nimmt im Lager der „Unsrigen“, „in dieser heiligen und großartigen Einheit“, einen wichtigen Platz ein; die Vorsehung habe ihm diese Position zugeteilt: „Unter allen Völkern der orthodoxen Welt besitzt allein das russische Volk die Kraft und die Allmacht, es verfügt über die verschiedenen Mittel zur Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre zahlreichen Feinde, die so listig, so durchtrieben sind.“³²

Russland habe, so der Vizepräsident der Palästina-Gesellschaft, eine heilige Berufung: Es sei das Bollwerk und die Hoffnung der Kirche. Für Filippov ist das Zusammenfallen des laut den Chroniken ersten Jahres der Existenz des russischen Staates mit dem Jahr des ersten Bruches zwischen Rom und den vier Patriarchaten des Orients höchst symbolisch: „Die Geburt eines Landes im fernen Norden in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts war ein Trost für die Kirche.“³³ Ein weiteres Zusammenfallen von Daten – nämlich jener des Falles von Byzanz und der Befreiung Russlands aus der Macht der Mongolen-Tataren – sei sogar noch signifikanter. Für die orthodoxe Welt sei der russische Zar damit zum einzigen Monarchen unter der Sonne geworden, der seine Macht unmittelbar von Gott empfangen hat zur Verteidigung Seiner Kirche und zur Vernichtung aller Mächte des Bösen und der Hölle, die ihre Gewalt über einen Teil der orthodoxen Völker ausgedehnt haben. Diese von Gott auferlegte Pflicht werde vom gesamten orthodoxen Russland als heilig empfunden, denn ein Zurücktreten von dieser Aufgabe wäre eine Preisgabe seiner selbst, der Geschichte und schlechthin der Essenz der Existenz Russlands³⁴.

Filippov scheute sich nicht, „Gemeinplätze“ zu wiederholen, „die Grundlagen unserer staatlichen Katechese“. Ganz im Gegenteil unterstreicht er die Notwendigkeit, an sie zu erinnern, „denn der besondere Geist unserer Zeit zeigt sich im Versuch, an die Stelle der politischen und moralischen Grundsätze gewaltsam die falschen Ideen einer verweltlichten Vernunft zu setzen“³⁵. Um im Heiligen Land erfolgreich zu sein, trat er dafür ein, die Theorie der passiven Mission³⁶, die zur Rechtfertigung der Untätigkeit der Orthodoxen aufgestellt worden sei, zu verwerfen und eine aktive Propaganda gegen die „Heterodoxen“ zu betreiben: „Sie sind Fremde in Palästina, wir sind dort zu Hause, sie sind dort Feinde, wir sind Brüder, dies ist das Geheimnis unseres zukünftigen Sieges.“³⁷

³¹ Ebd. 12.

³² Ebd. 13.

³³ Ebd. 14.

³⁴ Ebd. 15.

³⁵ Ebd. 18.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. 30.

Zur Erfüllung ihrer Hauptaufgaben, insbesondere zur Verbreitung von Kenntnissen über Palästina, das Heilige Land, in Russland, richtete die Palästina-Gesellschaft drei Sektionen ein. Von diesen hatte die Erste Sektion wissenschaftliche Forschungen zu organisieren und der russischen Öffentlichkeit Informationen über diese Region vorzulegen³⁸. Von Anbeginn an stellte man sich intensiv die Frage nach der Vorgehensweise bei der Produktion von Presseerzeugnissen. Grundlegend war das Problem des Leserkreises: „Unsere Aufgabe ist schwierig, denn wir müssen mehrere Schichten der Gesellschaft ansprechen, wir müssen nahezu das Gleiche schreiben, aber unter Verwendung ganz verschiedener Sprachebenen [...]. Gewiss ist es weniger leicht, für Pilger zu schreiben als für gebildete Leute [...], die sich manchmal aus Mangel an orthodoxen Informationen der wissenschaftlichen Werke der Andersgläubigen bedienen, welche teils aus Prinzip, teils aus Unkenntnis keinen Bezug auf die orthodoxe Tradition nehmen.“³⁹

Eine Analyse sämtlicher Publikationen der Palästina-Gesellschaft zeigt die Existenz von drei Kategorien von Druckwerken, die an drei verschiedene Gruppen von Lesern gerichtet waren⁴⁰:

- 1) zunächst an die bessere Gesellschaft der beiden Hauptstädte und an den Adel der Provinz sowie an Personen, die sich für die wissenschaftlichen Forschungen der Palästina-Gesellschaft interessierten. Diese Lesergruppe war gleichzeitig Trägerin und Schöpferin der öffentlichen Meinung. Für sie veröffentlichte die Gesellschaft ihre offiziellen Dokumente, die „Orthodoxe Palästina-Sammelschrift“⁴¹ und die „Mitteilungen der Kaiserlich-Orthodoxen Palästina-Gesellschaft“⁴²;
- 2) dann an den Säkular- und Regularklerus, an die Bewohner der größeren Städte sowie an einen Teil der Bauern, die alphabetisiert, aber wenig gebil-

³⁸ Die Unterstützung russisch-orthodoxer Pilger im Heiligen Land war die Hauptaufgabe der Zweiten Sektion der Gesellschaft; jene der Dritten Sektion die Errichtung von Schulen und Spitälern in Palästina.

³⁹ Očėt Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obščestva za 1885–1886gg [Bericht der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft für 1885–1886] (St-Peterburg 1886) 160–167.

⁴⁰ Es gab zudem auch Literatur für arabische Leser. Mehrere Werke wurden entweder auf Arabisch verfasst oder vom Russischen ins Arabische übersetzt, so u. a.: RAFAEL (Archimandrit), Analyse einer Enzyklika Papst Leos XIII.; V. MICHAILOVSKIJ, Über die katholische Kirche; D. SOKOLOV, Erklärungen der Gebete und des Glaubensbekenntnisses. Alle ohne Angabe von Erscheinungsort und -jahr zitiert in: Soobščeniija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obščestva (wie Anm. 42) 12 (1901), Anhang, 321.

⁴¹ Pravoslavnyj palestinskij sbornik. Der erste Jahrgang erschien 1881.

⁴² Soobščeniija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obščestva. Offiziell ab 1885, erstmals erschienen jedoch im Februar 1886.

det waren. Fallweise die „Mitteilungen“, häufiger jedoch die „Lesungen über das Heilige Land“⁴³, die „Hagiographie von Palästina“⁴⁴ und der „Gefährte des orthodoxen Pilgers in das Heilige Land“⁴⁵ waren die bevorzugten Publikationen dieser Leser;

- 3) schließlich an die analphabetischen Bauern, für die die Gesellschaft die „Gespräche über das Heilige Land“⁴⁶, die „Palästina-Blätter“⁴⁷ sowie diverse bildliche Darstellungen von Palästina publizierte⁴⁸.

Im Rahmen dieses Artikels beschränken wir uns auf die Analyse der „Mitteilungen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft“, des zentralen Organs der Gesellschaft, und der „Lesungen über das Heilige Land“. Beide waren dazu bestimmt, „richtige und wahre“ Bilder und Darstellungen der russischen und europäischen Präsenz im Heiligen Land zu schaffen und sie in der russischen Bevölkerung, inklusive der Analphabeten, zu verbreiten.

Das erklärte Ziel der „Mitteilungen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft“, die im Februar 1886 erstmals erschienen, bestand darin, „vollständige Informationen über den Zustand des Heiligen Landes zu bieten und dabei die Tätigkeit der Russen mit den Aktionen der Katholiken und Protestanten zu vergleichen“⁴⁹. Darüber hinaus kündigten die „Mitteilungen“ an, „Analysen wissenschaftlicher Entdeckungen über Palästina sowie die Bibliographie zu dieser Region“⁵⁰ zu veröffentlichen.

Die erste Ausgabe umfasste fünf Abteilungen:

- A) Die Orthodoxie und die Orthodoxen;
- B) Die heterodoxe Propaganda:
 - 1) der Katholiken;
 - 2) der Protestanten;
- C) Allgemeine Informationen;

⁴³ Čtenija o Svjatoj Zemle.

⁴⁴ Palestinskij Paterik. Um 1901 hatte die Gesellschaft elf Hefte des „Paterik“ veröffentlicht.

⁴⁵ Sputnik pravoslavnogo palomnika v Svjatuju Zemlju. Es erschienen lediglich zwei Hefte.

⁴⁶ Besedy o Svjatoj Zemle. Um 1901 waren 25 Hefte zum Stückpreis von zwei bis fünf Kopeken erschienen.

⁴⁷ Palestinskie Listki, 29 Blätter (1901), jedes Blatt zu einer Kopeke und mit Bildern.

⁴⁸ Freilich war die Realität um einiges komplexer, denn durch die lange bestehende Tradition des gemeinsamen Lesens sowie durch die von der Gesellschaft organisierten Leseversammlungen konnten oft auch die analphabetischen Bauern mit dem Inhalt der „Lesungen über das Heilige Land“ oder der „Hagiographie von Palästina“ bekannt werden.

⁴⁹ Soobščeniija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obščestva (wie Anm. 42) 1 (Februar 1886) 1 f.

⁵⁰ Ebd. 2.

D) Wissenschaftliche Neuigkeiten;

E) Palästina-Bibliographie (Verzeichnisse von Werken, Karten etc.)

Von 234 Seiten der ersten Ausgabe waren 79 den Aktivitäten der Orthodoxen, 63 der Tätigkeit der Katholiken und lediglich 16 Seiten den Protestanten gewidmet.

Wenn sich auch im Laufe der Zeit der Aufbau und die Themen der „Mitteilungen“ änderten⁵¹, blieb doch die Analyse und Kritik der „andersgläubigen Propaganda“ vorherrschend. Neben den bereits seit Jahrzehnten bekannten und ausgeschlachteten Diskursen um die „Proselytenmacherei“, die „Bekehrungen orthodoxer Araber zum Katholizismus oder Protestantismus“, die „Unierten“, die stets mit denselben alarmierenden Topoi enden („wir müssen handeln“, „wir dürfen unsere heilige Pflicht nicht vergessen“, „wir müssen uns mobilisieren“), treten zwei neue Themen in Erscheinung:

- 1) die katholische (französische, deutsche, österreichische etc.) Pilgerbewegung: der katholische Pilger als Antipode des russischen Pilgers;
- 2) „die orthodoxen Russen aus der Sicht der Katholiken“: Wiedergaben und Kommentare von den Autoren der „Mitteilungen“ zu Artikeln, die in der westlichen Presse, sei es der katholischen oder der protestantischen, erschienen waren.

In der Hauptsache waren es die von den französischen Katholiken organisierten Bußpilgerfahrten, die in den Beschreibungen und Kritiken als Exempel herangezogen wurden. In der zweiten Ausgabe der „Mitteilungen“ erklärte ein anonymes Autor den Lesern, dass „die französische Pilgerfahrt erstmals im Jahre 1881 organisiert wurde⁵², und zwar aufgrund der Notwendigkeit, sich für ein Verbrechen der republikanischen Regierung Frankreichs vor Gott reumütig zu zeigen [...]. Es sind wohlhabende Leute und Mitglieder der Geistlichkeit (durchwegs Ultramontanisten), aus denen diese Karawanen von 300 oder 400 Personen bestehen.“⁵³ Das ehrwürdige Ziel ihrer Pilgerfahrt, so merkte der Verfasser an, halte sie nicht davon ab, sich zu vergnügen. Als Beleg für diese Worte veröffentlichte er ein Programm von zwei Aufführungen, die von den arabischen Schülern der katholischen Schulen zu Ehren der Pilger dargeboten wurden:

⁵¹ Beispielsweise nahm in den 1890er Jahren die Frage der Pilgerfahrten in ihren spirituellen und praktischen Aspekten einen wichtigen Platz auf den Seiten der „Mitteilungen“ ein und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entschloss sich die Redaktion, alle offiziellen Dokumente der Gesellschaft abzudrucken.

⁵² Dem Verfasser des Artikels ist hier ein Irrtum unterlaufen: Die erste derartige Pilgerfahrt wurde 1882 veranstaltet.

⁵³ Soobščenija 2 (September 1890–Februar 1891) 127–129.

- „1) Begrüßung der Pilger;
 2) Der kleine Lausbub (eine Romanze) [...]
 4) Die Kuchen (ein Monolog) [...]
 6) Die Äpfel des Nachbarn (eine Romanze) [...]
 10) Eine Katze und zwei Mäuse (ein Dialog);
 11) Die Katzen (eine Romanze), etc.“⁵⁴.

Der Autor dieses Artikels in den „Mitteilungen“ zeigte sich perplex hinsichtlich des Inhalts „dieser Spektakel, die zwischen einer Messe im lateinischen Patriarchat und einer weiteren am Grabe Christi aufgeführt wurden“, sowie hinsichtlich des Wesens dieser Schulen: „Was sind denn dies für religiöse Schulen, wenn es unter fünfzehn Nummern nicht eine einzige mit einem biblischen oder christlichen Thema gab? Man könnte glauben, die Kreuzfixe seien aus den Schulen Palästinas verbannt worden wie in Frankreich... Wenn die Schuldirektion den Geschmack ihrer französischen Gäste richtig verstanden hat, warum lassen sich diese dann Komödien vorführen, wenn sie sich doch als Pilger geben?“⁵⁵

Zehn Jahre später behauptete ein anderer Autor in den „Mitteilungen“ bereits ohne jedwede rhetorische Zurückhaltung: „Die Bußzüge nach Jerusalem sind Mittelalterspiele, allzu spektakulär, allzu theatralisch; jeder Pilger spielt darin seine Rolle, die ihm die Organisatoren vorschreiben.“⁵⁶ Derselbe Autor vergleicht zwei Arten von Pilgerfahrten und zwei Arten von Pilgern: katholische Franzosen und orthodoxe Russen. „Lange vor der Ankunft des Pilgerzuges war der Platz bereits von der örtlichen Einwohnerschaft in Beschlag genommen, die stets begierig ist nach jeglichen spektakulären Aufführungen [...]. Der Generalkonsul, umgeben vom diplomatischen Corps, erschien vor der Ankunft der Pilger [...]. Und da ist der Pilgerzug [...], alle zu Pferd, mit einer päpstlichen Fahne [...]. Alle ziehen in strenger Ordnung einher und brüllen mit dürrer und matter Stimme einen möglicherweise religiösen Gesang [...]. Schlechte Schauspieler wie von einem Jahrmakkttheater, die die Einnahme Jerusalems durch die Kreuzfahrer nachspielen.“ Der Autor hebt weiters hervor, dass „in keinem Gesicht der Ausdruck tiefer Ergriffenheit zu sehen war [...]. Sie hatten einzig im Sinn, so bald wie möglich am angestrebten Ort anzukommen, um zu speisen und schlafen zu gehen.“⁵⁷

Welch ein Kontrast, fährt der Autor fort, zur Ankunft der russischen Pilgers-

⁵⁴ Ebd. 129.

⁵⁵ Ebd. 131.

⁵⁶ Soobščeniija 12 (1901) 32–45, hier 33.

⁵⁷ Ebd. 34.

frauen⁵⁸: „Diese ist grau, ärmlich, ohne irgendwelche Fanfaren, ohne Fahnen, ohne Konsul. Erschöpft, in tiefem Schweigen, mit ihren Pilgerstäben und zu Fuß betreten sie das Heilige Land [...]. Doch seht, wie sie das Kreuzzeichen schlagen, hört, welche Gebete sie immer wieder aufsagen [...]. Was für Blicke, was für friedliche Ausdrücke voller Ergriffenheit!“⁵⁹.

Die Gegenüberstellung „wir“ – „sie“ wird nicht ausdrücklich hergestellt, sondern bleibt implizit, doch tritt sie hier auf drei Ebenen zu Tage: auf jener des Inhalts, der Form und des Tonfalls. Auf der einen Seite die spektakuläre Aufführung, das Theater, die Maskerade, der feierliche Einzug, die Fahnen, das diplomatische Corps, auf der anderen das Fehlen von Effekten, die „Alltäglichkeit“ der Ankunft der russischen Frauen. Auf der einen Seite die lebhaften, grellen Farben der Gewänder mit den roten Kreuzen auf der Brust, auf der anderen ist alles grau. Auf der einen Seite reiche Leute zu Pferd, auf der anderen die Ärmsten zu Fuß. Auf der einen Seite das Brüllen der „möglicherweise religiösen“ Gesänge, um der Welt seinen Glauben zu zeigen, „der wie ein Anhänger alles Übrigen ist“, auf der anderen das Gebet aus dem Grunde des Herzens, der friedliche Blick voller Ergriffenheit, „welche die wesentlichen Bestandteile des Lebens sind“. Auf der einen Seite das Einwirken auf die lokale Bevölkerung durch auffällige Spektakel, auf der anderen durch profunde Spiritualität. Mithin: „sie“, die französischen (oder auch deutschen, österreichischen, italienischen) Katholiken, und „wir“, die russischen Orthodoxen.

Die Methoden der Gegenüberstellung, der (Audio-)Visualisierung (etwa durch die Worte „seht“, „hört“), der Verallgemeinerung, des Lächerlich-Machens einerseits und der Spiritualisierung andererseits, sowie die Präsentation lediglich ausgewählter Teile der verfügbaren Information⁶⁰ stellten die üblichen Techniken der verantwortlichen Personen innerhalb der Orthodoxen Palästina-Gesellschaft dar⁶¹.

Der Vergleich von in der katholischen Presse erschienenen Artikeln mit ihren Übersetzungen und Kommentaren in den Publikationsorganen der Paläs-

⁵⁸ Bäuerliche Frauen machten die Mehrheit der russischen Pilger in das Heilige Land aus.

⁵⁹ Soobščenija 12, 31.

⁶⁰ Der Verfasser erwähnt nicht, dass es sich um die Pilgerfahrt zum Eucharistischen Kongress von 1893 handelt, die von besonderer Größe und Feierlichkeit war. Vgl. Claude SOETENS, *Le Congrès eucharistique international de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du pape Léon XIII* (Louvain 1977).

⁶¹ Diese Serie von Artikeln über die katholischen Pilger endete stets mit demselben mobilisierenden Aufruf: „Jenen ist es gelungen, die Zahl der Pilger in 15 Jahren um das Zwölfwache zu steigern, uns nur um das Dreifache, woraus sich die Gleichheit der Präsenz von Katholiken und Orthodoxen im Heiligen Land ergibt.“ Hier handelt es sich, wie so häufig, um eine „prophylaktische“ Übertreibung.

tina-Gesellschaft, insbesondere in den „Mitteilungen“⁶², ermöglicht die Rekonstruktion des Phänomens des „doppelten Blicks“ bzw. der wechselseitigen Blicke: des Blicks der Katholiken auf die Präsenz und Aktivitäten der Orthodoxen im Heiligen Land und des Blicks der Orthodoxen auf die Katholiken, die die Orthodoxen beobachteten. Diese Analyse zeigt, was vom orthodoxen Denken aus der katholischen Presse zur Wiedergabe und Präsentation in seinen eigenen Zeitungen und Zeitschriften ausgewählt wurde, ebenso den umgekehrten Prozess und die von beiden Seiten verwendeten diskursiven Strategien.

Als Beispiel ziehen wir hier den Artikel „En Palestine. La Russie“ heran, der zunächst in der „Revue Illustrée de la Terre Sainte et de l’Orient catholique“ erschien⁶³ und später in den „Mitteilungen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft“ wiedergegeben wurde⁶⁴. Der Autor in der „Revue Illustrée de la Terre Sainte“, verwundert angesichts „la piété naïve et profonde des Moscovites“ und „leur influence sur la population indigène“ wie auch angesichts der Schönheit „des chants harmonieux“ und „le concert religieux, produit par mille voix au milieu de la nuit“, schreibt im ersten Teil seines Artikels: „Je me disais qu’un peuple qui sait ainsi prier est un peuple d’avenir.“ Danach greift er ein in der französischen katholischen Literatur gern verwendetes Leitmotiv auf, nämlich jenes von der Ignoranz und dem Unvermögen des orthodoxen Klerus; diesen Teil seiner Ausführungen leitet er ein mit den Worten: „Revenons à nos moutons, je veux dire à nos popes.“ Er schließt seinen Artikel mit dem Wunsch nach der „unité catholique“: „Que d’efforts généreux n’ont pas été faits par les Papes de Rome pour ramener à l’unité catholique cette grande et valeureuse nation! [...] Quelle douleur de songer qu’il y a là, en Orient, tout près de nous, cent millions de chrétiens, qui ne le sont qu’à demi! Et quelle riche moisson, s’il était permis aux légitimes moissonneurs d’y pénétrer un jour! C’est là mon dernier vœu pour la Sainte Russie!“⁶⁵

⁶² Wir haben auch die analytischen Notizen über die katholische Presse herangezogen, die von den russischen Diplomaten und den Verantwortlichen der Palästina-Gesellschaft zum vertraulichen Gebrauch angelegt wurden. Sie unterscheiden sich in Inhalt und Ton nicht von den in den „Mitteilungen“ publizierten Kommentaren. Archiv Vnešnej Politiki Rossijskoj Imperii, Moskau [Archiv der Außenpolitik des Russischen Reiches], f. 180, 517/2, d. 3347, 189–195; f. 873/1, d. 560, 86–98.

⁶³ En Palestine. La Russie, in: *Revue Illustrée de la Terre Sainte et de l’Orient catholique* 11 (1892).

⁶⁴ *Soobščeniija* 3 (1893) 300–303.

⁶⁵ Die Union der beiden Kirchen war zu dieser Zeit eines der Hauptthemen der katholischen Presse. Vgl. Elena ASTAFIEVA, *L’Eglise orthodoxe russe dans les représentations françaises de la fin du XVIII^e siècle à 1917* (Mémoire de DEA, Paris 1998) 67–77.

Die Verantwortlichen an der Spitze der Palästina-Gesellschaft übersetzten und druckten von diesem Text eines katholischen Autors nur den ersten Teil gänzlich unverändert ab, welcher ein triumphales Bild von „la Russie tout-puissante“, „le Tzar orthodoxe glorieux“ und „la foi profonde des pèlerins russes“ zeichnet. Der katholische Verfasser wird in diesem Fall also zu einer Autorität, die die hochtrabenden Reden der Orthodoxen über die „Zukunft des Heiligen Russland“ bestätigt und damit die in den „Mitteilungen“ gebotenen Informationen „objektiviert“.

Die Gegenüberstellung der beiden Arten von Pressepublikationen und allgemeiner gesehen der beiden Diskurse, des katholischen und des orthodoxen, zeigt, wie die Verwendung von Argumenten der Gegenseite zu einer von mehreren Verfahrensweisen einer Strategie der „Retorsion“ wurde, die gekennzeichnet ist durch das Aufgreifen und Aneignen von polemischen Metaphern, Bildern, Ideen, Werten und selbst Handlungsweisen⁶⁶ des Anderen, die umgewertet und gegen ebendiese Feinde gewendet werden. Dieser Vorgang des Aufgreifens und „Zurückwerfens“ von Argumenten mit ins Gegenteil verkehrtem Sinn erlaubte es Katholiken wie Orthodoxen, ihre eigenen Aussagen zu legitimieren und dabei zugleich die Aussagen der Gegner zu delegitimieren.

Die bereits genannten „Lesungen über das Heilige Land“ begannen als Serie von Publikationen kleinformatiger Werke zum Thema Palästina, die für die ärmsten Schichten der Gesellschaft, inklusive alphabetisierter und analphabetischer Bauern, bestimmt waren. Es lassen sich fünf große Themenkreise unterscheiden:

- 1) „sakrale“ Geographie (allgemeine Beschreibung des Heiligen Landes, in Bezug gesetzt zu den Ereignissen der Heilsgeschichte);
- 2) Geschichte des Heiligen Landes (die Ereignisse des Alten und Neuen Testaments sowie die gegenwärtige Situation der Heiligen Stätten);
- 3) russische Pilgerfahrten (Beschreibung der Wege der früheren und der zeitgenössischen Pilger nach Jerusalem, dessen Umgebung, die Lauren, die Heiligen Stätten in Palästina und auf dem Sinai);
- 4) die gegenwärtige Lage im Heiligen Land (heterodoxe und orthodoxe Propaganda, Tätigkeit der Orthodoxen Palästina-Gesellschaft in der Region);
- 5) orthodoxe Religionsgeschichte und Hagiographie (Geschichte der Kirche von Jerusalem, der Lauren und der Heiligen)⁶⁷.

⁶⁶ Schon die Schaffung der Palästina-Gesellschaft selbst kann als eine Retorsion auf der Handlungsebene, als Übernahme und Umwertung einer Vorgehensweise betrachtet werden.

⁶⁷ Soobščenija 12 (1901), Anhang 6, 136.

Drei Hefte der „Lesungen über das Heilige Land“ – die Nummern 32, 33 und 34 – beschäftigten sich mit den „Heterodoxen“ in Palästina⁶⁸. Die von Dimitrij S. Dmitrevskij verfassten Texte stellen eine Kompilation aus zahlreichen Texten von V. N. Chitrovo, darunter „Die Orthodoxie im Heiligen Land“, und von anderen Mitgliedern der Palästina-Gesellschaft dar. Beispielsweise folgt das Heft „Die Lateiner im Heiligen Land“ einem bereits des öfteren verwendeten diskursiven Schema: „Die Kreuzzüge der Lateiner und ihre Folgen – Die Franziskaner und ihr Kampf gegen die Orthodoxen – Der lateinische Patriarch Valerga und seine Soldaten – Die lateinische Schule als Mittel des religiösen Proselytismus (die „Verführung“ der Araber und ihrer Kinder durch die lateinische Propaganda) – Die bedeutende Unterstützung der („freimaurerischen“) Regierung Frankreichs – Charakteristische Beispiele der lateinischen Niederlassungen (P. Ratisbonne, die Schwestern von Sion) – Wissenschaftliche Tätigkeit und politisch-kultureller Einfluss – Die allmächtige russische Orthodoxie und die sterbende Orthodoxie des Heiligen Landes – Die Palästina-Gesellschaft als Verteidigerin der unterdrückten Orthodoxie im Orient“⁶⁹.

Wenn Dmitrevskij auch gelegentlich das „Opfer“-Bild und jeweils am Ende seiner Werke einige Metaphern der Katastrophe und des Triumphes gebraucht, so ist die Sprache dieser drei Hefte der „Lesungen über das Heilige Land“ – obwohl sie eigentlich an die ungebildeten, oft analphabetischen Massen der Bevölkerung gerichtet waren, die nach den Regeln der Rhetorik zu ihrer Überzeugung eines größeren Einsatzes von Emotionen und Sentimentalität bedürfen – doch paradoxer Weise trockener und weniger mit lebendigen Bildern ausgeschmückt als jene der „Mitteilungen der Palästina-Gesellschaft“. Dieses Phänomen erklärt sich aus dem Umstand, dass diese Broschüren „für die Bauern“ in der Mehrzahl der Fälle nicht unmittelbar von den Bauern benutzt wurden. Vielmehr waren sie Unterlagen für eine Präsentation im Rahmen der Leseversammlungen, die von der Gesellschaft organisiert wurden. Das heißt, die Zuhörer der „Lesungen über das Heilige Land“ wurden nicht durch den geschriebenen Text emotional angesprochen, sondern durch seine Inszenierung und Interpretation im Verlauf der Leseversammlungen.

Die Idee zur Einrichtung dieser Leseversammlungen wurde aus der bäuerlichen Kultur entnommen, denn die Tradition von Zusammenkünften, Gesprächen und gemeinsamer Lektüre unter den Bauern eines Dorfes, die sich um ei-

⁶⁸ Dimitrij DMITREVSĀIJ, *Protestanty v Svajtoj Zemle* [Die Protestanten im Heiligen Land] (Čtenija o Svajtoj Zemle 32 [1896]); DERS., *Latini v Svajtoj Zemle* [Die Lateiner im Heiligen Land] (ebd. 33 [1896]); DERS., *Inovercy v Svajtoj Zemle* [Die Heterodoxen im Heiligen Land] (ebd. 34 [1896]).

⁶⁹ DMITREVSĀIJ, *Latini*.

nen ehemaligen Pilger scharten, war in der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts weit verbreitet⁷⁰. Die Lokalzeitungen und die Priester waren angehalten, die Leseversammlungen hinreichend weit im Voraus anzukündigen; letztere taten dies während der Gottesdienste⁷¹.

Gemäß den „Regeln für die Organisation der ‚Lesungen über das Heilige Land‘“ sollte „der Vortragende, inspiriert von leidenschaftlicher Liebe zum Heiligen Land, die Zuhörer veranlassen, sich im Geiste dorthin zu versetzen, wo die Mehrzahl unter uns niemals hingelangen wird – in die Grotte, darin Jesus Christus geboren ist, oder in den Garten, wo Er zu Seinem Vater gebetet hat –, um sein Grab zu betrachten [...]. Der Leiter der Zusammenkunft soll, angeleitet von seinen Überzeugungen und seinem Wunsch nach dem Triumph der Orthodoxie im Heiligen Land, durch seine aufrichtigen, kraftvollen und wahrhaftigen Worte in den Herzen seiner Zuhörer tiefes Bedauern und Mitgefühl für das Los der Einheimischen erwecken, jener wahren Söhne der orthodoxen Kirche, denen es gelungen ist, den Glauben der Apostel bis auf unsere Zeit in seiner ganzen Reinheit zu bewahren ungeachtet des Jochs des Muselmanen und der heterodoxen Propaganda, und die unserer materiellen und spirituellen Unterstützung bedürfen zur Stärkung der sterbenden Orthodoxie durch den Bau von Schulen und Kirchen [...]. Indem er die Geschichte der bekanntesten Pilger nachzeichnet, soll der Vortragende unter den Zuhörern den Wunsch hervorrufen, selbst den Traum vom Gebet am Grabe Jesu Christi zu verwirklichen [...].“⁷²

Um ihrer Aufgabe besser nachzukommen, „den traurigen Zustand der Orthodoxie im Heiligen Land zu zeigen“, um die Zuhörer zur „Verwirklichung eines Traumes“ zu „veranlassen“, um „über die Herzen der Russen zu verfügen“, um „den Triumph der Orthodoxie vorzubereiten“, wandten sich die Organisatoren der Leseversammlungen an die Vorstellungskraft der Zuhörer. Sie gaben ihnen das Heilige Land zu „sehen“, zu „hören“, zu „fühlen“. Die den Bedürfnissen der Bauern angepassten Reden wurden in feierlicher Umgebung vorgetragen: in der Kirche oder in einem Amtsgebäude, untermalt von mit der

⁷⁰ Die von der Palästina-Gesellschaft veranstalteten Versammlungen zur Lektüre der „Lesungen über das Heilige Land“ begannen jeweils am 1. Oktober und endeten in der sechsten Woche der Fastenzeit. Die Versammlungen fanden in Schulhäusern, Amtshäusern oder Kirchen statt und waren teils kostenlos, teils kostenpflichtig.

⁷¹ Die Palästina-Gesellschaft empfahl den lokalen Verantwortlichen auch, über diese Leseversammlungen hinaus in den Kirchen Gespräche über das Heilige Land zu organisieren, die von religiösen Gesängen begleitet wurden und sich auf die anderen Publikationen der Gesellschaft stützten, besonders die „Gespräche über das Heilige Land“ und die „Palästina-Blätter“.

⁷² Pravila dlja ustrojstva i vedenija čtinij o Svajtoj Zemle [Regeln für die Organisation der „Lesungen über das Heilige Land“], in: Soobščeniya 12 (1901), Anhang 6, 134 f.

Laterna magica projizierten Bildern von Mitgliedern der Zarenfamilie, begleitet von Gebeten zum Heiligen Geist und zum Lebendigen Kreuz, von religiösen Gesängen und Volksliedern, der Nationalhymne, Orchestermusik, Glockengeläut. Entsprechend den Regeln der Rhetorik erlaubten es alle diese Techniken und Methoden den Verantwortlichen der Palästina-Gesellschaft, starke Emotionen hervorzurufen, religiöse, spirituelle, aber auch politische und nationale Gedanken zu transportieren und Gefühle einzuimpfen: „Freude und Stolz“, Russe, Orthodoxer und Untertan des Zaren zu sein; „Trauer wegen der unterdrückten Orthodoxie im Heiligen Land“; Feindseligkeit gegen die Protestanten, die Lateiner, die Franzosen und Hass auf die Muslime.

Einem offiziellen Bericht der Gesellschaft zufolge wurden im Winter 1902/03 etwa 30.000 Leseversammlungen an 5.000 verschiedenen Orten Russlands veranstaltet, die von mehr als fünf Millionen Zuhörern besucht wurden⁷³. Die Gesellschaft publizierte insgesamt mehr als 100 Broschüren zu verschiedenen Themen für die „Lesungen über das Heilige Land“ und verschickte an ihre lokalen Zweigstellen 49.210 Exemplare dieser Broschüren.

Schlussfolgerungen

Eine Analyse der diversen Veröffentlichungen der Palästina-Gesellschaft und deren Vergleich mit der westeuropäischen und insbesondere der französischen katholischen Literatur zeigt, dass den verantwortlichen Personen in der Gesellschaft die Konstruktion einer „großen Erzählung“, eines Narrativs über „die Orthodoxie und die Heterodoxie“ im Heiligen Land, unter Verwendung von vier Diskursstrategien gelang, die jeweils beruhten auf:

- 1) rationalen Überlegungen (pragmatische Sprache, wissenschaftliche Analyse etc.);
- 2) romantischer Sprache, unter Verwendung zahlreicher symbolischer Bilder (von der „Katastrophe“ und vom „Triumph“, von der „Opfer“-Rolle) mit emotionalem Gehalt, die auf die Gefühle einwirkten;
- 3) der Heranziehung von Autoritäten (die nicht unbedingt orthodox sein

⁷³ Für 1900/01 liegen uns detailliertere Zahlenangaben vor. Gemäß den Berichten der lokalen Zweigstellen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft wurden im Gebiet Orenburg Leseversammlungen in 300 Pfarren mit mehr als 150.000 Zuhörern veranstaltet; im Gebiet Vjatka an 158 Orten 860 Leseversammlungen mit mehr als 90.000 Zuhörern; im Gebiet Tomsk an 209 Orten 1.236 Leseversammlungen mit 133.952 Zuhörern; im Gebiet Černigov an 144 Orten 1.117 Versammlungen mit 161.210 Zuhörern usf. Vgl. Soobščeniija 12 (1901) 385–422.

mussten: Selbst die Katholiken konnten als Autoritäten herangezogen werden, wo ihre Aussagen denen der Orthodoxen entsprachen; die Argumente der Protestanten wurden von den Russen oft gegen diejenigen der Katholiken ins Treffen geführt);

- 4) der Vermischung und Symbiose der drei vorherigen Strategien, die besonders oft in den „Mitteilungen der Palästina-Gesellschaft“ und daneben sogar in offiziellen Berichten verwendet wurde.

Dieses Narrativ war an alle sozialen Gruppen Russlands gerichtet und gekennzeichnet durch die vereinfachte Sicht auf die Welt und die Geschichte, die als ewiger Kampf zwischen „den Orthodoxen“ und „den Heterodoxen“, zwischen „Russland“ und „dem Okzident“ dargestellt wurde. Der Diskurs und seine Inszenierung, seine (Audio-)Visualisierung wie etwa bei den „Lesungen über das Heilige Land“, erfüllten mehrere Funktionen: die Legitimierung des „wir“ und Delegitimierung des „sie“; die Mobilisierung – für das „Heilige“, „allmächtige“ Russland und gegen die „Proselytenmacherei“, die „Verletzung des orthodoxen Gewissens durch die Lateiner“ etc.; und schließlich die Sakralisierung der bestehenden Machtstrukturen.

ROLAND LÖFFLER

Milieu und Mentalität

Überlegungen zur Anwendbarkeit europäischer Theoriemodelle auf die deutsche Palästina-Mission¹

1. Grundsätzliche Überlegungen und Problemstellung

Es ist etwas mehr als 30 Jahre her, dass Wolfgang Schieder im Vorwort einer speziell dem Thema „Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert“ gewidmeten Ausgabe der damals noch jungen Zeitschrift „Geschichte und Gesellschaft“ fast entschuldigend schrieb: „Religionsgeschichtliche Probleme sind in Deutschland in der neueren sozialgeschichtlichen Forschung nicht so etabliert, dass es als selbstverständlich erscheinen könnte, dafür eine ganze Zeitschriftennummer zu reservieren.“² Religion gelte oft als Angelegenheit der konfessionell organisierten Kirchenhistoriker. Kirchengeschichte sei eine meist dogmatisch-heilsgeschichtlich orientierte „innerkirchliche Legitimationswissenschaft“. Religion werde in Deutschland – anders als in Frankreich – nur in Form der Institution Kirche betrachtet und schließlich: eine eigenständige, gar sozialhistorisch orientierte Religionsgeschichte im Sinne etwa Ernst Troeltschs habe sich bisher kaum entwickelt.

Es gehört deshalb zu den interessantesten Entwicklungen der letzten Jahre, dass die Beschäftigung mit den religiösen Phänomenen des 19. und 20. Jahrhunderts im Kontext der Aufwertung der Kulturgeschichte³ eine unerwartete Renaissance erlebt. Dies gilt vor allem für den Katholizismus, den Protestantismus und das Judentum des Deutschen Kaiserreichs und sogar für die lange

¹ Für Anregungen und Diskussionen zur Mentalitätsgeschichte und zur Milieuthorie danke ich Frau Dr. Barbara Haider-Wilson (Wien) und Herrn Dr. Michael Marten (Edinburgh) sowie Herrn Privatdozenten Dr. habil. Frank-Michael Kuhlemann (Bielefeld).

² Wolfgang SCHIEDER, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: DERS. (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Geschichte und Gesellschaft 3 [1977]) 291–298.

³ Vgl. z. B. Wolfgang HARDTWIG, Hans-Ulrich WEHLER (Hgg.), Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16, Göttingen 1996); Frank-Michael KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Der Archivar. Mitteilungsblatt für deutsches Archivwesen 53 (2000) 230–237; Hans-Ulrich WEHLER, Die Herausforderung der Kulturgeschichte (München 1998).

Zeit lediglich als Nebenprodukt des Imperialismus behandelte Missionsgeschichte, die von Allgemehnhistorikern, Volkskundlern und Sozialwissenschaftlern aufgrund ihrer Bedeutung für den Kulturtransfer langsam wiederentdeckt wird⁴.

Nachdem sich die historische Forschung jahrzehntelang den sozio-ökonomischen Strukturen gesellschaftlichen Lebens gewidmet hat, rückt nun zunehmend die „Innenseite menschlicher Existenz“, das heißt Werte, Normen, kulturelle Vorstellungen und Prägungen, in den Blickpunkt⁵. Diese mentalen, ethisch-kulturellen Dispositionen bestimmten als mehr oder weniger reflektierte, verinnerlichte Handlungsmaximen die Gestaltung der sozialen Wirklichkeit. Zu den neuen Untersuchungsgegenständen zählen zum Beispiel Weltbilder, Riten, Symbole und Feste und ihre Bedeutung für das Entstehen gemeinschaftsbildender Kommunikationsräume und Erinnerungskulturen. Im Verhältnis zur klassischen Ideengeschichte besteht der Neuansatz der Kulturgeschichte darin, die lebensweltliche Praxis, die konkrete Handlungsorientierung und die für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe prägenden Mentalitäten herauszuarbeiten⁶. Verbindet man pragmatisch Kultur- und Sozialgeschichte miteinander, so lassen sich auf diese Weise vernachlässigte Forschungsfelder bearbeiten und ein umfassenderes historisches Wirklichkeitsverständnis erlangen⁷. Eine so verstandene, sozialgeschichtlich orientierte Kulturgeschichte lässt sich für die Erforschung kirchlicher und religiöser Phänomene fruchtbar machen. Im Kontext des kulturhistorischen Diskurses könnte etwa die religionshistorische Palästina-Forschung zeigen, welche Formen von Kulturkontakt und Kulturkonflikt, welche faszinierenden und komplexen Wechselwirkungen zwischen Peripherie und Zentrum, zwischen Einheimischen und westlichen Siedlern in Palästina existierten.

⁴ Vgl. Horst RZEPKOWSKI, Missionsgeschichte im Wandel der Motivationen und Perspektiven, in: Karl MÜLLER, Werner USTORF (Hgg.), Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums (Theologische Wissenschaft 18, Stuttgart–Berlin–Köln 1995) 272, der nicht nur die missionarischen Leistungen und das missionarische Wirken, sondern „auch die Kulturgeschichte der einheimischen Bevölkerung“, also der „Adressaten der Missionsarbeit“, sowie die Interaktionen in Form von Kulturkontakt und Kulturkonflikt in den Blick nehmen möchte.

⁵ Vgl. KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte 230–237, hier 231.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Thomas MERGEL, Kulturgeschichte – die neue „große Erzählung“? Wissenschaftssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft, in: Wolfgang HARDTWIG, Hans-Ulrich WEHLER (Hgg.), Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16, Göttingen 1996) 41–77. Vgl. auch die Zwischenbilanz der historischen Sozialwissenschaften nach dreißig Jahren, in: WEHLER, Die Herausforderung der Kulturgeschichte 142–153, bes. 153.

Deshalb gehört auch die verstärkte Zuwendung zur Erforschung des christlichen Beitrags zum so genannten „Wiederaufbau“ Palästinas in den Kontext dieser kulturgeschichtlichen Wende⁸. Auffallend ist allerdings, dass die bisherige religionshistorische Palästina-Forschung ihre Ergebnisse selten in größere theoretisch-historiographische Bezüge eingebettet hat. Das gilt nicht zuletzt für die Arbeiten der beiden Altmeister der Disziplin, Yehoshua Ben-Arieh und Alex Carmel⁹. Der technologische, wissenschaftliche und

⁸ In den letzten zwei Jahrzehnten erschien eine Fülle von Forschungsbeiträgen zum Engagement in Palästina unterschiedlichster Nationen und Konfessionen, wie zum Beispiel Mitri RAHEB, *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien (Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 11, Gütersloh 1990)*; Yossi BEN-ARTZI, *Mi-Germanyah le-Erets ha-kodesh: hityashut ha-Tempelerim be-Erets Yisra'el* (Jerusalem 1996, hebr.); Jakob E. EISLER, *Der deutsche Beitrag zum Aufstieg Jaffas 1850–1914 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 22, Wiesbaden 1997)*; DERS., Nobert HAAG, Sabine HOLTZ (Hgg.), *Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Zugleich ein Nachschlagewerk der deutschen Missionseinrichtungen von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg (Epfendorf 2003)*; Anthony O'MAHONY, Göran GUNNER, Kevork HINTLIAN (Hgg.), *The Christian Heritage in the Holy Land* (London 1995); Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem (Leipzig 1998)*; Almuth NOTHNAGLE, Hans-Joachim ABROMEIT, Frank FOERSTER (Hgg.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins (Leipzig 2001)*; Haim GOREN (Hg.), *Germany and the Middle East. Past, Present, and Future (World Powers and the Middle East, Jerusalem 2003)*; Heleen MURRE-VAN DEN BERG (Hg.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Century (Studies in Christian Mission 32, Leiden–Boston 2006)*; Michael MARTEN, *Attempting to Bring the Gospel Home: Scottish Missions to Palestine, 1839–1917 (International Library of Colonial History 3, London–New York 2006)*; DERS., MARTIN TAMCKE (Hgg.), *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings. Modern historical mission in the Middle East (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 39, Berlin–Münster 2006)*; Ulrich HÜBNER (Hg.), *Palestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 34, Wiesbaden 2006)*; Jakob EISLER (Hg.), *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36, Wiesbaden 2008)*; Roland LÖFFLER, *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939 (Konfession und Gesellschaft 37, Stuttgart 2008)*.

⁹ Vgl. z.B. Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th century*, 2 Bde. (Jerusalem 1984/1986); DERS., *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem–Detroit 1979); Alex CARMEL, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert (Theologische Zeitschrift Sonderband 10, Basel 1981)*; DERS., *Der deutsch-evangelische Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas im 19. Jahrhundert*, in: Ulrich VAN DER HEYDEN, Heike LIEBAU (Hgg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im*

kirchlich-kulturelle Transfer von Westeuropa nach Palästina durch die christlichen Organisationen wurde von ihnen und einem Teil ihrer Schüler mit Hilfe eines funktionalen, aber oftmals nicht eingehend reflektierten Modernisierungstheorems analysiert¹⁰. Die Einbettung in größere transnationale¹¹ – nicht ausschließlich außenpolitische – Veränderungsprozesse fehlte häufig ebenso wie die Integration in den sozial-, kirchen- oder kulturhistorischen Diskurs. Selbst die Einbettung der Geschichte der Templer in die Geschichte des Pietismus¹² bzw. der Erweckungsbewegung¹³ oder eine Verhältnisbestimmung zwischen den Entwicklungen in den evangelischen, katholischen oder anglikanischen Diasporagemeinden und der Kirchen-¹⁴,

Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (Missionsgeschichtliches Archiv 1, Stuttgart 1996) 249–257.

¹⁰ Zur Modernisierungstheorie vgl. z. B. Hans-Ulrich WEHLER, *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen 1975); M. Rainer LEPSIUS, *Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der „Moderne“ und die „Modernisierung“*, in: Reinhard KOSSELLECK (Hg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt (Industrielle Welt 20, Stuttgart 1977)* 10–29; Frank BAJOHR, *Detlev Peukerts Beiträge zur Sozialgeschichte der Moderne*, in: Frank BAJOHR, Werner JOHE, Uwe LOHALM (Hgg.), *Zivilisation und Barbarei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 27, Hamburg 1991) 7–16; Geoff ELEY, *Die deutsche Geschichte und die Widersprüche der Moderne. Das Beispiel des Kaiserreichs*, ebd. 17–65.

¹¹ Die historischen Sozialwissenschaften unterscheiden seit einiger Zeit zwischen Internationalität und Transnationalität. Während ersteres allein auf die Beziehungen zwischen Staaten bezogen wird, bezeichnet der zweite Begriff die Interaktionen zwischen Individuen, Gruppen, Organisationen, Gesellschaften. Vgl. Hartmut KAEUBLE, Martin KIRSCH, Alexander SCHMIDT-GERNIG, *Zur Entwicklung transnationaler Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert. Eine Einleitung*, in: DIES. (Hgg.), *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert* (Frankfurt–New York 2002) 9f.

¹² Einen instruktiven mentalitätsgeschichtlichen Ansatz, der theologie- und gesellschaftsgeschichtliche Aspekte umfasst, bietet Renate FÖLL, *Sehnsucht nach Jerusalem. Zur Ostwanderung schwäbischer Pietisten* (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 23, Tübingen 2002). Ohne theoretischen „Überbau“ arbeiten Paul SAUER, *Uns rief das Heilige Land. Die Tempelgesellschaft im Wandel der Zeit* (Stuttgart 1985), und Alex CARMEL, *Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868–1918. Ihre lokalpolitischen und internationalen Probleme* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B/77, Stuttgart 2000).

¹³ Vgl. Hartmut LEHMANN, *Neupietismus und Säkularisation. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung*, in: *Pietismus und Neuzeit* 15 (1989) 40–58.

¹⁴ Vgl. die Ansätze bei Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 15, Berlin–Hamburg 1965); Marian WRBA (Hg.), *Austrian Presence in the Holy Land in the 19th and early 20th century. Proceedings of the Symposium in the Austrian Hospice in Jerusalem on March 1–2, 1995* (Tel Aviv 1996); Martin LÜCKHOFF, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886)* (Abhandlungen

Politik-¹⁵, Architektur-¹⁶ und Bildungs- bzw. Wissenschaftsgeschichte¹⁷ ihrer jeweiligen Heimatländer wurde unterschiedlich intensiv betrieben. Gänzlich unberührt zeigte sich die einschlägige Literatur von der durch Edward Said angestoßenen Orientalismus-Debatte¹⁸. Gleichwohl sind mittlerweile

des Deutschen Palästina-Vereins 24, Wiesbaden 1998); Robert N. SWANSON (Hg.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History* (Woodbridge 2000); Bernhard A. BÖHLER (Hg.), *Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josephs* (Katalogbuch, Wien 2000); Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (Paris 2001, 2008); Thomas H. BENNER, *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898* (Marburg 2001); Dominique TRIMBUR (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert) / Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX^e–XX^e siècles)* (Pariser Historische Studien 53, München 2004).

¹⁵ Abdel-Raouf SINNO, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse* (Studien zum modernen islamischen Orient 3, Berlin 1982); Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh 1992) 339–367; Dominique TRIMBUR, *La politique culturelle extérieure de l'Allemagne, 1920–1939: le cas de la Palestine*, in: *Francia* 28/3 (2001) 35–73 sowie DERS., *L'ambition culturelle française en Palestine dans l'entre-deux-guerres*, in: DERS. u. a., *Entre rayonnement et réciprocité – Contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle* (Paris 2002) 41–72. Gudrun KRÄMER, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel* (München 2002) und Bernard WASSERSTEIN, *Jerusalem. Der Kampf um die Heilige Stadt* (München 2002) gehen den umgekehrten Weg, indem sie religionshistorische Phänomene in einen politikhistorischen Ansatz einbetten. Das gilt auch für Alexander SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung* (Berliner Islamstudien 4, Stuttgart 1986).

¹⁶ Innovativ: Jürgen KRÜGER, *Rom und Jerusalem. Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert* (Acta humaniora, Berlin 1995) sowie DERS., *Die Erlöserkirche – eine protestantische Gedächtniskirche?*, in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 163–182.

¹⁷ Vgl. Haim GOREN, *„Zieht hin und erforscht das Land“: Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert* (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 23, Göttingen 2003); Samir AKEL, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten* (maschinenschriftliches Manuskript, phil. Diss. Bielefeld 1978); Hans-Jürgen ABROMEIT, *Der Beitrag der evangelischen Schularbeit zur Entwicklung Palästinas*, in: *Zeitschrift für Mission* 20 (1994) 166–177.

¹⁸ Vgl. Edward W. SAID, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Reprinted with a new afterword (London–New York 1995); eine Auseinandersetzung mit Said bietet der Sammelband von Alexander L. MACFIE (Hg.), *Orientalism. A Reader* (New York 2001). Sais These werden rezipiert von Inger Marie OKKENHAUG, *Maternal Imperialism or Colonialism as a „Multi-Faced Experience“*, in: *Historisk Tidsskrift* 1 (1998) 51–61, und Ruth KARK, *The Impact of Early Missionary Enterprises on Landscape and Identity in Palestine, 1820–1914*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 15/2 (2004) 209–235.

Veränderungen zu beobachten. So untersucht die norwegische Historikerin Inger Marie Okkenhaug anglikanische Mädchenschulen mit Hilfe des Gender-Ansatzes¹⁹ oder verbindet die israelische Geographie-Historikerin Ruth Kark Geographiegeschichte und Identitätstheorien²⁰.

Mit dieser Kritik an den Theoriedefiziten der bisherigen Forschung soll nicht die wissenschaftliche Leistung einzelner Forscher herabgewürdigt, sondern die Frage nach der Anschlussfähigkeit oder gar Übertragbarkeit der Forschungsergebnisse gestellt werden.

Im Folgenden geht es mir deshalb darum, mit Hilfe der Milieutheorie und der Mentalitätsgeschichte, wie sie von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann weiterentwickelt wurden, das deutsch-evangelische Palästina-Engagement als ein Segment der Formierungsprozesse des deutschen Protestantismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu erklären²¹. Der Mentalitätsgeschichte und der Milieutheorie geht es im Kontext der Kirchengeschichte darum, un-

¹⁹ Vgl. Inger Marie OKKENHAUG, *The Quality of Heroic Living, of High Endeavour, and Adventure. Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888–1948* (Studies in Christian Mission 27, Leiden–Boston–Köln 2002). Dagegen ohne jeden Bezug zur Gender-Debatte sind: Ruth FELGENTREFF, *Die Folgen einer ungewöhnlichen Begegnung. Kaiserswerther Diakonissen in Jerusalem und anderswo im Morgenland*, in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 72–80 und Ruth FELGENTREFF, *Diakonisse Theodore Barkhausen*, in: *KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND* (Hg.), *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit 2002* (Hannover–Brekum 2002) 51–56, sowie Jakob E. EISLER, *Frauen im Dienste des Jerusalemvereins im Heiligen Land*, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hgg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins* (Beiheft der Zeitschrift für Mission 2, Frankfurt/Main 2003) 45–56; DERS., *Charlotte Pilz und die Anfänge der Kaiserswerther Orientarbeit*, in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 78–95; Thorsten NEUBERT-PREINE, *Flüedners Engagement in Jerusalem. Kaiserswerther Diakonie im Kontext der Orientmission*, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hgg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins* (Beiheft der Zeitschrift für Mission 2, Frankfurt/Main 2003) 57–70.

²⁰ Vgl. Ruth KARK, *The Contributions of Nineteenth Century Protestant Missionary Societies to Historical Cartography*, in: *Imago Mundi* 45 (1993) 112–119; DIES., *Yaakov ARIEL, Messianism, Holiness, and Community: A Protestant American-Swedish Sect in Jerusalem, 1881–1933*, in: *Church History* 65 (1996) 641–657.

²¹ Vgl. Olaf BLASCHKE, Frank-Michael KUHLEMANN, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: DIES. (Hgg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen* (Religiöse Kulturen der Moderne 2, Gütersloh 1996) 7–56.

ausgesprochene oder auch reflektierte theologische, spirituelle, kulturelle und politische (Dis)Positionen sowie die daraus resultierenden Vergemeinschaftungsprozesse nachzuzeichnen. Meines Erachtens geht es vereinfacht gesagt darum, dass die Milieutheorie die Form und die Mentalitätsgeschichte den Inhalt gesellschaftsgestaltenden religiösen Handelns bestimmt. Ich konzentriere mich aufgrund der Komplexität des Sachverhaltes auf den deutschen Protestantismus, der in der Forschung zuletzt verstärkte Beachtung fand, aber aufgrund seiner ausdifferenzierten Gestalt schwerer zu fassen ist als der (ultramontane) Katholizismus. Dazu trugen nicht nur die theologischen Unterschiede zwischen Lutheranern, Calvinisten und Unierten respektive zwischen Liberalen und Konservativen bei, sondern auch die Herausbildung kirchlicher Zweitstrukturen durch den sogenannten Verbandsprotestantismus²². Zu diesen kirchennahen und dennoch betont eigenständigen Vereinen zählten Großverbände wie das Gustav-Adolf-Werk, der Evangelische Bund, die Einrichtungen der „Inneren Mission“, aber auch die Missionsgesellschaften, in denen das deutsche Palästina-Engagement zu verorten ist. Die Forschung hat die Missionen trotz ihrer Bedeutung für die protestantischen Milieubildungsprozesse bisher vernachlässigt²³. Mit Hilfe der hier vorgestellten Überlegungen soll dieser Entwicklung entgegen gewirkt werden.

Gerade die Blüte des Verbandsprotestantismus ist ein Indiz dafür, dass sich mit Blick auf das 19. Jahrhundert nicht einfach von einer steten Entchristlichung der westlichen Gesellschaften und von einem Niedergang des Protestantismus sprechen lässt. Das Ergebnis ist vielmehr ambivalent. Die Religion befindet sich seit etwa 200 Jahren in einer Relevanzkrise, erlebte im Modernisierungsprozess aber auch Renaissance, Transformationen, Neubestimmungen ihrer zentralen Glaubensaussagen und ihrer sozialen Formen. Der Säkularisierungsprozess²⁴ muss deshalb wie der Modernisierungsprozess als

²² Vgl. dazu z. B. Jochen-Christoph KAISER, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945 (München 1989), sowie DERS., Freie Wohlfahrtsverbände im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Ein Überblick, in: Westfälische Forschungen 43 (1993) 26–57.

²³ Selbst in Olaf Blaschkes und Frank-Michael Kuhlemanns Opus werden sie lediglich knapp behandelt bei Jochen-Christoph KAISER, Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: BLASCHKE, KUHLEMANN (Hgg.), Religion im Kaiserreich 257–289.

²⁴ Vgl. BLASCHKE, KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft 8 f. Zum Begriff Säkularisierung vgl. z. B. die Arbeiten von Hermann LÜBBE, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg 2003); Detlef POLLACK, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland (Tübingen 2003); Hartmut LEHMANN, Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5, Göttingen 2004, 2007).

janusköpfiges Phänomen verstanden werden²⁵. Zu diesem Komplex wird hier auch das dynamische und breitenwirksame protestantische Palästina-Engagement gezählt. Bevor im Folgenden gezeigt wird, dass die Palästina-Missionen einen Beitrag zur Stabilisierung eines an Mission interessierten, religiös wie politisch konservativen, protestantischen Teil-Milieus in Deutschland leisteten, soll zunächst kurz in die Diskussion zu Mentalitätsgeschichte und Milieutheorie eingeführt werden.

2. Mentalitätsgeschichte

Der Mentalitätsgeschichte geht es darum, all jene „profunden Selbstverständlichkeiten“ zu thematisieren, die als feste Glaubensgewissheiten und tief verwurzelte Überzeugungen das menschliche Verhalten bestimmen, sich gleichwohl durch ihren geringeren Reflektionsgrad von abstrakten philosophischen Ideen unterscheiden. Mentalitäten enthalten bewusste oder unbewusste Handlungsimperative, die das soziale Handeln von Individuen oder Gruppen disponieren, aber nicht determinieren²⁶. Volker Sellin bezeichnet Mentalitäten auch als sozial und historisch determinierte Bewusstseins-Dispositionen, die „das Spektrum der in einer gegebenen Situation möglichen Auffassungs- und Handlungsweisen einschränken“²⁷.

Für die Kirchen- und Missionsgeschichte ist die Mentalitätsgeschichte ein hilfreiches theoretisch-methodisches Instrumentarium, weil sie die handlungsorientierte Seite des Glaubens wahrnimmt. So kann der Beitrag der theologischen Traditionen zur Prägung konfessionell je eigenständiger – und in den Konfessionen nochmals unterschiedlicher – kollektiver Mentalitäten herausgearbeitet werden²⁸. Mentalitäten gehören zu den Phänomenen der *longue durée*, die sich allerdings an die historischen, politischen, gesellschaftlichen Kontexte anpassen können. Das bestätigt etwa die weiter unten beschriebene Jerusalem-Sehnsucht im Pietismus, die schon seit über 200 Jahren wirkmächtig ist²⁹.

²⁵ Vgl. die Ausführungen in Detlev J. K. PEUKERT, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne (1. Aufl. Frankfurt/Main 1987), bes. 268.

²⁶ Vgl. BLASCHKE, KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gegenwart 12–21.

²⁷ Vgl. Volker SELLIN, Mentalitäten in der Sozialgeschichte, in: Wolfgang SCHIEDER, DERS. (Hgg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 3: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte (Göttingen 1987) 101–121, hier 103.

²⁸ Ebd. 192.

²⁹ Vgl. FÖLL, Sehnsucht nach Jerusalem 232.

Nach Frank-Michael Kuhlemann nimmt die Mentalitätsgeschichte folgende systematische Gesichtspunkte in den Blick:

1. Mentalitäten und Kommunikationsräume,
2. Vergemeinschaftung und Sozialisierung,
3. Affektivierung und Ritualisierung,
4. Erinnerung und Gedächtnis sowie die symbolische Repräsentanz der Lebenswelt³⁰.

Für die konfessionsgeschichtliche Forschung bedeutet dies Folgendes:

1. Mentalitäten lassen sich am besten aus seriellen Quellen destillieren, wie Synodal- und Diözesanprotokolle, Visitationsberichte, Predigten, kirchliche Zeitungen, Gemeindeblätter etc. Die jeweiligen Quellen sind auf bestimmte Wirklichkeitsbereiche bezogen, bieten also die Möglichkeit, jeweils eigene „Kommunikationsräume“, die Dauer und Verbreitung mentaler Grundüberzeugungen in einem spezifischen konfessionellen Kontext zu analysieren. Zu den untersuchten Gruppen gehören Pfarrer, Priester, Mönche, Nonnen, Kirchenvorsteher, die Gemeinde oder auch kirchenferne Gruppen aus allen Schichten.
2. Aus einer von vielen Individuen geteilten Mentalität entstehen Vergemeinschaftungsprozesse. Die Analyse der Mentalität lässt Rückschlüsse auf die soziale Gestaltungskraft der Konfessionen zu. Deshalb scheint es angebracht zu sein, Mentalitätsgeschichte und Milieutheorie miteinander zu verbinden.
3. Die Affektivierung und Ritualisierung der Religion innerhalb eines Milieus lässt sich an den emotionalen und gewohnheitsmäßigen Bindungen der Gläubigen an ihre Gemeinschaft illustrieren. Dabei spielten volkstümliche Bilder, Traktate, Gesang- und Gebetsbücher, Devotionalien, auch Feste, Pilger- und Wallfahrten eine Rolle. Sie hatten das Ziel, die Gläubigen enger an das konfessionelle Milieu zu binden³¹. Dazu diente auch die religiöse Gestaltung des Jahreslaufs durch Gottesdienste, Gebetszyklen, Festtage, Feiern, Bibellesepläne.
4. Durch Partizipation an bestimmten kulturellen Traditionen formierten sich konfessionelle Gruppen um ein bestimmtes gedächtnisgeschichtliches

³⁰ Vgl. KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte 233–237.

³¹ Vgl. z. B. Dietmar VON REEKEN, Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne 9, Gütersloh 1999), oder Norbert BUSCH, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 6, Gütersloh 1997).

Zentrum. Auch hierbei sind Feiern, Jubiläumsveranstaltungen, Gedenktage und zentrale Erinnerungsorte (Gedächtniskirchen oder Denkmale) bedeutsam. Die von den Hohenzollern geförderten kirchlichen Bauten im Heiligen Land waren derartige Gedächtnisorte. Während des Kaiserreichs bildeten sich zudem „regelrechte Erinnerungsgemeinschaften“, wie der Bonifatius-, der St. Elisabeth-, der Gustav-Adolf-Verein oder der Verein für Reformationsgeschichte, die sich aus bestimmten politischen oder konfessionellen Gründen der Pflege historischer Persönlichkeiten oder Ereignisse widmeten. Sie leisteten damit ihren Anteil zur Identitätskonstruktion einer „imagined community“ katholischer oder protestantischer Prägung. Streit um die Repräsentations-Symbole der Lebenswelt konnte den Identitätsbildungsprozess fördern oder auch behindern ³².

3. Milieutheorie

Die Milieutheorie wurde in den 1960er Jahren von M. Rainer Lepsius als heuristisches Modell entwickelt, um die relative Stabilität des deutschen Parteiensystems zwischen 1870 und 1920 zu erklären. Lepsius führte das verhältnismäßig gleichbleibende Wahlverhalten auf vier sozial-moralische Milieus zurück, deren „politische Aktionsausschüsse“ die jeweiligen Parteien waren. Es handelte sich um das sozialistische, das katholische, das bürgerlich-liberale und das protestantisch-konservative Sozialmilieu ³³. Mit diesem Modell wurde in der Folgezeit vor allem in der Wahlforschung erfolgreich gearbeitet, wobei das sozialistische und das katholische Milieu – aufgrund der starken Geschlossenheit nach innen und außen – im Mittelpunkt des Interesses standen. Aller-

³² Erinnerungsgeschichtlich interessant sind dabei „die im Spannungsverhältnis von Potentialität und Aktualität stehenden Konstruktionen einer entweder ruhmreichen oder aber leidvollen Vergangenheit“. Im Kaiserreich wurde etwa die national-protestantische Einheit am Tag von Sedan gefeiert. Sozialdemokraten und Katholiken waren davon ausgeschlossen. Feste und Feiern werden deshalb auch als symbolische Formen politischen Handelns oder als „Mikrotechnik der Macht“ (Michel Foucault) bezeichnet. Vgl. KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte 236, sowie Manfred HETTLING, Paul NOLTE (Hgg.), Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert (Göttingen 1993).

³³ Vgl. den mittlerweile klassischen Text von M. Rainer LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Wilhelm ABEL u. a. (Hgg.), Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich LÜTGE (Stuttgart 1966) 371–393. Über den neuesten Stand der Forschung informiert Klaus TENFELDE, Historische Milieus – Erblichkeit und Konkurrenz, in: Manfred HETTLING, Paul NOLTE (Hgg.), Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays (München 1996) 247–268.

dings zeigten sich Defizite bei der Erforschung der Milieuentstehung, -tradierung und -erosion, was die Frage nach der Operationalisierbarkeit des Milieubegriffs aufwarf³⁴.

Der Milieu-Begriff wurde deshalb in jüngster Zeit modifiziert. Blaschke und Kuhleemann sprechen nun von einem religiösen Milieu als einem System konzentrischer sozialer Kreise, in dem zahlreiche Strukturdimensionen koinzidieren. Das im Kern konfessionell bestimmte Milieu hält die Divergenz sozio-ökonomischer Interessenlagen aus und dehnt vom Kern ausgehend durch Sozialisationsprozesse und Institutionen seine Geltung auf viele, im Idealfall alle Lebenssphären aus und stellt so ein gesellschaftliches Konstrukt in der oder gegen die Moderne dar³⁵. Auch wenn Milieus stets idealtypische Konstrukte sind, definiert Dietmar von Reeken sie „als durch Organisation und Kommunikation über ein gemeinsames Werte- und Normensystem“ strukturierte Vergemeinschaftungsformen³⁶. Als „Durchgangsstadien im Modernisierungsprozess“ sind die religiösen Milieus durch eine Mischung aus traditionellen und modernen Elementen geprägt. Charakteristisch für ein religiöses Milieu sind vier Elemente:

1. ein gemeinsames Werte- und Normensystem, das eine kollektive Sinndeutung ermöglichte;
2. eine gemeinsame organisatorische Struktur;
3. Sozialisationsformen, die die Mitglieder ins Milieu integrierten und den Fortbestand des Milieus über Generationen garantierten sowie
4. die Abgrenzung von anderen Milieus. Klare Grenzdefinitionen fördern einen festen, inneren Zusammenhalt des Milieus, erschweren aber die gesamtgesellschaftliche Integration³⁷.

Meines Erachtens ist es um der Verzahnung von Milieutheorie und Mentalitätsgeschichte willen sinnvoll, unter dem gemeinsamen Werte-, Normen- und Sinnsystem die Mentalität zu verstehen, während die Vergemeinschaftungsprozesse das Milieu herausbilden. Milieubildungsprozesse laufen auf unterschiedlichen Ebenen ab – sie werden sowohl lokal als auch national reproduziert. Mit dem Entstehen moderner Kommunikationsmittel verbinden sich lokale und nationale Milieuebenen organisatorisch und mental miteinander. Um die räumliche und soziale Dimension der Milieubildungsprozesse veranschaulichen zu können, unterscheiden Blaschke und Kuhleemann das Mikro-

³⁴ Vgl. z. B. VON REEKEN, Kirchen im Umbruch der Moderne 17.

³⁵ Vgl. BLASCHKE, KUHLEEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft 53.

³⁶ VON REEKEN, Kirchen im Umbruch zur Moderne 18.

³⁷ Ebd.

das Meso- und das Makromilieu. Während das Mikromilieu durch geographische und persönliche Nähe gekennzeichnet ist und im konfessionellen Kontext etwa die Kirchengemeinde umfasst, handelt es sich beim Mesomilieu um ein größeres gesellschaftliches Teilsegment wie eine Landeskirche, einen konfessionellen Verband oder eine religiös geprägte Landschaft. Die Makromilieus umschließen den gesamten deutschen Katholizismus oder Protestantismus und beeinflussen gesamtgesellschaftliche Prozesse am stärksten³⁸.

Die Ausdifferenzierung des Milieubegriffs geht mit einer Unterscheidung des Komplexitätsgrades der Mentalitäten einher³⁹. Kuhlemann plädiert auch mit Blick auf die Mentalitätsgeschichte für ein Modell konzentrischer, zugleich aber durchlässiger Kreise. Der innerste Kreis bildet den Kernbestand der Mentalität, dem weitere Kreise mit weiteren Mentalitätsinhalten angelagert sind⁴⁰. Mit zunehmender Entfernung vom Zentrum nimmt die Bindekraft der Kernmentalität ab, was einerseits zu Überschneidungen mit anderen Mentalitäten, andererseits zu Deformierungen der ursprünglichen Mentalität führt. Die Überlappung mit anderen Mentalitäten ist so lange ungefährlich, wie der Kernbestand unberührt bleibt.

Dieses Modell der konzentrischen Kreise hat methodisch den Vorteil, dass bei einer „Mentalitätsanalyse“ nach über- und untergeordneten Faktoren des Denkens und Verhaltens gefragt werden kann. Kuhlemann macht dies an der Verquickung von Protestantismus und Nationalismus deutlich: Diese Verbindung gehörte im 18. Jahrhundert noch an die Ränder, prägte im 19. Jahrhundert jedoch zunehmend den Kern der protestantischen Mentalität, bis es im Ersten Weltkrieg quasi zu einer Verschmelzung beider Elemente kam.

Mit dem Modell konzentrischer Kreise lassen sich Mentalitätsgeschichte und Milieutheorie miteinander verbinden, indem sich den Milieuebenen jeweils bestimmte Mentalitätskreise zuordnen lassen.

³⁸ Vgl. den ähnlichen Ansatz von Günter BRAKELMANN, Das kirchennahe protestantische Milieu im Ruhrgebiet 1890–1933, in: BERICHT ÜBER DIE 38. VERSAMMLUNG DEUTSCHER HISTORIKER IN BOCHUM VOM 26. BIS 29. SEPTEMBER 1990 (Stuttgart 1991) 175–179.

³⁹ So Frank-Michael KUHLEMANN, Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang HARDTWIG, Hans-Ulrich WEHLER (Hgg.), Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16, Göttingen 1996) 182–211, hier 193.

⁴⁰ Ebd. 196.

4. Versuch der Übertragbarkeit

4.1. Allgemeine Überlegungen

Im Folgenden soll es nun darum gehen, die dargestellten mentalitätsgeschichtlichen und milieutheoretischen Überlegungen auf das protestantische Palästina-Engagement zu übertragen. Dabei konzentriere ich mich auf die kirchlichen und missionarischen Organisationen und lasse die wissenschaftlichen Unternehmungen aus methodischen Gründen beiseite⁴¹.

Zunächst soll die Existenz einer aus dem religiösen Interesse am Heiligen Land erwachsenen Mentalität und eines damit verbundenen Milieus postuliert werden, das ich wegen der besonderen Bedeutung Jerusalems als Jerusalem-Mentalität bzw. Jerusalem-Milieu bezeichne. Im Modell der konzentrischen Kreise ordne ich die Jerusalem-Mentalität weder dem Kern noch der Peripherie, sondern einer mittleren Position zu. Für die Nähe zum Zentrum spricht, dass in der zunächst biblisch-eschatologisch, religionspolitisch-kulturell begründeten Begeisterung für Jerusalem Glaubensüberzeugungen, religiös codierte Zukunftsperspektiven und national-religiöse Grundhaltungen zum Tragen kamen. Besondere mental-religiöse Bedeutung gewann das Heilige Land aufgrund der dort verwurzelten biblischen Tradition und Jerusalem als Ort der Passion Christi. Auf dem Gebiet der Mission, des sozialen und pädagogischen Engagements und der Religionspolitik führte dies zu konkreten Handlungsoptionen: Durch die vielfältigen Aktivitäten sollte der deutsche Protestantismus in Palästina – gerade wegen des Vormachtstrebens der Großmächte im Orient – repräsentiert werden. So entwickelte sich ein intensiver kultureller und religiöser Austausch zwischen dem Heiligen Land und seinen Anhängern in der Heimat, was wiederum den Mentalitätskern des deutschen Protestantismus beeinflusste.

Paradigmatisch für die nicht zuletzt durch die Romantik beeinflusste heilsgeschichtliche Überhöhung des Heiligen Landes steht ein Zitat aus der Feder Ludwig Schnellers, dem vom Ende des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wohl einflussreichsten Palästina-Publizisten im Bereich der evangelischen Kirche: „Kein Land der Erde wird so in allen Teilen der Welt von Millionen geliebt, als ob es ihre zweite Heimat wäre, wie Palästina. Dorthin führt uns ja selbst jedes Bibellesen, dort war der Schauplatz der Offenbarungen Gottes,

⁴¹ Dazu nunmehr Haim GOREN, „Zieht hin und erforscht das Land“, sowie Markus KIRCHHOFF, Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920 (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 5, Göttingen 2005). Siehe auch den Beitrag von Markus Kirchhoff im vorliegenden Sammelband.

dort ist Jesus für uns am Kreuz gestorben. Die Herren des Heiligen Landes haben seit der Zeit Jesu unzählige Male gewechselt, die Liebe der Christenheit ist aber unter allen äußeren Bedingungen geblieben und wird immer bleiben.“⁴²

Schnellers Beschreibung zielte – ganz im Sinne von Kuhlemanns drittem mentalitätsgeschichtlichem Kriterium – auf die Affektivierung und Ritualisierung der Wahrnehmung des Heiligen Landes. Das Heilige Land erschien als unvergleichlicher Schauplatz der Offenbarung Gottes. Im täglichen oder wöchentlichen Bibellesen rückte den Gläubigen das Heilige Land vor Augen. Ihm galt schließlich gedächtnisgeschichtlich die Hingabe der Christenheit. Das berührte den Mentalitätskern gerade der erweckten Frömmigkeit. Doch trotz der Bedeutung, die „Jerusalem“ im Laufe des 19. Jahrhunderts für die Gläubigen gewann, wäre es übertrieben, es für das alles bestimmende Thema des deutschen Protestantismus zu halten. Deshalb sollte das Jerusalem-Milieu am besten in einer gewissen Distanz vom Mentalitätskern lokalisiert werden.

Die Jerusalem-Mentalität kann auch im Sinne des „geopiety“-Konzepts interpretiert werden, das Lester I. Vogel in Aufnahme eines Begriffs von John Kirkland Wright entwickelt hat⁴³. Wright verstand unter „geopiety“ eine emotionale oder auch reflexive Frömmigkeitsform, die aus der „awareness of terrestrial diversity“ erwuchs, sich also auf einen geographischen Raum bezog⁴⁴. Vogel bezeichnet mit „geopiety“ allgemeiner solche Orte, Regionen oder Länder, an die sich Formen der Frömmigkeit banden. Diese Religiosität überhöhte die Vergangenheit heilsgeschichtlich, besaß aber wenig Bezüge zur Gegenwart bzw. Realität. Ein als „heilig“ bezeichnetes Land gewann eine religiös-historische, ja moralisch-politische Qualität und war klar abgrenzbar von anderen (weniger oder gar unheiligen) Regionen⁴⁵. Eine heilige Entität verlangte nach Verehrung, Engagement, besonderem Schutz und Fürsorge. Da Heiligkeit eine Qualität war, die einem Objekt zugesprochen wurde, sich aber nicht empirisch fassen ließ, handelte es sich also um ein intellektuelles oder ein emotionales Phänomen.

In der „geopiety“ des Heiligen Landes flossen – so Vogel – Image und Reality zusammen, wobei Image eine stärkere Prägekraft besaß als Reality. An-

⁴² Ludwig SCHNELLER, *Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem. Seine Entstehung und seine Geschichte* (Köln 1927) 3.

⁴³ Vgl. Lester I. VOGEL, *To See a Promised Land. Americans and the Holy Land in the 19th Century* (University Park, Pa. 1993) 6–10, und John Kirkland WRIGHT, *Human Nature in Geography* (Cambridge, Mass. 1965) 250–285.

⁴⁴ VOGEL, *To See a Promised Land* 8.

⁴⁵ Ebd. xiii.

ders ausgedrückt: Die Realitätswahrnehmung geschah durch den Filter der biblischen Geschichte(n) und damit wieder durch ein Image⁴⁶. Das wirkmächtige Image „Heiliges Land“ rief Erinnerungen aus Bibelstunden, Sonntagschulen, Gottesdiensten hervor und besetzte eine bestimmte Nische des kollektiven bzw. mentalen Gedächtnisses.

Betrachtet man die missionshistorischen Quellen, so fällt auf, dass die westlichen Missionare im Heiligen Land von den schlechten Lebensbedingungen, dem konfessionellen Streit um die Heiligen Stätten und der irritierenden Frömmigkeit der Orthodoxie abgestoßen wurden. Also traten auch bei ihnen Spannungen zwischen Image und Reality auf. Dies zeigt sich auch in den oft konträren Darstellungen in den Missionspublikationen einerseits und den Korrespondenzen zwischen Missionaren und Heimatleitung andererseits. Während in Briefen offen über die Probleme „vor Ort“ gesprochen wurde, konservierten die Zeitschriften, die sich auch in ihrem sprachlichen Duktus der biblischen Überlieferung anpassten, meist das fromme Image des Heiligen Landes. Auf diese Weise prägten sie die Jerusalem-Mentalität fort und stabilisierten das Jerusalem-Milieu. Das hatte auch pragmatische Konsequenzen: Eine vom Image überlagerte Darstellung der Reality motivierte die frommen Gemüter am stärksten, für die Palästina-Missionen zu spenden. Diese Beobachtungen gelten meiner Ansicht nach trotz des anderen historischen Kontextes für den amerikanischen, britischen und auch für den deutschen Protestantismus.

4.2. Die Rückkehr Jerusalems in die protestantische Mentalitätsgeschichte

Jerusalem ist im Protestantismus – trotz seiner Bedeutung für die biblische Überlieferung – ein eher neues religiöses Phänomen⁴⁷. Die Reformation lehnte aufgrund des „sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus“ die Verehrung von Reliquien, heiligen Stätten und Personen ab. Der Glaube an Gott war unmittelbar – in Wittenberg genauso wie in Genf, in Zürich oder in Edinburgh. Das himmlische Jerusalem interessierte mehr als das irdische, Golgatha wurde im Abendmahl lebendig: Was brauchte man sich um die Grabeskirche und die Via Dolorosa zu kümmern, zumal der Weg in den Orient weit und die Begeg-

⁴⁶ Ebd. 7.

⁴⁷ Vgl. Gottfried MEHNERT, Jerusalem als religiöses Phänomen in neuerer Zeit, in: Gerhard MÜLLER, Winfried ZELLER (Hgg.), Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift Ernst BENZ (Leiden 1967) 160–174, sowie die knappe, nicht wissenschaftlich editierte Textsammlung von Ulrike BECKER, Ursula BOHN, Paul LÖFFLER, Peter VON DER OSTEN-SACKEN (Hgg.), Jerusalem – Symbol und Wirklichkeit. Materialien zu einer Stadt (Berlin ³1992).

nung mit den Muslimen gefährlich war? Auch den Brüdern und Schwestern der Orthodoxie standen Lutheraner und Reformierte skeptisch gegenüber. Die Kirchen des Ostens galten aufgrund unbiblischer, gesetzestrenger Lehren und Riten als korrumpiert. Auf diese Weise verabschiedeten Lutheraner und Calvinisten die altkirchliche und mittelalterliche Jerusalem-Tradition. Die Verehrung verschwand, Jerusalem blieb lediglich als Negativ-Image erhalten. Als „civitas perfida“ war Jerusalem – wie Luther in zwei Predigten über Lukas 19,41 ff. ausführte – die Stadt, die das Heil verworfen hatte und zum warnenden Beispiel für Deutschland wurde⁴⁸.

Mit Napoleons Ägyptenfeldzug (1798/99) begann die so genannte Wiederentdeckung des Orients. Die Zeit war reif für eine neue Jerusalem-Sehnsucht, die sich auch im deutschen Protestantismus verbreitete. Meines Erachtens gab es verschiedene Kontinuitätslinien, die die Jerusalem-Mentalität bestimmten und zur Ausprägung jeweils unterschiedlicher Sub-Milieus innerhalb des protestantischen Palästina-Milieus führten.

4.2.1. Jerusalem-Sehnsucht in der chiliastischen Bewegung

Ursprünglich erwuchs die Begeisterung für Jerusalem aus einer erweckten, chiliastischen Grundhaltung⁴⁹, die zu einem vertieften Interesse an der Bibel, am Heiligen Land, an der Welt des Islam und an den Entwicklungen im Orient führte und missionarische, soziale und wissenschaftliche Neugründungen mit sich brachte. Diese Tendenz führte zu einer Stabilisierung der konservativen protestantischen Frömmigkeit, zur Förderung des Missionsinteresses und brachte neue kulturelle, religionshistorische und archäologische Bildungsimpulse hervor.

Die chiliastische Jerusalem-Sehnsucht ging mit dem Wunsch nach einer Kirchenreform einher. Zudem beschäftigte die frommen Gemüter die schrittweise Wiedergewinnung des Heiligen Landes durch und für die Botschaft des Evangeliums. Mit einem „friedlichen Kreuzzug“ sollte das Land Jesu durch eine kontinuierliche religiöse, kulturelle und philanthropische *pénétration pacifique* für das Christentum zurückgewonnen werden. Überdies gab es die aus der Offenbarung des Johannes gespeiste Vorstellung der „Restoration of the Jews“, nach der die Belebung der unter den Bedingungen von Aufklärung und

⁴⁸ Vgl. MEHNERT, Jerusalem als religiöses Phänomen 165.

⁴⁹ Vgl. Stephan HOLTHAUS, Prämillenniarismus in Deutschland. Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994) 191–211, oder Richard BAUCKHAM, Art. Chiliasmus IV: Reformation und Neuzeit, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7 (1981) 737–745.

Frühmoderne zerrütteten Christenheit durch die Bekehrung der Juden bewirkt werden könnte. Die „christlichen Zionisten“⁵⁰ wollten die Juden im Heiligen Land sammeln, sie für das Evangelium gewinnen und so die Rückkehr des Messias beschleunigen.

Gerade die Gründung des Anglo-Preußischen Bistums in Jerusalem 1841, dessen Motor der Gelehrte und Diplomat Carl Josias Freiherr von Bunsen war⁵¹, wäre ohne die chiliastische Jerusalem-Sehnsucht kaum denkbar gewesen. Allerdings spielten auch außenpolitische Gründe bei der Etablierung dieses ersten ökumenischen Experiments der Neuzeit eine wichtige Rolle. Für England und Preußen war ein gemeinsames Bistum vorteilhaft, um durch die Protektion der protestantischen Christen im zerfallenden Osmanischen Reich Fuß zu fassen⁵². Das Kooperationsmodell hatte 45 Jahre Bestand, ehe es 1886 an theologischen, finanziellen und politischen Differenzen zerbrach; „romantische Unionsökumene des Anfangs“ hatte auch im Heiligen Land „einer feindseligen deutsch-britischen Eifersucht“ weichen müssen⁵³.

Das neue Bistum in Jerusalem führte national wie international zu einer erhöhten Sensibilität für die religiöse Bedeutung der Stadt und löste unter den Nationen und Konfessionen einen Wettbewerb um die prestigeträchtigste Repräsentanz an den Heiligen Stätten aus. 1847 wurde das von 1099 bis 1291 schon einmal in Jerusalem bestehende Lateinische Patriarchat wiedereröffnet, das den Bau zahlreicher Kirchen, Ordensniederlassungen, Schulen und wissenschaftlicher Institute initiierte. Frankreich bemühte sich um die römisch-katholische Vorrangstellung im Heiligen Land. Russland intensivierte seine Unterstützungsmaßnahmen für die Orthodoxie in Palästina. Das führte im Kontext der „Orientalischen Frage“ zu einem politisch-religiösen Konkurrenzkampf zwischen den Großmächten, der im Krimkrieg (1853–1856) auf die Spitze getrieben wurde⁵⁴.

⁵⁰ Mayir VERETÉ, *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*, in: *Middle Eastern Studies* 8 (1972) 2–50, und Franz KOBLER, *The Vision was There. A History of the Restoration of the Jews* (London 1956), belegen auf breiter Quellenbasis die lange Tradition der „Restoration-Idea“ in der anglikanischen Kirche. Eine kurze Einführung in die Thematik bietet Alex CARMEL, „Christlicher Zionismus“ im 19. Jahrhundert – einige Bemerkungen, in: Ekkehard W. STEGEMANN (Hg.), *100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (Judentum und Christentum 1, Stuttgart–Berlin–Köln 2000)* 127–135.

⁵¹ Vgl. Frank FOERSTER, *Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik (Waldeckische Forschungen 10, Bad Arolsen 2001)*.

⁵² Vgl. MEHNERT, *Jerusalem als religiöses Phänomen* 165. Vgl. dazu LÜCKHOFF, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land*, und SCHMIDT-CLAUSEN, *Vorweggenommene Einheit*.

⁵³ Karl HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt* (München 1978) 215.

⁵⁴ Vgl. MEHNERT, *Jerusalem als religiöses Phänomen* 164.

Die machtpolitische Intervention der Großmächte im Orient bewegte die europäische Öffentlichkeit sehr. Vorstellungen von einem Kreuzzug zum Schutz der Heiligen Stätten der Christenheit, der Status der Heiligen Stadt und der Schutz Jerusalems durch die christlichen Mächte wurden Gegenstand der öffentlichen Debatten⁵⁵.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lockte das Heilige Land nicht nur die ersten zionistischen Siedler, sondern auch zwei chiliastische freikirchlich-protestantische Gemeinschaften an: einerseits die amerikanisch-schwedischen „Spaffords“⁵⁶, die in der American Colony in Jerusalem ihre Heimat fanden und in Selma Lagerlöfs zweibändigem Roman „Jerusalem“ verewigt wurden, und andererseits die aus dem württembergischen Pietismus erwachsene Tempelgesellschaft.

Im württembergischen Pietismus brachte die Jerusalem-Sehnsucht vor rund 200 Jahren eine „prekäre Kultur mit Sprengsatz“ (Martin Scharfe) hervor. Explosiv wurde der Pietismus in der Zeit der „napoleonischen Umwälzungen“, die die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, aber auch die mentalen Dispositionen in Württemberg veränderten. Das Land wurde nach der Umgestaltung zum Königreich (1806) ein „Polizeistaat modernen Zuschnitts“ (Paul Sauer), der mit Überwachungsmaßnahmen, Presse- und Bücherzensur, einem Auswanderungsverbot (ab 1807) seine Bürger politisch entmündigte, gleichzeitig den Boden für eine Sehnsucht nach persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit schuf. Theologisch katalysierte der Chiliasmus den Wunsch nach freier Religionsausübung und einer besseren Welt. Seine Sprengkraft zog er aus der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi. Die Chiliasten setzten die apokalyptischen Texte der Bibel in einen unmittelbaren Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftlichen Ereignissen ihrer Zeit, suchten nach Zeichen für Gottes Handeln in der Welt, deuteten die Ereignisse in Geschichte und Gegenwart mit Hilfe der Johannes-Apokalypse. Dem Wiederkommen Christi sollte eine Zeit anti-christlicher Schrecken vorausgehen, die die Frommen durchstehen mussten, um danach mit Christus im tausendjährigen Friedensreich herrschen zu können. Die Tübinger Volkskundlerin Renate Föll hat den Chiliasmus deshalb als „zeitbedingte Möglichkeit von Kontingenzbewältigung“⁵⁷ interpretiert.

Um den apokalyptischen Fehlentwicklungen in Politik, Theologie und Kirche entgegen zu können, suchten die Chiliasten nach einem „Bergungsort“. Der

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. z. B. KARK, ARIEL, Messianism, Holiness, and Community.

⁵⁷ FÖLL, Sehnsucht nach Jerusalem 233.

biblischen Überlieferung gemäß war dies Jerusalem⁵⁸. Der religiöse Wunsch zur Auswanderung in der pietistischen Unter- und Mittelschicht wurde, wie Föll betont, durch schwierige sozial-ökonomische Rahmenbedingungen verstärkt. Jerusalem wurde zum wirkmächtigen Image, in dem biblische Prophetie und naiv-märchenhafte Paradiesvorstellungen ineinander flossen.

Da der Weg ins Heilige Land aufgrund der unruhigen politischen Lage versperrt blieb, geriet das Russland des frommen und an deutschen Kolonisten interessierten Zaren Alexander I. in den Blick der württembergischen Chiliasten. So wanderten die frommen Schwaben mehrheitlich nicht nach Palästina, sondern in den Kaukasus aus. Die Sehnsucht nach Jerusalem erfüllte sich schließlich nur für die in Opposition zur Landeskirche ins Leben gerufene „Tempelgesellschaft“. Sie gründete ab 1869 in Haifa, Jaffa, Sarona und Rephaim/Jerusalem erfolgreiche landwirtschaftliche Kolonien im Heiligen Land⁵⁹ und formte die freikirchliche Richtung des protestantischen Jerusalem-Milieus.

Die dezidiert kirchliche Richtung der Jerusalem-Mentalität begründete in Preußen der Berliner Pfarrer Friedrich Adolph Strauss mit seiner Reisebeschreibung „Sinai und Golgatha“. Das Buch war die wichtigste Publikation der protestantischen Jerusalem-Mentalität des 19. Jahrhunderts⁶⁰. Der spätere Potsdamer Hofprediger hatte auf einer Orientreise seine Lebensaufgabe darin gefunden, seinen Zeitgenossen die besondere Bedeutung des Heiligen Landes zu verdeutlichen – und zwar sowohl heilsgeschichtlich-biblich als auch visionär-eschatologisch. In „Sinai und Golgatha“ fanden der Geist der Romantik, der Erweckungsbewegung und „ein neues Interesse an Jerusalem und dem Land der Bibel“ zusammen⁶¹. Strauss ließ durch seine Reisebeschreibungen nicht-auswanderungsfreudige preußische Christen, die ebenfalls die Wiederkunft Christi herbeisehnten, auf eine mentale „Oriental journey“ gehen und sie an seinen religiösen Erlebnissen partizipieren. Denn Strauss selbst erlebte seine Reise ins Land der Bibel als eine „fortgehende Erfahrung der Wahrheit

⁵⁸ Ebd. 29.

⁵⁹ Vgl. dazu CARMEL, Die Siedlungen der württembergischen Templer.

⁶⁰ Vgl. Friedrich Adolph STRAUSS, Sinai und Golgatha. Reise in das Morgenland (Berlin 1847, 11883).

⁶¹ Vgl. Frank FOERSTER, Berlin und Jerusalem. Das evangelische Bistum in Jerusalem und die Anfänge des Jerusalems-Vereins zu Berlin. Zum 175. Geburtstag von Friedrich Adolph Strauss, in: BERLIN IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 1992, 83–99, hier 83, sowie DERS., Sinai und Golgatha – Die Heilsgeschichte als religiöses Erlebnis und die Gründung des Jerusalemsvereins durch Friedrich Adolph Strauss, in: Al-muth NOTHNAGLE, Hans-Joachim ABROMEIT, Frank FOERSTER (Hgg.), Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemsvereins (Leipzig 2001) 169–184.

des göttlichen Wortes“ und zog aus der unmittelbaren Anschauung der „geheiltesten Orte der Erde“ einen tiefen inneren „Gewinn“⁶², an dem er eine weite Leserschaft teilhaben lassen wollte. Dass sein Buch innerhalb von vier Jahrzehnten elf Auflagen erreichte, belegt, dass Strauss das Bedürfnis seiner Leser befriedigen konnte.

Ähnliches gilt auch für zahlreiche andere Reiseberichte und die zum Teil ausführlichen landeskundlichen Beschreibungen in den Publikationen der Palästina-Missionen, wie dem „Boten aus Zion“ des Syrischen Waisenhauses, den „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande“ des Jerusalemvereins, der „Palästina“-Zeitschrift der Evangelischen Karmelmission oder den Jahresberichten des Herrnhuter Aussätzigenasyls „Jesushilfe“⁶³. Mit diesen Publikationen entstanden Kommunikationsräume, in denen die Jerusalem-Mentalität tradiert wurde.

4.2.2. *Gedächtnisgeschichtliche Hegemonialpolitik – Die Orientreise Kaiser Wilhelms II.*

Mit der Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898 wurde die gerade beschriebene frömmigkeitsgeschichtliche Mentalität religionspolitisch, national- und kulturprotestantisch funktionalisiert⁶⁴. Die Reise wurde zum Gründungsmythos der Palästinadeutschen und brachte eine besonders enge Verbindung der Hohenzollern zum Heiligen Land und zu den Palästinadeutschen hervor, die dieses Interesse mit begeisterter Kaisertrouwe erwiderten.

Die Einweihung der Erlöserkirche am Reformationstag 1898 auf dem Muristan – direkt neben der Grabeskirche gelegen – zelebrierte die viel beschworene Einheit von Thron und Altar in kaum zu überbietender Form. Die Erlöserkirche in Jerusalem wurde zum Schlüsselbau der hohenzollernschen Kirchenbauten. Das Salvatorpatrozinium, das an die frühchristlichen Kirchenbenennungen erinnerte und in der Alten Kirche den Sieg des Christentums über

⁶² Vgl. STRAUSS, Sinai und Golgatha.

⁶³ Vgl. Peter GRADEWITZ (Hg.), Das Heilige Land in Augenzeugenberichten. Aus Reiseberichten deutscher Pilger, Kaufleute und Abenteurer vom 10. bis zum 19. Jahrhundert (München 1984); Der Bote aus Zion. Mitteilungen aus dem Syrischen Waisenhaus Jerusalem 1 (1885)–54 (1938), 63 (1948)–84 (1969); Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande. Vereinsschrift des Jerusalem-Vereins 1 (1857)–85 (1941); Palästina. Mitteilungen der Evangelischen Karmelmission Nr. 1 (1912/13)–28 (1940), N. F. 38 (1949)–65 (1977). Zwischen 1868 und 1898 erschien der Jahresbericht des Aussätzigen-Asyls zu Jerusalem, der dann von 1899 bis 1900 in „Das Aussätzigen-Asyl der Brüdergemeine in Jerusalem. Bericht vom Jahr“ umbenannt und zwischen 1901 und 1940 als „Jahresberichte des Asyls ‚Jesushilfe‘ in Jerusalem“ weitergeführt wurde.

⁶⁴ Eine umfassende Analyse bietet BENNER, Die Strahlen der Krone.

die antiken Gottheiten symbolisierte, entwickelte sich zum Spezifikum der hohenzollernschen Religionspolitik⁶⁵. Während der preußische König Friedrich Wilhelm IV. vor allem auf die urchristlich-apostolische Kirche rekurrierte, nahm sich Kaiser Wilhelm II. Kaiser Konstantin zum Vorbild, um Gotteshäuser zu stiften, zu bauen und die Kirchenpolitik zu steuern. Wilhelm II. – der im Gegensatz zu Friedrich Wilhelm IV. kein kirchliches Reformprogramm verfolgte – ging es gerade mit dem Bau von Gedächtniskirchen um eine Selbstdarstellung seines Kaiserhauses. Dass er für die Hauptbauten seiner Regierungszeit, die Erlöserkirchen in Bad Homburg, Rummelsburg bei Berlin und Jerusalem (ihnen war eine Reihe kleinerer Kirchen angegliedert), die Spätromanik der Stauferzeit adoptierte, zeigt seinen Willen zur Übertragung der mittelalterlichen Kaiser- und Herrschaftsideen auf sein evangelisches Kaisertum. Der spätromanische Baustil galt ihm als national-deutscher Stil. Der Kaiser bewegte sich damit „in ganz aktuellen Denkkategorien“ und brauchte keine Opposition der Bevölkerungsmehrheit zu befürchten⁶⁶. Die Kirchenbauten der Hohenzollern waren also in hohem Maße traditionsverhaftet und deshalb epochentypische Produkte des Historismus⁶⁷.

Dazu gehörte auch der Versuch, symbolpolitisch den Bogen zur Reformation zu schlagen. So war es kein Zufall, dass die Grundsteinlegung in Jerusalem am 31. Oktober 1893, also exakt ein Jahr nach der Eröffnung der neurenovierten, zur nationalen Gedenkstätte der Reformation umgestalteten Schlosskirche in Wittenberg, stattfand.

Mit dem Bau der evangelischen Weihnachtikirche in Bethlehem, der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberg und der Benediktinerabtei Dormitio Beatae Mariae Virginis auf dem Zionsberg – dieser von den Hohenzollern aus Gründen der konfessionellen Balance geförderte katholische Bau befindet sich in der Nähe des Abendmahlssaales, des Grabes Davids und dem legendarischen Ort des Ablebens der Gottesmutter – waren deutsche Kirchenbauten an den wichtigsten Orten der Christenheit vorhanden. Das kulturprotestantische Hegemonialprojekt war vollendet.

Die palästinadeutschen Untertanen fühlten sich durch die kaiserlichen Bauten aufgewertet, konnten sich nun mit neuem Selbstbewusstsein als Repräsentanten des Landes der Reformation im Heiligen Land betrachten. Das protestantische Jerusalem-Milieu fühlte sich zur Pflege dieses Erbes herausgefordert. Bis 1918 wurde der Geburtstag Wilhelms I. am 22. März gefeiert, zu der

⁶⁵ Vgl. KRÜGER, Rom und Jerusalem 256.

⁶⁶ Ebd. 259.

⁶⁷ Ebd. 256.

alle in Jerusalem lebenden Deutschen und Schweizer im preußischen bzw. später im deutschen Konsulat zusammenkamen. Auch der Reformationstag erhielt einen Ehrenplatz in der Gedächtnisgeschichte der palästinadeutschen Diaspora.

Die kaisertreue Haltung der Palästinadeutschen blieb auch nach 1918 erhalten. Der bereits erwähnte, in Köln lebende Pfarrer und Publizist Ludwig Schneller wurde eine Art Ersatz-Hofprediger am Exilssitz Wilhelms II. im niederländischen Haus Doorn, kämpfte publizistisch für die Rückkehr des Kaisers, verteidigte ihn gegen jeden Vorwurf der Kriegstreiberei und Kriegsschuld⁶⁸.

In Jerusalem feierte die Gemeinde statt des Verfassungstags der Weimarer Republik am 11. August den Hindenburg-Tag am 2. Oktober mit einem vaterländischen Gottesdienst. Die deutschen Protestanten konnten sich eher mit dem greisen Statthalter der Monarchie als mit der ersten Demokratie auf deutschem Boden anfreunden⁶⁹.

Auch der durch das Kabinett Hans Luthers (DVP) ausgelöste Flaggenstreit der Jahre 1926/27 steht für die symbolische Repräsentanz der national-protestantischen Mentalität. Die Reichsregierung hatte den staatlichen Auslandsvertretungen gestattet, neben der neuen schwarz-rot-goldenen auch die alte schwarz-weiß-rote Fahne zu hissen. Die konfessionellen Auslandsgemeinden waren von dieser Regelung natürlich nicht betroffen. Die Flaggenfrage bewegte 1927 dennoch die evangelischen Deutschen in Jerusalem. Da die christlichen Institutionen der Stadt an Sonntagen beflaggt waren, hätte die evangelische Gemeinde die neue Reichsflagge hissen müssen. Für den damaligen Propst Hans-Wilhelm Hertzberg war es aber „rein gefühlsmäßig unmöglich, etwa das Muristanhospital der Erlöserkirche, die der Kaiser eingeweiht hat, oder die Propstei, die auf dem Platze des kaiserlichen Zeltlagers steht, mit der schwarz-rot-goldenen Fahne zu versehen. Das würden weder die Deutschen

⁶⁸ Vgl. Ludwig SCHNELLER, *Holt doch den Kaiser wieder!* (Leipzig 21933); vgl. auch DERS., *Unser Kaiser. Achte Folge der „Weihnachts-Erinnerungen“* (Leipzig 1927); DERS., *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land* (Leipzig 21899). Dazu auch Roland LÖFFLER, *Apostelfahrten und Königserinnerungen. Ludwig Schneller als geo-religiöser Reiseschriftsteller und politischer Prediger von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007) 213–245. Allgemeiner: Jakob EISLER, Arno G. KRAUSS, *Bibliographie der Familie Schneller. Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem* (Kleine Schriften des Vereins für Württembergische Kirchengeschichte 4, Stuttgart 2006).

⁶⁹ Zu Paul von Hindenburg vgl. Horst MÖLLER, *Weimar. Die unvollendete Demokratie* (München 61997) 57–78, und Jonathan R. C. WRIGHT, „Über den Parteien“. *Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933* (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B/2, Göttingen 1977) 86f., 91f., 174f.

noch die Nichtdeutschen begreifen.“⁷⁰ Um ein derartiges Bekenntnis zur neuen Republik im In- und Ausland zu vermeiden, hatte der deutsche Protestantismus 1926 die Kirchenfahne mit violettem Kreuz auf weißem Grund entworfen, die schließlich auch in Jerusalem gehisst wurde⁷¹.

5. *Das werdende Jerusalem-Milieu*

5.1. Milieubildungsprozesse I: Palästina-Missionsvereine im Deutschen Reich

Der entscheidende Impuls zur Bildung eines Jerusalem-Milieus in Preußen kam von dem bereits erwähnten Pfarrer Friedrich Adolph Strauss. Da er davon überzeugt war, „dass die biblischen Verheißungen vom zukünftigen Glanze Jerusalems auch auf das irdische Zion zu beziehen seien“⁷², beließ er es nicht dabei, als religiöser Reiseschriftsteller zu wirken. Das Anglo-Preußische Bistum, das Engagement deutscher und englischer Missionare in Jerusalem wertete er als Zeichen für den verheißenen Wiederaufbau der Davidsstadt, den er mit Kräften zu fördern versuchte. Mit dem Slogan „Laßt euch Jerusalem im Herzen sein!“ (Jeremia 51, 50) rief er in Berlin am 21. Januar 1847 – am selben Tage des Jahres 1842 hatte der erste protestantische Bischof Michael Salomon Alexander sein Amt in Jerusalem angetreten – eine jährliche „Jerusalemsfeier“ ins Leben. Daraus erwuchs der Jerusalems-Verein (JV), der auf Initiative prominenter Berliner Protestanten und mit dem Plazet des preußischen Hofes am 21. Januar 1853 im Berliner Dom gegründet wurde⁷³.

Hauptzweck des Vereins war die finanzielle und ideelle Förderung der entstehenden protestantischen Einrichtungen in Jerusalem. Vorsitzender wurde der dritte Hofprediger, Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann (1806–1873), Sohn des Gründers des württembergisch-pietistischen Zentrums Korntal bei Stuttgart, Gottlieb Wilhelm Hoffmann (1771–1846). Ludwigs Bruder war Christoph Hoffmann (1815–1885), der spätere Gründer der Tempelgesellschaft. Der neue

⁷⁰ Vgl. Schreiben Hertzbergs vom 1. Juni 1927 an das Kuratorium der Evangelischen Jerusalem-Stiftung, in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 56/38.

⁷¹ Vgl. dazu z.B. Wolf-Dieter HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit (Gütersloh 1999) 848. Zur kirchlichen Stellung zum Verfassungstag und zur Flaggenfrage im Inland vgl. Kurt NOWAK, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 7, Weimar 21988) 177–179.

⁷² FOERSTER, Berlin und Jerusalem 88.

⁷³ Vgl. DERS., Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945 (Missionswissenschaftliche Forschungen 25, Gütersloh 1991) 42–64.

Verein – wie Frank Foerster betont, „eine typische preußisch-evangelische Einrichtung“⁷⁴ – versuchte Kontakte zu Palästina-Freunden im württembergischen Pietismus zu knüpfen. Zudem stand Strauss in Verbindung mit Christian Friedrich Spittlers (1782–1867) Baseler Christentumsgesellschaft.

Dem langsam entstehenden Jerusalem-Milieu fehlte im Gegensatz zu den bereits etablierten Missionsgesellschaften das finanziell wichtige „Hinterland“. Doch nach und nach bildeten sich vor allem in Preußen kleine Jerusalems-Ortsvereine, die sich dem Berliner Hauptverein anschlossen. Bis 1893 entstanden vierzig solcher Hilfs- und Zweigvereine. In Berlin bildeten sich ein „Jungfrauenverein für Jerusalem“, ein „Frauen-Nähverein“, ein „Tabereverein junger Mädchen“ und ein „Sonntagsverein weiblicher Dienstboten“, an anderen Orten wurden „Nähvereine für Bethlehem“ oder „Frauenvereine für die Diakonissenhäuser im Orient“ gegründet. Die Vereine wurden von den jeweiligen Ortspfarrern oder den Pfarrfrauen geleitet, sie sammelten Geld und Kleidung für Jerusalem. So wurde der JV zum Nukleus des preußisch-protestantischen Jerusalem-Milieus⁷⁵.

Anfangs war das Interesse an Jerusalem allerdings begrenzt⁷⁶ und die Mitgliederzahl der Hilfsvereine – denen übrigens Thomas Mann in den „Buddenbrooks“ mit der Beschreibung der „Jerusalemabende bei der Frau Konsulin“ ein literarisches Denkmal setzte⁷⁷ – blieb überschaubar. Mit dem öffentlichen Echo auf die Kaiserreise 1898 konnte der JV sein schleppendes Wachstum überwinden. Hatte der Verein im Jahr 1896 nur 940 Mitglieder, waren es Anfang 1898 schon 2.440 und Ende 1898 5.200. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg stieg die Mitgliederzahl kontinuierlich an und erreichte 1914 mit 19.096, die sich in rund 20 Zweigvereinen im gesamten Reichsgebiet sammelten, ihren Höhepunkt. 1914 betrug das JV-Budget 166.000 Reichsmark. Damit war der zahlenmäßige Höhepunkt der Vereinsgeschichte erreicht⁷⁸. Erstaunlicherweise konnte der Verein dieses Niveau bis 1923 (mit noch rund 15.000 Mitgliedern) halten. Doch das Inflationsjahr 1923 hinterließ beim JV tiefe Spuren. Von 1923 auf 1924 verlor der Verein auf einen Schlag 12.000 Mitglieder. Dank einer intensiven Mitgliederwerbung gelang es, bis 1928 den Mitgliederstock auf 5.000 Menschen anzuheben. Die soziale Zusammensetzung

⁷⁴ FOERSTER, Berlin und Jerusalem 91.

⁷⁵ Ebd. 93.

⁷⁶ Ebd. 94.

⁷⁷ Vgl. das 5. Kapitel, 5. Teil, von Thomas MANN, Buddenbrooks. Verfall einer Familie (Berlin 1901), sowie Klaus GRUHN, Die Jerusalemabende der Frau Konsulin, in: Im Lande der Bibel 4/29 (1984) 12–15.

⁷⁸ Vgl. die Statistik bei FOERSTER, Mission im Heiligen Land 222.

ging durch alle Klassen und Schichten. Dies alles – auch der mittlere soziale Verbindlichkeitsgrad im JV – spricht dafür, das Jerusalem-Milieu auf einer mittleren Milieu-Ebene anzusiedeln.

Dass die Landeskirchen jährlich die Weihnachtskollekte – in der anglikanischen Kirche waren es die Good Friday-Collections – der Palästina-Mission zur Verfügung stellten, zeigt die Bedeutung der Jerusalem-Mentalität im deutschen Protestantismus⁷⁹. In der Weihnachtskollekte kamen jährlich zwischen 60.000 und 80.000 Reichsmark zusammen.

Neben dem JV wurde der 1889 gegründete „Evangelische Verein für das Syrische Waisenhaus“ mit Sitz in Köln der zweite wichtige Träger des Jerusalem-Milieus⁸⁰. In Deutschland engagierten sich für Palästina zudem die Brüderunität in Herrnhut, die Evangelische Karmelmission in Schorndorf⁸¹, der Johanniterorden, die Kaiserswerther Diakonie, die mit ihr verbundene Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung mit Sitz in Potsdam sowie die Evangelische Jerusalem-Stiftung und die Stiftung für das Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde des Heiligen Landes, die beide unter der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin standen.

Die Vielzahl der Palästina-Organisationen war wohl ein Grund dafür, dass eine große Zahl protestantischer Christen dem Jerusalem-Milieu zuneigte und es gelang, die theologischen „Ekelschranken“ (Gangolf Hübinger) zwischen liberalen Kulturprotestanten, die sich wissenschaftlich oder in den erwähnten Stiftungen bzw. im Johanniterorden für Palästina engagierten, und den erweckten Pietisten in den Missionsgesellschaften zu überwinden.

Die Pluralität führte zugleich aber auch zu einer Schwächung des Jerusalem-Milieus. Die Vereine vertraten trotz vieler Gemeinsamkeiten differente theologische und politische Positionen, waren in unterschiedlichen Regionen verwurzelt – so der JV in Preußen, das Syrische Waisenhaus, die Karmelmis-

⁷⁹ Die Weihnachtskollekte war zunächst exklusiv für den JV bestimmt, wurde ab 1928 zwischen dem JV, dem Syrischen Waisenhaus, der für die Versorgung der Erlöserkirchengemeinde zuständigen Evangelischen Jerusalem-Stiftung und der Orientarbeit der Kaiserswerther Diakonie aufgeteilt. Vgl. FOERSTER, Mission im Heiligen Land 158.

⁸⁰ Zum Syrischen Waisenhaus vgl. die Abschnitte bei SINNO, Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898; RAHEB, Das reformatorische Erbe; AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller; Karl HAMMER, Die christliche Jerusalemsehnsucht im 19. Jahrhundert. Der geistige und geschichtliche Hintergrund der Gründung Johann Ludwig Schnellers, in: Theologische Zeitschrift 42 (1986) 255–266.

⁸¹ Vgl. Klaus SCHÄFER, Art. Karmelmission, Evangelische, in: DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART, Bd. 4 (Tübingen 42001) 824, und Wilhelm SZIEL, Zeugendienst im Heiligen Lande und Nahen Osten. Die Evangelische Karmelmission, ihr Werden und Wachsen (Schorndorf 21956).

sion im süddeutschen Pietismus, Kaiserswerth im Westen Deutschlands. Der mangelnde Wille zu Kooperation schlug sich nicht nur in Parallelstrukturen in Deutschland nieder, sondern auch in einem uneinheitlichen Auftreten in Palästina, wie Propst Ernst Rhein in seinem Jahresbericht 1933/34 beklagte: „Wir sind für das Bewusstsein der uns gegenüber Stehenden keine deutsch-evangelische Kirche: es sind Einzelgemeinden da, es sind wertvolle missionarische Einzelveranstaltungen da mit kräftiger individualistischer Eigenart.“⁸²

Gerade diese Tendenz ist ein weiteres Argument für eine Kennzeichnung als Mesomilieu. Zudem changierte das Jerusalem-Milieu zwischen Autonomie- und Verkirchlichungstendenzen. Die Vereine zeigten ein für den deutschen Vereinsprotestantismus typisches emanzipiertes Verhältnis zur verfassten Kirche. Der JV und das Syrische Waisenhaus suchten dennoch sowohl die Nähe zur kirchlichen Hierarchie als auch zum preußischen Königshaus. Sie ließen sich von dort finanziell unterstützen und übernahmen im Gegenzug bereitwillig die Rolle der Repräsentanten des reformatorischen Erbes im Heiligen Land. Die Zahl der Pfarrer, Superintendenten, Oberkirchenräte und sogar Bischöfe in den Missionsvorständen war erheblich. Gleichzeitig wehrten sich JV wie Syrisches Waisenhaus nach 1933 vehement gegen die Aufhebung ihrer Eigenständigkeit und die Eingliederung in zentralistische missionarische Strukturen der Deutschen Evangelischen Reichskirchen⁸³.

Ein weiteres Argument spricht für die milieutheoretische wie mentalitätsgeschichtliche Mittelposition: Nur ein kleiner gesellschaftlicher Teil des deutsch-evangelischen Jerusalem-Milieus konnte aufgrund der geographischen Distanz selbst zu den Gedächtnisorten des Glaubens fahren und reale Eindrücke im Heiligen Land gewinnen. Der professionelle Tourismus nach Palästina begann zwar schon mit der Eröffnung des Suez-Kanals 1869, erlebte aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg seinen großen Durchbruch. In Wernigerode im Harz bildete sich in der Zwischenkriegszeit ein „Komitee für die evangelischen Palästinafahrten“, das von Pfarrern geführte Reisen ins Heilige Land anbot. Dabei wurden nicht nur die Heiligen Stätten erkundet, sondern auch die protestantischen palästinadeutschen Institutionen besucht und unterstützt. Federführend waren allerdings die großen Reisegesellschaften Thomas Cook und Hugo Stangen, die akademische und kirchliche Studienreisen, Sängerguppen und Pfadfindergruppen ins Heilige Land brachten⁸⁴. Pilger- und Bil-

⁸² Rheins Jahresbericht 1933/34, in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 56/87.

⁸³ Vgl. das Protokoll der Syrischen Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 210, 29. November 1933, in: Landeskirchliches Archiv Stuttgart, K 8/8.

⁸⁴ Timothy LARSEN, Thomas Cook, Holy Land Pilgrims, and the Dawn of the Modern Tourist Industry, in: Robert N. SWANSON (Hg.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*

dungsreisende stammten meist aus (groß)bürgerlichen Schichten, die sich die damals nicht unerheblichen Reisekosten leisten konnten⁸⁵.

Reisen ins Heilige Land stabilisierten die Jerusalem-Mentalität, brachten mitunter aber das Verhältnis von Image und Reality aus dem Lot. So findet sich etwa im Bericht von Dr. H. Michaelsen vom Reichsausschuss Deutscher Akademiker über eine Studienfahrt nach Ägypten, Palästina und Syrien im Frühjahr 1933 einerseits eine Schilderung der ehrfürchtigen Gefühle der Reisenden im „Lande des Heilands“⁸⁶; auf der anderen Seite kritisiert er jedoch die religiösen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen „Veräußerlichungen“, die in Palästina zu beobachten seien und nicht dem Geiste des Nazareners entsprechen würden. Reality störte hier also das Image. Als „Lichtblick“ empfanden die deutschen Akademiker – und dies illustriert die Transferleistung des deutschen evangelischen Jerusalem-Milieus – den Besuch der Templer-Kolonien und die „wundervoll schlichte Stunde der Besinnung“ in der Erlöserkirche, in der Propst Rhein der Reisegruppe eine Andacht hielt. Auf diese Weise wurde also eine Verbindung von Konfession und Nation geknüpft sowie eine Deckungsgleichheit von Erwartung und Realität (wieder)hergestellt.

5.2. Milieubildungsprozesse II:

Die evangelisch-arabischen Missionsgemeinden

Auch in einer ganz anderen Perspektive lassen sich Milieuthorie und Mentalitätsgeschichte anwenden, nämlich auf die Palästina mission selbst. Ein theoretischer Zugriff kann nämlich erklären helfen, wieso die protestantische Mission cum grano salis missionstheologisch gescheitert ist.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts gründete der JV arabisch-evangelische Gemeinden in Jerusalem, Bethlehem, Beith Jala, Beith Sahour und Hebron; das

(Woodbridge 2000) 329–342; vgl. auch das Kapitel Reisen und Pilgerfahrten, in: EISLER, HAAG, HOLTZ (Hgg.), Kultureller Wandel in Palästina 277–282, und Heinz GOLLWITZER, Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis, in: Bernhard BISCHOFF, Wolfgang STAMMLER (Hgg.), Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte. Festschrift Walter GOETZ (Marburg 1948) 286–324.

⁸⁵ Vgl. etwa einen Hinweis auf eine fast vierwöchige Orient-Reise im „Reichsboten“, Nr. 31 vom 5. Februar 1929, der ausdrücklich von einem Angebot für bessere Kreise sprach, denn die Preise schwankten – je nach Reisezeit – in der I. Klasse zwischen 1.260 und 1.560 RM, in der II. Klasse zwischen 950 und 1.225 RM und in der III. Klasse zwischen 570 und 985 RM, in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 5/3123.

⁸⁶ Vgl. H. MICHAELSENS „Bericht über die Orientfahrt“ (1933), in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 5/3123.

Syrische Waisenhaus errichtete Anstalten in Jerusalem, Nazareth, Bir Salem und Chemet Allah, die Herrnhuter ein Aussätzigenasyl in Jerusalem, die Karmelmission Schulen und Sozialstationen in Galiläa. In den arabisch-evangelischen Gemeinden entstand deshalb ein religiöses Mikromilieu.

Die Zahl der lutherischen Araber während der Zwischenkriegszeit schwankte zwischen 500 und 1.200 Mitgliedern. Die fünf arabischen JV-Gemeinden hatten seit dem Ersten Weltkrieg ein starkes Bedürfnis nach Unabhängigkeit von den deutschen Missionsgesellschaften entwickelt, wollten eigene Kirchenvorstände einrichten und langfristig eine eigene Kirche aufbauen. Doch die deutschen Missionsvorstände verweigerten den arabischen Christen über viele Jahre die Selbstständigkeit. Sie hielten sie für unreif. Diesen kulturimperialistischen bzw. paternalistischen Stil schienen sich die deutschen Missionen leisten zu können, weil die Missionsgemeinden finanziell von Deutschland abhängig waren und die Gemeinden sich selbst durch Clan-Streitigkeiten oft im Wege standen.

Zudem fehlte dem arabisch-lutherischen Mikromilieu, das sich aus Waisenkinder und Angehörigen der griechisch-orthodoxen Unterschicht gebildet hatte, eine bürgerliche (Laien-)Mittelschicht, die identitätsstiftend wirken und Führungsaufgaben übernehmen konnte. Die wenigen führenden Persönlichkeiten dieser Gemeinden waren als Pastoren, Lehrer oder Kindergärtnerinnen bei den Missionen angestellt und damit ökonomisch abhängig. Die Gemeinden wurden vor allem von diesen wenigen hauptamtlichen Kräften getragen. Während der Zeit des englischen Mandats in Palästina (1918–48) beklagten die Gemeinden einen Mangel an geistlichem Nachwuchs. Erschwerend kam hinzu, dass sich die unterschiedlichen Missionen oft gegenseitig Pastoren und Lehrer abwarben. Deshalb bildete sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts keine konfessionelle lutherische Mentalität mit sozialer Prägekraft in den JV-Gemeinden heraus. Das indizieren auch die wiederkehrenden Drohungen einiger Gemeindeglieder, zur anglikanischen Kirche überzutreten, sollten die Gemeinden keine eigenen Kirchenvorstände erhalten und pastoral besser versorgt werden⁸⁷. Diese Christen verstanden sich also in erster Linie als Protestanten und erst in zweiter Linie als Lutheraner. Dagegen waren die anglikanischen Missionen eher bereit, den Missionsgemeinden mehr Autonomie zu geben und so auch das Entstehen „Junger Kirchen“ zu fördern.

⁸⁷ Vgl. Roland LÖFFLER, Nationale und konfessionelle Identitätsbildungsprozesse in den arabisch-lutherischen und arabisch-anglikanischen Gemeinden Palästinas während der Mandatszeit, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hgg.), Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemsvereins (Beiheft der Zeitschrift für Mission 2, Frankfurt/Main 2003) 71–103.

Im Vergleich etwa zur weltweit agierenden anglikanischen „Church Mission Society“ mit ihren Gemeinden in Jerusalem, Haifa, Nazareth, Amman, Es-Salt, Nablus, Ramallah, Shefa Amr, Akko, El-Husn, Ramleh und Beisan waren die deutschen Organisationen kleine Missionen. Sie erreichten einen geringeren Professionalisierungsgrad als die großen britischen Missionen, die neben der theologischen Leitung ausgewiesene Finanz- und Verwaltungsfachleute anstellten und eigene missionstheologische „think tanks“ unterhielten. Konzeptionelle Überlegungen zur missionarischen Ausrichtung, zur Selbstständigkeit der Missionsgemeinden oder eine Rezeption des aktuellen missionstheologischen Diskurses finden sich in den Überlieferungen des JV und des Syrischen Waisenhauses praktisch kaum.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Nach einer Jahrhunderte währenden Phase des Desinteresses gewann Jerusalem im Kontext der „Orientalischen Frage“, der Romantik und Erweckungsbewegung eine neue Bedeutung im deutschen Protestantismus. Legt man die eingangs beschriebenen, von Frank-Michael Kuhlemann und Olaf Blaschke entwickelten Kriterien an, so lässt sich das Entstehen einer Jerusalem-Mentalität und eines Jerusalem-Milieus im deutschen Protestantismus nachweisen: Der Jerusalem-Mentalität lag ein heilsgeschichtliches, geo-religiöses Image zugrunde, das wirkmächtig im deutschen Protestantismus zur Stabilisierung des konfessionellen Mentalitätskerns beitrug, aber auch ein breites sozial-missionarisches Engagement zum „Wiederaufbau“ des Heiligen Landes bewirkte. Durch ein weitgefächertes Schrifttum wurden Kommunikationsräume geschaffen, an denen sowohl die kirchliche und staatliche Führungsschicht als auch klein- und unterbürgerliche Schichten – etwa in den Näh- und Frauenhilfsvereinen – partizipierten. Durch Vereinsbildungen wurden die Vergemeinschaftungsprozesse des Jerusalem-Milieus vorangebracht, dessen Ritualisierung und Affektivierung etwa an Jahresfesten, bei Jerusalemabenden oder durch die Weihnachtskollekte geschah. Schwieriger gestaltete sich bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Pflege der eigentlichen Gedächtnisorte, da die protestantischen Palästina-Reisen einer finanziell potenten Schicht vorbehalten blieben. Für die Mehrzahl der Angehörigen des Jerusalem-Milieus ersetzte Image weiter Reality, blieb die Pflege der Erinnerungsorte ein Produkt der frommen Einbildungskraft, die durch Missionszeitschriften und Reiseberichte geprägt wurde.

Grundsätzlich scheint ein derartiges Jerusalem-Milieu in fast allen Kirchen

vorhanden gewesen zu sein. Aufgrund der anderen konfessionellen und nationalen Ausgangssituationen werden der Mentalitätskern und die sich anlagernden Mentalitätskreise jedoch unterschiedliche Formen angenommen haben. Dem müssten weitere Forschungsarbeiten ebenso nachgehen wie der Frage, inwieweit Jerusalem zum ökumenischen Integral der Christenheit wurde.

Außerdem führte das Entstehen des Jerusalem-Milieus zu einer Renaissance einer biblischen Religiosität und verdeutlicht damit beispielhaft, dass die Entwicklung des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert nicht einfach mit Hilfe des Säkularisierungsparadigmas interpretierbar ist. Vielmehr besaßen die Bildungsprozesse des Jerusalem-Milieus auch eine innovative Seite: Eine konservativ-erweckte Spiritualität wurde durch neue geo-religiöse Impulse vertieft. Der theologische, aber auch kulturelle, politische, historische bzw. historistische Blick ins Land der Bibel eröffnete neue Horizonte, führte zu einer Internationalisierung des deutschen Protestantismus, förderte eine globale Kultur des Religiösen.

Es scheint jedoch zur Ironie der Geschichte zu gehören, dass das konservative und paternalistische Jerusalem-Milieu im deutschen Protestantismus eine Mitschuld daran hatte, dass sich in Palästina kein stabiles arabisch-protestantisches Mikromilieu entwickeln konnte. Damit führt sich die „geopietät“ – ohne, dass die Zeitgenossen es selbst bemerkt hätten – im Grunde ad absurdum: Die Haltung der deutschen Protestanten offenbarte, dass es ihnen in erster Linie um ihre ahistorische Per- und Rezeption des Landes der Bibel ging. Die arabischen Gemeinden waren mitunter nur Vehikel für den religiösen Kulturaustausch und Mentalitätstransfer von Palästina nach Mitteleuropa. Es dauerte Jahrzehnte, bis sich, im Anglikanismus schneller als im deutschen Protestantismus, ein Verständnis für kontextuelle Formen des reformatorischen Glaubens durchsetzte. Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein dominierte so im deutschen evangelischen Jerusalem-Milieu erkennbar Image über Reality.

BARBARA HAIDER-WILSON

Von Entscheidungsträgern und „einfachen Leuten“:

Katholisches Jerusalem-Milieu in der Habsburgermonarchie

„Uns Christen muß ‚Palästina‘ auf eine ganz neue Weise anziehend sein. Wir müssen es lieben als unsere Heimat und dieser Heimat uns täglich erinnern. [...] Ich kann mir keinen eifrigen Christen vorstellen, der mit gleichgiltigem Auge auf Palästina blicken könnte.“¹

Einleitende Überlegungen

In den letzten zehn Jahren wurde verstärkt die Forderung erhoben, dass die den Faktoren Religion und Konfession in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zukommende Bedeutung historiographisch stärkeren Niederschlag zu finden habe². Es fällt auf, dass gerade globalgeschichtlich angelegte Darstellungen diesen Zugang berücksichtigen. Zwei Beispiele seien angeführt: aus der angelsächsischen Produktionswerkstätte C. A. Baylys hoch gelobtes Werk „The Birth of the Modern World“³ mit seinem Abschnitt „Empires of Religion“ und aus dem deutschsprachigen Raum das von Jürgen Osterhammel vorgelegte

¹ P. Franz Sales ANGELI, Aufruf zur Unterstützung der kathol. Missionen des heil. Landes, Wien o. J., 1, in: Franziskaner, Wien, Archiv des Generalkommissariats des Heiligen Landes. Aus S. 3 ist entnehmbar, dass Angeli (siehe zu ihm unten passim) damals seit zwei Jahren wieder in Europa war.

² Vgl. z. B. Laurence COLE, „Für Gott, Kaiser und Vaterland“. Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860–1914 (Studien zur Historischen Sozialwissenschaft 28, Frankfurt–New York 2000) 142f. Olaf Blaschke hat mit seiner auf viel Kritik stoßenden, aber letztlich richtungweisenden Theorie vom „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“ eine seit langem ausständige Diskussion angeregt. Siehe z. B. Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft 26 (2000) 38–75.

³ C. A. BAYLY, The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons, 11th print (Malden, MA–Oxford–Carlton, Victoria 2007). Bayly spricht gar davon, dass die Säkularisation „the fly in the wheel, not the wheel itself“ war: „Almost everywhere the world religions sharpened and clarified their identities“, vor allem im späteren 19. Jahrhundert. Ebd. 330.

große Buch über das 19. Jahrhundert, in dem der Religion ebenfalls ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Schließlich war diese „überall auf der Welt im 19. Jahrhundert eine Daseinsmacht ersten Ranges, eine Quelle individueller Lebensorientierung, ein Kristallisationspunkt für Gemeinschaftsbildungen und für die Formung kollektiver Identitäten, ein Strukturprinzip gesellschaftlicher Hierarchisierung, eine Antriebskraft politischer Kämpfe, ein Feld, auf dem anspruchsvolle intellektuelle Debatten ausgetragen wurden“. Osterhammel fügt hinzu: „Noch im 19. Jahrhundert war Religion die für das Alltagsleben der Menschen wichtigste Form von Sinnbildung, also das Zentrum aller geistigen Kultur.“⁴

Das Leben mit Religion war einer der Ausgangspunkte für die Ausprägung von Milieus; diese stellen generell für die europäischen Gesellschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts einen zentralen Untersuchungsgegenstand dar. Im Mittelpunkt der vorliegenden Ausführungen steht mit dem katholischen „Jerusalem-Milieu“ der Habsburgermonarchie die Darstellung eines Sub-Milieus des „berühmten“, viel beschworenen katholischen Milieus⁵. Angesichts des noch immer gültigen Satzes von Albert Fuchs: „Die Schwierigkeit, eine Darstellung des Katholizismus in Österreich historisch zu begrenzen, wird nur noch übertroffen von der Schwierigkeit, sie sachlich zu begrenzen.“⁶, er-

⁴ Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (München 2009) 1239. Demgegenüber sieht Helmut Rumppler die Religion im 19. Jahrhundert „als kulturelle Kraft in Frage gestellt“. Helmut RUMPLER, *Kirche und Staat in Österreich im 19. Jahrhundert*, in: Werner DROBESCH, Reinhard STAUBER, Peter G. TROPPEL (Hgg.), *Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit* (Klagenfurt–Ljubljana–Wien 2007) 127–139, hier 127. Insgesamt fällt auf, dass sich die mittlerweile vorherrschende internationale Sicht auf den Stellenwert der im 19. Jahrhundert ablaufenden Säkularisierungsprozesse hierzulande noch nicht allenthalben durchgesetzt hat.

⁵ Vgl. auch Karl-Egon LÖNNE, *Katholizismus-Forschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 26 (2000) 128–170, hier 147 f.

⁶ Albert FUCHS, *Geistige Strömungen in Österreich 1867–1918* (Nachdruck der Ausgabe 1949, Wien 1984) 43. Die Habsburgermonarchie des 19. Jahrhunderts wurde – aus der Innen- wie aus der Außensicht – als katholische Großmacht angesehen. Zu einem Gutteil für dieses Bild verantwortlich war die Dynastie der Habsburger, die eine eigene „Pietas Austriaca“ entwickelte. Vgl. Anna CORETH, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock* (Österreich Archiv, Wien 21982). Der Begriff der „Pietas Austriaca“ findet mittlerweile eine Erweiterung und Fortführung in der weit über eine Biographie hinausgehenden Arbeit von Winfried ROMBERG, *Erzherzog Carl von Österreich. Geistigkeit und Religiosität zwischen Aufklärung und Revolution* (Archiv für österreichische Geschichte 139, Wien 2006) 221–306. Die Statistik belegt, dass 1857 um die 80 % der Bevölkerung katholisch waren: Damals lebten in allen Kronländern mit Ausnahme Ungarns (60,77 %), Siebenbürgens (40,47 %) und der Bukowina (11,81 %) sowie der Militärgrenze (42,76 %) zumindest über 80 %, in elf Kronländern über 90 % Katholikinnen und Katholiken lateinischen, griechischen oder armenischen Ritus. Für

scheint es sinnvoll, konkrete Anknüpfungspunkte herauszugreifen und in den Mittelpunkt von entsprechenden Untersuchungen zu stellen. Im vorliegenden Fall soll der Versuch unternommen werden, ein Gesellschaftssegment der Habsburgermonarchie in seiner Entwicklung anhand eines bestimmten religiösen Phänomens – der Strahlkraft des Heiligen Landes und im Besonderen Jerusalems auf die Gläubigen – zu skizzieren.

Der seit den 1970er Jahren in Westeuropa einsetzende Paradigmenwechsel, demzufolge die Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte die institutionen- und personenorientierte Kirchengeschichte in den Hintergrund drängen sollte⁷, hat für das 19. Jahrhundert in der österreichischen Forschungslandschaft nur partiell einen Niederschlag gefunden⁸. Mögliche Gründe dafür könnten in der lange festgeschriebenen historiographischen Sicht auf dieses Jahrhundert als „Jahrhundert der Säkularisation“ und in der dementsprechend verkürzten Untersuchung des Verhältnisses von Kirche und Staat zu suchen sein wie auch in der traditionell scharfen, auch institutionellen Grenzziehung zwischen den Disziplinen der allgemeinen Geschichte und der Kirchen- bzw. Religionsgeschichte⁹. In den letzten Jahren jedoch treffen diese unter anderem auf dem weiten Feld der „Internationalen Geschichte“¹⁰ vermehrt aufeinander.

das Kaisertum Österreich ergibt sich daraus eine Gesamtzahl von 79,17 %, für Cisleithanien sogar 93,36 %, für Transleithanien deutlich weniger, nämlich 57,96 % (jeweils ohne aktives Militär). Darstellung nach einer Tabelle in: Maximilian LIEBMANN, Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart, in: Rudolf LEEB, Maximilian LIEBMANN, Georg SCHEIBELREITER, Peter G. TROPPEL, Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart (Österreichische Geschichte, Wien 2003) 361–456, hier 379.

⁷ Vgl. Urs ALTERMATT, Kirchengeschichte im Wandel: Von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 87 (1993) 9–31, hier 9.

⁸ Der Ist-Stand der Forschung über die Kirchen- und Religionsgeschichte der Habsburgermonarchie ist nicht zuletzt ablesbar an dem von Maximilian Liebmann verfassten Teil für die von Herwig Wolfram herausgegebene, breite öffentliche Aufmerksamkeit findende Reihe zur österreichischen Geschichte. Vgl. LIEBMANN, Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat, in: LEEB, LIEBMANN, SCHEIBELREITER, TROPPEL, Geschichte des Christentums in Österreich (auf die Zeit der Habsburgermonarchie 1815–1918 fallen die Seiten 361–395). - Starke Impulse kommen hingegen aus Deutschland.

⁹ Vgl. für die Kirchengeschichte auch Rupert KLIEBER, Der Pfarrer neue Kleider? Die Konzeption „Alltagsgeschichte“ und ihre Implikationen für die Historiographie der christlichen Kirchen, in: DERS., Hermann HOLD (Hgg.), Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes (Wien-Köln-Weimar 2005) 11–17, hier 14 f.

¹⁰ Um nur einen aus der Vielzahl neuerer Begrifflichkeiten anzuführen, eingeführt in die deutsche Geschichtswissenschaft in den 1990er Jahren von Wilfried Loth, Anselm Doering-Manteuffel, Jost Dülffer und Jürgen Osterhammel. Vgl. Wilfried LOTH, Einleitung, in: DERS., Jürgen OSTERHAMMEL (Hgg.), Internationale Geschichte. Themen – Ergebnisse – Aussichten (Studien zur Internationalen Geschichte 10, München 2000) VII–XIV, hier XI.

Wenn man sich in diesem Rahmen den Beziehungen zwischen einer europäischen Macht und dem „Heiligen Land“ zuwendet, so changiert dieses Thema geradezu zwangsläufig am Schnittpunkt von Politik und Religion. Hinsichtlich eines der dabei als zentral anzusehenden Faktoren, der Volksfrömmigkeit, formulierte Ernst Hanisch, dass wir über sie im fraglichen Zeitraum „herzlich wenig“ wissen¹¹.

Ausführlich wurden die Defizite im Forschungsstand über die Habsburgermonarchie 1848–1918 bereits von Peter Leisching in dem entsprechenden Großunternehmen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften aufgezeigt: Bisher seien vorwiegend die institutionalisierte Form der Kirche und rein kirchliche Probleme im Vordergrund gestanden, die grundlegenden Studien über die katholische Religion als gesellschaftliches Produkt über die kirchliche Organisation und theologische Lehre hinaus – also die gesellschaftlichen Bezüge – seien noch weitgehend ausständig: „Noch fehlen die Arbeiten über den historischen Kontext der gesellschaftlichen Formation und ihrer Voraussetzungen, um zu ermessen, in welchem Ausmaß dem österreichischen Katholizismus als soziales Phänomen ein gesellschaftlicher Stellenwert zuerkannt werden kann. Bisher wurde der praktischen Religionsausübung und der Funktion der Kirche als gesellschaftliche Institution ebensowenig Beachtung geschenkt wie den außerkirchlichen Erscheinungsformen der Religiosität. Da Religion außerhalb des sozialen Handelns der Menschen nicht denkbar erscheint, wäre der wirkliche Glaube und das religiöse Handeln des Menschen wissenschaftlich eingehender zu thematisieren.“¹²

Ebenfalls bereits in den 1990er Jahren konstatierte Otto Weiß das Fehlen einer modernen Geschichte katholischer Mentalität und Frömmigkeit zumindest für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, die auch von gesellschaftlichen Voraussetzungen ausgeht. Neben der Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte im engeren Sinn bedürfe auch „die Erforschung der im österreichischen Katholizismus wirksamen geistigen Strömungen und deren Auswirkung auf die Katholiken“ neuer Impulse. Weiß kam zu dem Schluss: „Alles in allem: abgesehen von der Geschichte der Institutionen, insbesondere des Verhältnisse[s] Kirche–Staat, ist für den Katholizismus in Österreich im 19. Jahrhundert noch ein weites Gebiet unbeackert.“¹³

¹¹ Ernst HANISCH, *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert (Österreichische Geschichte 1890–1990)*, Wien 1994) 217.

¹² Peter LEISCHING, *Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien*, in: Adam WANDRUSZKA, Peter URBANITSCH (Hgg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. 4: *Die Konfessionen* (Wien 21995) 1–247, hier 1 f., Zitat 2.

¹³ Otto WEIß, *Zur Religiosität und Mentalität der österreichischen Katholiken im 19. Jahrhun-*

Gerade die Alltagsgeschichte¹⁴ kann hier zu einer Ausweitung der Kenntnisse beitragen. Darauf setzte im Österreich der 1980er Jahre die sozialhistorisch arbeitende Gruppe um Michael Mitterauer, kann sich „Religion von unten“ doch von „Religion von oben“ in manchen Belangen recht weit entfernen. Mitterauer sieht in diesem Befund einen Hinweis für den Historiker, „Religion in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung nicht nur durch offizielle kirchliche Normen und Lehrmeinungen repräsentiert zu sehen, sondern auch die religiösen Erfahrungen, Erlebnisse, Denkweisen und Deutungsmuster im Alltagsleben miteinzubeziehen“¹⁵. Urs Altermatt, Schweizer Spiritus Rector der Katholizismus-Forschung, formulierte noch radikaler: „Das Katholischsein hat wenig mit der katholischen Glaubens- und Lebenshaltung zu tun, die die Amtskirche vorschreibt. Es ist etwas Gesellschaftliches mit einem bestimmten sozialen Milieu.“¹⁶ Eine methodische Gefahr für die Alltagshistoriker, so Altermatt, bestünde dabei in der Beschränkung darauf, „die alltäglichen Mühen und die festlichen Freuden der kleinen Leute mit pittoresken Details aufzuzeigen“. Man müsse „die verschiedenen Befunde miteinander verknüpfen und diese zu einem Gesamtbild, wenn möglich zu einem Typus oder Modell vereinigen. [...] Auf diese Weise können empirisch abgestützte und repräsentative Aussagen für ganze Milieus, Zeitepochen oder Regionen gewonnen werden.“¹⁷

Mittlerweile sind die Dinge in Österreich, gerade auch von Seiten der Kirchengeschichte her, in Bewegung geraten. In diesem Zusammenhang sind zu-

dert. Der Beitrag Hofbauers und der Redemptoristen, in: *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 43/2 (1995) 337–396, hier 339 f., 343.

¹⁴ Durch die Alltagsgeschichtsforschung erfolgte die „Kulturalisierung der Sozialgeschichte“, wie Carola Lipp festhält. Carola LIPP, *Kulturgeschichte und Gesellschaftsgeschichte – Mißverhältnis oder glückliche Verbindung?*, in: Paul NOLTE, Manfred HETTLING, Frank-Michael KUHLEMANN, Hans-Walter SCHMUHL (Hgg.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte* (München 2000) 25–35, hier 28.

¹⁵ Michael MITTERAUER, *Religion in Lebensgeschichten*, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde* 4/89, 103 f., hier 103. Vgl. auch Andreas HELLER, *Religion und Katholizismus in autobiographischen Aufzeichnungen*, ebd. 128–130, 132, hier 128 f.

¹⁶ ALTERMATT, *Kirchengeschichte im Wandel* 22. Andreas Heller argumentiert demgegenüber stärker mit der Institution Kirche: Religion erscheine in unserem Kulturkreis beziehungsweise in unseren Alltagswelten „als ein von einer Institution getragenes Glaubenssystem“, welches im Katholizismus hierarchisch strukturiert sei. Heller weist jedoch auch darauf hin, dass im Umfeld solcher religiöser Institutionen spezifische konfessionelle Mentalitäten entstehen: „In autobiographischen Aufzeichnungen schlagen sich Erfahrungen aus der familialen, kirchlichen und schulischen Sozialisation – im Kontakt mit Vertretern der Institution gewonnen – verdichtet nieder und konvergieren zu typischen Mustern.“ HELLER, *Religion und Katholizismus in autobiographischen Aufzeichnungen* 128.

¹⁷ ALTERMATT, *Kirchengeschichte im Wandel* 20.

nächst einmal die von Rupert Klieber und Kollegen vorgelegten Arbeiten zu nennen¹⁸. Als weitere Initiative liegt mittlerweile das – bislang erstaunlich wenig rezipierte – Ergebnis eines grundsätzlich verdienstvollen Großunternehmens vor: der entsprechende, von Michael Pammer herausgegebene Band im Rahmen des sechsbändigen Handbuchs der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum¹⁹.

Die Ausbildung eines katholischen Jerusalem-Milieus in der Habsburgermonarchie ist auch unter einem europäischen Blickwinkel zu sehen, handelte es sich bei der „Jerusalem-Frömmigkeit“ – oder mit einem breiteren Begriff „Jerusalem-Mentalität“ – doch insgesamt um ein Charakteristikum europäisch-christlicher Religiosität im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Dieses gesamteuropäische Phänomen wiederum ist nicht zu trennen von dem sich auf staatlicher Ebene abspielenden Engagement Europas in jenem kleinen Gebiet des Nahen Ostens und weist daher auch auf einen weiteren viel diskutierten Paradigmenwechsel hin: auf denjenigen des Wandels von der Diplomatiegeschichte hin zu einer „Internationalen Geschichte“. Diese ist „nicht nur Politikgeschichte, sondern notwendigerweise auch immer Gesellschaftsgeschichte und Kulturgeschichte“²⁰.

Indem die Christen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts Palästina, das Land der Heiligen Stätten und die Ursprungsregion des Christentums, als „Heimat“ ansahen, implizierten sie moralische Besitzansprüche. Mit dem Bündel religiös-emotional aufgeladener Befindlichkeiten, die das „Heilige Land“ – nicht nur im Christentum – evozierte, stellt es im Rahmen der europäischen „Expansion“ einen Sonderfall europäischer Begehrlichkeiten dar. „Internationale Geschichte“ hat hier demnach nicht nur tatsächlich erlangte Einflussphären abzuhandeln, sondern zu einem Gutteil auch nie realisierte, im Rückblick teilweise dem Bereich „Wunschträume“ zuzurechnende Aspirationen; auch

¹⁸ Rupert KLIBER, Hermann HOLD (Hgg.), *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes* (Wien-Köln-Weimar 2005); Karl Heinz FRANKL, Rupert KLIBER (Hgg.), *Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum* (Studien zum Frintaneum 2, Wien-Köln-Weimar 2008); Rupert KLIBER, *jüdische christliche muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918* (Wien-Köln-Weimar 2010).

¹⁹ Michael PAMMER (Hg.), *1750–1900* (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in 6 Bänden, hg. v. Peter DINZELBACHER, Bd. 5, Paderborn 2007). Hinsichtlich unserer Fragestellung erstaunt es doch, dass in einem solchen Handbuch die „Jerusalem-Frömmigkeit“ der Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts gänzlich ausgeblendet bleibt. Die entsprechenden Schlagworte aus dem Index führen ausschließlich zu Bibelzitaten und Ähnlichem. Siehe auch die Besprechung in: *Historische Zeitschrift* 286 (2008) 113 f.

²⁰ LOTH, Einleitung, in: DERS., OSTERHAMMEL (Hgg.), *Internationale Geschichte XI*.

der Bereich der Stereotypen und eines kollektiven Gedächtnisses, Grundlage einer bestimmten Mentalität, ist zu berücksichtigen. Gerade hier muss ein kultureller Zugang zur Thematik eingefordert werden. Dieser unterscheidet sich von den zumeist angewandten Konzepten „power“ und „economy“. Nach Akira Iriyes Auslegung „one may define power as a nation’s ability to defend itself and economy as its production and exchange of goods and services. Culture, in contrast, is the creation and communication of memory, ideology, emotions, life styles, scholarly and artistic works, and other symbols.“²¹

Frank-Michael Kuhlemann sieht neue interdisziplinäre Themenstellungen, mit denen sich die Geschichtswissenschaft zu befassen hat, wobei als größte Herausforderung „die von den Kultur- und Humanwissenschaften ausgehenden Impulse“ gelten können. Verstärkt thematisiert werden müssen, so Kuhlemann, die „Dimensionen, die die Innenseite der menschlichen Existenz unmittelbar tangieren“, wie Psyche, Religion, Mentalität, Sprache, Kunst und Literatur: „Gesellschaft, Ökonomie und Politik als objektive Strukturen müssen gewissermaßen in die mentale Struktur des Denkens und Handelns der historischen Subjekte hineinverlegt werden, wie umgekehrt die durch Religion, psychische Struktur, Sprache, Kunst, Literatur etc. beeinflussten Handlungen von Menschen in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung zu erfassen sind.“²²

Im Zeichen der „Internationalen Geschichte“ forderte Eckart Conze ein, insbesondere im Zeichen der Globalisierung „auch den Blick des Historikers für den Prozeß der Vernetzung von Staaten und Gesellschaften [zu] schärfen, für die mannigfaltigen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Akteuren in den internationalen Beziehungen – staatlichen wie nicht-staatlichen – und nicht zuletzt auch für die gesellschaftliche Dimension von außenpolitischem Staats- und Regierungshandeln“²³.

Was nun Palästina angeht, so postulierte Alexander Schölch bereits in den

²¹ Akira IRIYE, Culture and International History, in: Michael J. HOGAN, Thomas G. PATERSON (Hgg.), Explaining the History of American Foreign Relations (Cambridge University Press 1991) 214–225, hier 214 f. (Zitat 215). Eine kulturelle Sichtweise auf die Geschichte der internationalen Beziehungen wurde u. a. auch eingefordert in: relations internationales 24 u. 25: Culture et relations internationales 1 u. 2 (hiver 1980 u. printemps 1981). Ich danke Thomas Angerer für diese Literaturhinweise.

²² Frank-Michael KUHLEMANN, Gesellschaftsgeschichte und Interdisziplinarität, in: Paul NOLTE, Manfred HETTLING, Frank-Michael KUHLEMANN, Hans-Walter SCHMUHL (Hgg.), Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte (München 2000) 43–46, hier 44.

²³ Eckart CONZE, Zwischen Staatenwelt und Gesellschaftswelt. Die gesellschaftliche Dimension in der Internationalen Geschichte, in: Wilfried LOTH, Jürgen OSTERHAMMEL (Hgg.), Internationale Geschichte. Themen – Ergebnisse – Aussichten (Studien zur Internationalen Geschichte 10, München 2000) 117–140, hier 118.

achtziger Jahren, dass die dortigen europäischen Interessen auf zwei Ebenen zu betrachten seien – auf der Ebene der Politik der europäischen Regierungen wie auf der Ebene „nicht-staatlicher, gesellschaftlicher Aspirationen, Strömungen, Bewegungen, in deren Atmosphäre die europäische Palästina-Politik des 19. Jahrhunderts gestaltet wurde“. Unter den letzteren führt Schölch das traditionelle christliche und jüdische Interesse an Palästina an, das anglikanisch-chiliasmatische Konzept der „restoration of the Jews“, den Gedanken des „friedlichen Kreuzzugs“ und die Forderungen nach europäischer Kolonisierung Palästinas, an die die (prä)zionistischen Bestrebungen europäischer Juden anknüpften²⁴.

Diese zweite von Schölch eingeforderte Ebene stand lange Zeit nicht im Zentrum des Forschungsinteresses. Ihrer Untersuchung muss im vorliegenden Fall eine Analyse der Trägerschichten des Jerusalem-Milieus zugrunde liegen. Diese rekrutierten sich keineswegs nur aus den Eliten von Kirche und Staat (obwohl diese, wie gerade das Beispiel Kaiser Franz Josephs zeigt, über alle Möglichkeiten verfügten, starke Impulse geben zu können), sondern Quellengruppen wie Pilgerberichte²⁵ und Missionszeitschriften belegen bis in das 20. Jahrhundert hinein eine immer breitere Verankerung in der Öffentlichkeit. Hier formierte sich ein Milieu, das Pilgerfahrten in das „Heilige Land“ für das persönliche Seelenheil²⁶ und den Katholizismus zuhause wie auch für das na-

²⁴ Alexander SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung* (Berliner Islamstudien 4, Stuttgart 1986) 48. Über weite Strecken gleichlautend: DERS., *Europa und Palästina 1838–1917*, in: Helmut MEJCHER, Alexander SCHÖLCH (Hgg.), *Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimensionen eines Nationenkonflikts* (Paderborn 1981) 11–46.

²⁵ Generell fand Reiseliteratur im 19. Jahrhundert ein großes Publikum. Ein frühes Beispiel ist das Buch der berühmten Ida Pfeiffer (1797–1858): *Ida PFEIFFER, Reise einer Wienerin in das heilige Land, nämlich: von Wien nach Konstantinopel, Brussa, Beirut, Jaffa, Jerusalem, dem Jordan und toden Meere, nach Nazareth, Damaskus, Balbeck und dem Libanon, Alexandrien, Kairo, durch die Wüste an das rothe Meer, und zurück über Malta, Sicilien, Neapel, Rom u.s.w. Unternommen im März bis December 1842. Nach den Notaten ihrer sorgfältig geführten Tagebücher von ihr selbst beschrieben, 2 Theile, 3. verbesserte Aufl.* (Wien 1846). Das Buch erschien 1842/44/46/56 in vier Auflagen. Zu den Stärken und Begrenztheiten dieses gerne herangezogenen Quellengenres siehe Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem Travel Literature as Historical Source and Cultural Phenomenon*, in: DERS., Moshe DAVIS (Hgg.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800–1948. With Eyes toward Zion–V* (Westport 1997) 25–46.

²⁶ Ein zugkräftiges Instrument ist im Ablasswesen zu sehen. Siehe dazu z.B. [Heinrich von HIMMEL, Melchior LECHNER], *Pilgerführer für Volkswallfahrten nach dem Hl. Lande. Auf Grund des Tiroler Normal-Programmes, im Einvernehmen mit dem hochw. General-Kommissariate des Heiligen Landes und mit oberhirtlicher Bewilligung hg. vom Palästina-Pilgerverein zu Brixen (Südtirol)* (Brixen a. E. [1905]) 34–41.

tionale Ansehen einen großen Stellenwert beimaß; zeitweise organisierte sich dieses Gesellschaftssegment auch gerne in Vereinen. Mobilisiert wurde es in erster Linie durch die Arbeit eines – wie zu zeigen sein wird – relativ kleinen Personenkreises von „federführenden [...] geistlichen ‚Milieumanagern‘“²⁷. Einmal mehr ist in diesem Zusammenhang der große Stellenwert von Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert hervorzuheben²⁸.

Wie dem Studium mentalitätsgeschichtlicher Quellen kommt der genauen Kenntnis der handelnden Personen große Bedeutung zu. Der Versuch einer umfassenden Festschreibung des Personenkreises, aus dem sich das katholische Jerusalem-Milieu der Habsburgermonarchie zusammensetzte, trifft sich mit einer Forderung, die Sebastian Conrad und Jürgen Osterhammel vor wenigen Jahren in einem von ihnen herausgegebenen Sammelband zum Deutschen Kaiserreich „in der Welt“ aufstellten: Die Träger und Akteure globaler Verflechtungen, deren Spektrum über den kleinen Kreis außenpolitischer Funktionsträger weit hinausgeht, müssten möglichst genau angebbar sein. Die Bedeutung des konkreten Personals transnationaler Beziehungen resultiere dabei aus dem Umstand, dass „die Aufmerksamkeit der bisherigen Forschungen allzu lange bei Perzeptionsphänomenen, also Bildern, Wahrnehmungen und diskursiven Konstruktionen des ‚Anderen‘, stehen geblieben ist“²⁹.

Rupert Klieber skizzierte die neue – durch das erweiterte Perspektivenspektrum in der Geschichtswissenschaft wie die innerkirchliche Akzentverschiebung im Kirchenbild angestoßene – Sichtweise und listet folgende zu beachtende Betrachtungsebenen auf: 1. die gläubige Basis³⁰; 2. die Lebenswelten der „Kirchenleute“; 3. die organisatorische „Versäulung“ der katholischen Be-

²⁷ Rupert KLIEBER, Der volkshirchliche Riese und sein Erwachen zum *Movimento Cattolico*. Katholische Kirche und Katholizismus im alten und neuen Österreich bis 1938, in: Werner DROBESCH, Reinhard STAUBER, Peter G. TROPPEL (Hgg.), Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit (Klagenfurt–Ljubljana–Wien 2007) 11–28, hier 17 f.

²⁸ Vgl. auch BAYLY, *The Birth of the Modern World* 330 f. So war das Missionswesen auch immer Thema auf den Katholikentagen.

²⁹ Sebastian CONRAD, Jürgen OSTERHAMMEL, Einleitung, in: DIES. (Hgg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914* (Göttingen 2004) 7–27, hier 15 f., Zitat 16. Die Umsetzung dieses Anspruchs wird freilich in so manchem Fall durch schwierig ausfindig zu machende Quellenbestände erschwert.

³⁰ Zu bedenken seien „ihre [...] religiösen Vorstellungen und Praktiken, Grad und Formen ihrer volkshirchlichen Erfassung“. Rupert KLIEBER, *Zwischen Staatskirche und ultramontanem Aufbruch – der katholische Klerus der Donaumonarchie 1816 bis 1918*, in: Karl Heinz FRANKL, Rupert KLIEBER (Hgg.), *Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum* (Studien zum Frintaneum 2, Wien–Köln–Weimar 2008) 15–35, hier 15.

völkerung; 4. die Kirchenleitungen³¹. – Dies korreliert mit dem im Folgenden entwickelten „Drei-Säulen-Modell“ des katholischen Jerusalem-Milieus in der Habsburgermonarchie, wobei die Frage der Vernetzung in Vereinen als übergreifendes Moment angesehen wird.

Aufriss eines Milieus: Das Drei-Säulen-Modell

Einblicke in das österreichisch-katholische Jerusalem-Milieu³² lassen sich in mühevoller Sammelarbeit aus mehreren Quellengruppen gewinnen. Besonders gut kann es über seine Vernetzung anhand von Vereinsaktivitäten und Pilgerbewegung sowie über die große Anzahl von aus seinen Kreisen entstandenen Publikationen nachgewiesen werden. Komprimiert findet es sich in einem Dokument wieder, das sich heute in Privatbesitz befindet: einem Gästebuch des personell seit 1879 mit Barmherzigen Brüdern ausgestatteten Malteserspitals in Tantur³³ aus den Jahren 1894 bis 1919³⁴.

³¹ Ebd.; ebenso DERS., Der volkscirchliche Riese und sein Erwachen, in: DROBESCH, STAUBER, TROPPER (Hgg.), Mensch, Staat und Kirchen 14.

³² Ausführlich nunmehr Barbara HAIDER-WILSON, Die Habsburgermonarchie und das Heilige Land 1842–1917. Schutzmachtproblematik, katholisches „Jerusalem-Milieu“ und Volksfrömmigkeit (phil. Diss. Wien 2007), dort weiterführende Literatur- und Quellenangaben sowie alle Nachweise für die im Folgenden gemachten biographischen Angaben. Hinsichtlich der österreichisch(-ungarisch)en Präsenz im Heiligen Land sind weiters folgende Bände heranzuziehen: Bernhard A. BÖHLER (Hg.), Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josephs (Katalogbuch, Wien 2000); Mordechai ELIAV unter Mitarbeit von Barbara HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849–1917 (Fontes rerum Austriacarum 2. Abt. 91, Wien 2000); Helmut WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem. Geschichte des Pilgerhauses an der Via Dolorosa (Wien–Köln–Weimar 2000); Marian WRBA (Hg.), Austrian Presence in the Holy Land in the 19th and early 20th Century. Proceedings of the Symposium in the Austrian Hospice in Jerusalem on March 1–2, 1995 (Tel Aviv 1996); sowie diverse Arbeiten von Robert-Tarek FISCHER.

³³ Konsul Caboga konnte mit dem 1876/77 eröffneten Malteserspital in Tantur die Vision des Malteserordens auf eine Rückkehr in das Heilige Land in die Realität umsetzen; höchst zupass kam ihm dabei die Kaiserreise im Jahr 1869, die dem Projekt in weiterer Folge die allerhöchste Unterstützung brachte. 1879 schloss der Malteserorden einen ersten Vertrag mit den Barmherzigen Brüdern, 1890 folgte ein weiterer.

³⁴ Tantur Gästebuch 1894–1919, Privatbesitz Frau Dr. Brigitte Hamann, Wien. Die Autorin bedankt sich für die ihr gewährte Einsichtnahme. Das katholische Österreich in Jerusalem wird auch skizziert in den Berichten der Konsuln über die Kirchenfeierlichkeiten aus Anlass des Geburtstages des Kaisers, so z. B. Walcher an Mensdorff-Pouilly, Jerusalem, 1865 August 24, in: Österreichisches Staatsarchiv (fortan: ÖStA), Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien (fortan: HHStA), Politisches Archiv XXXVIII, Karton (fortan: K) 164, Umschlag „Konsulat in Jerusalem 1865“, fol. 2r–4r, 5v.

Welche Personengruppen scheinen darin auf? Es finden sich Namen von (Vize-)Rektoren des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem³⁵, von Personal des österreichisch-ungarischen Konsulats und der Post³⁶, von Angehörigen des Adelsstandes, darunter immer wieder Mitglieder des Kaiserhauses und Malteserritter. Eingeschrieben haben sich Franziskanermissionäre³⁷ und Barmherzige Brüder, Bischöfe und andere Geistliche, Theologen und auch Militärs³⁸. Auffallend sind die verhältnismäßig zahlreichen Einträge von mehrheitlich aus Salzburg stammenden Orgelbauern.

Hervorzuheben ist, dass sich in diesem Dokument auch die internationale Vernetzung auf staatlicher und kirchlicher Ebene widerspiegelt, in die das darzustellende Milieu in einem nie außer Acht zu lassenden größeren Zusammenhang eingebunden war³⁹; besonders das enge Zusammengehen des katholischen deutschsprachigen Raumes⁴⁰ wird deutlich. So hat sich zum Bei-

³⁵ Das österreichische, ab 1895 österreichisch-ungarische Hospiz, gelegen in der Jerusalemer Altstadt, war mit Abstand die prestigereichste österreichisch-katholische Institution im Heiligen Land. Es nahm Anfang 1863 seinen Betrieb auf und wurde von Weltgeistlichen geleitet. Nach einem Konflikt zwischen dem Wiener Erzbischof Anton Joseph Gruscha und dem Wiener Generalkommissär des Heiligen Landes, P. Franz Angeli, wurde das Hospiz 1895 vom Generalkommissariat getrennt und allein dem Erzbischof von Wien unterstellt. Ab 1896 wurden deutsche Borromäerinnen in der Hausverwaltung eingesetzt. Siehe dazu WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem. - Die Verzeichnisse über Messstiftungen zugunsten des Hospizes sind ein Indiz für die breite Verankerung dieser Institution innerhalb des Jerusalem-Milieus.

³⁶ Das sich oft aus Armeniern und damit ursprünglich osmanischen Untertanen rekrutierende Konsulats- und Postpersonal wird hier nur der Vollständigkeit halber angeführt; demgegenüber werden die Konsuln ohne Einschränkung dem Jerusalem-Milieu der Habsburgermonarchie zugerechnet, hatten die konsularischen Vertreter doch schon von Amts wegen die österreichisch-katholischen Belange im Heiligen Land nach Kräften zu unterstützen, ohne jedoch den von Wien vorgegebenen Rahmen zu überschreiten. Vgl. dazu die in der „Politisch-religiösen Instruction für den k.k. Vizeconsul in Jerusalem, Joseph Nobile Pizzamano“ dargelegte Argumentation: ELIAV, HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 5 (S. 107–110).

³⁷ Darunter scheint der umstrittene spätere Wiener Generalkommissär für das Heilige Land P. Angeli auf. - Die österreichischen Franziskaner im Heiligen Land standen in engster Verbindung mit dem jeweiligen Generalkommissär des Heiligen Landes in Wien; letztere rekrutierten sich vorwiegend aus der Gruppe ehemaliger Missionäre im Heiligen Land.

³⁸ Diese wären wie das Konsulats- und Postpersonal in individuellen biographischen Studien zuerst auf ihre persönlichen Überzeugungen hin zu überprüfen, bevor sie tatsächlich mit dem Jerusalem-Milieu in Verbindung gebracht werden können.

³⁹ Als Beispiele seien genannt die internationale Organisation des Malteserordens, der eine italienische, eine deutsche (das Großpriorat von Böhmen und die Vereinigungen der rheinisch-westfälischen, schlesischen und britischen Ritter) und eine spanische Zunge hatte, sowie die zwischenstaatliche Ebene. Auch Konsuln anderer Mächte suchten Tantor auf.

⁴⁰ Dieses lässt sich sehr gut belegen mit dem Schreiberkreis des „Heiligen Landes“, dem Organ des Kölner Vereins vom heiligen Grabe bzw. später des Deutschen Vereins vom heiligen Lande: Georg Gatt wie Hermann Zschokke gehörten dazu, P. Geißler und andere österrei-

spiel der prominente, in München geborene, in enger Verbindung mit den Österreichern stehende Franziskanerpater Bonaventura Lugscheider, Organist an der Pfarrkirche von Jerusalem St. Salvator, im Gästebuch von Tantur eingetragen.

Als Beispiele für Träger besonders prominenter Namen innerhalb des katholischen Jerusalem-Milieus der Habsburgermonarchie sind zu nennen: der aus Tirol stammende Weltpriester und Missionär Georg Gatt sowie der Arabienexperte Prälat Alois Musil (Im Zuge der so genannten „Orientmission“ von 1917 trug sich weiters Erzherzog Hubert Salvator, das zweite prominente Mitglied der Expedition, ein.) Aus der ungarischen Reichshälfte sticht der Name des Theologen und Orientalisten Professor Mihály Kmoskó ins Auge, der noch 1916 – negativ ausfallende – Erkundigungen einziehen sollte hinsichtlich der möglichen Errichtung eines ungarischen Hospizes in Jerusalem. Auch die ab dem Ende des 19. Jahrhunderts durchgeführten großen „Volkswallfahrten“ haben ihre Spuren hinterlassen und damit verbunden der Name von „Pilgeroberst“ Heinrich Himmel von Agisburg.

Gemäß der ihnen von der Gesellschaft im Allgemeinen zugewiesenen Rollen, die keine entsprechenden öffentlichen und kirchlichen Positionen für Frauen vorsahen, finden sich Spuren von Frauen aus dem Jerusalem-Milieu viel seltener – aber auch solche weist das Gästebuch auf, handelte es sich nun um habsburgische Erzherzoginnen und andere adelige Damen, um im österreichisch-ungarischen Hospiz ihren Dienst versiehende Schwestern⁴¹ oder um Eintragungen von Pilgerinnen, wie diejenigen von „Josefine Paul Pilgerin aus Gr: St. Miklos Ung.“ (Nagyszentmiklós) vom 9. Mai 1904 oder „Sofie Kopp aus Pöllau, Steiermark und Pauline Wessely (Wien)“ vom 6. April 1913. Auch die Gattinnen von Konsuln scheinen auf, indes oft verkürzt auf die Zusätze „Gattin“ und „Gemahlin“.

Manifestierte sich die Jerusalem-Mentalität in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Schichten, so soll im Folgenden der Versuch einer Kategorisierung des Milieus in drei Trägerschichten unternommen werden, wobei die Grenzen zwischen diesen freilich bisweilen fließend sind. Die Grundlage für die Differenzierung stellt dabei nicht vorrangig die Angehörigkeit zu einer be-

chische Franziskaner berichteten in dieser katholischen Missionszeitschrift. Auch über das Spital der Barmherzigen Brüder in Nazareth wurde von dem aus Bayern stammenden Barmherzigen Bruder P. May(e)r berichtet. - Die engen deutsch-österreichischen katholischen Verbindungen manifestierten sich abschließend in dem in den Jahren des Ersten Weltkriegs gefassten Plan eines gemeinsamen Vorgehens im Rahmen einer kultuspolitischen Orientaktion.

⁴¹ Vgl. oben Anm. 35. Unter dem 17. Dezember 1910 sind eingetragen Schwester M. Theresia und Schwester M. Adalberta.

stimmten, je schmalere oder breitere gesellschaftliche Schicht oder Gruppe dar, sondern der jeweilige Aktionsradius, der erreicht wurde.

Dieses Modell lässt sich darstellen in der Gestalt dreier Säulen: Die erste Säule setzt sich zusammen aus Angehörigen der Eliten von Kirche und Staat sowie aus ihnen nahen Protagonisten des Jerusalem-Milieus. Demgegenüber begrenzte Einflussmöglichkeiten auf die Konstituierung und den Ausbau des Milieus – für die Bewahrung des Milieus gilt dies nicht – hatten diejenigen Akteure und Amtsinhaber, die der zweiten Säule zugeordnet werden und von denen viele zumindest zeitweise ihren Dienst in Palästina versahen; eine bedeutende Rolle innerhalb des Milieus spielten die dieser Gruppe zuzurechnenden Missionäre. Die (Mobilisierungs-)Bemühungen dieser beiden erstgenannten Säulen führten zum stetigen Ausbau der dritten Säule: Nachdem das Interesse der Bevölkerung am Heiligen Land durch die ersten, von oben gesetzten konkreten Schritten und Initiativen⁴² wieder geweckt war, verbreitete sich die Jerusalem-Mentalität in einem immer größeren Ausmaß in der Basis, dem so genannten „Kirchenvolk“.

Sie alle, die an den Geschicken des Heiligen Landes interessierte Population der Habsburgermonarchie wie die vor Ort tätigen Staatsangehörigen waren Teil des, wie es in den Quellen heißt, „katholischen Österreich“ und – um wiederum eine zeitgenössische Terminologie zu verwenden – Vertreter des Konzepts des „friedlichen Kreuzzugs“: „Während das Konzept der ‚restoration of the Jews‘ den spezifisch anglikanisch-evangelistischen Teil des Mosaiks europäischer religiös-kultureller Aspirationen auf Palästina darstellte, war unter den Katholiken des Kontinents, aber auch unter deutschen Protestanten und Millenariern, das Bewusstsein einer Wiederaufnahme und Fortführung des Werks der Kreuzzüge mit anderen Mitteln verbreitet, der Gedanke des ‚friedlichen Kreuzzugs‘. Damit war in erster Linie die schrittweise ‚Wiedergewinnung‘ des ‚Heiligen Landes‘ für die Christenheit durch die religiöse, kulturelle und philanthropische Penetration gemeint.“⁴³

In diesem Konnex wurde auch die immer größere Bevölkerungssegmente erfassende Pilgerbewegung gesehen, deren Teilnehmer – die (und hier verwenden wir einen weiteren zeitgenössischen Ausdruck) „Kreuzfahrer“ des 19. Jahrhunderts – zahlreiches Quellenmaterial hinterlassen haben. Dieses er-

⁴² Nach den Aufsehen erregenden Ereignissen rund um die Auseinandersetzung mit Muhammad (Mehmet) Ali und der europäischen Intervention im Jahr 1840 sind für Österreich hier die Wiedereinführung der Karfreitagskollekte für das Heilige Land (1842), die Wiedererrichtung des Wiener Generalkommissariats des Heiligen Landes (1843) und die Errichtung des Vizekonsulats in Jerusalem (1849) zu nennen.

⁴³ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 64.

hellte gerade auch biographische Aspekte und ermöglicht eingehendere sozialgeschichtliche Überlegungen. Stets war eine Wallfahrt in das Heilige Land ein hervorragendes geistliches Ereignis; nicht übersehen werden sollte, dass es sich zugleich immer auch um ein prägendes soziales Geschehen handelte⁴⁴, dem eine besondere Kraft innerhalb der Formierungs- und Vernetzungsprozesse des Jerusalem-Milieus zukam⁴⁵. Die Pilgerung in das Heilige Land war kein alltägliches Erlebnis, sondern wurde als herausragender Gipfel in den Lebensabläufen eines Katholiken, einer Katholikin gesehen. Vom irdischen Jerusalem aus vermeinte man ins himmlische Jerusalem zu gelangen.

Die österreichischen Pilgerinnen und Pilger des 19. Jahrhunderts lassen sich in drei Kategorien einteilen: Sie reisten als Individualreisende, als Teilnehmer an Gruppenreisen oder an den großen Volkswallfahrten⁴⁶. An Letzteren, einem um die Jahrhundertwende einsetzenden Phänomen, nahmen Adelige wie Bauern, Bischöfe und kleine Landpfarrer, Gewerbe- und Handeltreibende, im Übrigen bald auch Frauen⁴⁷ teil. Von Beginn an war es das erklärte Ziel des Initiators Oberst Himmel gewesen, dass sich alle „Stände“ daran beteiligen (können) sollten; zu diesem Zweck wurde der Preis für die Reise möglichst niedrig angesetzt. Neben dem so erlangten Seelenheil für den Einzelnen, das freilich eine möglichst große Ausstrahlung in der Heimat nach sich ziehen sollte, stellte die durch die großen Pilgergruppen aufgezeigte nationale Demonstration vor Ort ein beabsichtigtes und zentrales Moment dar.

Palästina als europäisch-christliches Konstrukt auf der einen Seite und als historische, mit eigenen Augen betrachtete Realität klaffte für die Besucher des Landes oft sehr weit auseinander. Bereits vor dem Betreten palästinischen Bodens hatten die österreichischen Katholikinnen und Katholiken „das Land

⁴⁴ Vgl. das analoge Beispiel des Kirchgangs am Sonntag bei HELLER, *Religion und Katholizismus in autobiographischen Aufzeichnungen* 129. Gemeinsame Kennzeichen und Symbole, von der Pilgerarmbinde bis zum Jerusalem-Pilger-Lied, erfüllten wichtige Funktionen.

⁴⁵ P. Norbert Klinger formulierte das bei seiner Reise gemachte Gemeinschaftserlebnis folgendermaßen: „[...] eine solche Pilgerreise knüpft unter den Gliedern der Gesellschaft ein zu starkes Seelenband, als daß es der Zeit gelingen könnte, die Erinnerung an einander zu vernichten.“ P. Norbert KLINGER, *Reise der österreichischen Pilgerkarawane nach dem heiligen Lande im Jahre 1870* (Wien 1871) 166.

⁴⁶ Waren die ersten Reiseunternehmungen – auch aufgrund der politischen Instabilität in der Region – mühe- und gefahrvoll, so ist für den darauffolgenden Zeitraum vor allem auf die technischen Entwicklungen zu verweisen, im Besonderen auf die Verbesserung der Transportmittel (Dampfschiff) und der Nachrichtenübermittlung (Telegraph).

⁴⁷ Abgesehen von der im 19. Jahrhundert beobachtbaren „Feminisierung der Religion“ konnte innerhalb des Jerusalem-Milieus mit den Rollenbildern argumentiert werden, die den Frauen in der Familie als Mutter und Hausfrau zugeschrieben wurden – aus dieser Sicht gesehen zog die Pilgerfahrt einer Frau eine besonders große Ausstrahlung nach sich.

im Kopf“⁴⁸, nahm doch die Sorge für eben dieses im Katholizismus des 19. Jahrhunderts eine Kernposition ein. Im Rahmen der religiösen Erziehung und Sozialisation wurde das Land des Lebens und Leidens Jesu von Kindheit an bilderreich geschildert⁴⁹. Stets ging eine ganz besondere Faszination von Jerusalem aus. In seinem Reisebericht unterstreicht der Grazer Universitätsprofessor Johann Weiß die einzigartige Anziehungskraft der „Heiligen Stadt“ an einer Stelle mit den Worten: „Jeder Christ hat von dieser Stadt und ihrer Umgebung sammt allen Einzelheiten von der ersten Kindheit an gehört.“⁵⁰

Ein Blick auf die entsprechenden Zahlen zeigt den Aufschwung, den die Pilgerbewegung aus der Habsburgermonarchie nahm, wobei die Fertigstellung des österreichischen Hospizes in Jerusalem eine erste Zäsur bedeutete: „Während zum Beispiel im Jahre 1832 unter 4000 nach Jerusalem gekommenen Wallfahrern nur 4 katholische Europäer waren, beherbergte unser Hospiz im Jahre 1864 bereits 113 Pilger aus Österreich.“ Durch die Volkswallfahrten stieg die Zahl der zwischen 1898 und 1908 in das Heilige Land gepilgerten Österreicher und Österreicherinnen dann auf über 6.000⁵¹, darunter auch einige Deutsche etc.

Im Zuge des Aufschwungs des Pilgerwesens fanden große Teile des katholischen Jerusalem-Milieus der Habsburgermonarchie ihren Ausdruck und Niederschlag auch in einer Wappengalerie und in Gedenktafeln, die auf Initiative von Oberst Himmel zu Beginn des 20. Jahrhunderts im österreichisch-ungarischen Hospiz in Jerusalem angebracht wurden. 1910 umfasste diese Galerie bereits stattliche 500 Wappen⁵².

⁴⁸ David BLACKBOURN, Das Kaiserreich transnational. Eine Skizze, in: Sebastian CONRAD, Jürgen OSTERHAMMEL (Hgg.), Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914 (Göttingen 2004) 302–324, hier 306.

⁴⁹ Kronprinz Rudolf notierte in seiner „Orientreise“: „Der Glaube und alle Traditionen, die man seit der Kindheit aufgesogen, treten einem deutlich sichtbar entgegen, umgeben von einer unheimlich todten Gegend, auf der der Fluch haftet [...]“. Eine Orientreise. Beschrieben vom Kronprinzen RUDOLF VON ÖSTERREICH. Illustriert nach Original-Zeichnungen von Franz von Pausinger. Mit 37 Radierungen von J. Klaus und 100 Holzschnitten von F. W. Bader (Wien 1884) 121.

⁵⁰ Johann WEIß, Reise nach Jerusalem und Wanderungen im heiligen Lande. Dem katholischen Volke erzählt (Zweite Vereinsgabe des Katholischen Pressvereines in der Diözese Seckau für das Jahr 1902), Erster Theil (Graz 1902) 88. Einen starken Einfluss auf die kindliche Imagination übte neben Jerusalem vor allem Bethlehem aus.

⁵¹ Franz PUCHAS, Ins Heilige Land! Erinnerungsblätter an die erste steirische Volkswallfahrt nach dem Heiligen Lande (10. bis 31. August 1908) (Graz–Wien 1908) 122.

⁵² Vgl. dazu WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 95 f.; zeitgenössisch u. a. P. Melchior LECHNER, Die Tiroler Pilger im heil'gen Land, Als das Jahrhundert im Beginne stand. Gedenkbuch an die beiden Tiroler Pilgerzüge nach Jerusalem im September und October 1901 (Innsbruck 1902) 368–371. Die in der Kapelle angebrachten Wappen jener Mitglie-

Auch die Mitgliederlisten von katholischen Vereinen und die von ihnen herausgegebenen Broschüren stellen verlässliche Barometer für den Grad der in der Habsburgermonarchie verbreiteten Jerusalem-Frömmigkeit dar, gab es doch in allen gesellschaftlichen Schichten eine große Bereitschaft, sich in Vereinen zu organisieren. In diesem Zusammenhang ist auf ein von Hans Peter Hye pointiert beschriebenes Phänomen aufmerksam zu machen: In den Vereinen konnte die Trennung von Staat und Gesellschaft „buchstäblich physisch aufgehoben werden, denn gerade die Repräsentanten der höchsten Bürokratie und auch viele Minister erwiesen sich in einem Maße als Vereinsmeier, das nahezu ident mit dem bürgerlichen Gesamtinteresse an den einzelnen Vereinen war“⁵³. Indem die Protagonisten des Jerusalem-Milieus bei diversen Vereinsveranstaltungen als Redner auftraten, übernahmen sie in diesem Rahmen Mobilisierungsaufgaben.

Genuin dem Jerusalem-Milieu entsprangen die „Armee des heiligen Kreuzes“ und der „Palästina-Pilgerverein“; daneben zeigen sich auch katholische Vereine mit einer breiteren Zielsetzung, wie der „Verein von der Unbefleckten Empfängnis Mariens zur Unterstützung der Katholiken im türkischen Reiche und im Oriente“ und das internationale „Werk der Glaubensverbreitung“ oder auch die wissenschaftlich ausgerichtete und damit auf Eliten zielende „Leo-Gesellschaft“, vom Jerusalem-Milieu beeinflusst; ja auch der allgemeine Katholikenverein („Severinusverein“) kam an dem Thema Heiliges Land nicht vorbei⁵⁴. Großes Gewicht kam der Kooperation mit deutschen Vereinen zu⁵⁵.

Besonders seit dem späten 19. Jahrhundert wurde das in einzelne Zielgebiete aufgesplitterte Missionswesen der Habsburgermonarchie mehr und mehr kritisiert und der Ruf nach einem zentralen Missionsverein immer lauter – umgesetzt wurde dieser Gedanke bis zum Ende der Doppelmonarchie jedoch nicht.

der des Kaiserhauses, die in das Heilige Land gereist waren, beginnen mit demjenigen des Vaters von Rudolf von Habsburg, des Grafen Albrecht. Unter den Tafeln besonders verdienter Persönlichkeiten scheinen beispielsweise Anton Prokesch von Osten und Ida Pfeiffer auf; auch für die Volkswallfahrten wurden im Hospiz Erinnerungstafeln angebracht.

⁵³ Hans Peter HYE, Vereine und politische Mobilisierung in Niederösterreich, in: Helmut RUMPLER, Peter URBANITSCH (Hgg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 8/1: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. Vereine, Parteien und Interessenverbände als Träger der politischen Partizipation (Wien 2006) 145–226, hier 167.

⁵⁴ Die Jerusalem-Mentalität manifestierte sich im Severinusverein zunächst vor allem in der Organisation von kleineren Pilgerfahrten in das Heilige Land.

⁵⁵ Zu nennen sind der bayerische „Ludwig-Missionsverein“ und der Kölner „Verein vom heiligen Grabe“. Letzterer wurde 1895 mit dem „Palästina-Verein der Katholiken Deutschlands“ zum „Deutschen Verein vom heiligen Lande“ fusioniert.

Die erste Säule: Die elitennahen Protagonisten des Jerusalem-Milieus

Die Spitzen des katholischen Jerusalem-Milieus setzten sich aus zwei Wurzeln zusammen⁵⁶: Einerseits rekrutierten sie sich aus dem traditionellen Elitenreservoir von Kirche und Staat; andererseits stellte das persönliche Engagement einzelner Kirchenmänner überhaupt erst den Auftakt zur Milieubildung im 19. Jahrhundert dar. Diese Protagonisten des Milieus standen dabei in engem Kontakt mit der erstgenannten Gruppe. Immer wieder bildete das Milieu im Zuge der Milieuverfestigung eigene Eliten aus.

Allen Protagonisten der ersten Säule war ein großer Einflussradius gemein, sei es auf staatlich-politischer oder auf kirchlicher Ebene. Holger Afflerbach hat im Zuge seiner auf einem Österreichischen Historikertag angestellten Überlegungen zur Außengeschichtsschreibung festgehalten, dass bei der Bewältigung der Untersuchung dessen, was Außenpolitik ist, antreibt und bewirkt, unter Einbeziehung der gesellschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren einerseits, der internationalen Ebene andererseits, kein Weg an einer Elitenstudie vorbeizuführen scheint: „An einer Untersuchung der diplomatischen Eliten und ihrer Aktionen; ihrer Beweggründe politischer, ökonomischer, ideologischer, finanzieller oder persönlicher Art; ihrer Weltbilder sowie des gesellschaftlichen oder außenpolitischen Drucks, den sie auf sich lasten spürten. Es kann natürlich nicht Aufgabe einer Außenpolitikgeschichte sein, die Gesellschaft zu untersuchen, denn damit überfordert sie sich; sie kann aber sehr wohl untersuchen, was aus der Gesellschaft an relevanten Impulsen, Ideen, Druck und Zwang auf die decision-makers ausgeübt wurde und sich so in außenpolitische Aktionen – oder deren Unterlassen – umsetzte.“⁵⁷

Unter den Mitgliedern des Kaiserhauses nahm Kaiser Franz Joseph selbst den prominentesten Platz im Jerusalem-Milieu ein – ein Herrscher, für den Außenpolitik eine kaiserliche Prerogative war und der im alten Titel „König von Jerusalem“ einen Auftrag sah. Franz Joseph fungierte immer wieder als Motor der auf das Heilige Land ausgerichteten Bestrebungen der Habsburger-

⁵⁶ Analog kann auf die Unterscheidung zwischen „Entscheidungselite“ und „Deutungselite“ – Intellektuelle, Schriftsteller, Gelehrte, Journalisten etc. –, hingewiesen werden. Vgl. Herfried MÜNKLER, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten* (Berlin 2005) 134.

⁵⁷ Holger AFFLERBACH, *Die Herausforderung der Diplomatiegeschichte durch das Konzept der Gesellschaftsgeschichte*, in: *BERICHT ÜBER DEN 22. ÖSTERREICHISCHEN HISTORIKERTAG IN KLAGENFURT*. Veranstaltet vom Verband Österreichischer Historiker und Geschichtsvereine in der Zeit vom 4. bis 7. Mai 1999 (Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Historiker und Geschichtsvereine 31, Wien 2002) 40–46, hier 44.

monarchie. Er stand dabei nicht nur in der katholischen Tradition seiner (mit der Franziskanerkustodie seit jeher eng verbundenen) Familie, sondern war überdies von Lehrern, die selbst als Protagonisten des Milieus anzusehen sind, beeinflusst⁵⁸. Mit seiner Aufsehen erregenden Orientreise im Jahr 1869, in Jerusalem und Umgebung als Pilgerfahrt stilisiert, setzte er einen allseits sichtbaren, deutlichen Akzent. In ihrem Gefolge engagierte sich der Kaiser für das Projekt des Malteserspitals in Tantur⁵⁹ und den zweckgemäßen Einsatz kaiserlicher Spendengelder zugunsten dreier Großprojekte der Franziskanerkustodie, betreffend eine Verbesserung der Unterbringung der Franziskaner in der Grabeskirche sowie die Kirchen Sta. Katharina in Bethlehem und St. Salvator in Jerusalem. Die Durch- und Umsetzung der beiden letztgenannten Anliegen zog sich bis in die Mitte der 1880er Jahre. In diesen Fällen, in denen der Kaiser sein Gewicht geltend machte, wurde die Diplomatie der Habsburgermonarchie auf das Beharrlichste eingesetzt und die Position der Habsburgermonarchie als katholische Schutzmacht unterstrichen.

Von den zahlreichen Mitgliedern des Hauses Habsburg, die in das Heilige Land reisten⁶⁰ und Geschenke stifteten⁶¹, sei hier noch der Bruder Franz Josephs, Erzherzog Maximilian (Ferdinand Maximilian), mit seiner bereits im Jahr 1855 unternommenen Pilgerfahrt genannt.

Unter den beiden Kirchenmännern und Lehrern des jungen Franz Joseph, die das Interesse für das Heilige Land gezielt förderten, findet sich der prominente Wiener (Fürst-)Erzbischof (Kardinal) Joseph Othmar von Rauscher, der von 1832 bis 1849 Direktor der traditionsreichen Orientalischen Akademie gewesen war und 1853 zum Wiener Erzbischof ernannt wurde. Kraft dieses Amtes Protektor des wiedererrichteten Generalkommissariats des Heiligen Lan-

⁵⁸ Anzuführen sind in diesem Zusammenhang Joseph Othmar von Rauscher und Abt Jacques Mislin. Siehe zu beiden unten.

⁵⁹ So wandte er sich in Sachen Finanzierung an die Malteserritter des böhmischen Großpriorats und übernahm schließlich selbst das Protektorat über Tantur.

⁶⁰ Ferdinand Zöhler fand allein im Pilgerbuch des Hospizes folgende Habsburger als Pilger nach Jerusalem verzeichnet: im November 1869 Kaiser Franz Joseph I.; im Mai 1868 Erzherzog Franz von Österreich-Este, Herzog von Modena; im März 1890 Erzherzog Rainer; im Dezember 1893 Erzherzog Josef August; im März 1896 Erzherzog Carl Ludwig; weiters die Erzherzoginnen Stephanie (1895), Augusta, Maria Christine, Maria Theresia, Maria Annunciata, Elisabeth. Vgl. Ferdinand ZÖHRER, Die Oberösterreicher im heiligen Lande. Gedenkbuch an den I. oberösterreichischen Männer-Pilgerzug nach Jerusalem in den Tagen vom 24. April bis 15. Mai im goldenen Jubiläumsjahre 1900 (Linz 1901) 363.

⁶¹ Einen knappen Überblick über die Schenkungen von Kaiser Franz Joseph, Erzherzog Maximilian, Kronprinz Rudolf und Kronprinzessin-Witwe Erzherzogin Stephanie siehe in: DENKBLATT DES ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN PILGERHAUSES „ZUR HEILIGEN FAMILIE“ IN JERUSALEM. Hg. vom Curatorium des Pilgerhauses (Wien 1896) 17 f.

des in Wien⁶², war er unter anderem in die Vorgänge rund um die Errichtung des österreichischen Hospizes in Jerusalem involviert⁶³ und focht bis kurz vor seinem Tod einen Konflikt mit dem Kustos um die 1846 mit österreichischen Mitteln eingerichtete und bis 1866 erhaltene Buchdruckerei im Kloster St. Salvator aus⁶⁴.

Demgegenüber handelt es sich bei dem Prälaten Jacques (Jakob) Mislin, Domherr von Großwardein (Nagyvárad, Oradea), um einen heute weitgehend vergessenen Mann der Kirche. Nachdem Mislin Erzieher von Kaiser Franz Joseph und dessen Bruder Erzherzog Maximilian gewesen und sein Amt als Hofbibliothekar der Kaiserin Marie Luise in Parma zu Ende gegangen war, zog er bereits im Revolutionsjahr 1848 zum ersten Mal auf Pilgerfahrt nach Jerusalem. Über seine Erlebnisse und Beobachtungen verfasste Mislin, der über ausgezeichnete Kontakte verfügte, ein umfangreiches – in den Augen von Arthur Breycha-Vauthier hochgelehrtes – Werk mit dem Titel „Die Heiligen Orte“⁶⁵, „das durch manche stark gefärbte persönliche Urteile zum Widerspruch reizt, aber als Quellenmaterial aus dieser Zeit mit seinem mustergültigen Index zu den wichtigen österreichischen Beiträgen über diese Region gezählt werden sollte“⁶⁶. In der Tat lässt sich feststellen, dass diesem Buch wie auch seinem Verfasser großer Einfluss im österreichischen Jerusalem-Milieu zukam. Mislin

⁶² Vgl. dazu Barbara HAIDER-WILSON, Das Generalkommissariat des Heiligen Landes in Wien – eine Wiederentdeckung des 19. Jahrhunderts, in: Dominique TRIMBUR (Hg.), Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert)/Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX^e–XX^e siècles) (Pariser Historische Studien 53, München 2004) 123–159.

⁶³ Bereits Rauschers Vorgänger Vinzenz Eduard Milde (1832–1853) war mit den ersten Plänen der Schaffung eines – wie ursprünglich projektiert – Pilgerspitals in Jerusalem befasst.

⁶⁴ Die für die Orientmission zentrale Bedeutung habende Druckerei wurde 1876 endgültig von der Kustodie übernommen. In der Folge verschwand dieses Standbein österreichischer Präsenz in Jerusalem vergleichsweise rasch aus der kollektiven Erinnerung des Jerusalem-Milieus in der Habsburgermonarchie. – Eine gänzlich andere Sichtweise auf die Vorgänge rund um die Druckerei, nämlich diejenige des Kustos, findet sich in diesem Band bei Giuseppe BUFFON, „Tagliare via tutto ciò che sa di politica mondana“. Die Franziskanerkustodie im späten 19. Jahrhundert im Spannungsfeld von Ordenshierarchie und Nationaldiskurs, S. 259–283. – Zur Bedeutung des Druckwesens für die großen Religionen vgl. im Anschluss an die Thesen von Benedict Anderson BAYLY, *The Birth of the Modern World* 357.

⁶⁵ Das Werk erschien zunächst 1851 in vier Teilen und wurde 1860 in drei Bänden publiziert: [Jacques] MISLIN, *Die Heiligen Orte. Pilgerreise nach Jerusalem von Wien nach Marseille durch Ungarn, Slavonien, die Donaufürstenthümer, Constantinopel, den Archipelagus, den Libanon, Syrien, Alexandrien, Malta und Sicilien*, nach der 2. Aufl. des französischen Originales umgearbeitete u. vermehrte Ausgabe, 3 Bde. (Wien 1860).

⁶⁶ Arthur BREYCHA-VAUTHIER, *Österreich in der Levante. Geschichte und Geschichten einer alten Freundschaft* (Wien–München 1972) 27.

übernahm Vermittlerfunktionen⁶⁷, wie zum Beispiel in dem auch unter den österreichischen Pilgern hohe Wellen schlagenden, mit der Verweigerung der kirchlichen Ehrenrechte für Vizekonsul Pizzamano durch den lateinischen Patriarchen Giuseppe Valerga zusammenhängenden Eklat im Jahr 1855.

Als erster Staatsmann ist Staatskanzler Fürst Clemens Wenzel Lothar Metternich als der „Elitensäule“ unseres Modells zugehörig zu nennen. Metternich war neben vielem anderem auch ein Orientpolitiker und hatte schon etliche Jahre vor dem Einschnitt von 1840 ein Bewusstsein für die Fragen des Heiligen Landes, wenn er auch Frankreichs Vormachtstellung als katholische Schutzmacht nicht antasten wollte⁶⁸. Als es unter den europäischen Staatsmännern in den Jahren von 1838 bis 1841 Mode war, Zukunftspläne für ein internationalisiertes Jerusalem vorzulegen, beteiligte sich Metternich sowohl am Ent- als auch am Verwerfen diverser Vorschläge. Wenig später lancierte er die Einrichtung einer staatlichen Repräsentanz der Habsburgermonarchie in Jerusalem, was 1849 schließlich in die Tat umgesetzt werden sollte.

Das offene Ohr Metternichs für das Heilige Land kam einem Mann zugute, der als Gründungsvater des österreichisch-katholischen Jerusalem-Milieus bezeichnet werden kann: Joseph Salzbacher (1790–1867). Salzbacher bezeichnete den früheren Staatskanzler einmal als einen „für die Sache und unsere Missionen in Palästina begeisterte(n) Minister“. Zu diesem „Heros der europäischen Diplomatie, der begabt mit frommem Sinne, mit warmem Gefühle für die Ehre Oesterreichs und das Beste der Kirche einstens das Gespann der Regierung leitete“⁶⁹, hatte er im Gefolge seiner 1837 in das Heilige Land unternommenen, große Auswirkungen nach sich ziehenden Pilgerfahrt direkten Zugang. Über diese Reise verfasste Salzbacher einen Bericht, dessen Ertrag mit kaiserlicher Bewilligung als Almosen für das Heilige Land gewidmet war⁷⁰. Der in St. Pölten geborene Salzbacher schilderte darin – in zeitlicher Koinzidenz mit dem europäischen Vorgehen gegen Muhammad Ali – die Notlage der Franziskaner im Heiligen Land aufgrund der ausbleibenden Almosen

⁶⁷ Mislin war Träger des vom lateinischen Patriarchen in Jerusalem verliehenen Ordens des heiligen Grabes. Vgl. den Akt bezüglich Bewilligung zur Annahme und zum Tragen des Ritterkreuzes des Ordens erster Klasse vom 9. März 1869, in: ÖStA, HHStA, Administrative Registratur (fortan: AR), Fach (fortan: F) 46, K 51, fol. 46r–47v.

⁶⁸ Vgl. z. B. Vortrag des geheimen Haus-, Hof- und Staatskanzlers, Wien, 1829 August 4, ebd., Staatskanzlei, Vorträge, K 259, Umschlagbogen „Votr., 1829, VIII“, fol. 30r–33v. Ich danke William D. Godsey für den Hinweis auf dieses Dokument.

⁶⁹ Salzbacher an Pizzamano, Wien, 1853 Juni 30, ebd., Konsulatsarchiv Jerusalem, K 126, fol. 211r–212v, hier 211r.

⁷⁰ Joseph SALZBACHER, *Erinnerungen aus meiner Pilgerreise nach Rom und Jerusalem. Im Jahre 1837*, 2 Bde. (Wien 1839, 1840).

und Unterstützungen aus Europa sowie ihre Konflikte mit den Griechisch-Orthodoxen. Er legte das Buch, verbunden mit der Bitte um Unterstützung der Franziskanerkustodie, dem Staatskanzler vor; persönliche Unterredungen in dieser Sache folgten.

Salzbacher, der die Ämter eines Domherrn zu St. Stephan, eines Hofkaplan, fürsterzbischöflichen Konsistorialrats und infulierten Prälaten innehatte, war ein ausgezeichneter „networker“ und regte nicht nur die Wiedereinführung der Karfreitagskollekte für das Heilige Land (1842) und die Wiedererrichtung des Wiener Generalkommissariats des Heiligen Landes (1843) an, sondern gab auch mit Impulse für die Einrichtung der bereits genannten Buckdruckerei in St. Salvator in Jerusalem (1846) und des österreichischen Vizekonsulats in Jerusalem (1849); zudem war er in die Anfänge des österreichischen Hospizes in Jerusalem involviert. Erzbischof Milde bestellte Salzbacher im Fall seiner Abwesenheit zu seinem Stellvertreter für die Angelegenheiten des Wiener Generalkommissariats⁷¹. Seine Zeitgenossen sahen in Salzbacher denjenigen, der „aufs Neue die Liebe für die heiligen Orte“ erweckt habe⁷². In der Folge sollte dieser österreichische Wegbereiter für „Jerusalem“ sein Interesse auch auf Nordamerika richten.

Mit dem Beginn österreichischer Einrichtungen im Heiligen Land, diesfalls der Buchdruckerei und des Vizekonsulats in Jerusalem, ist ein zweiter – heute ebenfalls kaum bekannter – Name aus dem kirchlichen Umfeld verbunden: Johann Evang. Moseitzh (1797–1863)⁷³, Priester und Professor für das Alte Testament und orientalische Sprachen an der Theologischen Lehranstalt in Görz (Gorizia, Gorica) sowie Vizedirektor des dortigen akademischen Gymnasiums. Moseitzh hatte bereits im Jahr 1843 angeboten, als Missionär in das Heilige Land zu gehen; 1845 unternahm er im Auftrag des Wiener Fürsterzbischofs Milde eine Reise nach Palästina, um die Lage der Katholiken im Heiligen Land zu sondieren⁷⁴. Der Bericht von Moseitzh über die katholische Mission des Heiligen Landes, d. h. den Zustand und die Bedürfnisse der Franziskanerkustodie, im Jahr 1845 ist als weiteres zentrales Dokument für das

⁷¹ Vgl. WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 17.

⁷² KLEINES BIOGRAPHISCHES LEXICON enthaltend Lebens-Skizzen hervorragender, um die Kirche verdienter Männer. (Znaim 1862) 105.

⁷³ In Constant von WURZBACH, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben, Bd. 19 (Wien 1868) 155 f. firmiert er unter dem Namen „Moseitzh“.

⁷⁴ Gemeinsam mit Moseitzh reiste im Auftrag von König Ludwig I. von Bayern der einflussreiche bayerische Geschichtswissenschaftler und Palästinaforscher Johann Nepomuk Sepp. Vgl. ELIAV, HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 46/Anm. 33.

sich in Konstituierung befindliche Jerusalem-Milieu der Habsburgermonarchie anzusehen und wurde – wie das Buch Salzbachers – auch der Staatsspitze übermittelt; Metternich verwendete ihn für seinen Vortrag an Kaiser Ferdinand I. hinsichtlich der Errichtung eines Konsulats in Jerusalem. Die von Mozetizh im Jerusalem-Milieu hinterlassenen Spuren sind nach heutigem Kenntnisstand als nicht so zahlreich, langjährig und verwurzelt anzusehen wie diejenigen Salzbachers; er agierte jedoch ganz nah an den kirchlichen Eliten und brachte so in dieser Frühzeit österreichischen Interesses an Palästina die kirchlichen und politischen Interessen in Gleichklang.

Die Vorgeschichte des Krimkrieges – als sich Österreich in einer Art „Sympathiekundgebung für die Katholiken“, weniger „einer politischen Forderung an die Pforte“⁷⁵, Frankreich in seinen Forderungen für die Katholiken anschloss – wurde an der Spitze des Staates bestimmt von Felix Fürst zu Schwarzenberg, dem Ministerpräsidenten und Minister des Äußern der Jahre von 1848 bis 1852. Große Bedeutung für unsere Thematik hat, dass dieser Staatsmann die Umwandlung des österreichischen Vizekonsulats in Jerusalem in ein Konsulat – gegen die vor allem finanziell begründeten Bedenken der Staatsverwaltung – politisch durchsetzte⁷⁶. Schwarzenberg unterstützte den ersten Amtsinhaber Josef (Giuseppe) von Pizzamano (von 1849 bis 1860 in Jerusalem, 1859 in den Grafenstand erhoben) darüber hinaus auch in seinen Bemühungen um seine Positionierung als Vertreter einer katholischen Schutzmacht, so in Fragen der kirchlichen Ehrenbezeugungen.

Das (Vize-)Konsulat in Jerusalem ist als Drehscheibe aller österreichischen Aktivitäten im Heiligen Land zu betrachten, weshalb seinen Amtsinhabern besondere Bedeutung zukommt; für den Ausbau des katholischen Jerusalem-Milieus zentral erscheint dabei neben dem bereits genannten Pizzamano, in dessen Amtszeit unter anderem die ersten Pläne für ein österreichisches Hospiz fielen, Bernhard Graf Caboga-Cerva (von 1867 bis 1882 in Jerusalem), der es mehr oder minder in Eigenregie schaffte, sein Lebensprojekt – das Malteserspital in Tantur – umzusetzen. Caboga vereinte als österreichisch-ungarischer Konsul und Malteserritter in seiner Person die Interessen von Staat und Kirche, die Vertretung der Interessen der Habsburgermonarchie mit denjenigen des Malteserordens.

Über den gesamten Zeitraum von der Konsolidierungsphase des Jerusalem-

⁷⁵ Bernhard UNCKEL, *Österreich und der Krimkrieg. Studien zur Politik der Donaumonarchie in den Jahren 1852–1856* (Historische Studien 410, Lübeck–Hamburg 1969) 54.

⁷⁶ Siehe dazu ELIAV, HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land* 51 sowie die Dok. 16, 18–20 (S. 134–136, 138–144).

Milieus bis hin zu seinem Zerfallsprozess fungierte ein einflussreicher Mann in erster Linie der Kirche, aber auch des Staates als ganz besonders engagierte Speerspitze: Hermann Zschokke (1838 bis 1920), geb. in Böhmen, entstammte der Gruppe der Rektoren des österreichischen Hospizes in Jerusalem (er amtierte dort von 1864 bis 1866). 1861 war er zum Priester geweiht worden, 1868 wurde er außerordentlicher und 1870 ordentlicher Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Wien, an welcher Universität er auch als Dekan und Rektor Karriere machte; 1883 wurde Zschokke Regierungsrat, 1885 Hofrat, 1888 Beirat im Ministerium für Kultus und Unterricht, 1905 Sektionschef im Ministerium für Kultus und Unterricht, seit 1901 war er Mitglied des Herrenhauses. Anlässlich seiner Enthebung vom Lehramt 1892 wurde er zum Wirklichen Domherrn des Metropolitankapitels von St. Stephan ernannt, 1900 zum Domkustos, 1910 zum Weihbischof von Wien. Nach der Trennung des österreichisch-ungarischen Pilgerhauses vom Wiener Generalkommissariat des Heiligen Landes im Jahr 1895 wurde Zschokke vom Wiener Fürsterzbischof Kardinal Gruscha an der Spitze des neu eingerichteten Kuratoriums zum Kurator des Hospizes ernannt – ein Amt, das er bis 1911 ausübte. Zschokke war einer derjenigen Angehörigen des Jerusalem-Milieus der Habsburgermonarchie, die auch eine intensive publizistische Tätigkeit entfalteten.

Die als Rektoren des Pilgerhauses in Jerusalem wirkenden Weltgeistlichen stellten generell ein wichtiges Standbein des personellen Reservoirs des Jerusalem-Milieus dar⁷⁷. Ein vergleichsweise hoher Anteil der (Vize-)Rektoren des Hospizes kam dabei aus Böhmen und Mähren⁷⁸. Als wirkmächtige Promotoren des Milieus sind beispielsweise anzuführen: Der Wiener Karl Schnabl war von 1873 bis 1876 Rektor des Hospizes, anschließend Kaplan des Malteserspitals in Tantur und später wie Zschokke Hofkaplan. Auch er engagierte sich publizistisch und in Vorträgen stark für die Sache des Heiligen Landes. Auf den literarisch tätigen Johann Fahrngruber folgte in den Jahren von 1879 bis 1892 der vormalige Franziskanerpriester Franz Joseph Costamajor, was den alten Konflikt zwischen Regular- und Säkularklerus wieder auflodern ließ. Dem Oberösterreicher Franz Fellingner schließlich kam 1917 eine ganz spezielle Funktion zu, stand dieser Rektor des Hospizes doch als

⁷⁷ Eine Auflistung der (Vize-)Rektoren des Hospizes von dem in Brünn (Brno) gebürtigen Eduard Kröll, Rektor der Jahre 1863/64, bis zu dem aus Ungarn stammenden Stephan Csárszky, findet sich z. B. in DENKBLATT DES ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN PILGERHAUSES 24–29.

⁷⁸ Erst 1895 wurde die Stelle des Vizerektors erstmals mit einem Ungarn besetzt: Stephan Csárszky fungierte von 1895 bis 1897 als Vizerektor und anschließend bis 1902 als Rektor des nunmehrigen „Österreichisch-Ungarischen Pilgerhauses zur Heiligen Familie“.

höchster katholischer Würdenträger im Empfangskomitee für die Briten in Jerusalem⁷⁹.

Zwischen Säkular- und Regularklerikern entspann sich einer der zahlreichen, sich durch die Geschichte des Katholizismus im Heiligen Land des 19. Jahrhunderts ziehenden Konflikte, der auf der letztgenannten Seite in erster Linie vom Franziskanerorden ausgetragen wurde. Dieser hatte bereits seit Jahrhunderten die Kustodie der Heiligen Stätten inne; durch die immer zahlreicheren katholischen Aktivitäten im Heiligen Land wurde diese Exklusivstellung mehr und mehr beschnitten, was unter den Franziskanermönchen starken Unmut hervorrief. Über das Institut der (General-)Kommissäre des Heiligen Landes stellte der Orden die erste Verbindungsschiene zum katholischen Europa dar, und zwar in finanzieller wie personeller Hinsicht sowie im Hinblick auf Pilgerreisen. War das im Wiener Franziskanerkloster angesiedelte Generalkommissariat des Heiligen Landes unter Joseph II. aufgelöst worden, so wurde es unter neuen Auspizien 1843 wieder eingerichtet: Seit damals unterstand es dem Protektorat und der Oberleitung des jeweiligen Wiener Erzbischofs.

Bei den Inhabern dieses – noch heute bestehenden – Amtes handelte es sich um einfache Franziskanermönche, die zumeist zuvor als Missionäre im Heiligen Land tätig gewesen waren; sie hielten zum Beispiel durch die Herausgabe von Missionszeitschriften die „Jerusalem-Begeisterung“ und damit die Sorge um das Heilige Land in der Habsburgermonarchie lebendig. Unter den Wiener Generalkommissären scheinen auf der Ungar P. Josef Matzek, der dieses Amt in dem langen Zeitraum von 1843/44 bis 1869 versah, und P. Sebastian Frötschner (1870–1881), in den 1840er Jahren Begründer der österreichisch-franziskanischen Buchdruckerei in Jerusalem. Der Tiroler P. Melchior Lechner (1902–1927) trat als Verfasser von Pilgerbüchern in Erscheinung und wirkte über die Zeiten der Doppelmonarchie hinaus. Zwischen den Amtszeiten von Frötschner und Lechner amtierte ein aus Ungarn stammender Pater als Generalkommissär, der während seiner Laufbahn immer wieder seine Streitlust demonstrierte und innerhalb des Jerusalem-Milieus einen besonderen Akzent setzte, indem er die „Armee des Heiligen Kreuzes“, einen Verein zur Unter-

⁷⁹ Fellingner reiste 1910 als Mitglied der Pilgerzugsleitung mit der dritten oberösterreichischen Volkswallfahrt in das Heilige Land. Vgl. Ehrentafel der III. oberöst. Volkswallfahrt ins Heilige Land, in: Friedrich PESENDORFER, Auf des Welterlösers Pfaden. Gedenkbuch an den dritten oberösterr. Pilgerzug ins Heilige Land April 1910 (Linz a. D. 1910) [III]. Die Tochter des Kaisers, Erzherzogin (Marie) Valerie, war Fahnenpatin der drei oberösterreichischen Pilgerzüge in den Jahren 1900, 1904 und 1910.

stützung des Heiligen Landes⁸⁰, ins Leben rief: P. Franz Sales Angeli (1881–1902), zuvor Missionär des Heiligen Landes, Direktor der Buchdruckerei sowie Diskret der Kustodie.

Mit den Aktivitäten des Wiener Generalkommissariats wurden, so kann resümiert werden, alle Bevölkerungsschichten erreicht. Dies gelang auch einem Mann, der jene Form der Pilgerreisen entwickelte, durch die die Habsburgermonarchie – nach der Einrichtung des ersten nationalen Hospizes in Jerusalem – ein zweites Mal eine internationale Vorreiterrolle einnahm: Der bereits mehrfach genannte Oberst Himmel von Agisburg (1843–1915) unternahm selbst zahlreiche Reisen nach Palästina und entwickelte nach seiner Pensionierung den Gedanken von großen⁸¹, straff organisierten und finanziell möglichst günstig gehaltenen Volkswallfahrten. Diese erregten internationales Aufsehen und hinterließen auch bei der einheimischen Bevölkerung einen starken Eindruck. 1898 führte er die erste Volkswallfahrt aus Tirol in das Heilige Land; weitere Nationalitäten der Habsburgermonarchie folgten. Himmel gründete weiters den Palästina-Pilgerverein, dessen Hauptstamm in Brixen angesiedelt war. Durch seine Initiativen erhielt das späte Jerusalem-Milieu, in dem ihm großer Einfluss zukam, nachhaltige Impulse.

Dem Klerus fiel im Jerusalem-Milieu aus naheliegenden Gründen eine Sonderrolle zu. Dementsprechend finden sich in allen drei Säulen unseres Modells Angehörige dieses Standes. Was die Bischöfe angeht, so stellten sich mehrere – häufig im Anschluss an eine selbst unternommene Pilgerfahrt – an die Spitze der Pilgerbewegung in ihrer Diözese. Dies trifft zu für den Linzer Bischof Franz Maria Doppelbauer und den Fürstbischof von Seckau Leopold Schuster⁸².

Für die Spätzeit unseres Betrachtungsraumes, die die Jahre kurz vor dem Ersten Weltkrieg bis in das Jahr 1917 hinein umfasst, zeigte sich der Wiener Fürsterzbischof, seit 1914 Kardinal Friedrich Gustav Piffl als treibende Kraft. Unter mittlerweile dramatisch veränderten Auspizien⁸³ fand im Wiener erzbis-

⁸⁰ Kernanliegen der „Kreuzarmee“ war die Unterstützung für die Heiligen Stätten, was durch Gebet und jährlich zu entrichtende Almosen in beliebiger Höhe geschehen sollte. Je zwölf Mitglieder bildeten eine Gruppe, der jeweils ein Förderer oder eine Förderin vorstand.

⁸¹ Ein solcher Pilgerzug umfasste fünf Gruppen zu je 100 Pilgern bzw. sehr bald auch Pilgerinnen.

⁸² Doppelbauer reiste 1893 das erste Mal in das Heilige Land, Schuster ein Jahr später. Vgl. DENKBLATT DES ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN PILGERHAUSES 23 f.

⁸³ Die Kapitulationen waren aufgehoben, die aus dem Gebiet der Entente-Mächte stammenden Missionäre im Osmanischen Reich ausgewiesen worden. Damit konnte die Protektionsfrage innerhalb des Jerusalem-Milieus nun den Anstoß zu großzügig angelegten Überlegungen geben.

schöfflichen Palais im November 1915 eine Missionskonferenz mit Blick auf das Heilige Land und Kleinasien statt. Diese ist in den Rahmen der letzten großen „Orientaktion“ der Habsburgermonarchie einzureihen, die besonders prononcierten und zugleich höchst unrealistischen katholisch-österreichischen Wunschträumen hinsichtlich des Heiligen Landes entsprang. Zu der Veranstaltung eingeladen waren die Bischöfe und die Provinzialoberen der in Frage kommenden Missionsorden, die Vorstände der österreichischen Missionsvereine⁸⁴, Vertreter der k.k. Regierung und des k.u.k. Ministeriums des Äußern⁸⁵ sowie einige Persönlichkeiten des katholischen Deutschland, darunter Matthias Erzberger. Für den gesamten deutschsprachigen Raum fungierte Joseph Schmidlin (1876–1944), der Inhaber des ersten katholischen Lehrstuhles für Missionswissenschaft in Münster, in der Missionsfrage als Motor. Er eröffnete die Konferenz mit entsprechenden Ausführungen. Das geplante Zusammengehen von österreichischen und deutschen Katholiken in der Orientmission erwies sich schließlich als einer der Gründe für das Scheitern der lancierten Pläne.

Das Unternehmen, das die späte Habsburgermonarchie zum Abschluss ihrer Jerusalem-Ambitionen in die Wege leitete, war die in die Regierungszeit Kaiser Karls I. fallende „Orientmission“. Mit dieser noch im Jahre 1917 gesetzten Aktion, der gewisse skurrile Aspekte nicht abgesprochen werden können, brachte sich das k.u.k. Kriegsministerium in die von Kirche und Staat entwickelten Orientpläne ein. Die prominentesten Teilnehmer an dieser als „Inspektionsreise“ verschleierte Expedition waren der bekannte Arabienforscher und Prälat Alois Musil, ebenfalls ein Teilnehmer an der Piffel'schen Missionskonferenz, sowie der junge Erzherzog Hubert Salvator. Alle diese Anstrengungen verpufften angesichts der politischen Umwälzungen jener Jahre im Nichts.

Die zweite Säule und ihre Kerngruppe: Die Missionäre im Heiligen Land

Ohne Personenkreis, der bereit war, die in der Habsburgermonarchie angestellten Überlegungen zur Stärkung der katholisch-österreichischen Präsenz im Heiligen Land vor Ort umzusetzen, hätte sich das Jerusalem-Milieu als

⁸⁴ Für das Hospiz in Jerusalem waren Hermann Zschokke und der nunmehrige Kurator Richard Joch anwesend.

⁸⁵ Von Seiten des Ministeriums des Äußern war Gesandter Baron Musulin, den wir der zweiten Säule des Jerusalem-Milieus zurechnen, zu der Konferenz eingeladen. Da er an diesem Tag jedoch nicht in Wien war, entsandte er als seinen Vertreter Baron Leo di Pauli.

weitaus weniger tragfähig erwiesen⁸⁶, ja es wäre wohl nicht über die Anfänge seines Konstituierungsprozesses hinaus gekommen. Der Aktionsradius dieser dem Zentrum der mittleren Säule zugehörigen Gruppe zeichnete sich aus durch eine größere Distanz zu den traditionellen Eliten von Kirche und Staat als von Seiten der federführenden Protagonisten des Milieus; sie konnte sich wie im Fall der Franziskanermönche in einer zwischengeschalteten Mittlerinstanz, hier verkörpert durch den Wiener Generalkommissär des Heiligen Landes⁸⁷, zeigen oder fand deutlichen Ausdruck in der nicht erfolgten Schutzübernahme über das Spital der Barmherzigen Brüder in Nazareth⁸⁸ und die Missionsstation Georg Gatts in Gaza⁸⁹.

Unter den Ordensmännern, die zumeist für einige Jahre im Heiligen Land wirkten⁹⁰, findet sich zunächst – um chronologisch vorzugehen – die Gruppe der Franziskanermönche, die ihren Dienst in der Kustodie des Heiligen Landes versahen⁹¹. Die Österreicher kamen hier zahlenmäßig nie über eine Handvoll hinaus und bildeten dementsprechend gegenüber den Gruppen der Italiener, Franzosen und Spanier eine kleine Minderheit; im Anschluss an die Wiedererrichtung des Wiener Generalkommissariats des Heiligen Landes konnten 1846 die ersten fünf an ihren Bestimmungsort reisen, wobei aus österreichischer Sicht ihre wichtigste Aufgabe darin bestand, als Beichtväter für die deutschen, slawischen und ungarischen Pilger zu fungieren: P. Peter Friedland und P. Sebastian Frötschner⁹² aus Böhmen, P. Barnabas Rufinatscha und P. Eduard von der Strassen aus Tirol sowie P. Anselm Janotyik aus Ungarn; 1849 trafen P. Mathias Arnold und P. Wolfgang Rauchbart ein. Schon diesen ersten wieder in die Kustodie entsandten österreichischen Franziskanern wurden bald nach ihrer Ankunft bedeutende Ämter, wie die Vorstehung am Heiligen Grab, übertragen.

⁸⁶ In der Tat sollte sich die Personalknappheit zum Beispiel der Missionsorden des Öfteren als stark hemmendes Element in der Umsetzung der in Wien geschmiedeten Pläne erweisen, so auch im Fall der in den Kriegsjahren entwickelten „Orientaktion“.

⁸⁷ Die Missionäre schrieben regelmäßig an den Generalkommissär. Dieser verwendete ihre Berichte zu Zwecken der Mobilisierung der Bevölkerung für die Veröffentlichungen des Generalkommissariats, was wiederum der finanziellen Absicherung der missionarischen Arbeit im Heiligen Land zugute kam.

⁸⁸ Siehe zu diesem Spital unten S. 241.

⁸⁹ Siehe zu dieser Mission ebd.

⁹⁰ Nach ihrer Rückkehr engagierten sich viele ehemalige Missionäre, die oft auch noch eine weiterführende Laufbahn vor sich hatten, weiterhin sehr aktiv für das Heilige Land.

⁹¹ Die von der Propaganda in Rom autorisierten Franziskanermissionäre mussten ihren Missionsdienst zunächst zwölf Jahre lang versehen, die von der Ordensleitung in die Kustodie geschickten Visitanten hingegen nur sechs Jahre lang.

⁹² Siehe zu ihm auch oben S. 234.

Zu den ersten Akzenten, die das Wiener Generalkommissariat des Heiligen Landes setzte, gehörte die Finanzierung der Franziskaner-Buchdruckerei in Jerusalem, die von P. Sebastian Frötschner begründet und in der Folge von P. Andreas Hüttisch (ab Ende 1852), P. Heribert Witsch (ab Juni 1857)⁹³ und schließlich in den frühen 1870er Jahren von P. Franz Sales Angeli geleitet wurde.

Ein weiteres gewichtiges Amt stand den aus der Habsburgermonarchie stammenden Franziskanern aufgrund der Statuten Benedikts XIV. aus dem Jahr 1746 für die Kustodie zu: Ein Deutscher respektive gewohnheitsmäßig ein Österreicher übte jeweils das Amt eines der vier Diskreten im Diskretorium, dem Ordensrat, aus⁹⁴. Schon aufgrund der geringen Zahl der Österreicher in der Kustodie kam es freilich immer wieder zu Personalüberschneidungen, so hatten zunächst vorwiegend die Direktoren der Buchdruckerei, wie zum Beispiel P. Angeli, die Funktion des Diskreten inne. In späterer Zeit waren die entsprechenden Kandidaten infolge der die Habsburgermonarchie von innen her korrodierenden Nationalitätenkonflikte ob ihrer Fähigkeit, die österreichisch-katholischen Interessen zu vertreten, häufig höchst umstritten⁹⁵: Als P. Norbert Golichowski im Februar 1894 abgereist war, wollte der neue Kustos P. Aurelio da Buja P. Raimund Bayerl, den Favoriten des katholischen Österreich in Jerusalem, nicht formell zum Diskreten ernennen, sondern favorisierte den bereits seit 20 Jahren in Palästina lebenden Bosnier P. Johann Jurić. Dagegen wandte sich Konsul Theodor Ippen mit Vehemenz⁹⁶. Da das Ministerium des Äußern ein aktives Eingreifen in dieser Sache jedoch für nicht opportun hielt, amtierte P. Jurić bis zum Jahr 1900 als Diskret; ihm folgte der aus Böhmen stammende Pfarrer von St. Salvator in Jerusalem, P. Hermes Kohout⁹⁷. An der Person des Nachfolgers von Kohout, P. Bernardo Refatti, entzündete sich 1906 erneut ein heftiger Disput. Bei der Bestellung des nächsten Diskretoriums – das Amt ging von Refatti auf den aus der Laibacher Franzis-

⁹³ P. Witsch fungierte als Buchdruckerei-Direktor, als Kaiser Franz Joseph 1869 nach Jerusalem reiste; nach seiner Rückkehr wurde er k.k. Hofkaplan im Wiener Belvedere.

⁹⁴ Die höchsten Ämter waren freilich anderen Nationen vorbehalten: Der Kustos war immer ein Italiener, der Vikar ein Franzose und der Prokurator ein Spanier. Das Diskretorium setzte sich aus einem Italiener, einem Franzosen, einem Spanier und einem Deutschen bzw. Österreicher zusammen.

⁹⁵ Die Vorwürfe richteten sich in erster Linie gegen mangelnde deutsche Sprachkenntnisse und (angeblich) nationalistisch geprägte persönliche Einstellungen der Kandidaten.

⁹⁶ „P. Jurić [...] ist als österreichischer Discretus eine Ironie [...].“ Ippen an Kálnoky, Jerusalem, 1894 März 28, in: ÖStA, HHStA, AR, F 27, K 82. Siehe zu Ippen auch unten S. 244.

⁹⁷ Kohout fungierte ab 1914 ein zweites Mal als Diskret.

kanerprovinz stammenden P. Benignus Snoj über – griff der Papst schließlich selbst ein.

Von den weiteren aus der Habsburgermonarchie stammenden Franziskanern, die ihren Dienst in der Kustodie versahen, soll hier der populäre P. Aegidius Geißler genannt werden: Ursprünglich sollte dieser Salzburger Franziskaner, der im November 1870 nach Jerusalem gereist war, Nachfolger von P. Heribert als Direktor der Buchdruckerei werden; verbunden bleiben sollte der Name Geißler dann jedoch vor allem mit dem Ort Kana, wo er in den frühen 1880er Jahren, gerade auch durch eine entsprechende Bautätigkeit, Aufbauarbeit für die katholische Mission leistete⁹⁸.

Für die Aktivitäten des katholischen Österreich im Heiligen Land ebenfalls von großer Bedeutung war der in einem besonderen Verhältnis zur Habsburgermonarchie stehende Malteserorden mit seinem Projekt in Tantur. Dies bringt uns zu der Frage, welche Rolle allgemein besehen dem Adel innerhalb des Jerusalem-Milieus zukam. Im Personenkreis der ersten Säule unseres Modells finden sich naturgemäß Mitglieder dieses Standes als Inhaber von herausragenden Positionen in Kirche und Staat, die die Sache des Heiligen Landes vertraten; auch hatten Adelige die (finanziellen) Möglichkeiten, bereits früh eine Pilgerfahrt zu unternehmen⁹⁹. Diesem Befund ist jedoch entgegenzuhalten, dass der Adel als Ganzes sehr stark dazu tendierte, unter sich zu bleiben, und die Ausstrahlungskraft seiner Jerusalem-Frömmigkeit in andere Bevölkerungsschichten daher verhältnismäßig eingeschränkt blieb. Die Struktur einer Gemeinschaft wie des Malteserordens weist darüber hinaus auf die internationalere Orientierung und Ausrichtung des Adels hin.

Auf die Schlüsselrolle Konsul Cabogas hinsichtlich Tanturs, die kaiserliche Förderung und Protektoratsübernahme sowie den Part, der dem böhmischen Großpriorat des Malteserordens – einem der noch funktionierenden Teile der

⁹⁸ Zuvor wirkte Geißler als Pfarrer von Nazareth.

⁹⁹ Adelige nahmen in der Folge auch an Gruppenreisen und Volkswallfahrten teil, wobei diese den Anteil der anderen Gesellschaftsschichten extrem hoben und so denjenigen des Adels beständig verringerten. Besonders zahlreich reiste nach einer Feststellung Franz Malečeks, eines vormaligen Rektors des österreichischen Hospizes in Jerusalem, der böhmische Adel in das Heilige Land; hervorzuheben sei in dieser Hinsicht die Familie Lobkowitz. Vgl. Der heil. Vater und die heil. Stätten in Palästina. Rede des Dr. Franz Maleček, Lektor der k. k. Universität in Prag, gehalten in der XXI. General-Versammlung der St. Michaelsbruderschaft für das Königreich Böhmen am 25. März 1901, in: Der Kreuzfahrer 2 (1903/04) 56 f., hier 57. - Ein in der Literatur weniger bekanntes Beispiel für prominente Pilger sind Alexander Freiherr von Bach, der vormalige Justiz- bzw. Innenminister, später Botschafter am Vatikan, und sein Bruder Eduard, langjähriger Statthalter von Oberösterreich, die 1875 im österreichischen Hospiz in Jerusalem abstiegen. Vgl. DENKBLATT DES ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN PILGERHAUSES 21.

althergebrachten Struktur des Malteserordens – zukam, ist in Umrissen bereits hingewiesen worden. Wer waren nun aus der Perspektive unseres Themas die weiteren „player“ aus den Reihen des Ordens, die die Errichtung und den Fortbestand dieser der so genannten „ärztlichen Mission“ zuzurechnenden Einrichtung trugen? Die Sammlungen unter den Ordensmitgliedern des böhmischen Großpriorats, die im Jahr 1870 für das Projekt Tantur abgehalten wurden, wurden von Othenio Grafen Lichnowsky-Werdenberg, von 1874 bis 1887 Fürst-Großprior, organisiert. Über die Jahre wurden immer wieder Ordensgesandte zu Inspektionszwecken vor Ort geschickt. Von Vorteil für das Unternehmen Tantur sollte sich der Umstand erweisen, dass ab 1872 mit Johann Baptist Ceschi a Santa Croce, der 1879 von Leo XIII. zum Großmeister ernannt wurde, an der Spitze des Malteserordens in Rom ein Österreicher stand¹⁰⁰.

Ständige Personalprobleme hatten ab 1879 die Verwendung von Barmherzigen Brüdern in Tantur zur Folge; diese reihten sich damit ein in die immer größere Zahl von kirchlichen Orden, die sich im Heiligen Land tummelten. Unter den in Tantur ihre Tätigkeit aufnehmenden Brüdern findet sich der innerhalb wie außerhalb seines Ordens umstrittene, aus der bayerischen Provinz stammende P.¹⁰¹ Othmar Mayer. Zwischen den beiden Vertragsparteien, dem Malteserorden und den Barmherzigen Brüdern, waren andauernde Konflikte vorprogrammiert. Mit den ersten Vereinbarungen waren an der Ordensspitze befasst P. Giovanni Maria Alfieri und der Provinzial der Barmherzigen Brüder in Graz, P. Cassian Maria Gasser, von 1888 bis 1911 dann Nachfolger Alfieris im Amt des Ordensgenerals – auch hier sollte also ein Österreicher für eine lange Zeit die Geschicke des Ordens lenken.

Für das Jahr 1891 kann in Sachen Tantur eine enge Achse zwischen dem Ordensritter Fra Carl Graf von Thun-Hohenstein, Bruder des böhmischen Großpriors Guido Grafen von Thun-Hohenstein, und dem neuen österreichisch-ungarischen Konsul in Jerusalem, Karl von Kwiatkowski, nachgewiesen werden. Als Tantur am 1. Jänner 1894 in einem formellen Akt an die Barmherzigen Brüder der Grazer Provinz übergeben wurde, war Carl von Thun-Hohenstein, der 1893 im Wiener Ministerium des Äußern vorstellig geworden war und auch eine Audienz bei Kaiser Franz Joseph hatte, als einer von zwei, von der Großmeisterei entsandten Komturen anwesend. Von Seiten

¹⁰⁰ Ihm folgte mit Galeas von Thun-Hohenstein ab 1905 ein weiterer aus der Habsburgermonarchie stammender Mann.

¹⁰¹ Generell muss festgestellt werden, dass in den Quellen die Bezeichnungen „Pater“ und „Frater“ nicht klar unterschieden werden, was hier Unschärfen nach sich zieht.

der Barmherzigen Brüder waren der prominente Grazer Provinzial P. Emanuel Leitner¹⁰² und der Guardian des Hauses, P. Bernhard Dráb, zugegen. Bedeutender Prior im frühen 20. Jahrhundert war der Arzt Fr. Alois (Ansgar) Hönigmann.

Von Tantur kann in personeller Hinsicht ein Bogen zum Spital der Barmherzigen Brüder in Nazareth¹⁰³ geschlagen werden. Differenzen mit Konsul Caboga brachten die Barmherzigen Brüder schon früh auf den Gedanken, eine eigene Niederlassung zu begründen; federführend bei dessen Umsetzung war der bereits erwähnte P. Othmar Mayer¹⁰⁴. 1887 kam mit Fr. Philipp Schilling der erste aus einer österreichischen Provinz¹⁰⁵ stammende Bruder nach Nazareth. Vierter Prior war von 1890 bis 1892 der aus Krain gebürtige Arzt Fr. Eduard Benedičič aus dem Grazer Konvent. Erst mit dem fünften Prior, Fr. Peter Damian Amschl (1893–1905), hielt personelle Kontinuität in das Haus Einzug und die Zeit der von der Niederlassung in Nazareth unternommenen Bemühungen, unter den Schutz der Doppelmonarchie zu kommen, begann. Diese blieben jedoch bis zuletzt vergeblich. Auf Amschl folgte in den Jahren von 1905 bis 1919 der Tiroler P. Athanasius Fiorioli.

Ebenfalls ein Tiroler war der einzige aus der Habsburgermonarchie stammende Weltpriester, der mit Erlaubnis des lateinischen Patriarchen Vincenzo Bracco eine eigene Missionsstation in Gaza errichtete, die im September 1879 eröffnet wurde¹⁰⁶: Georg Gatt (1843–1924). Gatt arbeitete von Beginn an auf sich allein gestellt, seine finanziell weitgehend ungesicherte Missionsstation stieß in der Habsburgermonarchie auf vergleichsweise wenig Rückhalt¹⁰⁷. Trotz der von ihm entfalteten intensiven publizistischen Tätigkeit ist Gatts Reichweite innerhalb des österreichischen Jerusalem-Milieus somit als insge-

¹⁰² Der in Brixen gebürtige P. Emanuel Leitner (1845–1913) war von 1873 bis 1884 Prior des Grazer Konvents der Barmherzigen Brüder, anschließend bis 1911 Provinzial der steirischen Ordensprovinz. Er erwarb sich große Verdienste um die Ausbreitung des Ordens und die Verbesserung des Krankendienstes in den Spitälern der Barmherzigen Brüder.

¹⁰³ Das Spital in Nazareth, das aus einer von Kronprinz Rudolf auf seiner Orientreise gemachten Stiftung und Sammelgeldern aus Europa finanziert wurde, wurde im März 1882 – zunächst in einem angemieteten Haus – eröffnet. Seit 1905 war es der Grazer Provinz der Barmherzigen Brüder unterstellt.

¹⁰⁴ Mayer war der Gründungsvater des Spitals in Nazareth, nicht aber sein erster, sondern sein zweiter Prior.

¹⁰⁵ Es ist nicht klar, ob Schilling aus der Wiener oder aus der Grazer Provinz stammte.

¹⁰⁶ Gatt hatte zuvor unter anderem 1872/73 als Vizerektor im österreichischen Hospiz in Jerusalem gewirkt.

¹⁰⁷ Mehr Unterstützung als aus der Habsburgermonarchie erfuhr Gatt von deutschen Missionsvereinen. Die langjährigen Wirren um die Missionsstation mündeten schließlich in die Übergabe an das lateinische Patriarchat.

samt doch beschränkt anzusehen, stießen seine Anliegen bei den Spitzen von Staat und Kirche doch selten auf offene Ohren.

Vertreter von Bürokratie, Diplomatie und konsularischem Dienst, die all diese kirchlichen Akteure, insbesondere die Missionäre, in ihren Aufgaben zumindest zeitweilig unterstützten, machen eine weitere Komponente der zweiten Säule unseres Modells aus.

So fanden sich in den Reihen der Wiener Bürokratie Männer wie Alexander Freiherr von Musulin, die das Jerusalem-Milieu förderten. Bereits Georg Schmid hat hervorgehoben, dass neben dem Kaiser „das zweite (und in vielem wohl wichtigere) Element einer gewissen Kontinuität“ in der Außenpolitik der Habsburgermonarchie in den Leuten zu sehen sei, die Dienst im Haus am Ballhausplatz selbst – die großen Hofräte, die Referenten, die Sektionschefs –, im diplomatischen oder im konsularischen Dienst taten, „denn diese Beamten und ihre Auffassungen, Überzeugungen, Aktionen, kurz: ihre Politik, blieben auch bei Ausscheiden eines Ministers erhalten, wenngleich auch der nächste anderen Einflüssen sich eher erschließen mochte“¹⁰⁸.

Alexander Freiherr von Musulin (1868–1947), nach verschiedenen diplomatischen Posten im Ausland von 1903 bis 1910 im Orientalischen Referat des Ministeriums des Äußern tätig und anschließend von 1910 bis 1916 Leiter des Referats für kirchenpolitische Angelegenheiten, ist der Verfasser atmosphärisch dichter Memoiren. Zu den Arbeitsgebieten des kirchenpolitischen Referenten, so Musulin über sein Tätigkeitsgebiet, „gehörten auch alle Fragen des Protektorates, das der Kaiser von Österreich auf Grund der mit der Pforte abgeschlossenen Kapitulationen im Orient ausübte, ein Protektorat, dem auch große politische Bedeutung innewohnte“¹⁰⁹. Über seinen Schreibtisch gingen daher die Vorschläge und Bestrebungen, die seit den Jahren kurz vor dem Ers-

¹⁰⁸ Georg SCHMID, *Der Ballhausplatz 1848–1918*, in: *Österreichische Osthefte* 23 (1981) 18–37, hier 18 f. Zwischen denjenigen Beamten, die Dienst am Ballhausplatz oder im diplomatischen Dienst taten, „vollzogen sich gewisse personelle Austauschprozesse“; hingegen jedoch kaum mit dem konsularischen Dienst. Ebd. 18. Die Diplomaten drückten ihrem Amt bisweilen auch einen eigenständigen Stempel auf, wie das Beispiel Heinrich Freiherr von Calice, in dem langen Zeitraum von 1880 bis 1906 Botschafter in Konstantinopel, zeigt.

¹⁰⁹ [Alexander] Freiherr von MUSULIN, *Das Haus am Ballplatz. Erinnerungen eines österreich-ungarischen Diplomaten* (München 1924) 148. Vgl. zum Kultusprotektorat Barbara HAIDER-WILSON, *Das Kultusprotektorat der Habsburgermonarchie im Osmanischen Reich. Zu seinen Rechtsgrundlagen und seiner Instrumentalisierung im 19. Jahrhundert* (unter besonderer Berücksichtigung Jerusalems), in: Marlene KURZ, Martin SCHEUTZ, Karl VOCELKA, Thomas WINKELBAUER (Hgg.), *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Wien, 22.–25. September 2004 (MIÖG Erg. Bd. 48, Wien 2005) 121–147.

ten Weltkrieg auf die verschiedenste Weise darauf abzielten, den österreichisch-ungarischen Einfluss in Palästina zu stärken¹¹⁰.

Der Einsatz des diplomatischen Dienstes, im Besonderen der Botschafter in Konstantinopel und am Heiligen Stuhl¹¹¹, war bei der Durchsetzung von konkreten Anliegen des Jerusalem-Milieus unerlässlich. Dabei fällt auf, dass gerade die bedeutendsten Repräsentanten der Habsburgermonarchie in Konstantinopel Sonderpositionen gegenüber deren Jerusalem-Milieu einnahmen: In dem langen Zeitraum von 1855 bis 1871 amtierte mit Anton Prokesch von Osten ein Orientkenner als Internuntius bzw. Botschafter, der sich als Vermittler zwischen den Kulturkreisen des Orients und Okzidents sah und die islamisch geprägte Gesellschaft des Osmanischen Reiches achtete¹¹². Prokesch von Osten war alles andere als ein begeisterter Protagonist des Jerusalem-Milieus¹¹³; gerade durch seine immer wieder ausgesprochenen Warnungen und Mahnungen zur Zurückhaltung kam aber auch ihm eine prägende Rolle hinsichtlich der Ausgestaltung des österreichischen Jerusalem-Milieus zu. Ähnlich bremsend agierten im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts Johann Markgraf von Pallavicini als Botschafter in Konstantinopel und Generalmajor (später Feldmarschallleutnant) Joseph Pomiankowski als „Militärbevollmächtigter“ an der Botschaft¹¹⁴.

Blieben die hohe Politik, das Ministerium des Äußern und der diplomatische Dienst eine adelige Domäne, so nahm vor allem durch den Konsular-

¹¹⁰ Vgl. auch oben Anm. 85. Viele der damals erörterten Fragen betrafen freilich die jüdische Bevölkerung und deren Einrichtungen. Vgl. MUSULIN, *Das Haus am Ballplatz* 150–152; ELIAV, HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land*, bes. 483–486, 492f.

¹¹¹ Genannt seien Ferdinand Graf von Trauttmansdorff (1868–1872), Ludwig Graf Paar (1873–1888), Friedrich Graf Revertera (1888–1901) und Nikolaus Graf Szécsen (1901–1911).

¹¹² Siehe zu ihm nunmehr Daniel BERTSCH, *Anton Prokesch von Osten (1795–1876). Ein Diplomat Österreichs in Athen und an der Hohen Pforte. Beiträge zur Wahrnehmung des Orients im Europa des 19. Jahrhunderts* (Südosteuropäische Arbeiten 123, München 2005); ebd. 361–436 die Schilderung von Prokeschs Zeit als Internuntius bzw. Botschafter in Konstantinopel, während der er in seinem Bemühen, Verständnis für das Osmanische Reich zu wecken und entsprechende Kenntnisse zu verbreiten, gegenüber Wien zumeist auf verlorenem Posten stand. Prokesch bezeichnete sich 1848 und wiederum 1866 als „Stimme in der Wüste“. Ebd. 440 u. Anm. 21.

¹¹³ Prokesch-Osten sah dessen ungeachtet von Beginn seiner Amtszeit in Konstantinopel an die exzeptionelle Stellung Jerusalems und unterstützte Vizekonsul Pizzamano daher 1857 in seinem Ringen um die Vergrößerung seines Budgets, die Erweiterung seines Amtsbereiches auf ganz Palästina, die Unabhängigkeit des Vizekonsulats von Beirut und den persönlichen Rang eines Generalkonsuls. Vgl. ELIAV, HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land* 54f.

¹¹⁴ Pomiankowski verfasste in der Literatur häufig zitierte Memoiren: *Joseph POMIANKOWSKI, Der Zusammenbruch des Ottomanischen Reiches. Erinnerungen an die Türkei aus der Zeit des Weltkrieges* (Zürich–Leipzig–Wien 1928).

dienst das bürgerliche Element langsam zu¹¹⁵. Die österreichisch(-ungarisch)en Konsuln in Jerusalem, Inhaber eines Schlüsselamtes für die Interessen der Habsburgermonarchie im Heiligen Land, waren mit den österreichisch-katholischen Belangen von Amts wegen befasst – inwieweit sich diese aber jeweils mit ihren eigenen Überzeugungen deckten, kann hier nicht geklärt werden. Sie waren jedenfalls die unmittelbaren Ansprechpartner für die Exponenten des Jerusalem-Milieus, gerade auch für diejenigen, die sich vor Ort aufhielten, und vertraten deren Anliegen oft nach Kräften.

In den Jahren 1894/95 amtierte mit dem intellektuell herausragenden Theodor Ippen ein ausgesprochener Albanienkenner als Konsul in Jerusalem, der mit seiner Abhandlung über das „Kultusprotectorat“¹¹⁶, die im Ministerium des Äußern kursierte, einen markanten theoretischen Akzent setzte. Um die Mitte der 1890er Jahre trat Ippen mit großer Energie – um hier nur ein Beispiel für den Einsatz eines Konsuls¹¹⁷ und das daraus ersichtliche Zusammengehen von Staat und Kirche anzuführen – für die Barmherzigen Brüder in Nazareth hinsichtlich eines Prozesses ein, den der mittlerweile aus dem Orden ausgeschlossene P. Mayer gegen sie angestrengt hatte.

Erwähnung zu finden hat in diesem Abschnitt schließlich noch die sich aus Klerus und Laien zusammensetzende Gruppe, die – oft angeregt durch die eigene Teilnahme an einer Pilgerfahrt – ihre Jerusalem-Begeisterung weiter tragen und Anstöße für andere Pilgerfahrten geben wollte¹¹⁸. Vor allem in Richtung Eliten hin ist auch ihr Radius als begrenzt anzusehen; das mobilisierbare „Kirchenvolk“ hingegen erreichten sie oft auf direktem Wege. 1908 hielt Franz Puchas fest, dass die Tiroler Diözese Brixen nun bereits über weit mehr als 300 Priester und Lehrer verfüge, die das Heilige Land besucht hatten: „Es ist begreiflich, daß der Inhalt der Predigten und der biblische Unterricht hie-

¹¹⁵ Vgl. HANISCH, Der lange Schatten des Staates 89.

¹¹⁶ Th.[eodor] A. IPPEN, Das religiöse Protectorat Österreich-Ungarns in der Türkei, in: Die Kultur. Zeitschrift für Wissenschaft, Litteratur und Kunst. Hg. v. der Österreichischen Leo-Gesellschaft 3 (1901/02) 298–310.

¹¹⁷ Neben den der ersten Säule zugerechneten, „in catholicis“ herausragenden Konsuln Pizzamano und Caboga sind des Weiteren anzuführen: August Lenk von Wolfsberg (1860–1864), Leopold Walcher von Moltheim (1864–1867), Anton Ritter von Strautz (1882–1891), Karl von Kwiatkowski (1891–1893), Ernst von Cischini (1896–1897), Heinrich Jehlitschka (1897–1899), Anton Schafrath (1899–1900), Alois Pogačar (1900–1905), Ludwig von Zepharovich (1906–1911), Rudolf von Franceschi (1911–1914) und schließlich Friedrich Kraus (1914–1917).

¹¹⁸ „[...] the spiritual journey, self-sacrifice, and joy experienced gave the pilgrim a special form of individuality, which he or she could share with others. It became a form of self-expression and gave rise to printed accounts of travels in many languages.“ BAYLY, The Birth of the Modern World 357.

durch enorm gewonnen haben, aber es sind von diesen Herren auch Tausende von Vorträgen über die Eindrücke unserer Volkswallfahrten in historischer und naturwissenschaftlicher Richtung gehalten und zahllose bildende Anregungen im Volke verbreitet worden.“¹¹⁹

In der Zeit der ersten Pilgergruppen, die vom Boden der Habsburgermonarchie aus in das Heilige Land aufbrachen, machten Priester einen Großteil der Pilger aus, wie am Beispiel der ersten österreichischen¹²⁰ Pilgerfahrt im Jahr 1855, organisiert vom Wiener Severinusverein, gezeigt werden soll. Unter den 18 Teilnehmern an dieser nur Männern offenstehenden Pilgerreise befanden sich – unter Hinzuzählung der Theologen – insgesamt zehn Männer der Kirche; darunter an der Spitze der Gesellschaft der prominente Benediktinerpater Urban Loritz (1807–1881), Pfarrer der Wiener Vorstadt Schottenfeld¹²¹.

Unter den Jerusalempilgern entstanden eigene Netzwerke. So hatte zum Beispiel der Salzburger Pfarrkurat Johann Alois Kaltner vor Antritt seiner Pilgerfahrt mit einem Mann Kontakt aufgenommen¹²², der bereits 1853 mit vier Reisegefährten in das Heilige Land gezogen war und mit aller Vehemenz den Anspruch stellte, dass es sich schon dabei um die erste österreichische Pilgerkarawane gehandelt habe: mit dem Niederösterreicher Anton Kerschbaumer (1823–1909), „weit und breit als ‚der Pilger aus Jerusalem‘ bekannt“¹²³.

¹¹⁹ PUCHAS, *Ins Heilige Land!*, 5.

¹²⁰ Wie immer stammten nicht alle Teilnehmer aus der Habsburgermonarchie, sondern es zeigt sich die Vernetzung der katholischen Milieus im gesamten deutschsprachigen Raum.

¹²¹ P. Loritz verfasste einen Pilgerreisebericht unter dem Titel: P. Urban LORITZ, *Blätter aus dem Tagebuche meiner Pilgerreise in das heilige Land im Jahre 1855* (Wien [1856]). Kassier des Pilgerzuges war mit P. Albert Gatscher ein Gymnasial-Professor aus Wien; weiters werden angeführt Alban Stolz, „Pastoral-Professor zu Freiburg“; Stephan Braun, „Theolog zu Freiburg in Baden“; Ludwig Seliger, „Pfarrer aus Kobierno in Posen“; Johann Alois Kaltner, „Pfarrkurat aus Salzburg“; Philipp Mayr, „Pfarrer zu Schönau in Baiern“; P. Ulrich Roiß, „Pfarrer zu Eggendorf in Unterösterreich“; Georg Pozen, „Koop. zu Pelau in Steiermark“ und Johann Nep. Weichselbaum, „Pfarrer zu Ebenfurt in Unterösterreich“. Johann Alois KALTNER, *Die erste Deutsche Pilgerfahrt nach Jerusalem und Palästina* (Salzburg 1855) 5. Reiseplan und Kostenvoranschlag dieser Pilgerfahrt wurden von Domherrn Mislin entworfen, „dessen Beschreibung des gelobten Landes zu dem Gediegensten gehört, was in der Neuzeit über diesen Gegenstand geschrieben wurde“. Ebd. 2.

¹²² Ebd. 7–11.

¹²³ Anton KERSCHBAUMER, *Pilgerbriefe aus dem heiligen Lande*, 2. ganz umgearbeitete Aufl. (Wien 1863) IV. Es handelt sich hierbei um ein innerhalb des Jerusalem-Milieus viel rezipiertes Werk. Kerschbaumer wurde 1846 zum Priester geweiht, 1850 Dr. theol. Von 1871 bis 1880 wirkte er als Stadtpfarrer in Tulln, anschließend wurde er Stadtpfarrer von Krems und Ehrenpropst von Ardagger. Er trat auch als Historiker hervor und war 1878 Landtagsabgeordneter. Seine Erinnerungen betitelte Kerschbaumer bezeichnenderweise mit „Ein Pilgerleben“: Anton KERSCHBAUMER, *Ein Pilgerleben. Memoiren*, 2. umgearbeitete u. ergänzte Ausgabe (Krems 1908).

Kerschbaumer rührte nach seiner Rückkehr in den katholischen Milieus, so auch im Zuge der „Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Wien“, die Werbetrommel für Pilgerreisen in das Heilige Land und traf bei einem von Kardinal Nuntius Michele Viale Prelà gegebenen Essen unter anderem auf Abbé Mislin¹²⁴. Eine ähnliche Rolle wie Kerschbaumer übernahm innerhalb des Jerusalem-Milieus Karl Landsteiner (1835–1909)¹²⁵.

Auch Johann Kaltner gab seine Erfahrungen weiter und trug auf diese Weise dazu bei, zwei Männer zur Teilnahme an einer Pilgerfahrt zu bewegen, die zu ihrer Zeit über die übliche gesellschaftliche Bandbreite dieses Phänomens hinausragten: Der Pinzgauer Bauer Johann Eder schloss sich bereits im Jahr 1856 einer vom Wiener Severinusverein organisierten Pilgerreise nach Jerusalem an¹²⁶; der im Jahr 1801 geborene Georg Schrey, von Beruf „Garten-Arbeiter im Fürstl. Schwarzenberg’schen Parke zu Aigen bei Salzburg“, erfüllte sich diesen Herzenswunsch mit der Erlaubnis von Kardinal Fürst Schwarzenberg im Jahr 1863¹²⁷.

Mit Blick auf die großen Volkswallfahrten ist schließlich auf die Mitglieder der vorbereitenden Komitees zu verweisen. Dasjenige für die erste oberösterreichische Volkswallfahrt im Jahr 1900 bestand aus: „Anton Pinzger, Dompropst, Obmann des Central-Katholiken-Vereines. Mathias Hiegelsperger, Director des ob.-öst. Volkscredit, Cassier. Dr. Max Mayr, Präsident des kathol.

¹²⁴ KERSCHBAUMER, Pilgerbriefe 392. Kerschbaumer gab in Fortsetzung seiner publizistischen Tätigkeit ab 1864 in Wien auch „Der Pilger. Illustrierter Kalender für das katholische Volk“ heraus.

¹²⁵ Karl Borr. Landsteiner, Priester und Piarist (1873 Übertritt in den Weltpriesterstand), war bis 1886 als Gymnasialprofessor tätig; 1880 wurde er Mitglied des Wiener erzbischöflichen Konsistoriums. Landsteiner war Domherr zu St. Stephan und wirkte ab 1886 als Stadtpfarrer und infulierter Propst im mährischen Nikolsburg (Mikulov). Im Jahr 1905 führte Propst Landsteiner eine Pilgerkarawane in das Heilige Land. - Zwischen Landsteiner und Kerschbaumer zeigen sich zahlreiche Parallelen: von der Herkunft aus Niederösterreich bis zum Todesjahr; beide Männer unternahmen eine Pilgerfahrt in das Heilige Land (Landsteiner reiste jedoch, so weit wir unseren Quellen entnehmen können, erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum ersten Mal in das Heilige Land); beide Männer waren für das Heilige Land propagandistisch tätig (auch Landsteiner sprach auf Vereinsversammlungen, so auf der ersten Generalversammlung des „Wiener Palästina-Pilgervereines“); beide übten politische Funktionen aus (Landsteiner als Wiener Gemeinderat); beide traten mit Veröffentlichungen hervor (Landsteiner war zwar nicht historisch, aber literarisch tätig).

¹²⁶ Vgl. [Johann EDER], Des Pinzgauer Bauers Johann Eder vom Ebengute in Alm Pilgerreise nach Jerusalem und Rom im Jahre 1856, und Wallfahrt nach Maria Zell im Jahre 1857. In 2 Abtheilungen. Nach dessen Erzählungen und Aufschreibungen zusammengestellt (Salzburg 1862) 1.

¹²⁷ Vgl. Georg SCHREY, Pilger-Reise in das Heilige Land und nach Ägypten (Salzburg 1865) 1, 4f., 96f.

Volkvereines. Ferdinand Zöhrer, Schriftsteller, Schriftführer. P. Timotheus [Heiß; Einfügung B. H.-W.], Franciscaner. Josef Herrmann, Director des Hauses der Barmherzigkeit. Johann Dobretsberger, Gesellenvereins-Präses und Redacteur der Katholischen Blätter. Michael Muhr, Reichsraths- und Landtags-Abgeordneter. Josef Bäck, Oekonom in Linz. Alexander Rixner, Hausbesitzer u. k. k. Landwehr-Officier i. E.“ Protektoren des Pilgerzuges waren – in Gleichklang von Kirche und Staat – der Linzer Bischof Doppelbauer und der Landeshauptmann von Oberösterreich Alfred Ebenhoch¹²⁸. Zahlreiche weitere Beispiele, so für Tiroler und steirische Volkswallfahrten, könnten für die Personenkreise, die sich in der Organisation der Volkswallfahrten engagierten, angeführt werden¹²⁹.

Die dritte Säule: Das „Kirchenvolk“

Um die Jahrhundertwende war das katholische Jerusalem-Milieu auf der Höhe seiner Entfaltung angelangt und in so breiten Bevölkerungsschichten verankert wie nie zuvor – man kann mithin von einer Verdichtung dieses Submilieus sprechen¹³⁰. Die generellen katholischen Mobilisierungsmaßnahmen über Vereine und Publikationen, in erster Linie in Form von Zeitungen¹³¹ und Zeitschriften, trugen auch hier ihre Früchte. Wie bereits ausgeführt worden ist, wandte sich das Jerusalem-Milieu mit speziell auf die Mission im Heiligen Land und das Pilgerwesen ausgerichteten Vereinen an sein Zielpublikum¹³². Den vom Wiener Generalkommissariat des Heiligen Landes herausgegebenen Missionszeitschriften kam hinsichtlich des Erreichens der Bevölkerung ebenfalls ein besonderer Stellenwert zu, insbesondere zu nennen sind: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande (1846–1887); Die Posaune des hl. Kreuzes (1889–1901, ab

¹²⁸ ZÖHRER, Die Oberösterreicher im heiligen Lande 34. Über die beiden folgenden oberösterreichischen Volkswallfahrten verfasste Friedrich Pesendorfer entsprechende Publikationen. Siehe zu ihm unten S. 250.

¹²⁹ Vgl. zum Beispiel LECHNER, Die Tiroler Pilger im heil'gen Land 11; PUCHAS, Ins Heilige Land!, 10.

¹³⁰ Dies entsprach der generellen Entwicklung innerhalb des Katholizismus. Vgl. z.B. ALTERMATT, Kirchengeschichte im Wandel 29f.; für die Habsburgermonarchie HANISCH, Der lange Schatten des Staates 217.

¹³¹ Neben das katholisch-konservativ-adelige „Vaterland“ trat nach Diskussionen auf den ersten allgemeinen österreichischen Katholikentagen in den 1890er Jahren die „Reichspost“, die im Verlauf eines Jahres die Auflagenziffer des „Vaterlands“ (5.000) erreichen konnte. Vgl. ALFRED CELERIN, Die österreichischen Katholikentage des 19. Jahrhunderts (phil. Diss. Wien 1955) hier 138, 151 f.

¹³² Siehe zu den Missionsvereinen vorne S. 226 und 234 f.

1900 in Kooperation mit dem Palästina-Pilgerverein der Diözese Wien und Brixen); Der Kreuzfahrer (1902/03–1914/15, in Kooperation mit dem Palästina-Pilgerverein der Diözese Brixen). Wie Roland Löffler darlegt, lassen sich aus solch seriellen Quellen Mentalitäten am besten herausfiltern¹³³. In den „Missions-Notizen“ finden sich die jährlichen Aufstellungen über die beim Generalkommissariat eingeflossenen Almosen, und zwar diejenigen vom Kaiserhof, die Sammelbeträge aus den Diözesen sowie spezielle Widmungen. Was die Diözesen betrifft, so flossen 1877 – um ein Jahr herauszugreifen – aus der Diözese Linz 2.186 fl. 54 kr., gefolgt von dem immer sammelstarken und ansonsten meist an der Spitze liegenden Wien mit 1.876 fl. 99 kr., weiters von St. Pölten, Olmütz (Olomouc), Trient (Trento) und Prag (Praha). Alle anderen Diözesen wiesen beträchtlich kleinere Sammelergebnisse auf¹³⁴.

Auf ein ähnlich großes Interesse wie die Missionshefte stießen die zahlreichen Pilgerberichte, von denen eine Vielzahl von Angehörigen des Klerus verfasst wurde. Aus heutiger Sicht erstaunt es bisweilen geradezu, wer sich aller dazu berufen fühlte, seine Reiseeindrücke und -erlebnisse einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Für Pilgerliteratur gab es im 19. und frühen 20. Jahrhundert eine große Öffentlichkeit¹³⁵, was sich auch an dem Umstand zeigt, dass Pilgerberichte oft zunächst in periodischen Presseorganen erschienen und erst dann in Buchform; häufig erzielten sie zudem mehr als eine Auflage.

Mit der Einführung der Volkswallfahrten im Jahr 1898 kam hinsichtlich der Ausgestaltung des Jerusalem-Milieus ein aus dem Milieu selbst entstehendes, genuines drittes Moment dazu¹³⁶. Auf dieses wollen wir in der Folge den Schwerpunkt unserer Betrachtung der letzten Säule unseres Modells legen, da daraus die soziale und numerische Ausweitung hervorgeht, die die Pilgerbe-

¹³³ Vgl. Roland LÖFFLER, Milieu und Mentalität. Überlegungen zur Anwendbarkeit europäischer Theoriemodelle auf die deutsche Palästina-Mission, in diesem Sammelband S. 181–210, hier 189.

¹³⁴ Seckau kam als einzige Diözese mit einer Summe von 924 fl. 48 kr. noch an den Betrag von 1.000 fl. heran. Vgl. Ausweis über die bei dem General-Commissariate des heiligen Landes in Wien im Laufe des Jahres 1877 eingeflossenen Almosenbeträge und deren Verwendung, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 21 (1878) 42–48. - Die Jahresrechnungen des Generalkommissariats weisen aus, dass dem Heiligen Land von 1844 bis 1850 insgesamt eine Summe von 150.000 fl. aus Österreich zuffloss. Vgl. Protokoll der bischöflichen Versammlung in Wien vom 23. bis zum 27. November 1897, Prag 1898, S. 121 f. („Zur Geschichte des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem“), hier 121, in: Diözesanarchiv, Wien, Bischofskonferenzen, K. 8, 1887–1900.

¹³⁵ Ergänzend sei angemerkt, dass entsprechende Publikationen in der Habsburgermonarchie keineswegs nur in deutscher Sprache erschienen – die Autorin des vorliegenden Beitrags stößt hier zu ihrem Bedauern aber auf die Grenzen ihrer Sprachkenntnisse.

¹³⁶ Vgl. oben S. 224, 235.

wegung im späten 19. Jahrhundert erfuhr. „Wer des Volkes (gleichviel welcher Nationalität) Charakter, sein Denken und Fühlen kennen lernen will, der schließe sich an eine der großen Volkswallfahrten an.“, schrieb ein Franziskanerpater aus der Kustodie¹³⁷.

Die Zahlen über die Nüchtigungen im österreichischen Hospiz in Jerusalem verdeutlichen den Ausgangspunkt: Von der Eröffnung des Hospizes 1863 bis zum Ende des Jahres 1895 fanden dort 5.518 Pilger mit 62.236 Verpflegstagen Aufnahme. Waren es im Jahr 1863 73 Pilger mit 1.461 Verpflegstagen, so war die Zahl im Jahr 1895 auf 294 Pilger mit 2.548 Verpflegstagen gestiegen¹³⁸. Ab dem Jahr 1898 kam es zu einer explosionsartigen Steigerung der Pilgerzahlen. Hermann Zschokke hielt 1907 fest, dass die Pilgerung der österreichisch-ungarischen Monarchie in das Heilige Land durch Oberst Heinrich Himmel von Agisburg und die von ihm gemeinsam mit dem von ihm gegründeten Palästina-Pilgerverein in Brixen organisierten Volkswallfahrten im letzten Jahrzehnt einen „ganz ungeahnten Aufschwung“ genommen habe. Mit diesen Volkswallfahrten werde „es jetzt selbst den Armen aus dem Volke ermöglicht [...], an den heiligen Stätten Jerusalems zu beten. Der erste Versuch, die Organisation der Volkswallfahrt von 500 Tiroler Männern, war so gelungen, daß dieselbe immer weitere Grenzen zog und in dieser kurzen Zeit elf Volkswallfahrten mit 6000 Pilgern und Pilgerinnen von dem Herrn Obersten teils selbst geleitet, teils konsultativ so unterstützt wurden, so daß die Pilgerung Deutschlands, der Schweiz und Oberösterreichs, wie Tirols völlig gefestigt dasteht.“ Die Teilnahme von Müttern und Hausfrauen mache sich in einem „große(n) Einfluß auf die religiös-sittliche Haltung der Familien“ bemerkbar. Kaum zu berechnen sei, „welche Summe von geistlichen und wissenschaftlichen Anregungen“ die über 1.000 Priester, die bisher an den Pilgerzügen teilgenommen hätten, „selbst durch die Pilgerung empfangen haben, wodurch Predigten und Katechese enorm gewonnen und Tausende von Vorträgen, Konferenzen und Ansprachen zahlloses Bildungsmaterial in den Völkern verbreitet haben“¹³⁹.

¹³⁷ Barnabas MEISTERMANN, *Durch's Heilige Land. Führer für Pilger und Reisende*. Deutsche Ausgabe des von der Custodie des Heiligen Landes herausgegebenen offiziellen Pilgerführers von P. Barnabas Meistermann O. F. M. bearbeitet von Dr. P. Engelbert HUBER O. F. M. (Trier-München 1913) 2.

¹³⁸ Siehe „Summarische Übersicht der Pilger“, in: DENKBLATT DES ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN PILGERHAUSES 18–24. Aufgelistet finden sich in diesem Zeitraum vor allem Angehörige der Eliten – Mitglieder von Herrscherhäusern, adelige Pilger und Pilgerinnen, Militärs, im Konsulats- und Gesandtschaftsdienst Beschäftigte, kirchliche Würdenträger, Professoren etc.

¹³⁹ Hermann ZSCHOKKE, *Die österreichisch-ungarische Monarchie im Heiligen Lande* (Separat-Abdruck aus „Das Vaterland“ vom 31. Jänner 1907, Wien 1907) 5.

Im Folgenden werden einige Beispiele für die personelle Zusammensetzung der großen Pilgerzüge aus der Habsburgermonarchie in das Heilige Land angeführt. Mit Oberösterreich wird dafür das diesbezüglich am besten dokumentierte Kronland herangezogen. Von den 519 Männern, die an dem ersten oberösterreichischen Pilgerzug (1900) teilnahmen, kamen 497 aus Oberösterreich, neun aus Niederösterreich, acht aus Salzburg, drei aus Tirol-Vorarlberg sowie je einer aus Kärnten und Böhmen. Darunter befanden sich, nach „Ständen“ geordnet: „1 Bischof, 44 Weltpriester, 14 Ordenspriester, 1 Theolog, 1 Laienbruder, 1 Adelsherr, 3 Abgeordnete, 6 Beamte, 1 Schriftsteller, 3 Lehrer, 1 Stud. juris, 5 Secretäre und Amtsdienere, 9 Kirchendiener, 22 aus dem Handelsstande, 77 aus dem Gewerbestande, 280 Bauern, Bauernsöhne, Knechte, Tagelöhner, 50 Private und Hausbesitzer.“ Auf einen Blick zeigt sich eine einschneidende Veränderung: das nunmehrige Übergewicht des traditionell sehr religiösen bäuerlichen Bevölkerungsteiles. Eine Aufgliederung nach dem Alter weist den jüngsten Teilnehmer mit 17 Jahren aus, den ältesten mit 76; daneben nahmen noch weitere zehn Pilger im Alter von 70 bis 75 Jahren an der Pilgerfahrt teil¹⁴⁰.

Die Berichterstattung über die beiden folgenden oberösterreichischen Volkswallfahrten übernahm Friedrich Pesendorfer¹⁴¹. Auch hier ermöglichen die abgedruckten Teilnehmerlisten einen genauen Einblick in die sich beteiligenden Gesellschaftsschichten. 1904 nahmen am zweiten oberösterreichischen Pilgerzug in das Heilige Land insgesamt 469 Personen (290 Männer und 179 Frauen) teil¹⁴². Davon stammten 348 aus Oberösterreich, 38 aus Niederösterreich, 19 aus Böhmen, Mähren und Schlesien, neun aus Salzburg, acht aus der Steiermark, sechs aus Tirol mit Vorarlberg, sechs aus Galizien, vier aus Ungarn, drei aus Kärnten, je eine Person aus Siebenbürgen und Dalmatien sowie 26 aus Deutschland. Folgende Stände waren – aufgeschlüsselt nach ihrer zahlenmäßigen Stärke – vertreten: 171 Bauern, Bauernsöhne und -töchter sowie Knechte, 129 Private und Hausbesitzer, 59 Priester, 53 Personen aus dem Gewerbestand, 16 Haushälterinnen, zwölf Personen aus dem Handelsstand,

¹⁴⁰ ZÖHRER, Die Oberösterreicher im heiligen Lande 449.

¹⁴¹ Friedrich Pesendorfer (1867–1935) war Seelsorger (Priesterweihe 1889) und vielseitiger Schriftsteller. 1897 wurde er Domprediger, von 1896 bis 1925 war er Generaldirektor der katholischen Pressverein-Druckerei in Linz. Er redigierte mehrere religiöse, volkserzieherische Zeitschriften und war Mitarbeiter christlicher Tageszeitungen. Pesendorfer ist als eine oberösterreichische Stütze des katholischen Jerusalem-Milieus zu betrachten und in die zweite Säule unseres Modells einzuordnen.

¹⁴² Vgl. Friedrich PESENDORFER, Vom Donaustrand ins heilige Land. Gedenkbuch an den II. oberösterr. Pilgerzug nach Jerusalem vom 17. April bis 8. Mai 1904 (Linz a. D. 1905), 485–496 ein alphabetisches Verzeichnis der Pilger und Pilgerinnen.

sieben Beamte, fünf Kirchendiener, drei Ordensschwestern, drei Amtsdienere, zwei Offiziere, zwei Lehrer, zwei Sekretäre, zwei Erzieherinnen, ein Baumeister, ein Briefbote, ein Organist. Der jüngste Pilger, ein Mann, war 15 Jahre alt; die beiden ältesten, ein Mann und eine Frau, waren 72 Jahre alt.

Auch im „Gedenkbuch an den dritten oberösterr. Pilgerzug ins Heilige Land April 1910“ findet sich ein alphabetisches Pilgerverzeichnis¹⁴³ mit den Indikatoren Alter, Beruf und Wohnort. Angeführt sind darin insgesamt 440 Personen, darunter 253 Männer und 186 Frauen¹⁴⁴. Bei den Männern ist die Gruppe der 41- bis 50-jährigen mit 59 Teilnehmern am stärksten, knapp gefolgt von den Gruppen der 51- bis 60-jährigen und 31- bis 40-jährigen (53 bzw. 51 Teilnehmer). Bei den Frauen stehen zwei gleich starke Gruppen an der Spitze: Sowohl die Gruppe der 41- bis 50-jährigen wie die Gruppe der 51- bis 60-jährigen umfasste je 45 Teilnehmerinnen. Der jüngste männliche Teilnehmer war 17 Jahre, die jüngsten vier weiblichen Teilnehmerinnen 21 Jahre alt; die älteste Teilnehmerin war 74, der älteste Teilnehmer 76 Jahre alt. Im Gesamten weist die Altersstruktur bei Männern wie Frauen eine breite Mitte und eine Pyramidenentwicklung nach oben und unten auf¹⁴⁵.

Der Anteil an Adeligen war gering (bei den Männern ein Freiherr, bei den Frauen zwei Gräfinnen und eine Freifrau); die zahlenmäßig stärkste Gruppe – wenn auch nicht so extrem ausgeprägt wie bei der zweiten oberösterreichischen Volkswallfahrt – stellte wieder der Bauernstand (42 Bauern und 29 Bauernsöhne, bei den Frauen sieben Bäuerinnen und 25 Bauerntöchter). Ebenfalls einen großen Anteil machten die so genannten „Privaten“ aus (28 Männer und 66 Frauen). Unter der mitreisenden Geistlichkeit bildeten die Pfarrer die stärkste Gruppe (21 Pfarrer, ein Stadtpfarrer, ein Pfarrer in Pension), knapp gefolgt von den Kooperatoren (19); dagegen finden sich nur zwei männliche und zwei weibliche Ordensgeistliche in der Liste. Auch Besitzbürgertum, Handwerker und Kleingewerbetreibende, im Dienstleistungssektor Beschäftigte sowie vereinzelt Arbeiter nahmen an dieser Volkswallfahrt teil¹⁴⁶. Bei den Män-

¹⁴³ Vgl. PESENDORFER, Auf des Welterlösers Pfaden 389–396.

¹⁴⁴ Bei einer Person ist unklar, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelt.

¹⁴⁵ Die Gruppe der Unter-20-Jährigen umfasste bei den Männern drei Personen, bei den Frauen hingegen keine; in der Gruppe der 21- bis 30-Jährigen belief sich das Verhältnis auf 41 zu 28; 31 bis 40 Jahre: 51 zu 36; 41 bis 50 Jahre: 59 zu 45; 51 bis 60 Jahre: 53 zu 45; 61 bis 70 Jahre: 39 zu 23; 71 bis 80 Jahre: zwei zu drei; ohne Angabe des Alters: zwölf Personen.

¹⁴⁶ Zu den unterschiedlich ausgeprägten Beziehungen der einzelnen Gesellschaftskreise zu Religion und Kirche, die sich in diesen Teilnehmerlisten widerspiegeln, vgl. LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: WANDRUSZKA, URBANITSCH (Hgg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4, hier 125–139.

nen scheinen unter anderen auf¹⁴⁷: sieben Hausbesitzer, vier nicht näher definierte „Besitzer“ und ein Gutsbesitzer, vier Arbeiter und ein Fabrikant, sieben Knechte und ein Diener, ein Kammerdiener und ein Klosterdiener, vier Schuhmacher und drei Müller¹⁴⁸, drei Wirte, ein Bürgermeister, ein Bürgermeister und zugleich Abgeordneter, drei Gemeindevorsteher, ein Gemeinderat sowie auch nur ein Lehrer. Bei den Frauen finden sich unter anderen neun Hausbesitzerinnen, eine Arbeiterin und acht Mägde, zwei Dienstmädchen, eine Dienerin, eine Kammerjungfer und eine Gesellschafterin, eine Gastwirtin, sieben Köchinnen und eine Küchenvorsteherin sowie vier Lehrerinnen¹⁴⁹.

Eine Aufgliederung nach der örtlichen Herkunft zeigt, dass die überwiegende Mehrheit der Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus ländlichen Gegenden sowie in zweiter Linie aus kleineren Städten kamen¹⁵⁰. Neben Oberösterreich waren die Kronländer Niederösterreich, Böhmen, Mähren, Kärnten, Steiermark, Tirol, Salzburg, Österreichisch-Schlesien, Galizien sowie Ungarn (letzteres mit einem einzigen Teilnehmer) vertreten. Daneben schloss sich eine nicht unerhebliche Gruppe aus Bayern dem Pilgerzug an; weiters scheinen eine Teilnehmerin aus dem Rheinland sowie sogar ein Teilnehmer aus Kopenhagen auf.

Trotz des Instrumentes der Volkswallfahrten war den Protagonisten des Jerusalem-Milieus klar, dass sich nicht ein jeder Katholik, eine jede Katholikin nach Jerusalem aufmachen konnte – die richtige Antwort hierauf schien ihnen in einer entsprechenden Öffentlichkeitsarbeit zu liegen¹⁵¹, wobei man selbst die Kinder zu erreichen trachtete. Joseph Liensberger, Kanonikus von Innichen und im Herbst 1898 Teilnehmer am Tiroler Pilgerzug, verfasste eigens für die Jugend Pilgerbriefe: „Nun ergeht an euch, liebe Kinder, die Einladung: Waget den Kreuzzug ins Heilige Land! Aber diese Fahrt ist durchaus nicht so beschwerlich und gefährlich; es ist nur eine geistige Pilgerfahrt gemeint. Da-

¹⁴⁷ Die angeführten Beispiele wurden auch ausgewählt nach dem Kriterium ihres Ausstrahlungskreises gerade in dörflichen Strukturen.

¹⁴⁸ Die genaue Angabe lautet: ein Müller, ein Müllergehilfe, ein Müllermeister.

¹⁴⁹ Die genaue Angabe lautet: eine Lehrerin, eine Handarbeitslehrerin, eine Lehramtskandidatin, eine Lehrerin in Pension.

¹⁵⁰ Aus Wien nahmen zwei Männer und 15 Frauen teil.

¹⁵¹ Schon Anton Kerschbaumer berichtete zum Beispiel, dass ihm seine „Pilgerbriefe“ „viele Freunde gewonnen haben, die ich früher gar nicht kannte. Das h. Land und die Gesinnung, mit welcher die Reise dahin von mir und meinen werthen Kollegen unternommen wurde, war das unsichtbare Band, das sich um unsere Herzen schlang, und das Gebet so vieler Seelen war der Schutzgeist, der uns bei allen Gefahren der Reise umschwebte.“ Anton KERSCHBAUMER, Ein Pilgerbrief aus dem Waldviertel, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 7. Oktober 1854, 353–357, hier 357.

bei könnt ihr hübsch daheim bleiben, braucht nur dieses Büchlein zu lesen und die Bilder anzuschauen. So kann eure Seele doch das Heilige Land besuchen und die heiligen Stätten fleißig, freudig verehren.“¹⁵²

Schlussbetrachtung: Politik, Religion und Mentalität

Das viele Gesichter aufweisende europäische Konzept „Jerusalem“ fußte, so ist zu betonen, im 19. Jahrhundert auf den Standbeinen Politik, Religion und Mentalität, wobei gerade die letzten beiden Ebenen nicht voneinander zu trennen sind. Darüber hinaus beeinflussten sich die drei Faktoren wechselseitig. Starke Impulse für die Entwicklung einer Jerusalem-Begeisterung kamen von Seiten der Politik: Schon durch den napoleonischen Feldzug nach Ägypten und Syrien (1798/99) weitete sich das europäische Blickfeld in Richtung Naher Osten. Die ägyptische Herrschaft (1831–1840) öffnete dem Westen die Tür nach Palästina und vor allem im Zuge der Auseinandersetzungen mit Muhammad Ali rückte die kleine Region des Heiligen Landes wieder in das Bewusstsein der europäischen Öffentlichkeit. Die politischen Diskussionen der Jahre 1840/41 riefen auf Seite der Katholiken große Empörung hervor, wurden sie doch im Rahmen der „Gleichgiltigkeit der christlichen Mächte des Abendlandes“ gesehen, „welche – zu ihrer ewigen Schmach – im Verein mit Rußland das hl. Land 1841 für die Türken wieder eroberten und die für die Katholiken so mild gesinnte ägyptische Herrschaft vertrieben!“¹⁵³

Das politische Geschehen traf auf allgemeine Zeitströmungen wie die Romantik; Mentalitäten und Konfessionen nahmen ihrerseits Einfluss auf den Mächte-Wettlauf um Interessenssphären im Heiligen Land. Mit Alexander Schölch kann festgestellt werden, dass nicht-staatliche Strömungen und Forderungen, „in deren Klima sich die europäische Palästina-Politik entwickelte“, einerseits als Stimulans wirkten und andererseits auch zur ideologischen Legitimierung dienten¹⁵⁴. M. S. Anderson führte schon 1966 – im Zusammenhang mit der Vorgeschichte des Krimkrieges – zu Russland und Frankreich aus, dass sich gefährliche Möglichkeiten ergaben, „because on both sides genuine popu-

¹⁵² Joseph LIENSBERGER, *Im Heiligen Land. Pilgerbriefe, der Jugend gewidmet*, 3. u. 4., verbesserte Aufl. (Freiburg im Breisgau 1915), Zitat S. 2. Liensberger ist in unserem Modell der zweiten Säule des Jerusalem-Milieus zuzurechnen.

¹⁵³ P. GAUDENTIUS, *Gegenwärtiger Stand der Missionen der Franziskaner und Kapuziner*. Nach offiziellen Ausweisen deutsch herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet (Bozen 1876) 5.

¹⁵⁴ SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 60.

lar feeling was engaged. Russia [...] was still Holy Russia. A religious issue could arouse passions there which no question of secular politics could. In the same way in France Catholic feeling and a demand for the protection of Catholic rights could move thousands to whom strategy and the balance of power meant nothing.“¹⁵⁵ Das Verhältnis von Kirche und Staat war mit Blick auf die Bevölkerung eben auch dadurch geprägt, dass die Kirchen imstande waren, „to offer guidance, support, and hope to people whom the state could hardly reach“¹⁵⁶.

Das Zeitalter der europäischen Expansion ist bekanntlich verbunden mit den Schlagwörtern Nationalismus, Kolonialismus und Imperialismus. Koloniales Gedankengut war, über den Besitz echter Kolonien hinausgehend, weit verbreitet¹⁵⁷. Die europäische Überzeugung, Ansprüche auf außereuropäische Gebiete zu haben, wurde im Fall Palästinas noch übersteigert durch die dortige Verortung der Wurzeln der eigenen Kultur.

Eine chronologische Analyse des Drei-Säulen-Modells des katholischen Jerusalem-Milieus in der Habsburgermonarchie zeigt, dass sich dieses im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im frühen 20. Jahrhundert durch gezielte Mobilisierungsstrategien und den Ausbau von Binnenstrukturen ausweitete und im „katholischen Österreich“ festsetzte. Ab der Jahrhundertwende ist durch den Umstand, dass immer breitere Bevölkerungsschichten erreicht werden konnten¹⁵⁸, ein Verfestigungsprozess zu beobachten. Von einer Phase der Stabilisierung kann hingegen nicht gesprochen werden; finanzielle und personelle Engpässe wie auch die politischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Regierungen der Habsburgermonarchie bis zu ihrem Ende 1918 bewegten, standen dem entgegen. Dennoch fand das Milieu über die Jahrzehnte an der Spitze von Kirche und Staat Vertreter seiner Interessen.

Im österreichischen Katholizismus konnte man mühelos an alte Traditionen anknüpfen. Im Zuge der Betrachtung der „Heiligkeit des ‚Heiligen Landes‘“, also der jüdischen, christlichen und muslimischen Tradition, kommt Gudrun Krämer zu dem Schluss, dass Palästina über die Jahrhunderte zwar nicht Lebensmittelpunkt der verschiedenen Religionsgemeinschaften war, „wohl aber Bezugspunkt, Referenz und Symbol von hohem emotionalem Gehalt, an die auch nach langen Zeiten der Latenz in immer neuer Art und Weise angeknüpft

¹⁵⁵ M. S. ANDERSON, *The Eastern Question 1774–1923. A Study in International Relations* (London–Melbourne–Toronto–New York 1966) 116.

¹⁵⁶ BAYLY, *The Birth of the Modern World* 337.

¹⁵⁷ „Kolonialismus hing nicht von Kolonialherrschaft ab, koloniales Denken nicht von territorialem Besitz.“ Sebastian CONRAD, *Schlägt das Empire zurück? Postkoloniale Ansätze in der deutschen Geschichtsschreibung*, in: *WerkstattGeschichte* 30 (2001) 73–83, hier 82 f.

¹⁵⁸ Dabei kam ein Land/Kleinstadt-Großstadt-Gefälle zum Tragen.

werden konnte: nicht bestimmend, aber sehr lebendig“¹⁵⁹. Angesichts des Einsetzens von Phänomenen wie der Säkularisierung sollten daher diejenigen altergebrachten Stränge, die unter anderen Auspizien aktivierbar blieben, nicht unterschätzt werden. Schließlich wurden neue Mobilisierungsstrategien innerhalb der vom Katholizismus hervorgebrachten Milieus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem immer größeren Thema.

Im Jerusalem-Milieu wurde beständig eine angebliche Überbrückung sozialer Unterschiede propagiert. So legte ein steirischer, für die Sache des Heiligen Landes werbender Franziskanerpater seinen stereotypen Figuren des dummen „Seppi“ und des klugen „Franzl“ in einer Art Doppelconference die folgende Konversation in den Mund:

„Seppi: Hm, hm. Und wie ist’s denn oft’n nachher mit so einem Pilgerschiff, wie du g’sagt hast, wer fährt denn da alles mit?“

Franzl: Dabei ist niemand ausgeschlossen. So hab’ ich’s gesehen, wie die Leute kommen sind aus Oberösterreich, aus Deutschland und aus der Schweiz: alles gute katholische Christen, Herren und Damen, Männer und Frauen, Geistliche und Weltliche, ‚G’sudierte‘ und einfache Leut’, Bürger und Bauern, Knechte und Mägde, Zimmerburschen und Herrschaftsköchinnen, Handwerker und Fabriksarbeiterinnen u. s. w.“¹⁶⁰

Auch eine angebliche Verbindung über die Gräben aller nationalen Differenzen hinweg wurde gerne transportiert. Hermann Zschokke beschrieb das Hospiz in Jerusalem 1903 in einem im „Vaterland“ abgedruckten Appell um finanzielle Unterstützung des Hauses als „de(n) heimatliche[n] Herd, in welchem, wie die Pilgerlisten zeigen, alle Nationen unseres Kaiserstaates, Deutsche und Czechen, Ungarn und Kroaten, Italiener und Slovenen friedlich unter Einem Dache wohnen [...], ein Wegweiser und ein Mahnruf, daß unter dem Schatten und Zeichen des heiligen Kreuzes auch die verschiedenen Nationen im Heimatlande in gegenseitiger Liebe sich vereinigen sollen [...]“¹⁶¹.

In Analogie zu Roland Löfflers Ausführungen hinsichtlich des deutsch-protestantischen Jerusalem-Milieus, basierend auf der von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann weiterentwickelten Milieutheorie und Mentalitätsgeschichte, wird in einem Modell der konzentrischen Kreise, mit dessen Hilfe

¹⁵⁹ Vgl. Gudrun KRÄMER, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel* (München 2002) 29–52, Zitat 52.

¹⁶⁰ [P. Franz SCHMID], *Das Heilige Land. Wie’s dort aussieht und was die Leute machen. Treuherzig und volkstümlich erzählt* (Graz 1907) 148.

¹⁶¹ Hermann ZSCHOKKE, *Das österreichisch=ungarische Pilgerhaus in Jerusalem*. Separatabdruck aus der Nr. 32 des „Vaterland“, in: ÖStA, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien, Neuer Kultus, Signatur 65, Faszikel (fortan: Fasz.) 382: 1209/03.

nach über- und untergeordneten Faktoren des Denkens und Verhaltens gefragt werden kann, der katholischen Jerusalem-Mentalität in der Habsburgermonarchie keine zentrale, aber doch immerhin eine mittlere Position zugewiesen¹⁶². An diesem einen spezifischen Glaubenspunkt der inneren Verbundenheit mit den Heiligen Stätten kann jedenfalls ein bestimmtes katholisches Milieu festgemacht werden, was Aufschlüsse über Mentalitäten und damit einen Einblick in den österreichischen Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ermöglicht.

Vielorts¹⁶³ und zudem in allen Gesellschaftsschichten, mit Abstand am wenigsten innerhalb der sich formierenden Arbeiterschaft, war eine tragfähige Basis für die österreichische Jerusalem-Mentalität gegeben. Die Führungsstellung des Klerus war unangefochten¹⁶⁴; seine Angehörigen fungierten in besonderer Weise als Ventilatoren der Jerusalem-Mentalität. Über die Jahrzehnte erwies sich die Kirche insgesamt als tragfähigerer Stützpfeiler als der Staat, aber auch sie hatte zum Beispiel immer wieder Mühe, geeignetes Missionspersonal in ausreichender Zahl zur Verfügung zu stellen.

Neben den Prozessen, die auf eine innere Verfestigung zuliefen, stellte der Katholizismus eine der Kräfte dar, die in Gesellschaft und Öffentlichkeit um Selbstbehauptung und Einfluss rangen. Selbst in der Außenpolitik spielte er noch eine gewisse Rolle. War die Kirche dem Staat mit den in den Jahren 1842/43 gesetzten Schritten – wenn auch in stetiger Absprache und unter Mitwirken der Wiener Politik – vorausgegangen, so folgte dieser einige Jahre später mit der Errichtung des Vizekonsulats in Jerusalem 1849. Finanzierte die Öffentlichkeit vorrangig die Arbeit der Franziskaner im Heiligen Land und die Tätigkeit des Hospizes in Jerusalem, so wollte auch der Staat diese nationale Außenbastion gesichert wissen: Das Kultusministerium übernahm 1903 die Finanzierung der Gehälter der beiden Rektoren aus den Mitteln des Religionsfonds; 1904 wurde die Subvention durch das Ministerium des Äußern von jährlich 2.000 auf 12.000 Kronen erhöht¹⁶⁵. Das Zusammengehen von Kirche und Staat wird hier besonders deutlich.

Zwischen Politik und Religion/Mentalität bestand hinsichtlich des Heiligen Landes ein direkter, wenn im Fall der Habsburgermonarchie auch nicht immer durchlässiger Konnex. Wenn Konsul Ippen 1894 gegenüber dem Minister des

¹⁶² Vgl. LÖFFLER, Milieu und Mentalität 191–193.

¹⁶³ Ein besonders großes Mobilisierungspotential sah man ab der Mitte der 1890er Jahre noch in Ungarn gegeben.

¹⁶⁴ Generell zum besonderen Status der Geistlichkeit: HANISCH, Der lange Schatten des Staates 215.

¹⁶⁵ Vgl. WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 77–79.

Äußern für ein Eintreten zugunsten der Barmherzigen Brüder in Nazareth in dem Prozess mit P. Mayer argumentierte, erscheinen diese Faktoren in der zeitgenössischen Darstellung als zwei Seiten der einen, dem Interesse am Heiligen Land gewidmeten Medaille: Die Angelegenheit, so Ippen, verdiene deshalb Beachtung, „da sie vermöge der beteiligten Persönlichkeiten sowie der Stätten ihres Schauplatzes die Pietät und die religiösen Gefühle des überwiegenden Teiles der Bevölkerung Oesterreich-Ungarns gewiß für sich hat und da sie ferner geeignet ist, die Stellung und die politischen Interessen unserer Monarchie in diesen Ländern zu fördern“¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Ippen an Kálnoky, Jerusalem, 1894 August 13, in: ÖStA, HHStA, Botschaft Konstantinopel/B, Fasz. 98.

GIUSEPPE BUFFON

„Tagliare via tutto ciò che sa di politica mondiale“

Die Franziskanerkustodie im späten 19. Jahrhundert im Spannungsfeld von Ordenshierarchie und Nationaldiskurs¹

*Übersetzung aus dem Italienischen: Schw. Carla Palla
(Kloster der Tertiarschwwestern in Brixen) und Thomas Wallnig*

Seit dem Fall von Akkon kam dem Franziskanerorden im Heiligen Land durch die Aufgabe der Bewachung der Heiligen Stätten eine besondere Rolle zu, die sich seit dem 14. Jahrhundert in der Entwicklung und institutionellen Ausprägung der sogenannten Kustodie („Custodia francescana di Terrasanta“, auch kurz „Terra Santa“, „Terra Sancta“ oder „Heiliges Land“) spiegelte. Diese Organisation stand nicht nur im Spannungsfeld von kirchlicher Hierarchie und ordenseigenem Dezentralismus, sondern erlebte seit dem 18. Jahrhundert auch das Aufblühen nationalen Bewusstseins. Die diesbezüglichen Herausforderungen des späten 19. Jahrhunderts und der Versuch der Kustodie, ihre überkommene Internationalität zu wahren, bilden den Gegenstand dieses Beitrags.

¹ „Alle Anflüge von weltlicher Politik ausmerzen“ – siehe das vollständige Zitat unten S. 272. Dieser Beitrag fußt auf der umfassenden Studie: Giuseppe BUFFON, *Les Franciscains en Terre Sainte (1869–1889): religion et politique. Une recherche institutionnelle* (Paris 2005). Aus diesem Grund beschränken sich die Literatur- und Quellenangaben auf das notwendige Minimum. Ich möchte den beiden oben genannten Übersetzern an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aussprechen, G. B.

Im Folgenden verwendete Abkürzungen:

AKPF = Archiv der Kongregation De Propaganda Fide, Rom

AKHL = Archiv der Kustodie des Heiligen Landes, Jerusalem

GAOFM = Generalarchiv des Franziskanerordens, Rom

AAP = Archiv des Außenministeriums, Paris

AAN = Archiv des Außenministeriums, Nantes

I. Die Franziskaner im Heiligen Land: Bemerkungen zur historischen und institutionellen Entwicklung

Seit den ersten Anfängen ihrer Präsenz im Heiligen Land versuchten die Franziskaner, freundschaftliche Beziehungen zu verschiedenen europäischen Mächten wie Venedig, Spanien, Frankreich und dem Königreich Neapel zu unterhalten, auch um sich wirtschaftliche Hilfe und politische Unterstützung zu sichern. Sie gründeten in verschiedenen europäischen Staaten die sogenannten „Kommissariate des Heiligen Landes“ („Commissariati di Terrasanta“), eine Art von Botschaften des Ordens bei den betreffenden Regierungen.

Im Jahre 1746 regelte Papst Benedikt XIV. die Struktur des in loco entstandenen Organismus der Kustodie und legte die Aufgaben ihrer Mitglieder unter Berücksichtigung ihres Herkunftslandes fest, dem sie ja weiterhin zugehörten. So wurde bestimmt, dass der Kustos („custode“) immer ein Italiener sein sollte, der vom Generalminister („ministro generale“) und dessen Rat zu ernennen und von der Kongregation der Propaganda Fide zu bestätigen war. Der Vikar („vicario“) dagegen sollte Franzose und der Prokurator („procuratore“) Spanier sein. Die Aufgabe des Vikars bestand darin, den Kustos während seiner Abwesenheit zu vertreten und mit den französischen Konsuln – Frankreich fungierte als christliche Schutzmacht – Beziehungen zu unterhalten. Der Prokurator befasste sich hingegen mit der wirtschaftlichen Gebarung (weitaus die meisten Almosen wurden in Ländern spanischer Herrschaft gesammelt).

Die weiteren vier Ordensleute, die mit dem Vikar und dem Prokurator das Diskretorium („discretorio“, Rat des Kustos) bildeten, mussten jeweils italienischer, französischer, spanischer und deutscher Nationalität sein. Die Entscheidungen des Kustos hatten in Absprache mit dem Diskretorium zu erfolgen, das, sieht man von besonderen Fällen ab, wöchentlich tagte. Das Amt des Oberen in den Klöstern vom Heiligen Grab und von Bethlehem war nach diesen Bestimmungen den Patres italienischer, französischer und spanischer Nationalität vorbehalten und musste von diesen abwechselnd bekleidet werden. Das Amt des Oberen in den Klöstern von St. Johann im Gebirge (Ain Karem), St. Peter in Jaffa, St. Nikodemus in Ramleh, Bab Tuma in Damaskus, Heiliges Kreuz in Nicosia und im Hospiz von Konstantinopel fiel dagegen den spanischen Franziskanern zu.

Der Generalminister in Rom nahm zunehmend eine Mittlerfunktion zwischen den Franziskanern der Kustodie und jenen anderen Ordensstrukturen ein, außerdem fungierte er als Bindeglied zwischen dem Orden und dem Heiligen Stuhl. Gegen Ende der 1860er Jahre erwog die Leitung der Kustodie

Schritte zur Schaffung eines gemeinsamen Protektorates, das neben Frankreich auch Spanien, Österreich und das Königreich Sardinien mit einbeziehen sollte². Hier stehen wir an der Schwelle des Betrachtungszeitraums dieser Studie, der von 1869 bis 1889 reicht.

Es leuchtet ein, dass unter diesen Voraussetzungen die Franziskaner im Heiligen Land in einem mehrfachen Spannungsverhältnis standen. Zum einen waren sie Teil eines dezentralen Ordensgefüges, das sich *per definitionem* international ausrichtete, zum anderen gehörten sie auch einer zunehmend mit dem Nationalismus der Zeit konfrontierten, hierarchisch organisierten Amtskirche an. Die Frage nach der Dynamik der Entscheidungsfindung innerhalb der Kustodie interessiert in der Folge ebenso wie die Beobachtung, welche Rolle dabei nationale Interessen spielten, sowie jene nach dem Bewusstsein der Handelnden selbst.

In diesem Zusammenhang erweist sich der Begriff des „Garbage Bin“ aus der Institutionstheorie als nützlich, da er das Handeln von Organisationen als komplexes Gefüge mehr oder weniger zielgerichteter und intendierter Abläufe darstellt. In diesem Sinn eines nicht-planmäßigen Vorgehens ist auch das Handeln der Kustodie im Hinblick auf ihre Internationalität zu verstehen³. Zeugnis hiervon legt etwa der französische Botschafter beim Heiligen Stuhl ab, der über die Franziskaner schreibt: „[...] je constate une fois de plus combien les franciscains sont difficiles à gouverner et quels obstacles cet Ordre, qui constitue dans l’Eglise une espèce de démocratie très puissamment organisée, apporte

² Zur Geschichte der Kustodie bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhundert vgl. Franciscus QUARESMIUS, *Historia theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio* (Venetiis 1880); Girolamo GOLUBOVICH, *Biblioteca Biobibliografica della Terra Santa e dell’Oriente Franciscano*, Bde. 1–5 (Quaracchi/Firenze 1906–1927); Antonio CIRELLI, *Gli Annali di Terra Santa* (Roma 1918); Pasquale BALDI, *La questione dei Luoghi Santi* (Torino 1919); *LA CUSTODIA DI TERRA SANTA* (1342–1942) (Gerusalemme 1951); Adrien M. MALO, *L’Epopée inachevée de nos Lieux Saints* (Montréal 1955); Martiniano RONCAGLIA, *St. Francis of Assisi and the Middle East* (Cairo 1957); Georges BATEH, *Statut personnel: introduction à l’étude de la condition juridique des chrétiens de Palestine sous la domination Ottomane (1517–1917)* (Roma 1963); Michele PICCIRILLO (Hg.), *La Custodia di Terra Santa e l’Europa. I rapporti e l’attività culturale dei Francescani in Medio Oriente* (Roma 1983).

³ Zur Organisationstheorie vgl. Michael D. COHEN, James G. MARCH, Johan P. OLSEN, *A Garbage Can Model of Organizational Choice*, in: *Administrative Science Quarterly* 17 (1972) 1–25; James G. MARCH, Johan P. OLSEN, *Garbage Can Models of Decision Making in Organizations*, in: James G. MARCH, Roger WEISSINGER-BAYLON (Hgg.), *Ambiguity and Command* (Boston 1986) 11–36; James G. MARCH, Johan P. OLSEN, *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics* (New York 1989); JAMES G. MARCH, *The Pursuit of Organizational Intelligence* (Oxford 1999), bes. 13–38; *Understanding How Decisions Happen in Organizations*; Bruno LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (New York 2005).

trop souvent aux directions du Saint-Siège. Les membres de la famille Franciscaine sont toujours enclins à revendiquer une grande indépendance vis-à-vis de la hiérarchie. Ils consentent à s'incliner devant l'autorité de la Propagande, mais ils échappent le plus souvent à l'action de la Secrétairerie d'Etat et affectent volontiers d'ignorer l'influence des Cardinaux et celle des Prélats de l'entourage du Pape. Très exclusifs, très jaloux de conserver les privilèges qui leur ont été concédés, depuis le XIII^{ème} siècle, comme gardiens des Lieux Saints, ils sont à la fois peu soumis au Clergé Séculier que représente à Jérusalem le Patriarche et hostiles aux autres Congrégations religieuses. Ils poursuivent particulièrement de leurs animadversions les Jésuites. C'est à cet état d'esprit propre aux Franciscains qu'il convient d'attribuer la plupart des difficultés que nous causent certaines Missions [...].“⁴

Obgleich das Handeln der Franziskaner im Allgemeinen und der Kustodie im Besonderen nicht auf eine eindeutige institutionelle Zielsetzung zu reduzieren ist, stellt sich doch die Frage, in welcher Form die durch Jahrhunderte überkommene Internationalität als Anliegen und Motivation im behandelten Zeitraum in institutioneller Form sichtbar und manifest wurde. Die folgenden Überlegungen dazu gliedern sich in drei Teile. Fürs Erste werden wir die innere Organisation der Franziskanerkustodie betrachten, womit das wechselseitige Zusammenwirken der einzelnen Organisationsteile und ihrer Vorsteher gemeint ist, nämlich des franziskanischen Generalministers in Rom, des Kustos und seiner Untergebenen. Wir werden zweitens die Beziehungen zwischen der Kustodie und außen stehenden Organisationen wie dem französischen Konsulat und anderen religiösen Kongregationen untersuchen, also das Agieren der Kustodie in ihrem institutionellen Umfeld. Schließlich wollen wir den Umgang mit Konflikten in bzw. im Umfeld der Kustodie betrachten. In diesen drei Schritten sollen die Eigenheit der franziskanischen Institutionen im Heiligen Land und ihr Ringen um internationale Ausrichtung sichtbar werden.

II. Beziehungen zwischen den Organisationsteilen

Unter den Mitgliedern der Kustodie existierten mehrere nationale Gruppierungen: Die Italiener stellten die zahlenmäßige Mehrheit, die Spanier zeichneten sich durch besondere Autonomie aus, politisch am stärksten war (aufgrund des

⁴ AAN, Jérusalem Consulat Général 63, Lefebvre de Béhaine, französischer Botschafter beim Heiligen Stuhl, an Außenminister Goblet, 20. August 1888 (Abschrift – Beilage zu ebd., Goblet an Ledoulx, französischer Konsul in Jerusalem, 31. August 1888).

Protektorates) die Gruppe der Franzosen. Die Deutschen bzw. Österreicher erlangten in jenem Moment größeren Einfluss, als die französische Außenpolitik geschwächt war und der Erfolg der Bismarckschen Politik auf europäischer Ebene auf sie zurückstrahlte. Diese Gruppen agierten im Allgemeinen in engem Kontakt mit ihren Regierungen, wengleich beschränkt durch ihre Zugehörigkeit zu Orden und Kirche und den damit verbundenen Gehorsam.

Eine Ebene darüber finden wir den Kustos und seinen Rat (Diskretorium), die ein Gleichgewicht zwischen den nationalen Gruppierungen anstrebten. Der Kustos gewährte diesen einerseits ein gewisses Maß an Autonomie im Umgang mit den Regierungen und war andererseits bestrebt, die institutionelle Integrität der Kustodie zu wahren, damit das organisatorische Geflecht nicht durch Spannungen in Gefahr geraten sollte. Bei dieser Aufgabe wurde er vom Diskretorium unterstützt, das aus den Stellvertretern der genannten Gruppen bestand und in dem die Beschlüsse oft in der Folge hitziger Debatten und in einer Atmosphäre harter Auseinandersetzung gefasst wurden.

Auf der obersten Ebene schließlich agierte der Generalminister in Rom, der zwar den lokalen Autoritäten eine gewisse Autonomie gewährte, aber auch immer wieder in dieses komplexe und stets labile Kräftespiel eingriff. Einerseits fungierte er als Appellationsinstanz für die nationalen Gruppierungen, von denen er bei Konflikten zu Rate gezogen wurde, andererseits begrenzte er die Bewegungsfreiheit dieser Gruppen im Sinne der päpstlichen Prerogative auf politisches Handeln, wodurch der Generalminister den Kustos vor Anschuldigungen der Begünstigung schützte. Er stärkte dabei dessen Autorität gegenüber den Religiösen und räumte ihm zugleich einen gewissen Spielraum gegenüber den Regierungen ein.

Um das bisher Gesagte zu illustrieren, führen wir als Beispiel den Fall des Österreichers Heribert Witsch, Leiter der Druckerei der Kustodie in Jerusalem, an, da an ihm die Interaktion der drei skizzierten Ebenen deutlich wird⁵.

Um das Jahr 1868 hatte sich P. Heribert, damals schon seit 14 Jahren Leiter der genannten Druckerei, der immer zahlreicher werdenden österreichischen Pilger angenommen und dabei auch Gelegenheit gehabt, mit einigen Spitzenpersönlichkeiten der österreichischen Politik in Kontakt zu treten. Aus diesem

⁵ Zur österreichischen Sichtweise auf die im Folgenden geschilderten Geschehnisse rund um die Buchdruckerei siehe nunmehr Barbara HAIDER-WILSON, *Die Habsburgermonarchie und das Heilige Land 1842–1917. Schutzmachtproblematik, katholisches „Jerusalem-Milieu“ und Volksfrömmigkeit* (phil. Diss. Wien 2007) 169–182, 232. Zu P. Witsch siehe auch DIES., *Von Entscheidungsträgern und „einfachen Leuten“: Katholisches „Jerusalem-Milieu“ in der Habsburgermonarchie*, in diesem Sammelband, hier S. 238. Ebd. auch zu den weiteren hier angeführten aus der Habsburgermonarchie stammenden Protagonisten.

Grund hatte er mehrmals um die Erlaubnis gebeten, nach Österreich, insbesondere nach Wien fahren zu dürfen; der Kustos jedoch, der ihm gegenüber feindselig gestimmt war, hatte ihm diese stets verweigert.

Im Herbst 1869 begleitete P. Heribert den österreichischen Kaiser Franz Joseph als Führer während dessen Wallfahrt zu den Heiligen Stätten. Der Kaiser ließ ihm daraufhin zum Dank einen besonderen Orden verleihen. Diesen wollte P. Heribert von nun an stets tragen, was ihm jedoch nur in Gegenwart österreichischer Amtsträger erlaubt wurde. Die Ordensverleihung lässt vermuten, P. Heribert habe sich beim Kaiser auch für die Baufinanzierung der Kirchen Sta. Katharina und St. Salvator, der zwei größten Bauvorhaben der Kustodie in der zweiten Jahrhunderthälfte, verwendet. Was diese Annahme stützt, ist die Tatsache, dass der Generalminister P. Heribert gleich nach der Abreise des Kaisers die ersehnte Erlaubnis für einen Wienbesuch erteilte. Über den Erfolg der Reise räsonierte der Kustos mit folgenden Worten: „Egli fece un viaggio trionfale, accolto dall’Imperatore, dagli Arciduchi, dai Príncipi, Marchesi e che so io. Pare, a quanto egli dice, che avesse delle promesse dall’Imperatore: ritornò glorioso e trionfante e si credeva piú che console.“⁶ („Er unternahm eine triumphale Reise und wurde vom Kaiser, den Erzherzogen, den Fürsten, Grafen und was weiß ich noch von wem empfangen. Es scheint, nach dem was er sagt, dass er vom Kaiser Zusagen bekommen hat: Er kehrte ebenso ruhmreich und triumphal zurück und hielt sich für mehr als einen Konsul.“)

Im Dezember 1871 wurde P. Heribert vom Generalminister in seine Provinz, also nach Österreich, zurückberufen, eine Maßnahme, der er äußerst ungerne nachkam und die ihn veranlasste, den Kustos des Ostrazismus gegenüber deutschsprachigen Ordensmitgliedern zu bezichtigen. Beim Verlassen der Kustodie verlangte er für die Leitung der Druckerei, deren Besitzer in seinen Augen das habsburgische Kaiserreich war, die Bestellung eines österreichischen oder wenigstens deutschsprachigen Mitbruders. Der darauf folgende Streit weitete sich derart aus, dass er internationale Ausmaße annahm. Der Generalminister äußerte sich darüber in einem Schreiben an die Propaganda Fide folgendermaßen: „Da Vienna si è spiccato un Decreto, col quale s’istituisce assoluto direttore della medesima [tipografia], come fondazione austriaca, il Discreto P. Francesco Angeli della Provincia Francescana di Vienna. Secondo il mio parere, si dovrebbe distinguere fra rappresentanza e dipendenza. Che sia sempre Austriaco il Direttore di questa Tipografia è cosa ottima: ma che questi abbia ad essere indipendente dal Superiore della Custodia nell’amministra-

⁶ GAOFM, Terra Santa 12, 476, Serafino Milani, Kustos, an Bernardino da Portogruaro, Generalminister, 16. November 1871.

zione della medesima, ciò non si può ammettere [...] ho creduto di dare a Lei, Mons. Rev.mo, la partecipazione dell'evento, e La prego di farmi sapere come intende la Propaganda ch'io mi debba regolare nel rispondere al P. Presidente Custodiale di Terra Santa sopra un argomento, com'è questo, di sì delicata importanza, che involge rapporti internazionali col Governo Austro-Ungarico.“⁷ („Von Wien ist ein Dekret erlassen worden, mit dem das Mitglied des Diskretoriums P. Franz Angeli, Franziskaner der Wiener Provinz, zum uneingeschränkten Leiter der Druckerei als einer österreichischen Gründung bestellt wird. Meiner Meinung nach muss man zwischen Repräsentanz und Abhängigkeit unterscheiden. Dass der Leiter der Druckerei immer ein Österreicher sei, geht in Ordnung, dass er aber in ihrer Verwaltung vom Oberen der Kustodie unabhängig sein will, kann man nicht dulden. [...] Ich glaubte, Sie, hochwürdigster Monsignore, darüber verständigen zu müssen, und bitte Sie, mir Anweisungen zu geben, wie ich mich im Sinne der Propaganda bei der Antwort an den Präsidenten der Kustodie des Heiligen Landes über ein so wichtiges und heikles Thema, das internationale Beziehungen mit der österreichisch-ungarischen Regierung betrifft, verhalten soll.“)

Der Kustos betrachtete P. Heribert gerade wegen seines Nationalismus als ein schädliches Element für die Kustodie. Seiner Meinung nach hatte er die Druckerei als einen Betrieb österreichischen Eigentums geführt; mehr noch, um dies zu rechtfertigen, hatte er sich um die Unterstützung des österreichischen Episkopats und im Besonderen um diejenige Kardinal Rauschers bemüht, was sich schließlich klar zum Schaden der Kustodie selbst auswirkte: Durch die Unstimmigkeiten in der Kustodie irritiert, wollte der Wiener Erzbischof, so jedenfalls die Auslegung des Kustos, von der jährlichen Spende von 3.000 Gulden Abstand nehmen und drohte, der Kustodie die Druckerei zu entziehen und sie stattdessen dem Patriarchen zuzuteilen.

Noch irritierter als der Kustos war der österreichische Konsul Graf Caboga über das Verhalten P. Heriberts: „Pochi giorni prima che ricevessi la lettera di V. P. Rev.ma [ministro generale] fu da me il Signor Console d'Austria, ed io, discorrendo, chiedendogli scusa se l'avevo annoiato in quest'anno con tante domande di passaggio sui Vapori Austriaci etc., egli mi rispose se mandate via tanti frati, e perché non mandate via anche il P. Eriberto, che mi ha annoiato con la sua stamperia? Egli ne vuol fare una cosa austriaca e di Stato, e non vuol capire che quando partii da Vienna per venire a Gerusalemme il Ministro mi disse chiaramente che non mi intromettessi negli affari della Stamperia di Ge-

⁷ AKFP, Terra Santa 24, 1187–1188, Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Giovanni Simeoni, Sekretär der Propaganda Fide, 25. April 1874.

rusalemme, perché era un affare tutto di Terra santa. Questa confessione spontanea del Sig. Console austriaco fa conoscere che il P. Eriberto non vuol dipendere da Terra santa ma dal Ministero di Vienna.“⁸ („Einige Tage vor dem Empfang des Briefes Eurer hochwürdigsten Paternität [Generalminister] besuchte mich der österreichische Konsul. Während des Gespräches entschuldigte ich mich, ihm heuer so oft mit Bitten um das Mitnehmen auf den österreichischen Dampfern usw. in den Ohren gelegen zu haben. Er antwortete mir: Wenn ihr so viele Patres wegschickt, warum nicht auch den P. Heribert, der mir mit seiner Druckerei auf die Nerven gegangen ist? Er will daraus eine österreichische und staatliche Angelegenheit machen und will nicht einsehen, dass mir der Minister bei meiner Abreise von Wien nach Jerusalem klipp und klar sagte, ich solle mich nicht in die Angelegenheiten der Druckerei von Jerusalem einmischen, da es sich um eine ausschließliche Sache der Terra Santa handle. Diese spontane Aussage des Herrn Konsuls macht klar, dass P. Heribert nicht von der Terra Santa abhängig sein will, sondern vom Ministerium in Wien.“)

Die Abneigung des Kustos gegen P. Heribert schien sich anlässlich der Wallfahrt des österreichischen Kaisers zu den Heiligen Stätten und in der darauf folgenden Zeitspanne abzuschwächen. Doch mit dessen Rückkehr nach Österreich und dem Beginn der Streitigkeiten um den Besitz der Druckerei flammte auch seine Feindseligkeit wieder auf. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen kam es einerseits zum Einfrieren der Beziehungen zwischen dem Kustos und dem österreichischen Konsulat; andererseits wurde die Einstellung Kardinal Rauschers zur Frage der Druckerei klar: Da sie seiner Autorität unterstellt war, wollte er ihre weitere Tätigkeit im Heiligen Land davon abhängig machen, dass sie von einem Ordensmann österreichischer Nationalität geführt würde⁹. Der Kustos dagegen behauptete, die Druckerei stünde unter der Autorität des französischen Protektorates¹⁰.

⁸ GAOFM, Terra Santa 9, 401, Serafino Milani, Kustos, an Bernardino da Portogruaro, Generalminister, 1. August 1869.

⁹ Ebd. 13, 730, Giovanni Simeoni, Sekretär der Propaganda, an Bernardino da Portogruaro, Generalminister, 19. Mai 1874.

¹⁰ „Non posso per ora mandarle i documenti che prometteva, riguardanti la Stamperia, perché essendo in piena rottura con il console d’Austria, come ricaverà da un’altra mia, non mi pare il momento propizio di scrivergli in proposito. Ma asserisco a V. P. Rev.ma che più volte avendo io parlato col Sig. Console d’Austria, sempre mi ha assicurato che le sue istruzioni sono di non ingerirsi affatto nella stamperia di S. Salvatore, perché non appartiene al governo.“ („Vorläufig kann ich Ihnen die versprochenen Dokumente über die Druckerei nicht schicken, und da ich mich mit dem österreichischen Konsul in völliger Uneinigkeit befinde, wie Sie einem anderen Schreiben von mir entnehmen werden, scheint es mir nicht die geeig-

All das lässt darauf schließen, dass der Kustos bereits die Kontrolle über die Lage verloren, die Angelegenheit die Grenzen der Kustodie überschritten und sich zu einem Fall der internationalen Politik entwickelt hatte, so dass die Verantwortung einer höheren Stelle anvertraut werden musste. – Der Generalminister ging vorerst auf die Forderung des Kustos, den österreichischen Ordensmann vor dem Besuch des Kaisers abzubriefen, nicht ein. Als er wegen des vom Kaiser verliehenen Ordens befragt wurde, gestattete er P. Heribert lediglich das Tragen der Auszeichnung bei offiziellen Anlässen, also in Gegenwart österreichischer Amts- und Würdenträger. In der Folge erlaubte der Obere die Reise nach Wien, damit sich die Beziehungen zum Hof verfestigen konnten. Erst später hielt er es für besser, P. Heribert aus dem Heiligen Land zu entfernen, da dieser sich für die Interessen der Kustodie in zunehmendem Maße mehr als Schaden denn als Nutzen erwies.

Der Eingriff des Oberen kann durch die gleichzeitigen Veränderungen auf politischer Ebene erklärt werden. Aus der Korrespondenz zwischen dem französischen Konsul und Außenminister geht eine deutliche Entspannung des Verhältnisses zu Österreich hervor, das in den vorangegangenen Jahren durch den österreichischen Versuch gestört worden war, unter Ausnutzung der französischen Schwäche nach Sedan im Heiligen Land Fuß zu fassen.

Ein weiteres Mal bezog nun der Generalminister Stellung zu dem Konflikt zwischen P. Heribert und dem Kustos in der Frage der Druckerei, indem er letzterem vorhielt, die nationalen Strömungen in der Kustodie nicht im Griff zu haben: „Mando qui racchiusa una lettera per P. Eriberto Witsch, con dentro l’obbedienza di ritorno alla sua provincia: la lascio aperta perché V. P. possa prendere cognizione e regolarsi. Allo stesso fine Le mando anche copia della lettera, che il P. Eriberto dresse a me circa la Stamperia. Prima di far alcun passo, Ella esami diligentemente e spassionatamente su quale terreno lo fa, e

nete Zeit zu sein, ihm jetzt darüber zu schreiben. Ich versichere aber Eurer hochwürdigsten Paternität, dass der Herr Konsul von Österreich mir mehrmals im Gespräch beteuert hat, dass seine Weisungen jene seien, sich nicht in die Angelegenheiten der Druckerei von St. Salvator einzumischen, weil sie nicht der Regierung gehört.“) Ebd. 136, Serafino Milani, Kustos, an Bernardino da Portogruaro, Generalminister, 26. Mai 1873. Der Kustos lieferte dann ein weiteres Argument dafür, dass Österreich-Ungarn nicht Besitzer der Druckerei sei: Anlässlich des Druckes eines der Regierung von Konstantinopel unerwünschten Buches hatte die Pforte die Schließung des Betriebes angeordnet. Frankreich intervenierte und verlangte die Aufhebung der Maßnahme, und nur dank dieses Eingriffs sei die Druckerei noch in Betrieb. Abgesehen von dieser Interpretation des Kustos zeigt der Fall auch das verhältnismäßige Desinteresse der Habsburgermonarchie gegenüber Palästina und seine sich entspannenden Beziehungen zu Frankreich. Was die Druckerei betraf, so handelte es sich jedenfalls um eine katholische Institution, für die Frankreich als Schutzmacht einzutreten hatte.

se il fondamento è in verità solido. Badi che se Terra santa perde la Tipografia, la responsabilità cadrà sopra di lei, e tutto il mondo dirà che le antipatie nazionali del P. Custode contro gli Austriaci, contro gli Spagnoli, contro i Francesi hanno rovinato la S. Custodia.“¹¹ („Beigelegt schicke ich einen Brief für P. Heribert Witsch mit der Aufforderung, in seine Provinz zurückzukehren. Ich lasse ihn offen, damit Eure Paternität im Bilde sei und sich danach richten könne. Aus dem gleichen Grund schicke ich Ihnen die Kopie des Briefes, den P. Heribert betreffs der Druckerei an mich richtete. Bevor Sie einen Schritt unternehmen, prüfen Sie gründlich und unvoreingenommen, auf welcher Grundlage Sie handeln und ob das Fundament in Wahrheit tragfähig ist. Ich mache Sie aufmerksam, dass die ganze Verantwortung auf Sie fallen wird, falls das Heilige Land die Druckerei verlieren sollte, und die ganze Welt sagen wird, dass die Abneigung des P. Kustos gegen die Österreicher, gegen die Spanier, gegen die Franzosen die Kustodie zugrunde gerichtet hat.“)

Das letzte Eingreifen des Generalministers in die Frage der Druckerei bestand in der Überantwortung des Falles an die Propaganda Fide, da ihm klar geworden war, dass es sich mittlerweile um eine Angelegenheit von internationaler Tragweite handelte. Mehr noch, er war überzeugt, dass die Kustodie in einem nationalpolitisch aufgeladenen Feld nicht adäquat agieren konnte: Sie musste sich so apolitisch wie möglich verhalten, um ihrer internationalen Ausrichtung gerecht werden zu können.

Wer trat in diesem Fall nun aber als institutioneller Garant für die Internationalität auf? Die bisherige Darstellung könnte den Eindruck erwecken, dass diese Verantwortung bei der zentralen Ordensautorität lag. Wir betrachten die Rolle des Generalministers als oberste Spitze des Ordens jedoch weniger als die eines Garanten für eine apolitische Einstellung, sondern viel mehr als die eines Mittlers zwischen Unterebenen und lokalen Oberen beziehungsweise zwischen diesen und den staatlichen Regierungen (im konkreten Fall Wien) sowie dem Heiligen Stuhl. Der Generalminister befasste sich nur dann mit lokalen Strukturen, wenn deren institutionelles Gleichgewicht in Gefahr geriet, weil die örtlichen Oberen (Kustos und Diskretorium) nicht in der Lage waren, nationale Strömungen in den Griff zu bekommen.

Das Zusammenwirken der drei untersuchten Ordenteile zeigt das Wirken der franziskanischen Internationalität weniger als Grundsatz, denn als gelebte Praxis. Dies kann mit dem Luhmannschen Begriff der „losen Koppelung“ beschrieben werden, die ein flexibles Zusammenwirken der einzelnen Teile in

¹¹ Ebd. 617, Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Serafino Milani, Kustos, 13. Mai 1873 (Abschrift).

verschiedenen Situationen beziehungsweise deren Fähigkeit ausdrückt, sich in unterschiedlichen Gegebenheiten verfügbar zu machen, in das Kräftespiel eines Ganzen einzufügen und dieses durch neue Lösungsansätze mit zu gestalten.

Im Fall des P. Heribert sehen wir, wie ein von nationalem Denken geprägter Mensch sich erst einer gewissen Freiheit erfreut und diese positiv auf die Institution zurückwirken lässt (österreichische Finanzierung der Druckerei), ehe diese Ausrichtung mit dem Wandel der Ereignisse zum Schaden des Gesamtgefüges gereicht und er schließlich daraus entfernt werden muss. Ein solcher Prozess verlangt auch eine gewisse Flexibilität von Seiten der beiden anderen Agierenden, dem Kustos und dem Generalminister.

III. Interaktion mit der Umwelt

Besonders ergiebig im Hinblick auf die Untersuchung der Internationalität, die wir als institutionelles Kennzeichen der Kustodie kennengelernt haben, ist die Interaktion zwischen dieser und anderen Organisationen ihres Umfeldes, seien sie kirchlicher oder weltlicher Natur, seien sie lokal oder universell. Hier kann der Luhmannsche Begriff der „Komplexität“ angewendet werden¹², der jener der „losen Koppelung“ verwandt ist: Er beschreibt den mühevollen Prozess der Entscheidungsfindung und Partizipation innerhalb einer Struktur, deren konstitutive Teile ein eigenes Profil wahren wollen. Ein endgültiger Entschluss kommt dabei nur sehr langsam zustande, was an der Vielgestaltigkeit des organisatorischen Geflechtes liegt, das unterschiedliche, sich auseinandersetzen Strömungen in sich trägt.

Die engsten Beziehungen nach außen unterhielt die Kustodie zum französischen Konsulat, das durch die Schutzmachtposition Frankreichs zu einer gewissen Internationalität angehalten war, jedoch in zunehmendem Maße auch nationale Ziele verfolgte.

¹² Unter „Komplexität“ wird hier eine organisatorische Struktur verstanden, die mehrere Untergruppen mit verschiedenen (wenn auch nicht unbedingt abweichenden) Zielen beinhaltet. Diese autonomen Elemente unterstützen sich gegenseitig in einer Weise, die eine gewisse gegenseitige Abhängigkeit und die gemeinsame Unterstellung unter eine Autorität zulässt. Vgl. hierzu Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion* (Frankfurt am Main 1977) 249–255 und DERS., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main 1988) 45–51. Derartige Organisationsformen entstehen in Bereichen, wo Geschehen schwer prognostizierbar ist, etwa bezüglich der Heiligtümer des Heiligen Landes, die stets zahlreichen Konflikten ausgesetzt waren. Das Modell des „Status quo“ zielt demgegenüber auf die Entschärfung von Konflikten und will das Ausmaß an Kontingenz senken.

Analog verhielt es sich mit den französischen Ordenskongregationen, die der französische Vertreter in Palästina als nationale Akteure einzuführen versuchte. Die folgende Liste nennt die im Heiligen Land sesshaft gewordenen Kongregationen und weist aus, welche unter ihnen – nämlich die Mehrheit – dies mit französischer Hilfe taten.

- 1848 St. Josephs-Schwestern¹³
 Ordensfrauen von Nazareth
 Schwestern Unserer Lieben Frau von Sion
 Karmelitinnen*
- 1874 Sionsväter von Ratisbonne*
- 1877 Brüder der Christlichen Schulen (Frères des Ecoles Chrétiennes)*
- 1878 Weiße Väter von Lavigerie*
 Herz-Jesu-Missionare von Betharram*
 Barmherzige Brüder des hl. Johannes von Gott
- 1880 Schwestern vom hl. Rosenkranz
- 1883 Dominikaner*
- 1884 Klarissen von Paray-le-Monial*
 Franziskanerinnen des Unbefleckten Herzens Mariä
- 1886 Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul*
 Schwestern vom hl. Karl Borromäus
 Assumptionisten*
- 1890 Lazaristen
 Trappisten
- 1891 Salesianer

Unserer Meinung nach konnte die Kustodie der nationalistischen Logik nur dank ihres besonderen institutionellen Wesens entgehen, einer Art „organisierten Anarchie“, in der die Mitglieder eine besondere Unabhängigkeit, einen Wirkungskreis von verhältnismäßiger Autonomie genossen. Eine solche Organisation konnte keine schnellen Erfolge erzielen, sehr wohl jedoch dem

¹³ Wir entnehmen diese Liste aus: ANNUAIRE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN TERRE SAINTE (Jerusalem 1997) 76 (für die männlichen Kongregationen), 92 f. (für die weiblichen). Der Asterisk kennzeichnet jene französischen Kongregationen, die mit Frankreich zusammenarbeiteten (weiterführende Literatur siehe in: Claude LANGLOIS, Les congrégations françaises en Terre sainte au XIX^e siècle, in: Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN [Hgg.], De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917 [Paris 2001, ²2008] 219–240). Die St. Josephs-Schwestern kamen auf Einladung der Kustodie nach Palästina, erst später ergab sich eine Zusammenarbeit mit dem französischen Konsulat.

nationalistischen Druck standhalten und sich dabei eine gewisse Nachhaltigkeit erarbeiten.

Wie im ersten Teil so soll auch hier ein Beispiel das theoretisch Dargelegte illustrieren, nämlich der Vergleich der Franziskanerkustodie mit den Frères des Ecoles Chrétiennes, die das Konsulat als „nationalistisches Gegengewicht“ zur Kustodie installierte¹⁴.

Der französische Konsul in Jerusalem hatte sich nämlich wiederholt auf die Erfolge insbesondere der deutschen Protestanten berufen, um seinen Außenminister und durch ihn den Apostolischen Stuhl von der Notwendigkeit einer Nationalisierung des Katholizismus im Heiligen Land zu überzeugen. Die vorteilhafte Erwähnung der deutschen Protestanten blieb im damaligen Frankreich (man stand vor der Schlacht bei Sedan) nicht ohne Wirkung. Der Konsul sah den Grund für den Erfolg, den die Protestanten in Erziehung und Fürsorge erzielten, in der glücklichen Verschmelzung von religiösen Erfordernissen und nationalen Interessen – somit war es der religiöse Nationalismus, der den Feinden Frankreichs und der katholischen Kirche das Erzielen bestimmter Erfolge erlaubt hätte. Um seinen Plan einer Nationalisierung Jerusalems zu verwirklichen, schlug der Konsul nunmehr die Entsendung französischer Institute vor (Frères des Ecoles Chrétiennes und Dames de Sion), gleichsam als Ersatz für die Franziskaner, die ja an ihrer internationalen Haltung festhielten. „Pour me résumer je crois que le moment est venu de faire comprendre à la cour de Rome qu’il est urgent de s’opposer à la propagande protestante allemande en Palestine; que les franciscains n’ont malheureusement su rien faire jusqu’ici pour lutter contre ce courant; que si nous insistons pour l’admission d’une congrégation essentiellement française, nous ne montrerons pas une trop grande exigence et que les intérêts de la religion catholique réclament une initiative prompte et énergique.“¹⁵

Die Frères des Ecoles Chrétiennes, die ausschließlich mit der Hilfe der religiösen Obrigkeiten und besonders der Kustodie ins Heilige Land gekommen waren, ließen sich in der Tat bald auf nationale Aktivitäten im Sinne des französischen Repräsentanten ein. Sie präsentierten sich als Garanten eines sicheren und raschen Erfolges, um ökonomische Hilfe und politische Unterstützung von der französischen Regierung zu bekommen. Im Gegenzug waren die Frères zu einem akonfessionellen und damit auch für Moslems offenen Bildungs-

¹⁴ In diesem Rahmen muss die Auseinandersetzung mit anderen Kongregationen unterbleiben, wie den Weißen Vätern, den Dominikanern, den Assumptionisten oder verschiedenen weiblichen Kongregationen, die ebenfalls dem französischen Nationalismus verpflichtet waren.

¹⁵ AAP, Correspondance politique et consulaire 12, 144^r, Louis Ernest Crampon, französischer Konsul in Jerusalem, an Decazes, Außenminister, 25. Juni 1874.

wesen angehalten, das auf „christliche und mannhafte“ Erziehung abzielte und nicht jenen antifranzösischen Unterton enthielt, der das franziskanische Bildungswesen prägte. „Ce qu’était devenu entre ces mains l’instruction et l’enseignement, je m’abstiendrai de le dire, mais ce que je sais c’est qu’à cette école on était loin d’y apprendre l’amour de la France et la gratitude pour ses bienfaits. On n’a guère lieu, il est vrai, de se réjouir du résultat, il est déplorable, et la population latine indigène, aussi pervertie que la population orthodoxe, a moins que celle-ci la soumission et le respect de l’autorité.“¹⁶

Die aus Frankreich ankommenden Ordensleute würden also – so behauptete jedenfalls Joseph Coderc, Kanzler im Lateinischen Patriarchat, bei der Eröffnung der Schule der Frères – im Gegensatz zu den Franziskanern „Dieu et Patrie“ zu einer Einheit verschmelzen: „Ne trouvez pas étrange, Messieurs, que je prenne la liberté de porter cet argument devant vous. Si vous n’êtes pas tous Français, vous êtes tous catholiques, et comme tels vous ne sauriez être indifférents à ce qui touche cette Puissance. N’est-elle pas la fille aînée de l’Eglise ? et n’est ce pas son pavillon qui ombrage tous nos établissements catholiques ? Il y a plus. Je ne vous apprendrais rien en vous rappelant que dans la pensée des populations de ce pays les qualifications de Français et catholique sont parfaitement synonymes ; en sorte que le prestige du catholicisme est toujours en raison directe de celui de la France ou plutôt que l’un s’identifie et se confond avec l’autre.“¹⁷

Während sich der französische Konsul und der französische Klerus des Patriarchates über das Bündnis von Religion und Politik freuten, war der Generalminister der Franziskaner naturgemäß anderer Meinung. Von einem Ordensmitglied der Kustodie befragt, das die Absicht hatte, sich an die italienische Regierung zu wenden, um dem französischen Vorgehen entgegenzuwirken, schrieb er: „Bisogna assolutamente tagliare via tutto ciò che sa di politica mondana, alla quale dobbiamo essere e mostrarci del tutto estranei, l’unica nostra politica dovendo essere quella di Cristo. Però devo aggiungere francamente che io non sono punto persuaso che convenga a Lei, privato religioso, di presentare siffatta supplica ad un Governo, molto meno ad un Governo quale è oggi l’Italiano. Da principio Ella mi domandò di poter ricorrere per le sue povere Orfane alla carità di questo o quel privato Benefattore (era il caso della signora spagnola), e siccome trattavasi di cosa che passava tra privato e privati, io non potevo oppormivi. Ma ora Ella mi esce dalla sfera dei

¹⁶ Ebd. 14, 91^v–92^r; Salvador Patrimonio, französischer Konsul in Jerusalem, an Waddington, Außenminister, 24. Oktober 1878.

¹⁷ Ebd. 95^v (dieser Absatz wurde im Ministerium unterstrichen).

privati Benefattori e vorrebbe salire a quella dei Governi.“¹⁸ („Man muss unbedingt alles ausmerzen, was irgendwie mit weltlicher Politik zu tun hat, welcher gegenüber wir vollständig fremd zu sein und uns zu zeigen haben, da unsere einzige Politik jene von Christus sein muss. Doch muss ich offen anmerken, ich glaube nicht, es schicke sich, dass Sie als einfacher Ordensmann eine solche Bitte an die Regierung richten, um so weniger an eine Regierung wie es die italienische heute ist. Zuerst baten Sie mich um die Erlaubnis, sich für Ihre armen Waisenmädchen an das gute Herz von diesem oder von jenem Privatwohltäter wenden zu dürfen – wie im Fall der spanischen Dame –, und weil es um etwas zwischen Privatpersonen ging, konnte ich mich nicht widersetzen. Nun verlassen Sie aber das Feld der privaten Wohltäter und möchten zu jenem der Regierungen aufsteigen.“)

In demselben Schreiben führte der Generalminister weiter aus: „Fa d’uopo spiegarsi chiaro, egli è certo che i francescani di Terra Santa non sono soltanto religiosi di una Provincia o Custodia qualunque; ma sono inoltre missionari. Come missionari hanno l’obbligo sacrosanto di promuovere con tutte le forze possibili la religione, la fede, la moralità del popolo, e di dilatare sempre più il regno di Gesù Cristo; questo è anzi il loro obbligo principale, e se si pensasse altrimenti si sarebbe fuori strada; non c’è da ridire.“¹⁹ („Man muss sich deutlich ausdrücken: Es ist sicher, dass die Franziskaner im Heiligen Land nicht

¹⁸ GAOFM, Terra Santa 14, 391f., hier 391r, Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Camillo da Rutigliano, Pro-Sekretär der Kustodie, 12. April 1876 (Abschrift). Auch ein Schreiben des Generalministers an den Kustos befasst sich mit dem Verhältnis zwischen Religion und Politik. Anlass dafür war der eben erwähnte Fall des Pater Camillo da Rutigliano. „E giacché stiamo discorrendo del governo Italiano, nello stesso mese di aprile il P. Camillo da Rutigliano, previa intelligenza con V. P. mi scriveva chiedendomi se fosse stato conveniente ch’egli avesse fatto pervenire una sua istanza a questo Ministero degli Affari Esteri in Roma per avere un sussidio a beneficio delle povere Orfane, che vengono da esso P. Camillo fatte educare al Cairo. Gli ho risposto in data 12 Aprile, dandogli le istruzioni opportune; e senza ripetere qui tali istruzioni, bramerei che la P. V. Molto Rev. da prendesse cognizione di quanto ho scritto al P. Camillo, anche per norma ne’ casi futuri.“ („Und da wir schon über die italienische Regierung sprechen: Im selben Monat April schrieb mir P. Camillo da Rutigliano mit Eurer Paternität Wissen und Willen und fragte, ob es geboten sei, dass er beim Außenminister in Rom ein Gesuch einreiche, um eine Unterstützung für die armen Waisenmädchen zu erwirken, die vom selben P. Camillo in Kairo erzogen werden. Ich antwortete am 12. April mit den zweckmäßigen Weisungen, und ohne diese hier zu wiederholen, möchte ich, dass Euere hochwürdigste Paternität darüber unterrichtet sei, wovon ich P. Camillo geschrieben habe, auch als Anhaltspunkt für künftige Fälle.“) AKHL, Ministro Generale (1869–1889), C. 8, 87 (Reg. 7, 173–175), Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Gaudenzio da Matelida, Kustos, 28. Mai 1876.

¹⁹ GAOFM, Terra Santa 14, 392r, Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Camillo da Rutigliano, Pro-Sekretär der Kustodie, 12. April 1876 (Abschrift).

nur Ordensleute irgendeiner Provinz oder Kustodie sind, sie sind darüber hinaus Missionare; als solche haben sie die heilige Pflicht, mit allen vorhandenen Kräften die Religion, den Glauben, die Sittlichkeit des Volkes zu fördern und das Reich Jesu Christi immer weiter zu verbreiten; das ist vielmehr ihre Hauptpflicht, und sollte man anderer Meinung sein, wäre man auf dem Holzweg; da ist nichts dagegen zu sagen.“)

Solch eine Entscheidung zugunsten der Neutralität musste freilich ihren Preis fordern. Durch den Generalvikar der Diözese Pinerolo (Piemont) hatte der italienische Konsul den franziskanischen Generalminister über die Klagen gegen den Kustos unterrichten lassen, der beschuldigt wurde, in die franziskanischen Schulen Jerusalems das religiöse Institut der Frères eingeführt und dadurch den französischen Nationalismus begünstigt zu haben²⁰. Während die Kustodie also von den italienischen Diplomaten des Verrates bezichtigt wurde, beschuldigten sie die französischen der „Gallophobie“ und des „Italianismus“.

Ähnlich erging es ihr mit den anderen Nationen, was wir bereits im Hinblick auf Österreich beobachten konnten; analoge Beispiele finden sich jedoch auch

²⁰ Der Generalminister antwortete dem Vikar von Pinerolo: „Rispetto ai Frères des Ecoles Chrétiennes introdotti nelle Scuole Francescane di Gerusalemme, il povero P. Custode non ne ha colpa affatto. Fu il Canonico Belloni che invitò i Frères pel suo istituto; e quando il P. Generale dei Frères nuovamente eletto, venne a Roma e mi mostrò la lettera d'invito, dichiarandomi però ch'egli non sarebbe andato a Gerusalemme senza il consenso dei Francescani fui io che gli proposi di rinunciare all'offerta di don Belloni, e di accettare invece le nostre scuole di Gerusalemme. E lo feci 1) perché sarebbe stato nocivo a Terra Santa che i Frères si fossero costituiti a Gerusalemme, fuori della direzione dei Francescani; 2) perché D. Belloni nei suoi programmi e nelle sue circolari lamentava sempre che non c'erano in Terra Santa Scuole cattoliche da stare a paro con quelle dei Protestanti, e la Propaganda stessa me ne fece ripetuti lamenti; e l'Ordine nostro, colpa la soppressione, non ha oggi individui capaci per le scuole elementari maggiori, quali oggi si dice esser volute in Oriente.“ („Was die in die franziskanischen Schulen von Jerusalem eingeführten Frères des Ecoles Chrétiennes anbelangt, so trifft den armen Kustos keine Schuld. Es war Kanonikus Belloni, der für sein Institut die Frères einlud; und als der wiedergewählte Generalsuperior der Frères nach Rom kam und mir den Einladungsbrief zeigte, zugleich aber erklärte, er wäre nicht ohne das Einverständnis der Franziskaner nach Jerusalem gegangen, war ich derjenige, der ihm vorschlug, das Angebot Don Bellonis abzuschlagen und sich stattdessen unserer Schulen in Jerusalem anzunehmen. Ich tat dies zum einen, weil es für das Heilige Land schädlich gewesen wäre, wenn sich die Frères außerhalb der Leitung der Franziskaner in Jerusalem niedergelassen hätten; und zum anderen, weil Don Belloni in seinen Programmen und Rundschreiben immer bedauerte, dass es im Heiligen Land keine katholischen Schulen gäbe, die sich mit jenen der Protestanten messen könnten, und die Propaganda Fide selbst darüber mir gegenüber mehrmals klagte; und unser Orden hat heute wegen der Aufhebung keine tauglichen Lehrpersonen für die höheren Grundschulen, die man heute im Orient zu wollen behauptet.“) Ebd. 496, Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Monsignor Jacopo Bernardi, Generalvikar von Pinerolo, 10. Juni 1876 (Abschrift).

im Zusammenhang mit Spanien und Deutschland. Gerade weil sich die Kustodie nicht an eine bestimmte Nation binden wollte, wurde sie zur Zielscheibe nationalistischer Angriffe. Dies entsprang, wie bereits mehrfach angedeutet, nicht so sehr einer programmatischen Haltung der Kustodie als vielmehr ihrer institutionellen Beschaffenheit.

Wenige Jahre nach Ankunft der Frères begann der französische Konsul, ihre Expansion zu betreiben, und regte sie an, dort Häuser zu gründen, wo die Protestanten am meisten Erfolg hatten. Ihm kam dabei zugute, dass sich unterdessen auch andere französische Institute im Heiligen Land niedergelassen hatten (siehe Tabelle) und der Heilige Stuhl – dank des Einflusses von Kardinal Lavigèrie – die französischen Ordensleute und ihren religiösen Nationalismus im Heiligen Land vermehrt unterstützte.

Auch die Frères wurden nun auf entsprechende Anweisung der französischen Regierung hin aktiv, indem sie mit der Bitte an die Kustodie herantraten, die bei ihrer ersten Ankunft im Heiligen Land (1877) geschlossenen Verträge zu modifizieren: Die Frères wollten mehr Autonomie in der Verwendung von Räumlichkeiten und bei der Umsetzung von Bildungsprogrammen. Aus diesem Grund musste sich die Kustodie an den Heiligen Stuhl, also an die Propaganda Fide wenden, von der alle ihre ökonomischen und apostolischen Initiativen abhingen. Daraufhin begann nun auch die Kongregation, Informationen über die Frères im Hinblick auf deren Bildungswesen zu sammeln, in welchem Zusammenhang sich der Kustos wie folgt äußerte: „Allorché Terra Santa cedette ai Frères l’uso di quello stabile fu per farne delle scuole gratuite, come si costuma dai Francescani in tutte le loro Parrocchie della S. Custodia. I Frères invece lo hanno convertito nella massima parte in pensionato che, con gran svantaggio dei Cattolici, racchiude giovani di ogni setta: essi vorrebbero ingrandirlo all’infinito per percepirne un più gran lucro. Ma se i Frères si trovano allo stretto, perché non aprono pur anco un’altra casa in Alessandria? Intanto col loro collegio i poveri sono negletti, come ne può far fede Mons. Vicario Apostolico; e Terra Santa, per provvedere a questo vuoto, fu costretta ad aprire, due mesi fa, non senza sacrificio, una scuola gratuita alla nuova chiesa alla marina, la quale scuola conta a quest’oggi 172 giovanetti da me visitati or ora.“²¹ („Als die Terra Santa den Frères die Benützung jenes Gebäudes erlaubte, geschah dies, um daraus Gratis-Schulen zu machen, wie es bei den Franziskanern in allen Pfarreien der Kustodie üblich ist. Die Frères dagegen haben daraus fast zur Gänze ein Pensionat gemacht, das zum großen Nachteil der Katholiken Knaben jedweder Sekte beherbergt: Sie möchten es ins Unend-

²¹ Ebd. 17, 250, Guido da Cortona, Kustos, an Andrea Lupori, Generaldelegaten, 14. Mai 1883.

liche vergrößern, um mehr Gewinn daraus zu ziehen. Wenn es aber den Frères zu eng wird, warum eröffnen sie dann nicht noch ein anderes Haus in Alexandria? Unterdessen werden mit ihrem Institut die Armen vernachlässigt, wie es Mons. Apostolischer Vikar bezeugen kann; und um diesem Mangel entgegenzutreten, wurde vor zwei Monaten die Terra Santa gezwungen, nicht ohne Opfer, eine kostenlose Schule bei der neuen Kirche an der Küste zu eröffnen [gemeint ist die Kirche in Tripoli Marina (Tripoli marine), einem kleinen Dorf unweit der Stadt Tripolis (heute im Libanon); Einfügung G. B.], die heute 172 Schüler zählt, die ich soeben besucht habe.“)

Dem stimmte auch der Apostolische Vikar von Ägypten zu: „Spedisco oggi stesso una estesa e piena relazione di ciò che dai Fratelli si è fatto di questo Collegio, di ciò che si fa, e di ciò che vorrebbe farsi ancora, specialmente col nuovo Progetto, ad emanciparsi non solo da ogni obbligazione verso Terra Santa, ma da ogni soggezione eziandio al Vicario Apostolico con manifesta lesione di giustizia, con scapito dell'istruzione ai fanciulli poveri della Parrocchia, e con pericolo eziandio di non sicura educazione religiosa agli allievi del Pensionato.“²² („Noch heute schicke ich einen umfangreichen und umfassenden Bericht über das, was aus diesem Institut von den Frères gemacht worden ist, was gegenwärtig gemacht wird und was man noch machen möchte, besonders mit dem neuen Plan, sich nicht nur von jedweder Verpflichtung gegenüber der Terra Santa, sondern auch von jeder Abhängigkeit gegenüber dem Apostolischen Vikar freizumachen, mit klarer Verletzung der Gerechtigkeit, mit Nachteilen für die Ausbildung der armen Kinder in der Pfarrei und außerdem mit der Gefahr des Fehlens einer sicheren religiösen Erziehung der Pensionatszöglinge.“)

Der nationale Patriotismus, der bisher den Frères den Erfolg gesichert hatte und dies auch in Zukunft hätte tun sollen, zeigte sich nun von seiner destruktiven Seite. Die Propaganda Fide beschloss, die weitere Ausbreitung der Frères zu unterbinden und darüber hinaus der Kustodie nahezu legen, die jenen vorher zugestandenen Institutionen nunmehr unter ihre eigene Kontrolle zu stellen. Dies sollte so lange andauern, bis man sich über die von den Frères angewandten Lehrmethoden Klarheit verschafft hatte, die in politischer Hinsicht als zu nationalistisch, in konfessioneller Hinsicht als zu irenistisch ausgerichtet schienen²³.

²² Ebd. 318, Anacleto Chicaro da San Felice, Apostolischer Vikar in Ägypten, an den Generaldelegaten Andrea Lupori, 24. August 1883.

²³ Vgl. hierzu neben der bereits zitierten Studie des Autors (BUFFON, *Les Franciscains en Terre Sainte* 218–222) Georges RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles*

IV. Konfliktbewältigung

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass bestimmte Organisationsstrukturen eine Abschwächung von Gegensätzen in ihrem Inneren bewirken können, um so eine größere Effizienz zu erzielen. Solche Strukturen sind durch eine starke Ideologie geprägt, die in der Lage ist, das Verhalten der einzelnen Teile zu koordinieren – deren Gestaltungsspielraum wird beschränkt, indem sie aus dem Entscheidungsfindungsprozess möglichst ausgeschlossen werden. Institutionen solcher Prägung erweisen sich nur in einem stabilen sozialen Milieu, in dem Geschehnisse leicht voraussehbar sind, als konstruktiv handlungsfähig.

Andere Institutionen dagegen räumen der Konfrontation Raum ein, worin sie den Parlamenten der demokratischen Staaten ähneln. Sie suchen nach Gelegenheiten, Meinungsverschiedenheiten in belebender Weise mit einzubeziehen, und erweisen sich als produktive „Arena“ für das Aufeinandertreffen verschiedener Meinungen, was gleichzeitig die Einrichtung selbst in ihrer Struktur bestärkt und den Individuen, die sie tragen, entsprechenden Freiraum einräumt. Das Interesse einer solchen Einrichtung gilt nicht dem Ergebnis der eigenen Handlung, ihr Trachten geht vielmehr in Richtung einer Legitimierung im eigenen sozialen Umfeld. Aus diesem Grund spiegeln solche Institutionen in ihrer heterogenen Struktur die Komplexität und Fragmentiertheit der gesellschaftlichen Gegebenheiten wider²⁴.

Die Franziskanerkustodie kann, wie bereits mehrfach betont, dem zweiten Modell zugeordnet werden. Um dies gerade im aussagekräftigen Feld der Konfliktbewältigung abermals zu illustrieren, soll hier ein weiterer Beispielfall im Detail betrachtet werden.

Am 25. April 1873 kam es bei der Geburtsgrötte in Bethlehem zu einem Handgemenge zwischen Lateinern (Franziskanern) und Orthodoxen (griechischen Mönchen), wobei einige österreichische, italienische und besonders spanische Ordensleute verletzt wurden. Die Konsuln der genannten Nationen griffen mit dem Ziel ein, politisches Kapital aus der Sache zu schlagen und eine Diskussion über die Angemessenheit des französischen Protektorates in Gang zu bringen.

Der Kustos stellte in einem seiner Schreiben die Situation wie folgt dar: „Con la questione appena incominciata, si è suscitata in tutta la sua forza la

Chrétiennes, Bd. 8: La fin du XIX. siècle. L'Institut en Europe et dans les Pays de Mission (Paris 1951) 454–459.

²⁴ Zur Vertiefung auf theoretischer Ebene siehe Nils BRUNSSON, *The Organization of Hypocrisy: Talk Decisions and Actions in Organizations* (Chichester–New York 1989), besonders das Kapitel „The Political Organization Principle“ 13–39.

questione politica; e, Dio non voglia, ma temo che la seconda ci abbia a fare più male che la questione religiosa. I Signori consoli di Gerusalemme, approfittando dell'occasione dei feriti nella nefasta notte del 25 Aprile, si crederono autorizzati di reclamare, ciascuno pei propri connazionali, direttamente al Pascià, reclamando giustizia. Intanto il Signor console di Francia nella sua qualità di protettore reclamava presso il Pascià e per la profanazione sacrilega del Luogo Santo, per gli oggetti derubati, e pei feriti in comune, a qualunque nazionalità essi appartenessero. Il Governo turco approfittò della circostanza e come il Sig. Console italiano reclamava per i feriti Italiani, lo spagnolo per gli Spagnoli, quello di Austria per un suo suddito insultato, così il Pascià reclamava per due religiosi indigeni feriti, e li voleva citare al suo tribunale: intanto l'azione del Sig. Console di Francia restava paralizzata: e non sapendo a che partito appigliarsi scrisse d'ufficio al Patriarca Latino e al P. Custode per sapere da chi i religiosi francescani fossero protetti. La risposta fu una, sottoscritta da mons. Patriarca e da me, che la protezione dei Luoghi Santi, così dei custodi dei medesimi, era della Francia.²⁵ („Mit dem eben geschehenen Vorfall brach in voller Stärke die politische Streitfrage aus, und ich fürchte, möge Gott es verhüten, dass diese uns schädlicher sein wird als die religiöse. Wegen der Verwundeten jener unheilvollen Nacht vom 25. April glaubten sich die Herren Konsuln von Jerusalem berechtigt, sich direkt beim Pascha, ein jeder für die eigenen Landsleute, zu beschweren und Gerechtigkeit zu verlangen. Unterdessen erhob der Herr Konsul von Frankreich, in seiner Eigenschaft als Protektor, Anklage wegen des Sakrilegs der Entweihung der Heiligen Stätte, wegen der gestohlenen Gegenstände und wegen aller Verletzten, zu welcher Nation sie auch immer gehörten. Die türkische Regierung nützte den Umstand aus, und wie der italienische Konsul für die italienischen Verwundeten, der spanische für die Spanier, der österreichische wegen eines beschimpften Untertans sich beschwerten, intervenierte der Pascha wegen zweier einheimischer verwundeter Ordensmänner und wollte sie vor sein Gericht zitieren; unterdessen blieb die Aktion des Herrn Konsuls von Frankreich paralyziert; weil er nicht wusste, welchen Weg er einschlagen sollte, schrieb er von Amts wegen dem Lateinischen Patriarchen und dem Pater Kustos, um zu fragen, unter wessen Schutz die Franziskanermönche denn stünden. Die Antwort, vom Mons. Patriarchen und von mir unterschrieben, lautete dahin, dass der Schutz der Heiligen Stätten wie der Kustoden derselben Frankreich zukomme.“)

Der Kustos war von der Notwendigkeit überzeugt, sich an die Gepflogen-

²⁵ GAOFM, Terra Santa 13, 563, Serafino Milani, Kustos, an Bernardino da Portogruaro, Generalminister, 22. Mai 1873.

heiten zu halten, und äußerte sich aus diesem Grund zugunsten des französischen Protektorates; folgerichtig sprach er sich gegen das Eingreifen der Konsuln als Vertreter anderer Nationen aus. In der Franziskanerkustodie sollte sich aber die Meinung des Kustos mit jener seiner Untergebenen decken – dass dies einen durchaus konfliktreichen Prozess bedeutete, wurde bereits aus dem dargelegten Fall des P. Heribert Witsch ersichtlich, der seinen Aufenthalt im Heiligen Land als Verpflichtung seiner Regierung gegenüber auffasste. Ähnlich verhielt es sich mit dem Deutschen Ladislaus Schneider, den Spaniern in Konstantinopel und in St. Johann im Gebirge, schließlich auch mit den Italienern, deren Nationalismus zwar erst in Ausprägung begriffen war, sich aber bereits als stark genug erwies, um religiöse Nationalpolitik zu betreiben.

Die folgenden Aussagen des Kustos charakterisieren den nun aufflammenden Konflikt innerhalb der Kustodie: „Mai mi sarei creduto che la difesa del santuario di Betlemme e delle persone che lo custodiscono mi avesse portato a tanti dispiaceri, quanti ne ho provati in questi giorni. Dal 1848 in poi si parla di rivoluzioni, ma non aveva mai riconosciuto il modo di condurle se non dalla lettura di qualche giornale. In questi giorni però ho veduto come si fanno, e come si conducono le rivolte contro l’Autorità; e prevedo che io ne sarò la vittima... Io non voglio mettere le mani avanti come per scusarmi, aspetto anzi che altri mi accusi, e allora mi limiterò alla pura difesa, sotto l’usbergo della pura coscienza.“²⁶ („Nie hätte ich geglaubt, dass die Verteidigung des Heiligtums in Bethlehem und der Leute, die es hüten, mir soviel Kummer verursachen würden, wie ich ihn in diesen Tagen erdulde. Seit 1848 spricht man von Revolutionen, doch kannte ich die Art, wie sie gemacht werden, nur aus der Zeitung. In diesen Tagen aber habe ich selbst gesehen, wie Auflehnung gegen die Autorität vor sich geht; ich sehe voraus, dass ich deren Opfer sein werde... Ich will nicht die Hände wie zur Entschuldigung vorstrecken, im Gegenteil warte ich darauf, dass andere mich anklagen, und dann werde ich mich auf die bloße Verteidigung beschränken, unter der Rüstung eines reinen Gewissens.“)

An anderer Stelle fährt er fort: „Se queste cose rimanessero fra le domestiche mura, non mi affligerei tanto; ma ciò che mi fa sanguinare si è che i signori consoli sanno persino i sospiri che nell’interno del convento mandano. In una lettera non posso scendere ai particolari, se non sarò costretto dalla forza degli avvenimenti, o perché chiamato a rendere ragione.“²⁷ („Wenn all das innerhalb der Hausmauern bliebe, würde ich mich nicht so sehr betrüben; was mich aber

²⁶ Ebd. 138 f., Serafino Milani, Kustos, an Bernardino da Portogruaro, Generalminister, 27. Mai 1873.

²⁷ Ebd.

zutiefst schmerzt, ist die Tatsache, dass die Herren Konsuln sogar die Seufzer im Inneren des Klosters kennen. In einem Brief kann ich nicht im Einzelnen darauf eingehen, wenn ich nicht von den Ereignissen dazu gezwungen oder er- sucht werde, darüber Rechenschaft abzulegen.“)

Um den Konflikt innerhalb der Kustodie noch deutlicher darzustellen, betrachten wir das weitere Vorgehen der italienischen Gruppierung. P. Camillo da Rutigliano, der uns bereits im vorangegangenen Abschnitt begegnete, teilte die Meinung des Kustos hinsichtlich des französischen Protektorates nicht, sondern trat vielmehr für ein internationales „Kollektivprotektorat“ ein: „Fin dal 1866 il P. Remigio Buselli proponeva all’Ordine e alla S. Congregazione di Propaganda che, per la efficace protezione di questi Santi Luoghi era necessaria la protezione collettiva, cioè l’intervento di tutti i consoli cattolici con a capo il console di Francia. Ed anch’io nel mio promemoria che scrissi in Ara- coeli, negli ultimi giorni del passato 1872, ripeteva la medesima cosa.“²⁸ („Seit 1866 schlug P. Remigio Buselli dem Orden und der Kongregation De Propaganda Fide vor, dass zum wirksamen Schutz der Heiligen Stätten ein kollektiver Schutz notwendig wäre, also das Einschreiten aller katholischen Konsuln mit jenem von Frankreich an der Spitze. Und auch in meinem, in Ara- coeli während der letzten Tage des vergangenen Jahres 1872 geschriebenen Promemoria wiederholte ich selbst das Gleiche.“)

P. Camillo war bewusst, dass im Falle des Protektorates das letzte Wort dem Heiligen Stuhl zustand, und ein selbstständiges Handeln der Kustodie in dieser Frage schien ihm undenkbar. Weiters war er überzeugt, dass die Umstände in der Folge des 25. April ausgenützt werden müssten, um die Unfähigkeit der französischen Diplomatie an den Pranger zu stellen und einen effizienteren Um- gang mit der Protektoratsfrage zu finden. „Avvenuto il vandalismo del 25 aprile nella Grotta di Betlemme, e oltre i diversi uffici che il P. Custode scrisse al con- solato protettore, credette bene informare gli altri consoli cattolici dell’acca- duto, senza domandare ad essi protezione. Ma i tre consoli d’Austria, Spagna e Italia si elettrizzarono, e subito spedirono telegrammi alle rispettive ambasciate di Costantinopoli. Fin qui la cosa giovò a Terra Santa, perché i detti tre amba- sciatori sollecitarono l’ambasciatore di Francia e procurarono di farlo agire con energia presso la porta ottomana.“²⁹ („Nach dem Vandalenakt vom 25. April in der Grotte von Bethlehem und anderen Angelegenheiten, von denen der P. Kus- tos dem Schutz ausübenden Konsulat berichtete, hielt der P. Kustos es für rich-

²⁸ Ebd. 140, Camillo da Rutigliano, Ordensmann der Kustodie, an Maurizio da Venezia, Gene- ralsekretär, 29. Mai 1873.

²⁹ Ebd.

tig, die anderen katholischen Konsuln über das Geschehen zu unterrichten, ohne sie jedoch um ihre Protektion zu bitten. Die drei Konsuln von Österreich, Spanien und Italien aber regten sich darüber auf und sandten sogleich Telegramme an ihre Botschaften in Konstantinopel. Insoweit nützte das der Terra Santa, weil die drei Botschafter den französischen Konsul zum Handeln drängten und dafür sorgten, dass er sich energisch bei der Pforte beschwerte.“)

Aus der Zusammenschau der Akten ergibt sich, dass der Kustos wenigstens am Beginn des Konfliktes die nationalen Rivalitäten geschickt auszunützen wusste und offenbar auf ein nicht institutionalisiertes „Kollektivprotektorat“ hinarbeitete. Die Initiative des Kustos fand auch Zustimmung beim französischen Konsul selbst, dem das Eingreifen der anderen Nationen als Hilfe für Frankreich willkommen war, jedoch unter der Bedingung, dass dieses nicht zur Ausübung der Protektion über die jeweils eigenen Landsleute ausarten dürfe.

Bis an diesen Punkt bargen die Verhandlungen also keine großen Probleme. Schwierigkeiten entstanden erst, als andere Akteure die Szene betraten, deren Ansichten sich nicht genau mit denen des Kustoden deckten. Es waren gerade diejenigen, die – um einen Ausdruck des Kustos zu verwenden – dazu beigetragen hatten, ein ursprünglich rein religiöses Problem zu politisieren. P. Camillo schrieb hierzu: „Come già dissi, il rev.mo P. Custode, con diversi uffici domandava protezione al solo console di Francia; ma gli altri tre consoli, sollecitati da qualche frate, volevano carpire questa occasione per introdursi nella protezione anch’essi; ma per introdursi volevano servirsi degli stessi frati. Infatti il console d’Italia, con la sua bella loquela arrivò a persuaderne diversi.“³⁰ („Wie ich schon sagte, bat der hochwürdigste P. Kustos zusammen mit verschiedenen anderen Angelegenheiten nur den Konsul von Frankreich um Protektion; aber die anderen drei Konsuln, die von irgendeinem Frater angespornt wurden, wollten die Gelegenheit wahrnehmen, um sich selbst in das Protektorat hineinzudrängen; dazu aber wollten sie sich der Fratres bedienen. In der Tat gelang es dem italienischen Konsul mit seiner gewandten Rede, mehrere davon zu überzeugen.“)

Der Plan der Konsuln bestand darin, die Fratres eine Erklärung unterschreiben zu lassen, in der sie sich bei Verlust der Zivilrechte (z. B. der Pension) dazu verpflichteten, erst nach Rücksprache mit einem Vertreter ihrer Nation bei Gericht zu erscheinen. Nach der Einschätzung P. Camillos war der Sekretär des Kustos, P. Antonio da Tivoli, einer der Bereitwilligsten zur Zusammenarbeit mit dem italienischen Konsul. Dieser hielt den Kustos – wiederum nach Meinung P. Camillos – für zu wenig energisch und dachte, die Einbeziehung der

³⁰ Ebd.

Konsuln hätte die „Wiedergewinnung“ der am 25. April an die Griechen verlorenen Stellungen beschleunigt. Kustos Milani soll über P. Antonio mehrmals und wohl einigermaßen resigniert geäußert haben: „Coloro che mi dovrebbero sorreggere, mi tradiscono.“ („Jene, die mir beistehen sollten, verraten mich.“)

Um das strukturelle Gleichgewicht der Kustodie wieder herzustellen, musste nun also die Handlungsfreiheit der Konflikt treibenden Kräfte eingeschränkt werden. Es lag auf der Hand, die bereits zu starken Bindungen zwischen den nationalen Gruppen innerhalb der Kustodie und ihren jeweiligen Regierungen wieder zu lockern. Die Organisation musste – mit Luhmann – in den Zustand „loser Koppelung“ rückgeführt werden, und dies geschah, indem man jene äußeren Bindungen löste, die durch ihr Wirken die Adaptionfähigkeit des Gefüges in Schwierigkeiten brachten³¹. Um eben das zu erreichen, appellierte der Kustos an den Generalminister, an den sich ja auch der oben erwähnte P. Camillo gewendet hatte.

Der Generalminister seinerseits bat nun die ihm übergeordnete Instanz, den Heiligen Stuhl, sich offiziell zugunsten des französischen Protektorates zu erklären. Dadurch konnte man den Kustos von der Verantwortung für eine politische Handlung entbinden und zugleich bewirken, dass die Ordensleute ihren Zwist dem Gehorsam unterordneten. Die nationalen Gruppierungen konnten als solche fortbestehen, waren jedoch im Augenblick angehalten, einschlägige Tätigkeiten zu unterlassen. Nachdem dem Ansuchen des Generalministers vom Heiligen Stuhl stattgegeben worden war, wandte er sich an die Ordensmänner der Kustodie: „La questione del Protettorato è questione politica, diplomatica, alla quale noi dobbiamo assolutamente tenerci estranei, appunto perché non siamo competenti a definirla. Se questione esiste, dovranno veder-sela tra loro e intendersela le potenze interessate: noi non ci entriamo [...]. Se noi oggi riconosciamo il Protettorato della Francia, non è un atto nostro e nuovo che facciamo, ma la ricognizione di un atto antico, che non è nostra facoltà di mutare o modificare. Ma, ove legittimamente fosse mutato o modificato, noi saremo per accettare senza contrasto la mutazione o modificazione.“³² („Die Protektoratsfrage ist eine politisch-diplomatische Angelegenheit, von der wir uns unbedingt fernhalten müssen, eben deswegen, weil wir sie doch nicht entscheiden können. Gibt es Probleme, so werden sie die betroffenen Mächte unter sich lösen müssen: Wir haben nichts damit zu tun [...]. Wenn wir heute das Protektorat Frankreichs anerkennen, so ist das weder un-

³¹ Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1997) 198–200.

³² AKHL, *Ministro Generale* (1869–1889), C. 5, 421 (Reg. 4, 358–359), Bernardino da Portogruaro, Generalminister, an Serafino Milani, Kustos, 28. Mai 1876.

ser noch ein neuer Akt, sondern die Anerkennung eines alten, und es steht uns nicht zu, diesen zu ersetzen oder zu verändern. Sollte es aber auf legitime Weise zu einem Ersatz oder einer Veränderung kommen, werden wir diese ohne Widerspruch anerkennen.“)

V. Schluss

Der Franziskanerkustodie im Heiligen Land – dies sollten die vorangegangenen Ausführungen belegen – ging es nicht so sehr um die Institutionalisierung ihrer Internationalität als vielmehr um die Autonomie ihrer unterschiedlichen Organisationsebenen und -teile. Sie nahm so Züge einer „dissidenten“ Struktur, einer „rationalisierten Anarchie“ mit „loser Koppelung“ ihrer Teile an.

Der letzte Fall zeigte, wie an die Stelle des Kustos, der den nationalen Gruppierungen (Österreichern, Spaniern, Italienern, ...) im Umgang mit ihren Regierungen eine gewisse Autonomie gewährt hatte, der Generalminister trat und dieser allzu engen Zusammenarbeit entgegen zu wirken trachtete. Des Öfteren kam der Generalminister auch auf die Notwendigkeit zu sprechen, dass sich die in der Kustodie ansässigen Mitbrüder überzeugt apolitisch zeigen sollten.

In der Folge jedoch konnten sich die Mitglieder der Kustodie nicht mehr mit einer apolitischen Haltung identifizieren, zu sehr empfanden sie sich bereits als Werkzeug der französischen Politik, die, getragen vom Konsul, tatsächlich immer stärker einer nationalen Interpretation des Protektorates zuneigte. In welchem Verhältnis solch eine Auslegung zur internationalen Grundausrichtung desselben stand, lässt sich unschwer erschließen.

Der neu entwickelte Lösungsansatz des Generalministers war getragen vom Gedanken der Gewalt- und Konfliktlosigkeit auf der Basis des Evangeliums (*sicut oves in medio luporum*, Mt. 10, 16). Er forderte dabei nicht nur das Aufbrechen der Verbindungen zwischen Politik und Religion, sondern auch zwischen religiöser und weltlicher Dimension schlechthin. Dies überstieg freilich bei weitem den Handlungsrahmen der Kustodie, die vielmehr die nationalen Gruppierungen (Spanier, Italiener, Deutsche/Österreicher und Franzosen) in einer gewissen Autonomie zu erhalten trachtete, so dass sich diese auch weiter an der Entscheidungsfindung innerhalb der Organisation beteiligen konnten. Die so gelebte und nach außen getragene Internationalität der Kustodie wirkte auf diese Weise der Nationalisierung des Protektorates und längerfristig des gesamten nahöstlichen Raums entgegen.

Die Kustodie trug diese Haltung – mit allen daraus resultierenden Konsequenzen – während des ganzen 20. Jahrhunderts weiter.

Disputes between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate in the early 1920s

The difficult relationship between the Holy See, the Franciscan Custody and the Latin Patriarchate in Jerusalem dates back to the restoration of the Patriarchate (1847). It is not the purpose of this study to summarize past events down to the present, but rather to investigate certain historical aspects that led to the *modus vivendi* of 1923. The latter should have ended decades of tension between the two major Catholic institutions of the Holy Land. However, it is important to recall briefly both the origins and terms of the disputes and related discussions that occurred principally within the institution of the Propaganda Fide.

The Latin Patriarchate was founded in 1099, during the crusaders' occupation of the city of Jerusalem. When Saladin invaded Jerusalem in 1187, the patriarch moved to Acri and when Acri fell into the hands of the Saracens, he fled to Cyprus (1244). In time, the title of Latin patriarch became purely nominal and was finally abandoned in the course of the fifteenth century. This was the situation until Pope Pius IX, who in his apostolic letter *Nulla Celebrior*¹ (23 July 1847) restored the Latin Patriarchate of Jerusalem and conferred on it the jurisdiction of the territories of Palestine, Cyprus and present-day Jordan.

Historians give different interpretations of the papal initiative. According to some historians such as Romolo Tritonj,² the Custody suffered deep internal tensions because its members were not natives of the Holy Land but came rather from different European regions. Weakened and crushed by the size and age of its institution, the Custody no longer seemed able to face the new religious challenges of other churches, especially the Greek Orthodox Church, but also of the Catholic congregations that were settling in the Middle East in ever greater numbers.

Such an evaluation is also supported by various sources in the Vatican

The abbreviations used in this article are:

Acts = Archive Custody of the Holy Land, Jerusalem

Acpf = Archive Propaganda Fide, Rome

rub = file

f. = dossier

¹ Acts, Valerga, *Nulla Celebrior*, 23 luglio 1847.

² Romolo TRITONJ, *Come va risolta la questione dei Luoghi Santi* [How to resolve the issue of the Holy Places] (Roma 1925).

archives. In reference to the Propaganda Fide on his visit to the Holy Land and to the missions, Monsignor Jean-Baptiste Auvergne,³ apostolic vicar of Aleppo, pointed out on 1 June 1835 the dramatic state of paralysis in which he found the apostolate of the Custody as a result of the disputes in almost every friary between the Italian and Spanish friars.⁴

Other historians such as Jean Pierre Valogne⁵ associated the Vatican's initiative in restoring the Latin Patriarchate in Jerusalem to the increasing aggressiveness of the Greek Orthodox Church. The latter enjoyed the support of the Czar and wanted to increase its influence over the ancient Eastern Churches. For still other historians,⁶ the Pope's decision was in response to the presence of Lutheran-Anglican bishops in Jerusalem and hence to the proliferation of Protestant activities in the East.⁷

However, a closer examination of the Vatican documents reveals that concern for the religious competition with non-Catholic Churches and for the international difficulties related to those countries with religious minorities in the Middle East under their protection, was quite marginal. The controversy focused on ecclesiastical issues ranging from the structure of the local Churches to the contents and limits of jurisdiction of the various religious authorities, as well as to the relationship between missionaries and their direct superiors.

The major obstacle faced by the Holy See in the restoration of the Latin Patriarchate of Jerusalem had to do with the definition and limits of the religious authority of the patriarchs and custodes in the Holy Land, as well as the reconciliation of the duties and prerogatives of each.

Keeping in mind the profound impact of the French Revolution and the Napoleonic era, it should be noted that the new religious and missionary vitality had resulted in significant successes in the activity of evangelization. However, the consolidation, strengthening and expansion of the missions caused ever harsher conflicts in the individual religious houses and congregations, as well as among the congregations themselves. On the other hand, the Holy See, wishing to exercise a closer and more direct control over the missions, began estab-

³ Jean-Baptiste Auvergne (1788–1836) visited Egypt and Syria in 1830.

⁴ Acpf, Acta (1836), ponzona, lettera di mons. Auvergne a Propaganda Fide, 1 giugno 1835 [ponzona, letter from Mons. Auvergne to Propaganda Fide, 1 June 1835].

⁵ Jean Pierre VALOGNE, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient* (Paris 1994).

⁶ Pierre MÉDEBIELE, *Le diocèse patriarcal latin de Jérusalem* (Jérusalem 1963); Anton ISSA, *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles. Etude historico-juridique et développement moderne international* (Jerusalem 1976); Bernardin COLLIN, *Rome, Jérusalem et les Lieux Saints* (Paris 1982).

⁷ A. L. TIBAWI, *British Interests in Palestine, 1800–1901* (Oxford 1961).

lishing an increasing number of apostolic vicariates, removing the missions from the exclusive jurisdiction of the individual religious orders.

In fact, the idea of restoring the Latin Patriarchate in Jerusalem fitted well into Vatican plans for separating the missions of Lower Egypt from the vicariate of Aleppo. The aim was to annex them to the missions of Upper Egypt in order to form a new vicariate. Furthermore, the apostolic vicar of Egypt was meant to hold the position of apostolic delegate for Arabian and Abyssinian Catholics of both the Latin and Eastern rites. This would have limited the jurisdiction of the apostolic delegate of Aleppo, which was extended to Lebanon, Syrian, Palestinian, Mesopotamian and Egyptian territories. The Egyptian missions, however, had been mainly assigned to the Franciscans of the Holy Land Custody, who also constituted the diocesan clergy. Thus the members of the Franciscan Order were subject, on the one hand, to the authority of the heads of the Custody of the Holy Land, since they were Franciscan missionaries, and on the other hand, to the authority of the local ordinary, since they served as diocesan priests as well. This caused jurisdictional conflicts between the apostolic vicars and the custodes of the Holy Land.

The controversies between the Franciscan Custody and the Latin Patriarchate of Jerusalem were not the only ones, nor were they unusual. On the contrary, a closer look at the Vatican archives shows that disagreements within the Catholic communities in the Far East – “East Indies” in Propaganda Fide’s terminology – were a lot more serious and numerous. The Holy See was compelled to attend to these matters continually and for a longer period of time than that devoted to the problems of the Middle East.

The characteristics of the disputes between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate of Jerusalem are related, in fact, to the particularity of their location, the Holy Land. At the same time, these disputes are related to the specific character of the Custody, which is a Franciscan province and simultaneously an international body to which the Holy See has assigned exclusive prerogatives and rights.

Because of the difficulties in resolving the questions of the jurisdiction between the custos and the future Latin patriarch, the Holy See postponed the restoration of the Patriarchate in Jerusalem until 1847. In January of that year, Propaganda Fide granted its “*placet*,” but did not fully define the jurisdictional limits that should have been assigned to the Patriarch. Propaganda Fide merely established that the patriarch could be a diocesan priest or even a Franciscan father, but that his office should be separated from that of the custos of the Holy Land. In addition, the Patriarch could officiate and pontificate in any church, though he would not have his own.

Propaganda Fide obtained from Pope Pius IX the provision that the amount and source of money assigned to the new patriarch of Jerusalem for the maintenance of his office should not be specified in the papal brief of appointment. Propaganda Fide also ensured that the *modus* for assigning the honorary title of “Knight of the Holy Sepulchre” would not be specified. Furthermore, with respect to the right of the patriarch to officiate and pontificate in any church, no mention was made of the shrines and especially of the Holy Sepulchre Basilica. These requests were meant not only to stave off resentment by the Franciscan Order, but also possible claims for higher titles and power by the patriarchs of Alexandria and Constantinople. In a way, the fact that such problems were left pending reflected the traditional attitude of the Holy See of taking its time until the terms of disputes might be clarified. However, this caused deep conflicts that, beginning in 1847, would characterize all relationships between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate of Jerusalem.

The Holy See was therefore compelled periodically to issue new and not always clear dispositions. The disputes were related to a fundamental matter: should the so-called “lustre and pride” (i. e. the prestige) of the Latin Patriarchate of Jerusalem rest on the care, guardianship and protection of the Holy Places, with all the corresponding consequences at both the economic and international diplomatic levels? To this day, the question remains unsolved. This has led to polemics that have characterised the history of the relationship between the Custody of the Holy Land and the Latin Patriarchate of Jerusalem. These were particularly serious in the nineteenth century during the time of the Patriarchs Valerga and Bracco.

In the hope of reducing the polemics, Propaganda Fide appointed in 1889 Ludovico Piavi, a Franciscan father and former *custos* of the Holy Land, as patriarch. Piavi did not pursue the controversies started by his predecessors regarding guardianship of the sanctuaries and thus succeeded in establishing better relationships with the Custody. These improved relations were maintained during the following years under the next patriarch, Monsignor Filippo Camassei. At that time, a succession of serious problems within the Custody – such as the unexpected number of *custodes* who did not complete their terms of office⁸ and the diplomatic conflict with Spain⁹ – contributed to the further lessening of these disputes.

⁸ Onorato Carcaterra was *custos* from 1912 to 1913. His successor, Serafino Cimino, was *custos* from 1913 to 1914. Because of the outbreak of World War I, the appointment of the subsequent *custos*, Ferdinando Diotallevi, was postponed until 1918.

⁹ Patrocínio GARCÍA BARRIUSO, *España en la historia de Tierra Santa. Obra Pía Española a la sombra de un regio patronato (Estudio histórico-jurídico)* [Spain in the History of the Holy

The subsequent outbreak of World War I forcefully induced both the Patriarchate and Custody to subordinate tensions to the overriding problems of the period. At the end of the war, the past conflicts came to the fore again and new ones arose.

In April 1919, the Patriarchal Chapter sent Propaganda Fide six petitions charging the Custody with not adhering to Vatican directives on the patriarch's jurisdictional authority. Worthy of note is that the Patriarchal Chapter regarded the papal decrees related to the Patriarch's authority and tasks as legally incontestable, while the Vatican congregations considered these decrees ambiguous and sometimes even contradictory. According to the Patriarchal Chapter, therefore, the decades-long disputes with the Franciscan Order were due to the latter's resentment at the loss of ancient privileges. This made the Order reluctant to submit to papal directives favourable to the Latin Patriarchate.¹⁰

In June 1919 the Latin Patriarchate submitted to Rome four new petitions against the Custody.¹¹ In the main, the Patriarchate objected to the following:

- the solemn entrance to the Holy Sepulchre on the first Saturday of Lent made in 1917 by the custodial president and not by the patriarchal pro-vicar;
- the demolition of the wall, recklessly built by Greek Orthodox monks in 1850, separating the presbytery from the rest of the basilica of Bethlehem;
- the non-participation of the patriarchal pro-vicar, the Austrian Monsignor Franz Fellingner, in the thanksgiving-mass for the end of World War I celebrated by the custos in the Holy Sepulchre basilica;
- the inclusion of some religious, who were guests of the Custody, in the list of priests celebrating mass on Christmas night in Bethlehem in 1918;

Land], vol. 2: Siglos XVIII, XIX y XX (Madrid 1994); El Conde de CAMPO REY, *Historia diplomática de España en los Santos Lugares 1770–1980* [The Diplomatic History of Spain in the Holy Places] (Madrid 1982); Andrea GIOVANELLI, *La Santa Sede e la Palestina* [The Holy See and Palestine] (Roma 2000); Daniela FABRIZIO, *Identità nazionali e identità religiose: diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento* [National Identities and Religious Identities: International Diplomacy, Ecclesiastical Institutions, and Christian Communities in the Holy Land from the Eighteenth to the Nineteenth Centuries] (Religione e società 48, Roma 2004).

¹⁰ Acts, Patriarcato Latino e Custodia, vertenze, relazione presentata a Propaganda Fide, aprile 1919 [Latin Patriarchate and Custody, disputes, report to Propaganda Fide, April 1919].

¹¹ Acpf, 1919, rub. 126, f. 630, esposto del Patriarcato Latino di Gerusalemme a Propaganda Fide, giugno 1919 [statement submitted to Propaganda Fide by Latin Patriarchate of Jerusalem, June 1919]; Acts, Patriarcato Latino e Custodia, vertenze, lettera del card. van Rossum a Serafino Cimino, Roma 23 giugno 1919; lettera di Cimino a Ferdinando Diotallevi, Roma 26 giugno 1919 [Latin Patriarchate and Custody, disputes, letter from Cardinal van Rossum to Cimino, Rome, 23 June 1919; letter from Cimino to Diotallevi, Rome, 26 June 1919].

- the presentation by the Custody at the conference of Versailles, without patriarchal authorization, of the memorandum on claims of Catholic rights over the Holy Places and the losses suffered by the Custody during the war;¹²
- the departure of the custos for Versailles to plead in favour of Catholic interests over the sanctuaries without patriarchal authorization;
- the development of projects for the repair and construction of the Tabor and Gethsemane basilicas without patriarchal authorization;
- the handing over of the pontifical vestments to Cardinal Bourne during a mass celebrated in the Holy Sepulchre.¹³

Upon presentation of these petitions of the patriarch, Willem Marinus van Rossum asked on 23 June 1919 for clarifications regarding economical reports drawn up by the Custody. The cardinal's request was not fortuitous: during World War I, the Custody had not paid the Patriarchate the sum of money due from the alms collected for the Holy Land, amounting to 75,000 francs per annum. This resulted in a shortage in the Patriarchate's revenues. As a consequence, in 1919, the patriarch, Monsignor Camassei, had not been able to give Luigi Barlassina, the new auxiliary bishop, the monthly cheque for his personal expenses as established by canon law. Barlassina had therefore complained to the Propaganda Fide.

On 1 September 1919, the custos Ferdinando Diotallevi replied to Propaganda Fide with regard to the Patriarchate's petitions against the Custody, as well as to four petitions filed by the Custody against the Patriarchate.¹⁴ In his comments on the Patriarchate's petitions, Diotallevi wrote in his diary that some of them were "artificial and poorly drawn up,"¹⁵ while some were "absolutely false."¹⁶ According to him, all the accusations were groundless since the

¹² Les Lieux Saints de la Palestine, pro manuscripto (Jerusalem 1922).

¹³ Francis Bourne (1861–1935) travelled in the Middle East and in the Balkan countries at the beginning of the year 1919. The London government promoted his travel to counteract French and Italian propaganda against British policy in the eastern area of the Mediterranean. Cardinals Filippo Giustini and Louis Ernest Dubois visited Palestine a short time later. Acts, ministro generale, copialettere di corrispondenza (1913–1921), lettera di Diotallevi a Cimino, Gerusalemme 29 gennaio 1919 [the minister general, copybook of correspondence (1913–1921), letter from Diotallevi to Cimino, Jerusalem, 29 January 1919]; Daniela FABRIZIO, Ferdinando Diotallevi: diario di Terrasanta [Ferdinando Diotallevi: Diary of the Holy Land] (Milano 2002) 80–84.

¹⁴ Acts, Patriarcato latino e Custodia, vertenze, risposte ai ricorsi contro la Custodia di Terra Santa, Gerusalemme 1 settembre 1919 [Latin Patriarchate and Custody, disputes, reply to appeals against the Custody of the Holy Land, Jerusalem, 1 September 1919].

¹⁵ FABRIZIO, Ferdinando Diotallevi 107.

¹⁶ Ibid.

patriarch reproached the Franciscans for their execution of Vatican orders.¹⁷ In fact, it was the Holy See that had issued the order to send the memorandum to Versailles and had authorized the departure of the *custos* for Paris, as well as the demolition of the wall in the basilica of Bethlehem. To the contrary, Diotallevi charged the Patriarchate with never having deposited in the common alms-fund the income derived from the rights of the Holy Sepulchre Knighthood and of the Holy Land Standard.

On 20 October 1919, Father Pratalata¹⁸ informed Diotallevi of Propaganda Fide's satisfaction with the answers to the Latin Patriarch's petitions, but recommended a better definition of the privileges granted by the Holy See to the Franciscan Order with regard to guardianship of the shrines.¹⁹ On the following 22 December the report requested by Pratalata was sent to Rome by Diotallevi.²⁰

The disputes between the Custody and the Latin Patriarchate and the reciprocal petitions submitted to Rome dragged on for months. Indeed, any small incident, even the most insignificant that occurred in Palestine became an excuse for new polemics and for sending new petitions to Rome. The situation had become unsustainable.

Thus, on 14 June 1920, Propaganda Fide held the longest session ever dedicated to the Holy Land, during which the controversies between the Custody and the Latin Patriarchate were examined from both juridical and political-religious points of view.

The chairman, Cardinal Michele Lega, attributed the controversies to two principal juridical causes: (1) the non-definition of power and the jurisdictional limits of both parties by the Holy See, resulting in ambivalent and contradictory instructions given time and again to both the Custody and the Patriarchate; (2) the deplorable practice adopted both by Propaganda Fide and by the Vatican Secretariat of State of separately summoning the Custody and the Patriarchate without informing the other party. This generated an overlapping of orders and interference between Propaganda Fide and the Secretariat of State. The result was great confusion.

¹⁷ Acts, Patriarcato latino e Custodia, vertenze, risposte ai ricorsi contro la Custodia di Terra Santa, Gerusalemme 1 settembre 1919 [Latin Patriarchate and Custody, disputes, reply to appeals against the Custody of the Holy Land, Jerusalem, 1 September 1919].

¹⁸ Giuseppe Maria Pratalata (1853–1928) was general secretary for the Franciscan missions.

¹⁹ Acts, ministro generale, corrispondenza (1906–1924), Cimino, lettera di Pratalata a Diotallevi, Roma 20 ottobre 1919 [the minister general, correspondence (1906–1924), Cimino, letter from Pratalata to Diotallevi, Rome, 20 October 1919].

²⁰ Acts, Patriarcato latino e Custodia, aggiunta alle risposte e al promemoria inviati a Propaganda Fide, Gerusalemme 22 dicembre 1919 [Latin Patriarchate and Custody, disputes, additions to the replies and memorandum submitted to Propaganda Fide, Jerusalem, 22 December 1919].

Cardinal Lega furthermore believed that a solution to the controversies between the Custody and the Latin Patriarchate could not be achieved outside the Palestinian political and religious context of the time. In this regard, he maintained that “inside enemies” and “outside enemies” threatened the presence of Catholics. The former referred to the excessive nationalistic spirit of the religious congregations and the disputes among the clergy, which were paralysing religious activities. The latter referred to the mutation of Arab nationalism into Muslim religious fanaticism, to the success of Zionist activities and to the Christian Protestant Churches. How could Catholicism be supported and protected from such threats?

According to Cardinal Lega, an exhaustive answer could not be fully contemplated because of the variability of Middle Eastern realities and their complexity, and of the international aspect of the problem of the Holy Places. This caused wavering and contradictions in Vatican policy toward the Custody and the Patriarchate, which became proportionately more serious as the debate came to focus on the nature of the missionary-work (e.g., whether to impose the Latin rite or promote the Eastern rites) and on the role of the Church in the world (universality vs. local community).

Cardinal Lega then listed the principal historical matters to which the Holy See had not given an answer. At the top of the list, he put the necessity of enhancing the patriarch’s power with the aim of strengthening his ecclesiastical authority in Palestine, which had been under consideration for some time. Such a solution would consolidate the position of Palestinian Catholicism as a local Church and not only as a European missionary reality.

Increasing patriarchal power, however, meant reshuffling the rights and privileges of the Custody. The Holy See had proved to be reluctant to implement such a solution and therefore chose to continue granting guardianship of the sanctuaries to an international body such as the Custody. The Vatican considered the local Palestinian Church still too young and unstable to cope with such a task as the protection of sanctuaries.

On the other hand, guardianship of the shrines constituted the “lustre and pride” of all the patriarchs of Jerusalem, except for the Latin Patriarch. This honour belonged instead to the Custody. Actually, the Custody did not limit its power to the guardianship of shrines. In the course of many centuries, it had become the most powerful missionary institution in the Middle East. Could the Custody, then, be reproached for its activity in favour of Catholicism? Was it advisable to curtail the course of the Franciscan missionary activities in the Middle East?

In conclusion, Cardinal Lega argued that a definite solution to the controver-

sies between Custody and Patriarchate required first that the problem of the Holy Sites be resolved. For centuries however, the problem of the Holy Places had remained unsolved and, at that moment, no solution seemed possible. Because of this situation, controversies between the Custody and the Patriarchate could only be mitigated, but not definitely settled.

In agreement with the approach of Cardinal Lega, Propaganda Fide dictated new directives in order to settle the principal controversies of the past and to improve the relationship between Custody and Patriarchate. The new directives established the following:

- the patriarch and the custos were to deal with all particular issues of their institutions through Propaganda Fide and not through the Secretariat of State;²¹
- the Custody was to include in its provincial governing council (known as *discretorio*) a British provincial counselor (known as *discreto*) and an American provincial counsellor and their appointment was to be made by the friars;
- the patriarch was to watch over all shrines independently from the congregation responsible for their protection. He was to grant authorization for all repairs, but before taking any initiative related to the Holy Places, he had to ask for the custos' advice. The custos, however, was to grant the patriarch free access to the Custody archives related to the shrines;
- the Custody was to pay the Patriarchate, in gold and not in paper money, the yearly sum of 75,000 francs out of the Holy Land common-fund;
- the patriarch was not required to inform the custos of decisions regarding the diocesan schools, although these were managed by the Franciscan fathers.

On 30 June 1920, van Rossum communicated to Diotallevi the solutions proposed by Propaganda Fide.²² Within a few weeks, however, difficulties began to emerge. On 16 July, Bernardino Klumper reminded van Rossum that, according to the Custody's statutes, the appointment of the provincial counsellors (*discreti*) had to be decided by the Custody and not by the minister general.²³

²¹ Ibid.

²² Acts, *modus vivendi* (1920–1924), f. 4, lettera del card. van Rossum a Diotallevi, Roma 30 giugno 1920 [letter from Cardinal van Rossum to Diotallevi, Rome, 30 June 1920]; Acts, *Cronaca di Terra Santa*, 1920, 429–436, risoluzioni di Propaganda Fide sulle questioni tra il Patriarcato Latino e la Custodia di Terra Santa [Chronicle of the Custody of the Holy Land, 1920, 429–436, solutions proposed by Propaganda Fide on the disputes between the Latin Patriarchate and the Custody of the Holy Land].

²³ Acts, *ministro generale*, *copialettere di corrispondenza* (1913–1921), lettera di Klumper a

On the other hand, Diotallevi underlined that there were no American fathers within the Custody, and the very few British fathers who carried out their mission in Egypt could not be transferred. Furthermore, the appointment of a father from the United States, from where most of the donations came, would have led to complaints from Latin American fathers, who were quite numerous in the Holy Land compared to the number of fathers from the USA. To obviate the problem, the governing council had suggested modifying the Custody statutes by using language and not nationality as a criterion for appointing the council. This would have allowed the English-speaking counsellor to be either British or American and the Spanish-speaking counsellor to be either Spanish or Latin American. This criterion for the appointment of the counsellors in the Holy Land would have reconciled the practice there with the one in use in the Order's general council.

On 20 October, van Rossum replied that he would have considered a revision of the Custody statutes, though in the meanwhile both a British and an American counsellor should have been appointed.²⁴ Thus, on 22 November 1920, father John Forest Donegan was appointed the first British counsellor of the Holy Land.²⁵ The appointment of an American counsellor had not been possible since no American father seemed suitable for that task.

The promptness demanded by Propaganda Fide in appointing new counsellors derived both from the British pressure exercised on the Secretariat of State and from the desire of the Holy See to please the British Government whose colonial mandate over Palestine was about to be confirmed by the League of Nations. The relationship between the Holy See and British authorities had been severely tested by events that had occurred during the previous months. The Vatican had objected to the appointment of a committee of inquiry regarding the Holy Places as proposed by the British Government. The Holy See had also expressed reservations as to the appointment of Sir Samuel Herbert, a British Jew and Zionist, as High Commissioner for Palestine, and had requested British support for Zionist and Protestant activities.

Diotallevi, Roma 9 agosto 1920 [the minister general, copybook of correspondence (1913–1921), letter from Klumper to Diotallevi, Rome, 9 August 1920].

²⁴ Acts, Propaganda Fide, lettera del card. van Rossum a Diotallevi, Roma 20 ottobre 1920 [letter from the Cardinal van Rossum to Diotallevi, Rome, 20 October 1920].

²⁵ Acts, atti discretoriali (1913–1921), seduta 186, 20 novembre 1920 [acts of the provincial governing council (1913–1921), session 186, 20 November 1920]; Acts, ministro generale, copialettere di corrispondenza (1921–1924), lettera di Diotallevi a Klumper, Gerusalemme 16 gennaio 1922 [the minister general, copybook of correspondence (1921–1924), letter from Diotallevi to Klumper, Jerusalem, 16 January 1922].

On the other hand, London was annoyed because of the visits made by Cardinal Filippo Giustini and Cardinal Dubois to Palestine, as these visits had been used as an excuse for demonstrations against Britain. Furthermore, the colonial government disliked the pro-French and anti-Zionist attitude of Barlassina, the new patriarch of Jerusalem. For this reason, the British authorities preferred to discuss problems related to both the Catholic community and shrines with the Custody rather than the Patriarchate. This practice, however, contradicted the latest directives of Propaganda Fide and resulted in new disputes between the Custody and the Patriarchate.

Thus, on 10 December 1920, Diotallevi wrote to Cardinal Oreste Giorgi, cardinal-protector of the Franciscan Order, to intercede for the Custody with Pope Benedict XV for a revision of Propaganda Fide's directives. It was the only way of getting around Propaganda Fide's prohibition on treating Palestinian affairs independently of the Custody. Cardinal Giorgi accepted the invitation and requested an audience with the Pope. Benedict XV thought it advisable to establish a *modus vivendi* between the Custody²⁶ and the Latin Patriarchate and invited the *custos* and the patriarch to express their respective "desiderata."²⁷

Diotallevi asked for the restoration of the status quo ante with respect to Propaganda's dispositions of June 1920. Barlassina, to the contrary, requested their rigid application.²⁸ Due to the incompatibility of such requests, the new Pope, Pius XI, asked Propaganda Fide to document officially the *modus vivendi*. Before issuing the final version, drafts were to be submitted to the general minister of the Friars Minor, the Custody and the Patriarchate for their observations and modifications.²⁹ The text formulated by Propaganda was less rigid towards the Franciscans than that of the directives issued in June 1920. Pope Pius XI had explicitly requested more sensible solutions regarding the controversies between Custody and Patriarchate and, to this end, directed that Cardinal Pietro Gasparri participate in the sessions of Propaganda Fide.

On 13 November 1922, Propaganda Fide held a session to draw up the final text of the *modus vivendi*. The participants were Cardinals Vincenzo Vannutelli, Antonio Vico, Giovanni Cagliari, Raffaele Merry del Val, Willem Marinus van Rossum, Raffaele Scapinelli, Luigi Billot, Francis Aidan Gasquet, Oreste Giorgi, Pietro Gasparri and Camillo Laurent. The chairman was Cardinal Michele Lega, who confirmed the opinion expressed two years earlier: con-

²⁶ FABRIZIO, Ferdinando Diotallevi 284.

²⁷ Acpf, Acta (1922), *ponenza*, 13 novembre 1922.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Acts, *modus vivendi* (1920–1924), f. 4, lettera di mons. Cesare Pecorari a Diotallevi, Roma 15 luglio 1922 [letter from Monsignor Pecorari to Diotallevi, Rome, 15 July 1922].

troversies between the Patriarchate and the Custody in the Holy Land had arisen because of the unsolved problem of the Holy Places. This concerned the non-definition of the juridical competencies of the heads of the Custody and the Patriarchate, resentment by the Franciscan Order of the loss of ancient privileges to the Patriarchate, and resentment by the Latin Patriarchate for not having been assigned guardianship of the shrines, although all other Patriarchs had that responsibility.

The *modus vivendi* would not have answered all questions regarding the problems of the Holy Places, nor was that its purpose. It represented an attempt at mediation in the controversies between Custody and Latin Patriarchate in the hope of restoring better harmony. The version drawn up on 13 November 1922 during the session of cardinals was submitted to the pope on the same day. Pius XI confirmed that he would examine it. On 7 December, he decided to send the document once again to Barlassina, Diotallevi and Klumper, allowing them to advance final and definitive views.³⁰ They all, however, confirmed those they had expressed previously.³¹ Propaganda Fide did not accept them and therefore the *modus vivendi* was fixed according to the decisions taken on 13 November 1922.

On 12 April 1923, van Rossum sent Diotallevi the final edition of the *modus vivendi*. He wrote a brief accompanying letter in which he recommended, also in the name of the pope, “the spirit of charity, of harmony and unity between Patriarchate and Custody.”³² This was never achieved, not least because the *custos* joined in the chorus of those who wished to eliminate the Patriarchate and institute an apostolic delegation in its place.³³ Nonetheless, the Patriarchate was not suppressed, with Barlassina maintaining his leadership until his death in 1947. The apostolic nunciature would have been established only if the Holy See established diplomatic relationships with the state of Israel. The best commentary on the *modus vivendi* of 1923 remained the one by Diotallevi to Cardinal Giorgi: “nel detto *modus vivendi* non si è avuto il coraggio di tagliare netto il nodo, come se ne faceva intravedere nei primi punti, dando al patriarca

³⁰ Acts, *modus vivendi* (1920–1924), f. 4, lettera del card. van Rossum a Diotallevi, Roma 15 dicembre 1923 [letter from Cardinal van Rossum to Diotallevi, Rome, 15 December 1923].

³¹ Acts, ministro generale, copialettere di corrispondenza (1921–1924), lettera da Diotallevi a Klumper, 21 marzo 1923 [general minister, copybook of correspondence (1921–1924), letter from Diotallevi to Klumper, Jerusalem, 21 March 1923].

³² *Ibid.*

³³ Acts, ministro generale, copialettere di corrispondenza (1921–1924), lettera di Diotallevi a Klumper, Gerusalemme 8 giugno 1923 [the minister general, copybook of correspondence (1921–1924), letter from Diotallevi to Klumper, Jerusalem, 8 June 1923].

l'ufficio di ordinario e mantenendo la Custodia dei luoghi santi; due punti chiari che vennero poi intorbidati alquanto con altre restrizioni.”³⁴ (“In this *modus vivendi* one did not have the courage to cut the knot as the first points, with the office of bishop given to the patriarch and the Custody of the Holy Places retained, would have led one to believe; two clear points that were later quite watered down through other restrictions.”)

³⁴ Acts, segreteria di Stato (1908–1948), lettera da Diotallevi al card. Giorgi, Gerusalemme 11 luglio 1923 [Secretariat of State (1908–1948), letter from Diotallevi to Cardinal Giorgi, Jerusalem, 11 July 1923].

YARON PERRY

Anglo-Judeo Confrontation:

Jewish Antagonism towards the English Medical Mission in Nineteenth-Century Palestine

The renewal and expansion of the Yishuv (the Hebrew term for the Jewish community in Palestine) in the mid-nineteenth century met with opposition from the Ottoman regime and with the antagonism of the local, mainly Moslem population. The Yishuv was also forced to fight the British Mission that had achieved unprecedented success during the nineteenth century throughout the world. The Mission's chances of success among the Jews of Palestine were initially small, since they had immigrated to the country for national and religious reasons and not in order to be converted to Christianity. The Yishuv conducted a bitter struggle against such "instigators" and undoubtedly limited to an even greater extent the success of the Mission that in any case was poor in that region. Part of this struggle took place in connection with the British Mission hospitals, to be discussed in greater depth below.

In 1809, Christian Friedrich Frey (1771–1850), a converted German Jew, founded a modest missionary society that wished to spread the Gospel among the Jews of the East End of London. The "London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews" grew at an extraordinary rate, expanding into the central cities of Europe, maintaining a foothold in Palestine and, for a while, turning its outpost in Jerusalem into the centre of Protestant operations in the Holy Land. The Society lost no time in leveraging its reputation in Jerusalem to further its aims. It soon built the first hospital in Palestine, the first western educational institutes in the country, and completed the building of the first Protestant church in the Ottoman Empire.¹

The meteoric rise of the London Jews Society in its first decades was made possible by a surge of faith that had inundated tens of millions of believers in the Protestant world, and especially in Britain, at that time. Their belief was that the return of the Jews to the Land of Israel and their conversion to Christianity,

¹ On the London Jews Society, see mainly: Yaron PERRY, *British Mission to the Jews in Nineteenth-Century Palestine* (London 2003); William Thomas GIDNEY, *The History of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews, from 1809 to 1908* (London 1908).

followed by the millennium, would bring the second coming of the Messiah closer than ever. This faith spread like wildfire, and in addition to gaining sweeping popular support, it also found backing among the higher echelons of British society including the heads of the Anglican Church, several members of the aristocracy, and high-ranking state officials. Such people worked consistently and zealously towards the promotion of the London Jews Society, which became an important factor in the process of transforming the Land of Israel from a forsaken desert-land at the beginning of the nineteenth century into a regenerated and repopulated country by 1900.²

The mission's work in Palestine resulted in some 600 Jewish converts in the entire nineteenth century. The initial objective for which the London Jews Society had been founded, namely promoting Christianity among the Jews, was not achieved. But the missionaries assumed from the beginning that operations in Palestine would not be as easy and convenient as in England and Europe and that the number of converts would naturally be lower. One of their first missionaries pointed this out already in the mid-1820s: the Society should not expect any openness towards the Christian faith by a Palestinian Jew unless "he be prepared for actual martyrdom in consequence, or that he can fly the country, or find here a protector [from his brethren]."³ The majority of the Jewish public was perceived as coming to Palestine mainly to be buried on Mount Zion and hence as being firmly religious. Prospects for conversion were thus poor. At the same time, most of the Jewish community at the time was living on charity funds from abroad and hence totally subordinated to an absolute obligation to its leaders and their doctrines. Converts would automatically lose their living allowance.

Aware of this situation, the heads of the London Jews Society augmented their efforts and investments in the Palestinian mission, despite the relative lack of success, and posted about a third of their global missionary force in Palestine. Their basic assumption was the saying "Cast thy bread upon the waters." When missionaries had to justify their meagre achievements in Palestine, they often blamed the alienation that these Jewish converts suffered at the hands of their brethren, which drove them to leave Jerusalem and Palestine altogether and to be baptised at a mission station in another country. This also furnished a

² Yaron PERRY, *Anglo-German Cooperation in Nineteenth-Century Jerusalem. The London Jews' Society and the Protestant Bishopric*, in: *Jewish Culture and History* 4/1 (2001) 65–80; Yaron PERRY, Alexander, Michael Solomon (1799–1845), first bishop of the United Church of England and Ireland and of the Protestant Church of Germany in Jerusalem, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 1 (Oxford 2004) 681–683.

³ *Jewish Expositor and the Friends of Israel, Containing Monthly Communication Respecting the Jews, and the Proceedings of the London Society* 10 (1825) 13–17.

plausible explanation for the heavy rate of desertion among those who had joined the Society and begun the conversion process. Although not all of them were actually baptised, the head of the Jerusalem mission nevertheless asserted that “for every one that I baptise there are probably ten that leave us unbaptised, and yet having had the Gospel proclaimed to them.”⁴

The London Jews Society’s endeavours were soon prey to sharp criticism from all directions. Most of the condemnations came from Greek Orthodox and Catholic representatives in Palestine, who regarded the Society’s Protestant operations as an invasion of their territory and an impediment to their advancement, and, naturally, from the leaders of the Jewish community. The latter saw the (in fact very small) number of converts as a catastrophe and fiercely denounced the missionaries. The antagonism that the London Jews Society provoked in these opponents was obviously the result of its activities, but, even more so, a consequence of its pioneering role. The fact that the Society was the first among various missionary societies in Palestine in establishing health, education, charity, and welfare institutions had forced its opponents to stay alert and initiate similar projects if they wished to keep their flock. The chiefs of the Jewish congregation in Palestine and the Diaspora were obliged quickly to establish hospitals, schools, and other institutions to match the London Jews Society’s initiatives. The Catholic and the Greek Orthodox Churches, and the great powers sponsoring them, above all France and Russia, were quick to follow suit by stationing high-ranking parochial officials of their own in Palestine and establishing many modern institutions there.

*Medical Mission*⁵

A variety of means was employed by the missionaries in their attempts to bring the Jews of Palestine closer to Christianity. First and foremost, they wanted to expose the Jewish community to the Christian scriptures and therefore they set up institutions where the Holy Scriptures, both Jewish and Christian, were available either for sale or distribution. Jews who were book-lovers often gathered around the entrance to these institutions and held discussions

⁴ Arthur Hastings Kelk in: *The Jewish Intelligence, and Monthly Record of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews* (1890) 94.

⁵ On the missionary and medical aspects of the activity of the London Jews Society in Palestine, see Yaron PERRY, Efraim LEV, *Modern Medicine in the Holy Land. Pioneering British Medical Services in Late Ottoman Palestine* (International Library of Colonial History 8, London–New York 2007).

with the missionaries over the relative values of the two religions, and on rare occasions were even persuaded to convert.

Another way to gain the hearts of the Jews was by setting up secular educational institutions with the aim of influencing the children of the community and, through them, their parents. The Mission Society took advantage of the fact that their community gave Jewish youngsters only religious instruction. Jews were thus provided with an attractive alternative in the framework of a free educational system. Moreover, the missionaries also established schools for Jewish girls who did not receive any formal education such as that given to Jewish boys. But the institutions that became the most successful instruments of persuasion for the Jews of Palestine were the hospitals of the London Jews Society.

The sub-standard health situation of the residents of Jerusalem seemed appalling to anyone who visited the city at the beginning of the nineteenth century. Two main problems accounted for this state of affairs. Firstly, the poor sanitary conditions resulted primarily from miserable living quarters in mouldy buildings too crowded for sufficient ventilation, the excessive amounts of refuse, the sewage flowing through the streets without a proper drainage system, the neglect of personal hygiene due to poverty and ignorance, and the use of rainwater collected in untreated wells. The second problem was the lack of adequate medical care. There was no satisfactory system of public health. Disease was considered an inevitable part of life or as part of heavenly design.

Those engaged in curing illnesses were untrained practitioners using a variety of popular panaceas. Most of these were based on ancient medical treatises and medicinal substances that had been used in earlier times, as well as remedies, amulets, incantations, and superstitious beliefs. These curative methods were often applied with the assistance of minor religious clerics who used phrases culled from the Holy Scriptures of all three faiths and who sent their faithful flocks on pilgrimages to the graves of saintly figures buried in the Holy Land.⁶

The leaders of the London Jews Society were aware of this situation from the moment their first missionary set foot in Jerusalem in 1821. But only in January 1842 was Dr. Edward Macgowan (1795–1860)⁷ sent to Jerusalem to establish a hospital for the Jews and to create “a School [...] in which Surgery and Phar-

⁶ Yaron PERRY, Efraim LEV, Medical Activities of the London Jews Society in 19th Century Palestine, in: *Medical History* 47/1 (2003) 67–88.

⁷ On Macgowan, see Efraim LEV, Yaron PERRY, Dr Edward Macgowan, a long term pioneer’s physician in Mid Nineteenth Century Jerusalem: the founder and director of the first modern hospital in the Levant, in: *Journal of Medical Biography* 16 (February 2008) 52–56.

macology is to be taught.”⁸ In December 1844, the “Jews’ Hospital” in Jerusalem was opened and was filled within days to capacity. The new institution swelled the hearts of the missionaries with pride, which found expression in the frequent reports to London. The Society journal published many of Macgowan’s letters, one of which described a typical day at the hospital: “It has frequently been my wish during the last month, that our friends in England could get a peep at the hospital on one of my days for the admission of patients. The scene that would meet their eyes would be one of uncommon gratification and interest. They would see the waiting room full of patients, besides a crowd of others thronging the doors of the hospital, who had been too late for admission, but who are patiently waiting, in the hope of being attended to when the first applicants shall be dismissed. Every three or four minutes the door of the consultation-room opens, and out comes a patient with his prescription in his hand, which he takes to the dispensary, which is situated on the other side of the street. This lasts for about two hours, during which the crowd of patients in the street are waiting – some standing, others seated, or lying on the ground or on the steps of the door. Some of them, naturally enough, lose patience, and, on the opening of the door, endeavour to force their way into the consulting-room, and are with difficulty prevented from doing so. Their turn, however, comes at last, when it becomes necessary to discriminate between those who really require advice, and those who are suffering from want. To the most necessitous of the latter a ticket is given for the matron of the hospital, who is in attendance in an adjoining room, and who, on receiving the ticket, gives out of her stores which have been provided by the kind friends in England, some articles of clothing, flour, or relief in a little money, according to the wants of the applicant.”⁹

Even before the dedication-ceremony of the hospital, the missionaries in Jerusalem had, in spite of the three years’ experience in operating the dispensary that had come to serve a broad public, anticipated opposition from the heads of the Jewish community to the hospitalisation of Jewish patients in a Christian establishment. The missionaries tried to facilitate things for the patients and those accompanying them as far as possible, even going as far as setting up a kosher kitchen. In spite of the expected difficulties, the missionaries never expected the resulting violent reaction from the Jews.

Because of its segregated character, the Jewish community in Palestine used a variety of methods to draw back into its folds anyone who even appeared to be

⁸ Archive of the Israeli Trust of the Anglican Church Jerusalem (hereinafter: ITAC), London Committee Resolutions, nos. M 1329, M 1330, M 1337 (26 March 1841).

⁹ Jewish Intelligence (1847) 21.

on the verge of converting to Christianity. Heavy social pressure was brought to bear on the candidate for conversion, including threats of forced divorce, the removal of children from the parent-convert's care, and finally a total ban or excommunication that involved the denial of the right of burial in a Jewish cemetery and thus no hope of eternal bliss. Above all, the community took advantage of its economic resources – the charitable donations and their distribution – to force the convert into submission.

Six weeks after the opening of the medical establishment, one of the patients died there. As a condition of his Jewish burial, the two chief rabbis in Jerusalem required all patients in the hospital, and the Jewish attendants, to leave it immediately. No Jew was to be allowed to enter its gates in the future. Several letters went back and forth over the course of a week between the rabbis and the director of the hospital, and between the latter and the British consul in Jerusalem and the foreign minister in London. All of this correspondence turned out to be futile and the missionaries were forced to bury the deceased patient in the British cemetery.¹⁰

The seriousness of this event induced the Jerusalem rabbis to invoke their most powerful weapon immediately. They issued a ban that stated: “All agreed [...] as follows [...] we give notice that no man shall dare to enter the hospital above mentioned, whether a patient for his recovery, or a healthy person to serve there. Let both man & woman take warning by this our edict. We also inform all our brethren of the house of Israel that whosoever shall enter the said hospital; their meat & drink shall become, through a heavy excommunication, as unlawful food – their bread and wine shall become as the bread & wine of idolaters, all their children will not be circumcised (amongst the holy assembly, neither will he be called up to the reading of the law) nor shall he have any part in the God of Israel, he will also not be purified, after his decease, by Jews, nor buried in their burial ground. We caution also the Shokhatim [ritual slaughterers] of all the congregations, not to kill a fowl for those, of the house of Israel, who shall enter the hospital. Likewise we charge our vendors of meat, by the same powers, not to sell meat to any man or woman, who shall enter the hospital; should they, however by any device, get meat from our vendors, then the dishes will be unlawful, the man or servant, through whom they got it, in-

¹⁰ Public Record Office, Foreign Office Record Group, London (hereinafter: FO), 78/625, Consul William Tanner Young in Jerusalem to Lord Aberdeen in London, 31 January 1845; *ibid.*, The Chief Rabbis to Macgowan, 21 January 1845; *ibid.*, Macgowan to Young, 21 January 1845; *ibid.*, Macgowan to Young 22 January 1845, in: Albert M. HYAMSON (ed.), *The British Consulate in Jerusalem in Relation to the Jews of Palestine 1838–1914*, vol. 1 (London 1939), no. 43 and appendices, 67–70.

curs the above mentioned curse.”¹¹ The implication of such a ban in those days meant the expulsion of the excommunicated person from the Jewish community or death by utter deprivation. The publication of this ban resulted in the complete desertion of the hospital by everyone within twenty-four hours.

During the weeks that followed, the Jews of Jerusalem slowly trickled back to receive hospital-services. However, the community leaders remained adamant and, every time a Jewish patient died in the medical establishment, they raised difficulties about burial. For example, at the end of the summer of 1845, when a Jewish mother and her baby died, the father of the family pleaded for mercy from the rabbis with absolutely no success. The latter claimed that the very hospitalisation in the Mission Hospital stripped a person of the right to Jewish burial. After lengthy discussions in which the missionaries of the London Jews Society and the British consul in Jerusalem were involved, the rabbis agreed to permit the burial at ten times the normal cost.¹²

The distress of the patients' families, which became a common phenomenon, created the need for a special burial place for those Jews who died at the hospital. At that time, there was a plot of land for sale near the Jewish cemetery, which the Society wished to allocate for the immediate burial of the Jewish mother and child. When the rabbis heard of the expected sale, they hurriedly agreed to bury the bodies in Jewish graves. The purchase was nevertheless made and the plot of land was bought for £12. In January 1846, another Jewess died in the hospital and, after the rabbis of Jerusalem again refused to allow her Jewish burial, the body was interred in the cemetery bought by the Mission for this purpose. The burial, the first since the plot had been purchased half-a-year earlier, aroused great anger among the Jewish population. Jewish leaders enlisted the support of the governor of Jerusalem, who threw the Arab owner and the Jewish dealer into prison and ordered the sale cancelled. Attempts to change this ruling through the British embassy in Constantinople were fruitless and the London Jews Society lost the cemetery plot.¹³

The missionaries, of course, laid the blame on the community leaders and not on the Jewish population, which generally appreciated the medical services. A careful distinction was made between the rabbis of the European Jews

¹¹ ITAC, Collection of unclassified documents: Original letter of excommunication in Rashi script with an accompanying handwritten English translation.

¹² ITAC, Medical Reports, see several reports by Dr. Macgowan throughout 1845.

¹³ FO, 195/210, Henry Newbolt to Stratford Canning in Constantinople, 17 February 1846, in: HYAMSON (ed.), *The British Consulate 1*, no. 48 and appendices, 82–86; ITAC, *Jerusalem Local Committee Minutes Book*, vol. 1, no. 333 (27 January 1846); *ibid.*, *Jerusalem Local Committee*, no. 335 (24 February 1846).

(Ashkenazi) community and those of the Oriental Jews (Sephardi). The latter, which represented the larger community in Jerusalem and were less dependent upon the charity allocations coming from abroad, showed greater tolerance towards the Mission. The Society missionaries assumed that the Sephardi rabbis would not have taken such a drastic measure as preventing a Jewish burial. They attributed it rather to an internal Ashkenazi split between the Hasidim and the Perushim that fostered the maintenance of distinctions between the sects. The missionaries realised that the eagerness of the Jews of Jerusalem to receive medical and welfare services provided by the London Jews Society, and the consequent influence acquired by the Christian church, undermined the authority and position of the Ashkenazi rabbis. In the Society's view, the Ashkenazi group was mainly concerned with "the preservation of its own narrow and exclusive dominion over the minds and bodies of its victims" and therefore did all it could to oppose the Mission.¹⁴

The person who led the campaign of criticism against the leaders of the Jewish community was naturally the director of the Hospital, Edward Macgowan. His choice of words went beyond merely deflecting the antagonism towards the institute that he headed. His criticism was broad and sweeping: "In fact Rabinism is a system far more refined, complicated, and exacting than Popery itself. It embraces not only the religious observances, but rules with despotic control of every act of civil life. Claiming the exclusive superintendence of meats and drinks, and determining the lawfulness or unlawfulness of the same, it separates by a broad demarcation the Jewish community from all the rest of mankind."¹⁵

During the second half of the 1840s, the medical wing underwent an impressive development, and the hospital in Jerusalem became the flagship of the entire missionary enterprise. The hospital expanded until it contained thirty beds. The Turkish authorities in Jerusalem, who seem at first to have hindered the hospital's development because of the rabbis' protests, gradually dropped their objections and changed their attitude completely after some of the governor's relatives needed medical attention and received it. The reputation of the hospital spread throughout the region, and Jewish patients often arrived even from remote cities, mainly Damascus, Aleppo, and Beirut. The thriving institution and early intimations of its changing image for some of the Jewish population broke down the wall of prejudice and brought into the hospital's waiting-rooms even wealthy and well-respected members of the Jewish community. In 1850,

¹⁴ Jewish Intelligence (1845) 110, Macgowan from Jerusalem, 4 February 1845.

¹⁵ Ibid. (1846) 158, Macgowan's report of the month of February.

the chief rabbi of Jerusalem chose to be hospitalised there, and at the same time allowed its doctors to operate on his daughter's infected eyes. The hospital director felt so exuberant because of the change in attitude that he declared: "Nothing could more forcibly prove to me how entirely the opposition to the hospital had died away amongst the Jews."¹⁶ Yet, it appears that this statement was inaccurate, since in general the Jewish community in Jerusalem maintained its opposition to the activities of the hospital. The frequent application of the ban to those entering its gates did not stop some visitors to the hospital from preferring medical assistance to economic welfare. The dilemma faced by the Jews of Jerusalem – especially those without means – caused the Society members in certain cases to offer the essential necessities of life to former patients following their release.

The opposition of the rabbis of Jerusalem to the hospital and to the entire medical enterprise of the London Jews Society had a positive outcome in that it generated independent Jewish initiatives. In particular, the British philanthropist, Moses Montefiore (1784–1885), was active in that regard more than once during the nineteenth century: "When Montefiore heard in the year 5603 [1843] that the British Mission Society had set down its stake in Jerusalem as well, and had installed a special doctor to cure the body and even more so, the 'soul,' he hastened to send here Dr. Simon Fränkel [1806–1880] together with medicines to heal those who were poor and sick free of charge in order to cut off the arm of the Mission [...]."¹⁷

Fränkel arrived in Jerusalem in mid-1843. The further the renovations of the Mission hospital advanced, the more he realised how vital it was to set up a rival Jewish hospital. Around the time of the inauguration of the Mission hospital in December 1844, the Jewish hospital was opened in one of the finest buildings of the Jewish quarter. During the Egyptian occupation, several years earlier, the building had been used as a military medical institute. The spacious two-story building was well-equipped and its capacity was the same as that of the Mission hospital. The doctor of the London Jews Society welcomed Fränkel gladly. The missionaries were pleased at the establishment of a Jewish hospital, knowing that their activities had induced the philanthropic patrons of the

¹⁶ Ibid. (1848) 13, Macgowan from Jerusalem, 4 October 1847; *ibid.* 134; *ibid.* (1850) 374f.

¹⁷ Letter from Montefiore to the rabbis of the Jewish Community [Hebrew], in: Pinchas B. Z. GRAJEWSKI, *In Memory of the First Zionists* (Jerusalem 1928), chapter 11 (no page numbers). On the activities of Montefiore and Fränkel, see Mordechai ELIAV in collaboration with Barbara HAIDER (eds.), *Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849–1917* (Fontes rerum Austriacarum, part 2, vol. 91, Wien 2000) *passim*.

Jewish community to act. Dr. Macgowan, director of the Mission Hospital, wrote that “every friend of Israel would rejoice that Christian benevolence had provoked such a charitable jealousy among them.”¹⁸

The New Hospital in Jerusalem

In the mid-1870s, rumours began to spread in Jerusalem and London concerning the need for a new hospital because of the dilapidation of the old building and the ever increasing numbers of patients. The initial practical step to set up this new institution was taken only in September 1889, when the first decisions were made regarding the site for the proposed building. The London Jews Society Committee in Jerusalem warmly recommended a hospital built outside the city-wall on a stretch of land acquired in 1863 on which the Society’s recreation site called the “Sanatorium” was built. The new hospital, the flagship of the London Jews Society in Palestine and the institution that received most of the funds and attention, was dedicated on 13 April 1897. Some of its leaders in England, foreign consuls, heads of churches in Jerusalem, representatives of the Turkish government, all the London Jews Society emissaries in Palestine, and Thomas Chaplin (1830–1904), who was director of the hospital for twenty-five years, took part in the festive ceremony.¹⁹ Not a single Jew, however, was present.

The fact that not a single member of the Jewish community in Jerusalem took part in the events held for the dedication of the hospital was not a matter of chance. Its opening aroused fierce opposition led mainly by an association called “Bnei-Israel” (Sons of Israel) founded in 1897 in reaction to the erection of this medical institution. The association, which during the period of its activity provided dispensaries and free medication to the Jews in Jerusalem, acted in consensus with nearly all the Jewish communities. It was given significant assistance by the Alliance Israélite Universelle and by the widow of the Jewish philanthropist, Baron Moritz Hirsch (1831–1896). Its avowed objective was to “work for the unity of the congregations and for the improvement of the general situation.”²⁰ However, it mainly engaged in vehement attempts to prevent the hospitalization of Jews in the new London Jews Society hospital.

¹⁸ Jewish Intelligence (1845) 110, Macgowan from Jerusalem, 4 February 1845. For a similar formulation, see Allgemeine Zeitung des Judenthums, 13 May 1843.

¹⁹ On Chaplin, see Efraim LEV and Yaron PERRY, Dr Thomas Chaplin, Scientist and Scholar in nineteenth-century Palestine, in: Palestine Exploration Quarterly 136/2 (2004) 151–162.

²⁰ Pinchas B. Z. GRAJEWSKI, The Struggle of the Jews Against the Mission from 1824 till our Times (Jerusalem 1935), the chapter: The War of the Bnei-Israel Association against the Activities of the Mission [Hebrew] (no page numbers).

It was not long before the Jewish sentinels positioned at the gates of the hospital took violent action that caused the authorities and the guards (Kawass) of the British consulate to react. In the wake of the resulting riots, both Her Majesty's ambassador in Constantinople and the foreign office in London took up the matter.²¹ It seems that the appeal in the Hebrew journal "Ha-Zevi" made by Arthur Hastings Kelk (1835–1908), the head of the Jerusalem Mission to the Jewish community, contributed to calming tempers.²² He published a summary of the conversations, meant to clarify the situation, held between him and the rabbis of the community. Kelk said that he had no complaints against the rabbis who, in dissuading the public from using the medical services of the Society, were merely fulfilling their duty according to their faith. He did reject, however, the use of force to achieve that aim.²³

The activities of Bnei-Israel can be understood from a petition submitted to the British consul in Jerusalem by certain Jews who opposed it: "We come in the name of thousands of sick and unfortunate people [...] to the English Consul. [...] They [Bnei-Israel] have forbidden the Jews to enter the English Hospital or to employ the English doctor. The reason they give us is that it is against religion [...] but we Jews know how far that is from the truth – religion is not their object – but only to beg money from Europe [...]. We showed him [the Pasha] how necessary the English Hospital is in the town. First, because the doctor is a good one, and we have no such good doctor as he – the doctors in the Jewish Hospital have no experience. And secondly, they have not such a Dispensary [...]. Many young women and children are dying now [...]. But what can we do? The Bnei-Israel are so strong and behave in such a savage way, that they say if any one allows himself to be treated by the English doctor they will beat him, and do him all kinds of harm, for they will pay money to the Government, so that no complaint against them will be listened to."²⁴

²¹ On the stormy demonstrations and the bans against the hospital, see FO, 195/1984, A series of exchanges between John Dickson (1847–1906), British consul in Jerusalem, and Philip Henry Wodehouse Currie (1834–1906), the ambassador in Constantinople, and other documents in: HYAMSON (ed.), *The British Consulate*, vol. 2 (London 1941), nos. 385–390, pp. 505–514. On the watchers stationed by the Jewish community leaders at the gates of the hospital to prevent Jewish patients from entering the institution, see FO, 195/2028, Percy d'Erf Wheeler, director of the hospital, to Dickson, 14 July 1898, *ibid.*, Addendum to no. 393, pp. 516–518. On Wheeler, see Yaron PERRY, Efraim LEV, Dr Percy Charles Edward d'Erf Wheeler – A Notable Medical Missionary of the Holy Land, in: *Journal of Medical Biography* 16 (May 2008) 105–108.

²² On Kelk, see PERRY, *British Mission to the Jews*, 102 and *passim*.

²³ Ha-Zevi, 24 June 1897 [Hebrew].

²⁴ *Jewish Missionary Intelligence*, the Monthly Record of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews (1898) 40f.

Apart from the violence employed against those visiting the medical institution and its employees, the members of Bnei-Israel used other means to eliminate the “plague” they called the Mission Hospital. The fact that the institution was built outside the walls of the Old City and that it was not possible to maintain a close supervision over those entering its gates merely gave them added incentive to act. For example, Bnei-Israel induced the Great Bet-Din (Supreme Religious Law Court) of the Jewish community to publish a sharp warning – one of many – that no Jew should use the services of the new hospital. The official declaration read as follows: “We heads and leaders of the holy congregation [...] have unanimously decided to order a decree according to our rite, that it is unlawful for any ‘Shochet’ [slaughter] to kill either beast or fowl for the use of the aforesaid Hospital, likewise it is unlawful for any Israelite to sell, provide, or permit to be sold any Kosher meat to the aforesaid Hospital. This prohibition applies to the sellers who sell directly or indirectly, and whoever transgresses these our commands, if he be a Shochet, whatever he killed will be considered ‘Nebela’ (beast that dieth of itself), and if he be a butcher, he will not be trusted to sell Kosher meat, and supply them (the hospital), he will be dealt with according to our laws.”²⁵ Even this decree, like the former ones, did not prevent members of the Jewish community from selling kosher products at high prices to the hospital’s kitchen. Thus, it was filled to capacity.

The Hospital in Safed

Safed, one of the four sacred cities of the Jewish people in the Holy Land, had a large Jewish population and was an obvious attraction for the London Jews Society from the very first. Attempts to settle in the city were already made during the exploratory expeditions of the British missionaries in the 1820s and 1840s, but it was only in the 1880s that the Society was able to secure a foothold there. Because of its isolated location in Upper Galilee and its being nearly inaccessible in the nineteenth century, Safed safeguarded the Jews from outside influences. This isolation created a community that obeyed to the letter whatever the rabbis said and that was far less open to the overtures of Protestant missionaries. The vehement antagonism met by the latter found expression in the threat that if one of them converted a Jew, “he must dig a grave for him,” since it would be impossible to protect his life in that city.²⁶

²⁵ Missionary Intelligence (1897) 115, the decree translated into English, signed by the chief rabbi.

²⁶ William Thomas GIDNEY, Sites and Scenes. A Description of the Oriental Missions of the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews (London 1899) 1, 55.

The difficulties that accompanied the attempts to convert the Jews of Safed led the London Jews Society to send, during the entire period of its activities there, missionaries qualified as medical doctors. However, it was only at the beginning of the 1890s that the Society reached the decision to lease a building and set up a small hospital in the Galilean city. It very quickly became too crowded to accommodate the large number of patients and the need for a larger hospital arose. Land was purchased on the outskirts of Safed and the long process of planning and construction began. The institution was inaugurated only in May 1904.²⁷

The four-storied building was equipped with the best medical facilities available and contained, apart from wards for forty men and women, a modern operating theater and a kosher kitchen. This modern institution fired the imagination of the editor of the Society's journal in London. He published an article written by the hospital director, Dr. Walter Henry Anderson (1869–1937),²⁸ who described in detail every aspect of the institution, taking the readers on a complete tour of the interior: "Upon entering we are at once struck by its brightness and English-like appearance. The floors are composed of white cement tiles, with a border of black. The walls are tinted a soft, pink colour. The modern English fireplace, with turquoise blue tiles and white enameled mantelpiece, at once arrests the attention of the English traveller, who has probably not seen the like since leaving the homeland."²⁹

At the dedication ceremony in Safed, for the very first time at an event of this kind, many Jews participated since the hospital was the only medical institution in the city that also served the Jews in the Galilee settlements. The elderly vice-consul of Austria-Hungary and of Britain in Safed, Joseph Miklasiewicz (1823–1907), expressed fulsome praise in his speech: "I express the sincerest wishes for the prosperity of the 'London Jews' Society' asking it to maintain and increase their benevolent works, for the glory of God and the good of the people in this land."³⁰

The Safed hospital soon gained a place of honor in the city and was crowded with Jewish patients. During the summer of 1905, the number of patients applying for medical care reached a new high of 302 in one day. The value and im-

²⁷ Yaron PERRY, *The British Hospital in Safed*, in: *Cathedra* 103 (2002) 69–84 [Hebrew].

²⁸ On Anderson, see Yaron PERRY, Efraim LEV, *Dr. Walter Henry Anderson (1869–1937) the Holy Man of Safed*, in: *Vesalius. Acta Internationalia Historiae Medicinae* 13/1 (June 2007) 4–9.

²⁹ *Missionary Intelligence* (1905) 84.

³⁰ *Ibid.* (1904) 136–140. On Miklasiewicz, see ELIAV, HAIDER (eds.), *Österreich und das Heilige Land*, passim.

portance of the institution in Jewish communal life can be gauged from a notice affixed to the gate of the synagogue in Safed expressing opposition to the Mission hospital. However, the language here was different from that typically used in the proclamation of bans against missionary institutions in Jerusalem: “The Mission Hospital is now filled with Jewish patients, and the majority of the outside patients also are Jews [...]. Thus last year [...] a *cherem* [ban] was proclaimed against those who should consult the Christian doctor, but were not the Rabbis themselves compelled to loose that which they had bound? Could our brethren obey the *cherem*? Would they not have died in their diseases? Therefore, dear brethren, if you are truly desirous to rescue the souls of our people from the missionary net, you ought to establish [...] a Jewish hospital. Where there is a will there is a way! [...] [T]hen only will we see no more of the face of the missionary who lies in wait for our souls.”³¹

The proclamation suggests the relative success of the hospital as part of the missionary activities in Safed. No longer was a ban imposed upon the hospital, which served so many Jews. Instead, there was an independent Jewish initiative to emulate the British institution. During the summer of 1907, Dr. Walter Anderson was on leave in London and spoke at the annual session of the London Committee. At the end of his speech on the situation at his Mission station, he gave a clear analysis of the attitude of the Jewish community towards the missionaries in the city, epitomised in one sentence: “A few years ago the difficulty with us was how to get at these fanatical people in Safed; now the difficulty is not how to get at them, but how to get away from them.”³²

Conclusion

The 80 years of activity of the London Jews Society among the Jewish communities in Palestine encountered deep-rooted animosity and antagonism that sometimes bordered upon violence. The Christian missionaries to the Jews of Palestine, whatever their intentions, were faced with a fortified wall of entrenched Jewish zealotry. The Society representatives in Jerusalem and Safed had very limited success in making converts, each year baptising no more than a handful of Jews. This fact did not escape the notice of the Society’s supporters in Britain who had invested enormous sums in constructing monumental buildings that still stand in Jerusalem and Safed. It was neither temporary blindness

³¹ Missionary Intelligence (1905) 163.

³² *Ibid.* (1907) 93.

nor naiveté that induced the Society to devote so many resources to Palestine and reap such meagre gains. They knew very well that they would not succeed in bringing all the Jews residing in the country to renounce their faith and were satisfied with the attempt to attract a few lone individuals to the Gospel.

The hospitals of the London Jews Society in Jerusalem and Safed were usually regarded with icy hostility during most of the years of their activity. Yet in spite of the fierce opposition, these medical institutions faithfully served thousands of Jews for several decades. Nevertheless, the dominant view among the Jews of the nineteenth century was well expressed by Albert Cohn, a representative of the Rothschild family, at the dedication ceremony of the Jewish hospital in Jerusalem that was founded in 1854: “In cases where medical skill cannot avail, and God, who alone is the physician, has appointed him to die, let the Israelite at least have the consolation in his dying hour, of hearing the words, ‘Hear, O Israel, the Lord our God is one Lord.’”³³

³³ Ibid. (1854) 284–286. On Cohn, see ELIAV, HAIDER (eds.), *Österreich und das Heilige Land*, passim.

Die Schweiz und die zionistische Bewegung 1917–1948:

Zwischen Bewunderung, Gleichgültigkeit und Ablehnung

Am 3. September 1897, wenige Tage nach dem Ende des Ersten Zionistenkongresses, der vom 29. bis 31. August in Basel stattgefunden hatte, notierte Theodor Herzl in sein Tagebuch: „Fasse ich den Baseler Congress in ein Wort zusammen – das ich mich hüten werde öffentlich auszusprechen – so ist es dieses: in Basel habe ich den Judenstaat gegründet.“¹ Von diesem Zeitpunkt an war die Stadt Basel untrennbar mit der zionistischen Bewegung verbunden. So hieß denn auch das am Ersten Zionistenkongress verabschiedete Programm der Zionisten, welches das Ziel der Schaffung einer Heimstätte in Palästina für die Jüdinnen und Juden festhielt, „Baseler Programm“. Anlässlich des 8. Zionistenkongresses 1927, wiederum in Basel, erklärte der Präsident des Schweizerischen Zionistenverbandes: „Die Grundlage des Zionismus, unser Programm, trägt den Namen dieser Stadt, und da wir ein Volk von Ewigkeit sind, wird auch Basel ewig mit uns historisch verknüpft sein.“² Und knapp 20 Jahre später, nach dem Untergang des Nationalsozialismus, erinnerte ein Artikel im „Israelitischen Wochenblatt“ daran, dass der erste Kongress ursprünglich in München hätte stattfinden sollen, und fügte an: „Man stelle sich vor, wenn wir heute statt ‚Baseler Programm‘ ‚Münchener Programm‘ sagen müssten; die Stadt des Hochkommens Hitlers und des Münchener ‚Friedensabkommens‘, verbunden mit dem Gedanken der jüdischen Renaissance, das wäre absurd.“³

Diese Hinweise lassen vermuten, dass Basel und damit die Schweiz für die zionistische Bewegung eine wichtige Bedeutung gehabt haben. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wie schweizerische Öffentlichkeit und Politik auf den Zionismus und die in der Schweiz abgehaltenen Zionistenkongresse reagierten⁴. Auf einen Überblick über verschiedene Zionistenkongresse und

¹ Theodor HERZL, *Zionistisches Tagebuch 1895–1899*, bearbeitet von Johannes WACHTEN und Chaya HAREL, Bd. 2 (Berlin–Frankfurt a.M.–Wien 1983) 538.

² *Israelitisches Wochenblatt*, 2. September 1927.

³ Ebd., 13. Dezember 1946.

⁴ Zionistenkongresse fanden zwischen 1897 und 1946 in Basel (1897, 1898, 1899, 1901, 1903, 1905, 1911, 1927, 1931, 1946), Zürich (1929, 1937), Luzern (1935) und Genf (1939) statt.

die unmittelbaren Reaktionen darauf folgt eine Betrachtung der Positionen der verschiedenen parteipolitischen Blöcke der Schweiz zum Zionismus in der Zeit zwischen der Balfour-Deklaration 1917 und der Gründung des israelischen Staates 1948. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Beurteilung des Zionismus durch die Katholisch-Konservativen, die dem Zionismus aus verschiedenen Gründen das stärkste Interesse entgegenbrachten, während er für die freisinnig-liberale und die sozialdemokratische Weltanschauung ein Randthema blieb⁵.

Die Zionistenkongresse in der Schweiz und die Reaktionen darauf

Als Tagungsort für den Ersten Zionistenkongress hatten Herzl und seine Mitstreiter vom Zionsverein München vorgesehen. Nachdem aber deutsche Rabbiner gegen dieses Vorhaben opponiert hatten, verlegte sich Herzl wieder auf seine ursprüngliche Absicht, den Kongress in der Schweiz abzuhalten. Zunächst war dieser Plan verworfen worden, da man befürchtete, dass sich viele russische Juden aus Angst vor negativen Konsequenzen seitens der russischen

Mit 14 von insgesamt 22 beherbergte die Schweiz die meisten Kongresse. Dennoch ist dieses Kapitel des Verhältnisses zwischen Juden und nicht-jüdischen Schweizern bislang kaum aufgearbeitet worden – wie die schweizerische Geschichtsschreibung insgesamt lange Zeit Mühe bekundete, das von Aram Mattioli konstatierte „Desinteresse für Minderheiten und die Indikatorfunktion antisemitischer Haltungen [...]“ zu überwinden. Aram MATTIOLI, *Antisemitismus in der Geschichte der modernen Schweiz – Begriffsklärungen und Thesen*, in: DERS. (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960* (Zürich 1998) 3–22, hier 9.

⁵ Vgl. zu den Zionistenkongressen und zum Verhältnis der Schweiz zum Zionismus: Pierre HEUMANN, *Israel entstand in Basel. Die phantastische Geschichte einer Vision* (Zürich 1997). Im Weiteren: Michael BERKOWITZ, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War* (Cambridge 1993) 8–39; Jacques PICARD, *Die Schweiz und die Juden 1933–1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik* (Zürich 1994) 242–261; Dominique FERRERO, *La Suisse „berceau du sionisme politique“*. Aperçu sur les relations entre le sionisme et la Suisse (1897–1947), in: *Equinoxe. Revue romande de sciences humaines* 13 (1995) 95–111; die entsprechenden Artikel in: Heiko HAUMANN (Hg.) in Zusammenarbeit mit Peter HABER et al., *Der Erste Zionistenkongress von 1897 – Ursachen, Bedeutung, Aktualität* (Basel et al. 1997); Heiko HAUMANN, *Zionismus und die Krise jüdischen Selbstverständnisses. Tradition und Veränderung im Judentum*, in: DERS. (Hg.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus* (Weinheim 1998) 9–64, hier 32–38; Patrick KURY, *Die ersten Zionistenkongresse aus der Sicht der damaligen Baseler Publizistik*, ebd. 232–249; Hanna ZWEIG-STRAUSS, *David Farbstein (1868–1953). Jüdischer Sozialist – sozialistischer Jude* (Zürich 2002) 43–48. Spezifisch zum Antizionismus siehe: Aaron KAMIS-MÜLLER, *Antisemitismus in der Schweiz 1900–1930* (Zürich 1990) 246–248.

Behörden nicht nach Zürich getrauen würden⁶. Zürich galt mit seinen vielen russischen Studentinnen und Studenten, die sich für die sozialistische Frage interessierten, als Unruheherd⁷. Daher wandte sich Herzl an den Schweizer Sozialdemokraten und Zionisten David Farbstein (1868–1953). Farbstein war bereits in jungen Jahren mit dem Zionismus in Berührung gekommen. Als Sozialist begründete er den Zionismus in erster Linie ökonomisch, als Lösung für die schwierige Situation der unterprivilegierten Juden in den osteuropäischen Staaten. Doch er sah darin auch einen Ausweg aus den Emanzipationsbegrenzungen, an die die Juden aufgrund des Antisemitismus immer stoßen würden⁸.

Obwohl er als Sozialist in politischer Opposition zu Herzl stand, bemühte Farbstein sich auf Anfrage des Wiener Zionistenführers intensiv, einen geeigneten Tagungsort in der Schweiz zu finden. In mehreren Briefen orientierte er Herzl über verschiedene praktische Fragen, die voraussichtliche Haltung der Schweizer Behörden sowie der schweizerischen Judenschaft und riet ihm schließlich, den Kongress in Basel stattfinden zu lassen⁹. Darüber hinaus legte er ihm auch nahe, den Schweizern gegenüber anzugeben, dass man die Schweiz als Tagungsort gewählt habe, weil der Freiheitssinn der Schweizer den Zionisten imponiere. Dies würde, so Farbsteins wohl nicht ganz abwegige Prophezeiung, der Eitelkeit der Schweizer schmeicheln¹⁰.

In Basel wurde den Teilnehmern des Kongresses ein freundlicher Empfang bereitet. Die Behörden stellten den Zionisten mehrere Lokalitäten zur Verfügung, und die lokale Presse berichtete mit wenigen Ausnahmen wohlgesinnt über den Anlass¹¹. Die ausführliche Berichterstattung über den Kongress lässt auf ein reges Interesse der Bevölkerung schließen¹². Nachdem der erste Kongress in Basel gut verlaufen war, lag es auf der Hand, dass auch die nachfolgenden Kongresse in Basel stattfinden sollten, was in den Jahren 1898 und 1899 auch der Fall war. Dann jedoch befanden die Organisatoren, dass die zionistische Bewegung nun über Basel hinausgewachsen sei, und beschlossen, den nächsten Kongress in London abzuhalten¹³. Unmittelbar nach dem Kon-

⁶ Vgl. HERZL, *Zionistisches Tagebuch 1895–1899*, 487.

⁷ Vgl. hierzu Karin HUSER BUGMANN, *Schtetl an der Sihl. Einwanderung, Leben und Alltag der Ostjuden in Zürich 1880–1939* (Zürich 1998) 143–148.

⁸ Vgl. dazu seine Schrift: *Der Zionismus und die Judenfrage ökonomisch und ethisch* (Bern 1898).

⁹ Vgl. hierzu ZWEIG-STRAUSS, *David Farbstein* 43–48; BERKOWITZ, *Zionist Culture* 11–14.

¹⁰ Vgl. ZWEIG-STRAUSS, *David Farbstein* 46.

¹¹ Vgl. HEUMANN, *Israel entstand in Basel* 53–62.

¹² Vgl. KURY, *Die ersten Zionistenkongresse* 234.

¹³ Vgl. dazu den Tagebucheintrag vom 2. Juni 1900 von Herzl: Theodor HERZL, *Zionistisches*

gress zeigte sich Herzl befriedigt über diesen Ortswechsel. Die englische Presse, so schrieb er in sein Tagebuch, habe im Großen und Ganzen im Sinne der zionistischen Bewegung berichtet¹⁴.

Dennoch fanden die folgenden Kongresse in den Jahren 1901, 1903 und 1905 wieder in Basel statt. Die Vorliebe der Zionisten für Basel beruhte auf verschiedenen Aspekten. Zum einen gab es im protestantischen Basel eine Reihe von zionistisch gesinnten Christen, die dem Zionismusprojekt positiv gegenüberstanden oder es sogar förderten. Es handelte sich dabei um pietistisch geprägte Protestanten, die sich für die Rückkehr der Juden einsetzten, von der sie sich die Evangelisierung der Juden erhofften¹⁵. Trotz dieses offensichtlichen Widerspruchs zur Zielsetzung der zionistischen Bewegung betonten führende Zionisten immer wieder die Bedeutung dieser Basler Protestanten für die Vorbereitung der Kongresse¹⁶.

Zum zweiten verhielten sich die Basler Regierung und deren Behörden dem Zionismus gegenüber wohlwollend. Die Regierung stellte die nötigen Räumlichkeiten zur Verfügung, der Basler Postdirektor ließ am Tagungsort der Kongresse ein spezielles Postbüro mit zwei Beamten einrichten, und die Militärdirektion kam den Zionisten bei der Unterbringung von Gästen entgegen¹⁷. Die Kantonsregierung sandte regelmäßig Vertreter zu den Kongressen und schickte Grußbotschaften¹⁸. Nach dem Tode Herzls verschickte die Basler Regierung ein Kondolenzschreiben an den Schweizerischen Zionistenverband sowie an das Aktionskomitee in Wien¹⁹.

Die Beachtung, die der Zionismus bei der Basler Regierung fand, hielt Theodor Herzl für wichtig. Anlässlich des Kongresses in Basel im Jahr 1901 hatte der Sultan des Osmanischen Reiches ein Telegramm an den Kongress gerichtet. Obwohl das Telegramm für die Anerkennung der Position Herzls ge-

Tagebuch 1899–1904, bearbeitet von Johannes WACHTEN und Chaya HAREL, Bd. 3 (Berlin–Frankfurt a.M.–Wien 1985) 130.

¹⁴ Ebd. 144.

¹⁵ Vgl. hierzu z. B. KURY, Die ersten Zionistenkongresse 242–249; Alex CARMEL, „Christlicher Zionismus“ im 19. Jahrhundert – einige Bemerkungen, in: Ekkehard W. STEGEMANN (Hg.), 100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (Stuttgart–Berlin–Köln 2000) 127–135.

¹⁶ Vgl. z. B. Nadia GUTH BIASINI, Basel und der Zionistenkongress, in: Heiko HAUMANN (Hg.) in Zusammenarbeit mit Peter HABER et al., Der Erste Zionistenkongress von 1897 – Ursachen, Bedeutung, Aktualität (Basel et al. 1997) 131–140.

¹⁷ Vgl. HEUMANN, Israel entstand in Basel 57 f.

¹⁸ Ebd. 75–77. Eine Auswahl verschiedener positiver Äußerungen seitens der Basler Stadt- und Kantonsregierung wurde später im „Israelitischen Wochenblatt“ abgedruckt. Vgl. Israelitisches Wochenblatt, 13. Dezember 1946.

¹⁹ Vgl. GUTH BIASINI, Basel und der Zionistenkongress 135.

genüber seinen Mitstreitern sehr wichtig war, freute sich Herzl besonders über den Begrüßungsbrief der Basler Regierung. Er notierte in sein Tagebuch: „Politisch weniger, aber moralisch unvergleichlich mehr werth [als das Telegramm des Sultans] war der amtliche Begrüßungsbrief der Regierung von Basel.“²⁰

Auch andere Regierungsvertreter fanden freundliche Worte für die zionistische Bewegung. Bei verschiedenen Gelegenheiten äußerten sich schweizerische Bundespräsidenten wohlwollend über das zionistische Projekt²¹. Als der 19. Zionistenkongress 1935 in Luzern tagte, war es der katholisch-konservative Regierungsrat und Nationalrat Heinrich Walther (1862–1954), der im Namen der Stadt Luzern, des Kantons und des Bundesrates die Kongressteilnehmerinnen und -teilnehmer begrüßte. Er sprach dabei vom Verständnis, „das dem Zionismus vom Schweizervolk und seinen Behörden entgegengebracht“²² werde. Dann lobte er Theodor Herzl als einen großen Seher und verneigte sich vor „der Macht seines Geistes und seines Herzens“²³. Auch die Schweizer hätten Jahrhunderte lang für ihre Freiheit und Unabhängigkeit gekämpft, erklärte Walther den anwesenden Zionistinnen und Zionisten und fügte an: „Um so mehr dürfen Sie darauf zählen, dass dieses Schweizervolk die Sehnsucht eines anderen Volkes nach Befreiung zu verstehen und dem Kampf für diese Befreiung seine volle Sympathie entgegenzubringen weiß.“²⁴ Abschließend wünschte Walther den zionistischen Bestrebungen, „vor allem auch den hochinteressanten sozialen Versuchen und der für die ganze Menschheit bedeutungsvollen Kulturarbeit“²⁵ den besten Erfolg. Das Lob an die Adresse der Juden überrascht angesichts des Umstands, dass viele Katholiken, zu denen Walther gehörte, damals die jüdische Kultur als zersetzend, destruktiv und verdorben betrachteten²⁶.

Die Begeisterung vieler nichtjüdischer Schweizer für den Zionismus beruhte durchaus auf Gegenseitigkeit. So äußerten sich auch viele zionistische

²⁰ HERZL, *Zionistisches Tagebuch 1899–1904*, 324.

²¹ Vgl. KAMIS-MÜLLER, *Antisemitismus in der Schweiz* 246; FERRERO, *La Suisse „berceau du sionisme politique“* 109–111. 1944 veröffentlichte der Schweizerische Zionistenverband eine Schrift, in der verschiedene positive Äußerungen von Schweizer Persönlichkeiten zum Zionismus abgedruckt wurden: *SCHWEIZER STIMMEN ZUM ZIONISMUS* (Schriftenreihe des Schweizerischen Zionistenverbandes, Heft 3, Genf 1944).

²² Heinrich WALTHER, XIX. Zionisten-Kongress, in: *Schweizer Stimmen* 19–21, hier 20.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. 21.

²⁵ Ebd.

²⁶ Zum kulturellen Antisemitismus im schweizerischen Katholizismus siehe Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus. Kontinuitäten, Mentalitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945* (Frauenfeld–Stuttgart–Wien 1999).

Vertreter ausnehmend positiv über die Schweiz, welche sie als Vorbild für den Umgang mit Minderheiten und den Freiheitssinn eines kleinen Volkes betrachteten²⁷. Immer wieder wurden auch die starke Verbundenheit verschiedener zionistischer Führer mit der Schweiz sowie das entgegenkommende Verhalten der Schweizer Behörden betont²⁸.

Neben den Zeichen des Wohlwollens gab es aber durchaus auch Hinweise auf Ablehnung oder zumindest Indifferenz der schweizerischen Öffentlichkeit gegenüber dem zionistischen Projekt. Die Ablehnung des Zionismus war häufig mit antisemitischen Klischees und Vorurteilen verbunden. So bezog sich etwa die in Basel von 1904 bis 1913 erschienene satirische Kulturzeitschrift „Der Samstag“ mehrere Male auf die in Basel stattfindenden Zionistenkongresse, die als Aufhänger für antisemitische Verunglimpfungen dienten²⁹. Ebenfalls mit Hohn begegnete die überregionale Satirezeitschrift „Nebelspalter“ dem Zionismus. Wie Patrick Kury schreibt, „nützten die Verantwortlichen des ‚Nebelspalter‘ den Zionismus aus, um antisemitisches Gedankengut zu verbreiten“³⁰.

Während sich diese publizistische Judenfeindschaft durchaus im Rahmen des damals gesellschaftlich akzeptierten und weit verbreiteten alltäglichen Antisemitismus bewegte³¹, kam es in den dreißiger Jahren anlässlich der in der Schweiz stattfindenden Zionistenkongresse zu Übergriffen gegen zionistische Juden, die in der Öffentlichkeit Empörung hervorriefen. Während des 19. Zionistenkongresses vom 20. August bis 3. September 1935 in Luzern wurden verbale und tätliche Angriffe gegen Besucher des Kongresses verübt. Der Kongress, der ursprünglich in Basel hätte stattfinden sollen, war wegen Bedenken hinsichtlich der geographischen Nähe Basels zu NS-Deutschland in die Innerschweiz verlegt worden³².

Zwei Monate vor Beginn des Kongresses hetzte die Tageszeitung „Die Front“ gegen die Zionisten³³. „Die Front“ war das Organ der Nationalen Front, einer 1933 durch den Zusammenschluss mit der Neuen Front gegründeten faschistischen Partei, welche sich am Nationalsozialismus orientierte und Anti-

²⁷ Vgl. z. B. Jüdische Presszentrale, 28. Juli 1929; ebd., 16. August 1929.

²⁸ Vgl. z. B. Israelitisches Wochenblatt, 2. September 1927.

²⁹ Vgl. Albert M. DEBRUNNER, „Der Samstag“ – eine antisemitische Kulturzeitschrift des Fin de siècle, in: Aram MATTIOLI (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960 (Zürich 1998) 305–324.

³⁰ KURY, Die ersten Zionistenkongresse 241.

³¹ Vgl. hierzu KAMIS-MÜLLER, Antisemitismus in der Schweiz.

³² Vgl. HEUMANN, Israel entstand in Basel 182.

³³ Ebd. 183.

semitismus, Antiliberalismus und Antidemokratismus auf ihre Fahnen geschrieben hatte³⁴. Während des Kongresses in Luzern kam es zu zwei Sprengstoffattentaten in der Nähe des Kongressgebäudes bzw. einer Massenunterkunft. Die beiden Anschläge richteten kaum Schaden an, und die Zionisten beschlossen, darüber Stillschweigen zu bewahren³⁵.

Zu weitaus heftigeren Angriffen, die nicht mehr vor der Öffentlichkeit verschwiegen werden konnten, kam es zwei Jahre später anlässlich des 20. Zionistenkongresses in Zürich. Täglich wurden zionistische Delegierte abends in den Zürcher Straßen angerempelt und beschimpft. Antijüdische Flugblätter wurden verteilt, und an einem Tag drang eine Gruppe von Leuten, die judenfeindliche Parolen skandierten, bis dicht zum Kongresshaus vor³⁶. Im „Israelitischen Wochenblatt“ wurde später berichtet, verschiedene ältere Rabbiner seien tätlich angegriffen, einem Mitglied des Büros der Jewish Agency seien zwei Zähne ausgeschlagen worden. In ein Café sei eine Stinkbombe, in ein anderes seien Tränengasflaschen geworfen worden. Anhand der Nummernschilder von zwei Autos habe die Polizei feststellen können, dass es sich bei den Angreifern um Mitglieder der Nationalen Front gehandelt habe³⁷. Das Organ der Nationalen Front, „Die Front“, berichtete ebenfalls über diese antisemitischen Vorkommnisse, die von Parteimitgliedern initiiert worden waren. Befriedigt behauptete sie, Passanten und Zuschauer hätten diese Aktionen ebenfalls unterstützt und gutgeheißen³⁸.

Ein ganz anderes Bild zeichnete das „Israelitische Wochenblatt“ von den Geschehnissen. Diese antisemitischen Tätlichkeiten, die die Delegierten des Zionistenkongresses zutiefst schockiert hätten, weil sie solches von der Schweiz nie erwartet hätten, seien von der dem Kongress freundlich gegenüberstehenden Bevölkerung keinesfalls gutgeheißen worden. Passanten hätten sich für angerempelte Juden eingesetzt und sich für diese Vorfälle geschämt und entschuldigt³⁹.

³⁴ Zusammen mit anderen frontistischen Organisationen erzielte die Nationale Front vor allem im Jahr 1933 beachtliche Wahlergebnisse, weshalb man von einem „Frontenfrühling“ spricht. Allerdings nahm der Einfluss der Frontenbewegung bald nach 1933 wieder ab. Vgl. hierzu Walter WOLF, *Faschismus in der Schweiz. Die Geschichte der Frontenbewegungen in der deutschen Schweiz, 1930–1945* (Schaffhausen 1969).

³⁵ Vgl. HEUMANN, *Israel entstand in Basel* 183. Siehe auch Hans STUTZ, *Frontisten und Nationalsozialisten in Luzern 1933–1945* (Luzern 1997) 73–77.

³⁶ Vgl. *Israelitisches Wochenblatt*, 13. August 1937.

³⁷ Ebd., 20. August 1937.

³⁸ Vgl. Beat GLAUS, *Die Nationale Front. Eine Schweizer faschistische Bewegung 1930–1940* (Zürich–Einsiedeln–Köln 1969) 301–304.

³⁹ Vgl. *Israelitisches Wochenblatt*, 20. August 1937. Vgl. auch ebd., 27. August 1937.

Die politische Landschaft in der Schweiz der Zwischenkriegszeit

Angesichts dieser widersprüchlichen Befunde stellt sich die Frage, wie die politischen Akteure auf den Zionismus reagierten. Wie in anderen westeuropäischen Ländern war auch in der Schweiz das politische System in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von drei weltanschaulichen Blöcken bestimmt, die zu diesem Zeitpunkt nach Urs Altermatt einen relativ hohen Grad an weltanschaulicher Segmentierung erreicht hatten⁴⁰. Während im 19. Jahrhundert die Politik vom Kulturkampf zwischen den laizistisch und antiklerikal ausgerichteten Radikal-Liberalen und dem kirchlich orientierten konservativen Katholizismus geprägt gewesen war, war die Zwischenkriegszeit durch den Antagonismus zwischen dem dominierenden bürgerlichen Lager aus Freisinn und politischem Katholizismus einerseits und der am Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen sozialdemokratischen Arbeiterbewegung andererseits bestimmt⁴¹.

Als Fanal für diese verstärkt aufkommende Konfliktlinie wirkte der Landesstreik von 1918. Als ein Jahr später die Proporzwahl eingeführt wurde, verlor die traditionell stärkste Partei, der Freisinn, seine Mehrheitsposition und musste fortan mit den Katholisch-Konservativen und, in geringerem Maße, mit der Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei koalieren. Diesem dominanten Bürgerblock stand die Sozialdemokratische Partei gegenüber. Über den gesamten Zeitraum der Zwischenkriegszeit hinweg veränderten sich die parteipolitischen Kräfteverhältnisse kaum, und das Wahlverhalten der Stimmbürger erwies sich als überaus stabil. Die drei größten Parteien (Freisinn, Katholisch-Konservative und Sozialdemokraten) hielten im Nationalrat Sitzanteile zwischen je 20 und 30 Prozent und vereinigten somit den größten Teil der Wählerschaft auf sich⁴².

⁴⁰ Siehe Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert* (Zürich ²1991) 103–118.

⁴¹ Vgl. zur politischen Landschaft der Zwischenkriegszeit: Ruedi BRASSEL-MOSER, *Dissonanzen der Moderne. Aspekte der Entwicklung der politischen Kulturen in der Schweiz der 1920er Jahre* (Zürich 1994); Sébastien GUÉX et al. (Hgg.), *Krisen und Stabilisierung. Die Schweiz in der Zwischenkriegszeit* (Zürich 1998); Kurt IMHOF, Heinz KLEGER, Gaetano ROMANO (Hgg.), *Zwischen Konflikt und Konkordanz. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Vor- und Zwischenkriegszeit* (Zürich 1993); Roland RUFFIEUX, *La Suisse de l'entre-deux-guerres* (Lausanne 1974); Hans-Ulrich JOST, *Bedrohung und Enge (1914–1945)*, in: *GESCHICHTE DER SCHWEIZ UND DER SCHWEIZER* (Basel–Frankfurt a.M. 1986) 731–819.

⁴² Die Katholisch-Konservativen verharteten zwischen 1919 und 1943 bei ungefähr 21%; im selben Zeitraum nahmen die Prozentanteile der Sozialdemokraten bei den Wahlen von 23,5% auf 28,8% zu, jene der Freisinnigen von 28,8% auf 22,5% ab. Vgl. Erich GRUNER, *Die Parteien in der Schweiz* (Bern ²1977) 223.

Da sich Sozialmilieus nicht nur auf der lebensweltlichen und organisatorischen, sondern auch auf der ideologischen Ebene unterscheiden lassen⁴³, wird im Folgenden die Beurteilung des Zionismus gemäß diesen drei sozio-politischen Teilmilieus unterschieden. Zu diesem Zweck werden Äußerungen zum Zionismus in parteinahen bzw. im Milieu verhafteten Zeitungen und Zeitschriften genauer betrachtet⁴⁴.

Mehrheitlich antizionistische Position der Katholisch-Konservativen

Eindeutig am meisten interessierten sich die Katholisch-Konservativen für das Thema des Zionismus, wenn auch nicht unbedingt in zustimmendem Sinne. In diesem Zusammenhang ist es zunächst wichtig, ein Augenmerk auf die damalige Position der katholischen Kirche allgemein zu werfen. In Bezug auf den Zionismus bildete die Sorge um die Heiligen Stätten in Palästina neben den theologisch motivierten Bedenken ihr Hauptanliegen. So hieß es 1938 im katholischen „Lexikon für Theologie und Kirche“ zum Stichwort „Zionismus“ unter anderem: „Der christl. Standpunkt macht gegen den Z. geltend, dass Palästina die Geburtsstätte u. deshalb das Hl. Land auch des Christentums ist. Zwar versichern die Führer des Z., die Rechte der Christen, v. a. die Hl. Stätten, nicht antasten zu wollen; aber die weitverbreitete Art, Palästina kurzweg als ‚Land Israel‘ od. ‚unser Land‘ zu betrachten, lässt befürchten, dass man sich später praktisch um die abgegebenen Versicherungen nicht mehr kümmern werde.“⁴⁵

So ist es auch nicht verwunderlich, dass der Vatikan dem Zionismus gegenüber eine negative Position einnahm. Bereits Herzl hatte sich kurz vor seinem

⁴³ Vgl. hierzu den Überblicksartikel von Urs ALTERMATT und Franziska METZGER, Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus, in: Urs ALTERMATT (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert (Freiburg/Schweiz 2003) 15–36.

⁴⁴ Siehe hierzu auch Kurt IMHOF, Vermessene Öffentlichkeit – vermessene Forschung? Vorstellung eines Projektes, in: DERS., Heinz KLEGER, Gaetano ROMANO (Hgg.), Zwischen Konflikt und Konkordanz. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Vor- und Zwischenkriegszeit (Zürich 1993) 11–60. Eric Dreifuß hat neben den drei genannten Sozialmilieus auch die Partei der Bauern einbezogen. Vgl. Eric DREIFUß, Die Schweiz und das Dritte Reich. Vier deutschschweizerische Zeitungen im Zeitalter des Faschismus 1933–1939 (Frauenfeld–Stuttgart 1971). Da sich die „Neue Berner Zeitung“, das offizielle Organ der Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei, jedoch kaum mit dem Zionismus beschäftigte, ist diese Publikation nicht in unsere Untersuchung einbezogen worden.

⁴⁵ F. STUMMER, Zionismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10 (Freiburg i. Br. 1938), Sp. 1075.

Tod um eine Audienz beim Papst bemüht, um die Befürchtungen der Katholiken in Bezug auf den Zionismus zu zerstreuen. Am 25. Januar 1904 erklärte Papst Pius X. dem Zionistenführer jedoch, dass der Heilige Stuhl den Zionismus nicht befürworten könne. Laut den Tagebucheinträgen Herzls beschied der Papst, die Juden hätten Christus nicht anerkannt, daher könnten die Christen auch das jüdische Volk nicht anerkennen⁴⁶.

Diese Haltung gegenüber der zionistischen Bewegung sollte der Vatikan während vieler Jahre beibehalten. Zwar äußerte sich der Nachfolger von Pius X., Benedikt XV., 1917 positiver über den Zionismus, doch machten die darauf folgenden Entwicklungen klar, dass sich an der Haltung des Vatikans gegenüber der jüdischen Nationalbewegung nichts geändert hatte. Einen wichtigen Einfluss hatte dabei die Balfour-Deklaration im Jahr 1917, die der zionistischen Bewegung Auftrieb verlieh und damit aus der Sicht des Vatikans deren Gefährlichkeit steigerte⁴⁷. Auch die Päpste Pius XI. und Pius XII. hielten an den Prinzipien der päpstlichen Politik gegenüber dem Zionismus, wie sie Pius X. definiert und Benedikt XV. bestätigt hatten, fest⁴⁸.

Die Position der Schweizer Katholiken gegenüber dem Zionismus war aber nicht einheitlich. Die Mehrheit der katholischen Publizistik folgte der antizionistischen Position des Heiligen Stuhls⁴⁹. Daneben gab es jedoch auch einzelne prominente prozionistische Stimmen. Der frühere Chefredaktor der „Neuen Zürcher Nachrichten“ und christlichsoziale Zürcher Nationalrat Georg Baumberger (1855–1931) hatte in den zwanziger Jahren mehrmals Kontakt mit Vertretern von zionistischen Organisationen⁵⁰. Er bemühte sich verschiedentlich, zwischen der ablehnenden Position des Vatikans und den Zionisten zu vermitteln⁵¹. Welche Auswirkungen diese Treffen auf das Verhältnis von

⁴⁶ Vgl. HERZL, *Zionistisches Tagebuch 1899–1904*, 654–657.

⁴⁷ Vgl. dazu Sergio I. MINERBI, *The Vatican and Zionism. Conflict in the Holy Land 1895–1925* (New York–Oxford 1990) 117–144.

⁴⁸ Siehe hierzu André CHOURAQUI, *La reconnaissance. Le Saint-Siège, les Juifs et Israël* (Paris 1992) 139–166.

⁴⁹ Damit verhielt es sich im Schweizer Katholizismus gleich wie im niederländischen katholischen Milieu: Auch dieses war zwischen 1917 und 1948 mehrheitlich aus kirchenpolitischen und theologischen Gründen antizionistisch eingestellt. Vgl. dazu Marcel POORTHUIS, Theo SALEMINK, *Katholizismus und Zionismus: Das Beispiel der Niederlande*, in: Catherine BOSSHART-PFLUGER, Joseph JUNG, Franziska METZGER (Hgg.), *Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt* (Frauenfeld–Stuttgart–Wien 2002) 663–695.

⁵⁰ Von Baumbergers Interesse an Palästina zeugt ein ausführlicher Bericht über eine Reise ins Heilige Land: Vgl. Georg BAUMBERGER, *Im Banne von drei Königinnen. Alte und neue Bilder aus Palästina, Aegypten und der Türkei*, Bd. 1: Palästina (Einsiedeln–Waldshut–Köln 1910).

⁵¹ Vgl. dazu Christina SPÄTI, *Heilige Stätten, Freiheitsgeist und Antisemitismus. Das viel-*

Katholizismus und Zionismus allgemein hatten, ist schwierig einzuschätzen. Sicher ist, dass diese Annäherung und die damit einher gehende Anerkennung der Zionistischen Organisation der Position des Vatikans diametral entgegengesetzt waren und letztlich den Standpunkt Roms in keiner Weise beeinflussen. Sicher ist aber auch, dass Baumberger aufgrund seines Engagements der „Jüdischen Presszentrale“ als „ausgezeichneter Kenner und überzeugter Freund des Judentums“⁵² galt. Ein solch gutes Verhältnis zwischen Juden und Katholiken war für diese Zeit überraschend. Zwar unterstützten die Katholisch-Konservativen aus eigenem Interesse bisweilen jüdische Anliegen, die die Ausübung der Religionsfreiheit wie Sabbatdispense oder die Einfuhr koscheren Fleisches betrafen⁵³. Im Allgemeinen verhinderte jedoch der katholische Antisemitismus unvoreingenommene Annäherungen an das Judentum⁵⁴.

Die Argumentationen für oder gegen den Zionismus im Schweizer Katholizismus blieben sich über den ganzen Zeitraum der Zwischenkriegs- und Kriegszeit mehr oder weniger gleich. In den dreißiger Jahren, also zur Zeit der nationalsozialistischen Judenverfolgungen, zeigten manche Katholiken zwar hin und wieder Verständnis für die diskriminierten Jüdinnen und Juden, die in Palästina einen sicheren Ort finden wollten. Im Großen und Ganzen herrschte aber in ihren Äußerungen ein Gruppenegoismus vor: Die meisten Katholiken orientierten sich in ihren Beurteilungen des Zionismus nicht an der Frage, ob ein jüdischer Nationalismus gerechtfertigt sei oder nicht. Es wurde in erster Linie die eigene Sicht in den Zionismus hineinprojiziert⁵⁵, und er wurde nicht von den Interessen des Judentums, sondern von jenen des Katholizismus her beurteilt.

Ablehnung wie Unterstützung des Zionismus spielten sich auf verschiedenen Ebenen ab. Befürworter argumentierten auf der religiösen bzw. theologischen Ebene mit dem Hinweis darauf, dass in den heilsgeschichtlichen Erwar-

schichtige Verhältnis der Katholiken zum Zionismus, in: Urs ALTERMATT (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert* (Freiburg/Schweiz 2003) 187–207.

⁵² Jüdische Presszentrale, 12. März 1925. Aaron Kamis-Müller weist aber darauf hin, dass während der Zeit, als Baumberger Chefredaktor der „Neuen Zürcher Nachrichten“ war, dort auch antisemitische Aussagen zu finden waren. Vgl. KAMIS-MÜLLER, *Antisemitismus in der Schweiz* 265.

⁵³ Ebd. 52, 68.

⁵⁴ Vgl. hierzu ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus*.

⁵⁵ Auch die räumliche Nähe zum Ort des Geschehens änderte nichts an der negativen Haltung der Katholiken gegenüber dem Zionismus. So lehnten die in Jerusalem ansässigen französischen Assumptionisten den Zionismus mehrheitlich mit sehr ähnlichen Begründungen wie die Schweizer Katholiken ab. Vgl. dazu Dominique TRIMBUR, *Les Assomptionistes de Jérusalem, les Juifs et le sionisme*, in: Tsafon. *Revue d'études juives du Nord* 38 (1999/2000) 71–111.

tungen der Christen das Volk der Juden eine bedeutende Rolle spiele, indem deren Sammlung und Bekehrung das Ende der Zeiten einleiten würde. So hieß es beispielsweise in der „Schweizerischen Kirchenzeitung“ 1921: „Eine Weltbekehrung der Judenschaft würde sich leichter entfalten und eher zum Durchbruch kommen, wenn sie etwa in einem Zentrum wie in einem von Juden stark bevölkerten Palästina einsetzen würde.“⁵⁶ Allerdings gab es in den untersuchten Zeitungen und Zeitschriften nur wenige Katholiken, die den Zionismus so interpretierten.

Aus den gleichen religiösen Gründen konnte sich jedoch auch eine antizionistische Haltung entwickeln: Betrachtete man die Rückkehr der Juden nach Palästina nicht als Teil der Heilsgeschichte, sondern als profanes Ereignis, so wurde argumentiert, dass die Zionisten gegen die göttlichen Pläne verstießen⁵⁷. Diese Argumentation ist auf dem Hintergrund zu sehen, dass die katholische Lehre die Juden als ewig wanderndes Volk verstand. Die ständigen Vertreibungen und Pogrome wurden als Ausdruck eines göttlichen Fluches interpretiert, der aufgrund des den Juden zugeschriebenen Gottesmordes auf ihnen liege und nur durch die Bekehrung zum Christentum aufgehoben werden könne⁵⁸. So schrieb etwa der Jesuit Andreas Amsee alias Mario von Galli in seiner 1939 erschienenen Schrift „Die Judenfrage“, der Zionismus als mögliche Lösung für die „Judenfrage“ sei abzulehnen, weil diese Frage keine politische, sondern vielmehr eine religiöse sei. Weil die Juden den Messias nicht erkannt hätten, habe Gott sie zu Entwurzelten und Heimatlosen gemacht. Die einzige Erlösung aus diesem Zustand sei die Bekehrung aller Juden zum Christentum⁵⁹.

Eine zweite Ebene betraf die Einfluss- und Machtsphäre des Katholizismus. Obwohl die Heiligen Stätten für die Katholiken von religiöser Bedeutung waren, ging es hier vor allem um die Erhaltung des Status quo in den Besitzverhältnissen. Aus diesem Blickwinkel reihte sich der Zionismus lediglich in eine lange Kette von Gegnern des Katholizismus – wie auch der anderen christlichen Kirchen, die einen Anspruch auf in Palästina gelegene Heilige Stätten geltend machten – im jahrhundertealten Kampf um Erhaltung einmal gewährter Rechte und Besitztümer im Nahen Osten ein. Für Pius X. waren eher die re-

⁵⁶ Schweizerische Kirchenzeitung, 19. Mai 1921.

⁵⁷ Vgl. z.B. Die Ostschweiz, 4. September 1937, Abendblatt; Courier de Genève, 25. Juli 1937. So argumentierten auch drei sehr ähnliche Artikel in der „Hochwacht“, den „Neuen Zürcher Nachrichten“ und dem „Morgen“: Hochwacht, 25. Oktober 1938; Neue Zürcher Nachrichten, 26. Oktober 1938; Der Morgen, 27. Oktober 1938.

⁵⁸ Vgl. ALTERMATT, Katholizismus und Antisemitismus 109–118.

⁵⁹ Vgl. Andreas AMSEE, Die Judenfrage (Luzern 1939) 84–86, 96–117. Zu Mario von Galli vgl. ALTERMATT, Katholizismus und Antisemitismus 235–242.

ligiösen und theologischen Argumente gegen den Zionismus wichtig, während unter dem Pontifikat von Benedikt XV. das Schicksal der palästinensischen Christen und der Heiligen Stätten die Politik gegen den Zionismus prägte⁶⁰.

Die Sorge um das Schicksal der Heiligen Stätten war auch für viele schweizerische katholische Zeitungen und Zeitschriften ein wichtiger Grund für die Ablehnung des Zionismus. So unterstützte der christlichsoziale „*Courrier de Genève*“ 1921 die Äußerungen des Patriarchen von Jerusalem und des Papstes gegen die zionistische Bewegung und war überzeugt, dass in der Angelegenheit der Heiligen Stätten der Papst das letzte Wort haben werde⁶¹. Auch 1937 betonte das Genfer Blatt die Position des Heiligen Stuhles und forderte die katholische Welt auf, sich des Problems um die Heiligen Stätten bewusst zu werden⁶².

Eine dritte Ebene betraf das Verhältnis von Zionismus, Antizionismus und Antisemitismus. Aufgrund des weit verbreiteten katholischen Antisemitismus, der einen eigentlichen „kulturellen Code“⁶³ darstellte, gelang es den meisten Katholiken nicht, ihre Beurteilung des Zionismus von ihren Vorurteilen gegenüber dem Judentum im Allgemeinen zu trennen. So wurden die Zionisten in erster Linie als Juden betrachtet und die antisemitischen Vorurteile auf sie übertragen. Beispielsweise hieß es im rechtskatholischen „*Morgen*“ 1923, die Zionistenführer würden ihre Stellungen in Europa sowieso nicht aufgeben; nur die Juden aus Mittel- und Osteuropa würden wohl nach Palästina gehen. Dort könnten „die Semiten die Gojim, Araber und Christen, ausbeuten, ihre ‚Geschäfte‘ machen und sich bereichern. [...] Praktisch muss man sein im Leben wie in der Politik[,] und dieser Grundsatz gilt vor allem bei den Söhnen Israels.“⁶⁴ In der Regel hatte eine antisemitische Betrachtungsweise die Ablehnung des Zionismus zur Folge; man konnte aber auch aus antisemitischen Gründen für den Zionismus optieren, wenn man dabei der Hoffnung Ausdruck gab, dass die Juden dann Europa verlassen würden⁶⁵.

⁶⁰ Vgl. Frédéric YERLY, *Le Saint-Siège, l'Etat d'Israël et la paix au Moyen-Orient*, in: *Vingtième siècle* 51 (Juli/September 1996) 3–14, hier 7.

⁶¹ Vgl. *Courrier de Genève*, 23. August 1921.

⁶² Ebd., 6. Oktober 1937.

⁶³ Vgl. zum „kulturellen Code“ Shulamit VOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code*, in: DIES., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays* (München 1990) 13–36.

⁶⁴ *Der Morgen*, 10. Juli 1923. Allgemein kann festgehalten werden, dass innerhalb des katholischen Milieus die integralistischen Rechtskatholiken am stärksten antisemitisch argumentierten. Vgl. ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus* 309 f.

⁶⁵ Vgl. z. B. einen Artikel in der „*Liberté*“, in dem es hieß, die Juden bräuchten einen eigenen Staat: „L'assimilation est une chimère dont les effets sont mauvais et pour les juifs et pour les chrétiens.“ *La Liberté*, 31. März 1933.

Einen weiteren, vierten Aspekt im Verhältnis zum Zionismus schließlich bildeten politische Erwägungen und Sympathien aus spezifisch schweizerischer Sicht. Exemplarisch hierfür steht die erwähnte Rede von Heinrich Walther, den der Kampf der Zionisten als Kampf eines kleinen Volks für seine Freiheit und Unabhängigkeit an die Geschichte der Schweiz erinnerte. Die Sympathien zwischen Zionisten und Schweizern waren dabei durchaus gegenseitig. Auf dieser Ebene wurde der Zionismus einmal für das genommen, was er war: eine jüdische Nationalbewegung mit dem Ziel eines eigenen Staates. Diesem Verständnis folgte aber nur eine Minderheit der Schweizer Katholiken.

Freisinn: zwischen Indifferenz und Bewunderung

Im Vergleich zu den Katholisch-Konservativen fehlten bei den Freisinnigen mehrere Faktoren, die ihr Verhältnis zum Zionismus in ähnlicher Weise hätten beeinflussen können. Zunächst einmal gab es keine übergeordnete Autorität, welche die Haltung des Freisinns vergleichbar hätte bestimmen können wie die Position des Heiligen Stuhls jene der Katholiken prägte. Zum zweiten fehlte im antiklerikalen liberalen Milieu weitgehend ein religiöser Antrieb, sich etwa um die Zukunft der Heiligen Stätten zu sorgen. Die großmehrheitlich protestantischen Freisinnigen waren laizistisch eingestellt, die Heiligen Stätten hatten demnach nicht dieselbe Bedeutung für sie wie für die Katholiken⁶⁶. Hinzu kommt noch ein weiterer Punkt: Verglichen mit den Sozialdemokraten gab es in der Freisinnig-demokratischen Partei weniger jüdische Parteimitglieder, die in Bezug auf den Zionismus Einfluss auf die anderen Parteimitglieder hätten ausüben können⁶⁷.

Diese verschiedenen Faktoren führten dazu, dass freisinnige Zeitungen und Zeitschriften dem Thema mit viel Indifferenz begegneten. So enthielt etwa die seit 1922 erscheinende „Politische Rundschau“, eine Monatsschrift, welche im Auftrag der Freisinnig-demokratischen Partei herausgegeben wurde, bis zur Gründung des Staates Israel keinen einzigen Artikel über Zionismus oder Pa-

⁶⁶ Anders war dies in religiösen protestantischen Kreisen, vor allem in Basel. Dort gab es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein pietistisch geprägtes protestantisches Milieu, das dem Zionismus freundlich gesinnt war. Vgl. hierzu Patrick KURY, „Zuerst die Heimkehr, dann die Umkehr“. Christlicher Zionismus und Philosemitismus in Basel im Umfeld des Ersten Zionistenkongresses, in: Heiko HAUMANN (Hg.) in Zusammenarbeit mit Peter HABER et al., Der Erste Zionistenkongress von 1897 – Ursachen, Bedeutung, Aktualität (Basel et al. 1997) 185–190.

⁶⁷ Vgl. KAMIS-MÜLLER, Antisemitismus in der Schweiz 253–262.

lästina. Im Vergleich dazu erschienen in den entsprechenden Monatsschriften der Katholisch-Konservativen („Schweizerische Rundschau“) und der Sozialdemokraten („Rote Revue“) einige, wenn auch wenige Artikel zu diesem Thema.

Die „Neue Zürcher Zeitung“, die damals bedeutendste freisinnige Tageszeitung der Schweiz, brachte immerhin ein ausgesprochen freundlich gesinntes Interesse an den in der Schweiz stattfindenden Zionistenkongressen auf, vor allem, wenn sie in Zürich abgehalten wurden. Im Vordergrund stand dabei die Bewunderung für die Erfolge der zionistischen Bewegung angesichts ihres noch nicht langen Bestehens⁶⁸. Dabei überließ es die Zeitung bisweilen Zionisten, Kommentare zu schreiben, wie beispielsweise anlässlich des 16. Zionistenkongresses 1929 in Zürich, als ein Autor in einem Rückblick auf die bisherige Geschichte des Zionismus festhielt, dass man mit den Entwicklungen zufrieden sein könne, denn „in den damals vorgezeichneten Bahnen sind wir treu gewandelt, und mit berechtigter Befriedigung, mit tiefer Dankbarkeit können wir hinzufügen: einen großen Teil, den schwierigsten Teil des Weges haben wir zurückgelegt“⁶⁹.

Bewunderung und Zustimmung erhielt in der „Neuen Zürcher Zeitung“ auch das von den Zionisten propagierte Ideal des „neuen Juden“, wie er vom Zionismus hervorgebracht werden sollte⁷⁰. Im Zusammenhang mit der „Wiedererfindung der Tradition“ strebten die Zionisten eine Revolution gegen die eigene Geschichte an, wie es David Ben Gurion ausdrückte. Die Geschichte der letzten zweitausend Jahre wurde als Geschichte der Verfolgung und der Assimilation verstanden, welcher nun radikal entgegengetreten werden sollte⁷¹.

Zentral dabei war die Idee, den Boden mit eigenen Händen zu bearbeiten und mit Waffen zu verteidigen, aber auch die Wiederbelebung alter Heldenmythen, die nun zu neuen Vorbildern wurden, insbesondere im Bereich der körperlichen Ertüchtigung, im Sport. Der „neue Jude“ sollte damit einen Gegensatz darstellen zum angeblich schöngestigen und wehrlosen Juden des Exils⁷². So hieß es in der dem Freisinn nahe stehenden Berner Tageszeitung „Der

⁶⁸ Vgl. z. B. Neue Zürcher Zeitung, 18. Februar 1925, Abendausgabe; ebd., 7. September 1927, Abendausgabe; ebd., 8. September 1927, Abendausgabe.

⁶⁹ Ebd., 28. Juli 1929, Zweite Sonntagsausgabe. Vgl. auch ebd., 29. Juli 1929, Mittagsausgabe.

⁷⁰ Vgl. z. B. ebd., 7. September 1927, Abendausgabe.

⁷¹ Siehe hierzu Michael BRENNER, *Geschichte des Zionismus* (München 2002) 68–75, Zitat 71.

⁷² Siehe hierzu Daniel WILDMANN, *Körpergeschichte und deutsch-jüdische Geschichte*, in: Peter HABER, Erik PETRY, Daniel WILDMANN, *Jüdische Identität und Nation. Fallbeispiele aus Mitteleuropa* (Jüdische Moderne 3, Köln–Weimar–Wien 2006) 130–139.

Bund“, es gelte, durch den Zionismus und die damit verbundene Emanzipation der Juden „große jüdische Volksteile wieder dem Ackerbau und Handwerk zuzuführen, den neuen jüdischen Menschen zu bilden, der sich seines geschmähten Judentums nicht mehr schämt, frei und groß wieder da an der stolzen Vergangenheit der Väter anknüpft, wo sie durch die Römer vor zwei Jahrtausenden so jäh unterbrochen wurde“⁷³.

In diesem Zusammenhang gab der Korrespondent der „Neuen Zürcher Zeitung“ anlässlich einer Reise durch Palästina seinem Erstaunen über die dortigen Juden Ausdruck. In Europa, so schrieb er in seinem Bericht, verbinde man das Bild des Juden bewusst oder unbewusst mit dem Bild von einem Stadtbewohner, Arzt, Anwalt, Warenhausbesitzer, Agenten, „möglichst schwarz und klein, intellektuell, händlerisch oder beides zusammen“⁷⁴. Wer diesem Bild nicht entspreche, werde als Ausnahme registriert. In Palästina dagegen gebe es nur Ausnahmen: „Diese Tausende von jungen Leuten, die im Land draußen auf den Wagen mit Grünfutter sitzen, auf den Feldern arbeiten, reiten, pflügen, die Mädchen in den Kuhställen, bei den Hühnern, die Straßenarbeiter, Monteure, Polizisten, die Bauarbeiter, Schmiede, Schlosser, Fußbodenleger usw. entsprechen keiner anderen überlieferten Vorstellung, als man sie von Leuten ihres jeweiligen Berufes hat.“⁷⁵

Damit hängt ein weiterer Aspekt zusammen, den der Korrespondent der „Neuen Zürcher Zeitung“ positiv beurteilte und der ebenfalls weitgehend den zionistischen Vorstellungen entsprach: „Palästina ist das Land ohne das übliche Judenproblem.“⁷⁶ Wie die meisten Zeitgenossen ging auch der Autor der „Neuen Zürcher Zeitung“ davon aus, dass die Anwesenheit von Juden in einer nichtjüdischen Gesellschaft immer mit Problemen behaftet sei und zu einer gesellschaftlichen Spannung führe, „die, sei sie auch gering, überall existiert“⁷⁷. In Palästina sei die Frage jedoch gelöst, denn Jude zu sein, sei dort kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit.

Abgesehen von den in diesen Artikeln kontinuierlich auftretenden Stereotypen über Juden und der Vorstellung, dass Juden in einer christlichen Umgebung immer ein Problem bedeuteten – Überzeugungen, die dem damaligen Zeitgeist entsprachen –, berichtete die „Neue Zürcher Zeitung“ positiv und bewundernd insbesondere über das in Palästina vollbrachte Aufbauwerk und

⁷³ Der Bund, 4. August 1929.

⁷⁴ Neue Zürcher Zeitung, 22. August 1935, Mittagsausgabe.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 23. August 1935, Mittagsausgabe.

⁷⁷ Ebd.

die Modernisierung, die das Land in jeder Beziehung durchmachte⁷⁸. Vor allem nach der Shoah kam noch ein weiteres Motiv für die positive Beurteilung des Zionismus hinzu: Der Zionismus möge die Voraussetzungen dafür schaffen, dass eine Wiederholung einer solchen Tragödie unmöglich gemacht werde⁷⁹.

Zudem fällt auf, dass die „Neue Zürcher Zeitung“ auch über Kontroversen und heftige Diskussionen, die vor allem am Kongress von 1929 ein bedeutendes Ausmaß annahmen, nicht negativ berichtete, sondern sie positiv deutete⁸⁰. So beschrieb der Korrespondent die damaligen Dispute wie folgt: „In ihrem Eifer lassen sich die Zuhörer etwa zu lauten Kundgebungen hinreißen, und wenn, was wiederholt vorkam, oppositionelle Ansichten mit größter Deutlichkeit und Schärfe und nicht ohne persönliche Spitzen geäußert wurden, so gab die Tribüne rückhaltlos ihre Sympathien und Antipathien kund.“⁸¹ Diese Berichterstattung unterscheidet sich deutlich von anderen Zeitungen, die zuweilen vor antisemitischen Stereotypen nicht zurückschreckten. So schreibt etwa Patrick Kury, in sämtlichen von ihm untersuchten Basler Zeitungen hätten sich „immer wieder Hinweise auf die angebliche ‚Lautstärke‘ der Kongreßdebatten und auf die vermeintliche ‚Unordnung‘ finden lassen“⁸². Dies führt er auf die in der Gesellschaft weit verbreiteten antisemitischen Stereotype zurück, insbesondere der angeblich lauten und chaotischen „Juden-schule“.

In der „Neuen Zürcher Zeitung“ fehlten auch weitgehend jene antisemitischen Vorurteile, welche sich zur selben Zeit in manchen katholisch-konservativen Organen finden ließen und insbesondere den angeblichen Bolschewismus der Zionisten oder den Sittenverfall in Palästina infolge angeblicher jüdischer Dekadenz hervorhoben⁸³. Insgesamt kann aber nicht übersehen werden, dass – wie auch Aaron Kamis-Müller feststellte – in der Zwischenkriegs-

⁷⁸ Vgl. z.B. ebd., 8. Dezember 1946, Sonntagsausgabe; ebd., 9. Dezember 1946, Morgenausgabe.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. neben dem nachfolgenden Beispiel auch: ebd., 8. September 1927, Abendausgabe; ebd., 9. August 1929, Mittagsausgabe.

⁸¹ Ebd., 3. August 1929, Morgenausgabe.

⁸² KURY, Die ersten Zionistenkongresse 236.

⁸³ Siehe dazu SPÄTI, Heilige Stätten; DIES., Katholizismus und Zionismus 1920–1945: Zwischen päpstlichem Antizionismus und eidgenössischer Sympathie für die freiheitsliebenden Zionisten, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 93 (1999) 41–63. Allerdings gab es auch Ausnahmen in der „Neuen Zürcher Zeitung“: 1925 schrieb ein Journalist, in Palästina gebe es mehr und mehr Ostjuden, die „politische Irrlehren“ aus ihrer Heimat mitgebracht hätten, womit er offensichtlich sozialistische Ideen meinte. Neue Zürcher Zeitung, 26. März 1925, Abendausgabe.

zeit sowohl die „Neue Zürcher Zeitung“ wie „Der Bund“ den Juden gegenüber eine ambivalente Haltung einnahmen und über diese „mal freundlich, mal feindlich“⁸⁴ berichteten. Das „Israelitische Wochenblatt“ beklagte überdies 1925 eine negative Einstellung und tendenziöse Berichterstattung der „Neuen Zürcher Zeitung“ über den jüdischen Aufbau in Palästina⁸⁵.

Trotz der langjährigen Unterstützung des Zionismus durch die „Neue Zürcher Zeitung“ machte sich dann aber anlässlich der Staatsgründung Israels im Mai 1948 eine gewisse Skepsis breit. Einerseits wurde Besorgnis über die ablehnende Haltung der Araber gegenüber dem Teilungsplan der UNO und der Proklamation des israelischen Staates geäußert⁸⁶. Auch im Berner „Bund“ kam in erster Linie Sorge über diesen neuen Konflikt zum Ausdruck, der neue Brandherde entfachen und die ganze Welt wieder leicht mit Krieg überziehen könnte⁸⁷. Zum anderen deutete sich aber auch bereits ein weiterer Kritikpunkt an, der in den Jahren nach der israelischen Staatsgründung noch mehr Bedeutung erhalten sollte: Es wurden Befürchtungen laut, Juden außerhalb Israels würden sich in Zukunft nicht mehr wie loyale Staatsbürger verhalten, da sie sich in erster Linie Israel gegenüber verpflichtet fühlten. In der Schweiz wurde allgemein nach der Staatsgründung Israels Juden vermehrt vorgeworfen, mit dieser doppelten Loyalität nicht umgehen zu können und daher, in Anlehnung an frühere antisemitische Vorurteile, keine vertrauenswürdigen Staatsbürger zu sein⁸⁸. In der „Neuen Zürcher Zeitung“ wurde dies im Mai 1948 noch in ers-

⁸⁴ KAMIS-MÜLLER, Antisemitismus in der Schweiz 268 f. Für die dreißiger Jahre kommt Eric Dreifuß zu dem Schluss, dass die „Neue Zürcher Zeitung“ sich „kaum“ antisemitisch geäußert habe. Es ist davon auszugehen, dass sich die liberale Zeitung angesichts des in Deutschland zunehmenden Antisemitismus stärker von diesem distanziert hat. Vgl. DREIFUß, Die Schweiz und das Dritte Reich 145–153, Zitat 148. Vgl. auch die Analyse von Oliver ZIMMER, Zur Typisierung der Juden in der Schweizer Tagespresse 1933–1934. Aspekte eines Fremdbildes im Prozess nationaler Identitätskonstruktion, in: Kurt IMHOF, Heinz KLEGER, Gaetano ROMANO (Hgg.), Zwischen Konflikt und Konkordanz. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Vor- und Zwischenkriegszeit (Zürich 1993) 247–288. Allerdings fehlt bis heute eine umfassende Analyse des Verhältnisses der Schweizer Freisinnigen zu Juden und Antisemitismus.

⁸⁵ Vgl. Israelitisches Wochenblatt, 16. Januar 1925. Allerdings bezog sich diese Aussage lediglich auf eine kurz zuvor in der „Neuen Zürcher Zeitung“ erschienene Buchbesprechung. Vgl. Neue Zürcher Zeitung, 11. Januar 1925, Erste Sonntagsausgabe.

⁸⁶ Ebd., 15. Mai 1948, Morgenausgabe.

⁸⁷ Vgl. Der Bund, 18. Mai 1948, Morgenausgabe.

⁸⁸ Vgl. dazu Georg KREIS, Öffentlicher Antisemitismus in der Schweiz nach 1945, in: Aram MATTIOLI (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960 (Zürich 1998) 555–576, hier 560–562; Willy GUGGENHEIM, Juden, Schweizer, Schweizer Juden. Minderheit in pluralistischer Gesellschaft, in: DERS. (Hg.), Juden in der Schweiz. Glaube – Geschichte – Gegenwart, hg. im Auftrag des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (Küsnacht–Zürich

ter Linie als Problem der Staatsbürgerschaft dargestellt, die nicht geteilt werden könne⁸⁹.

Sozialdemokratie: internationalistische Skepsis und sozialistisches Lob

Wiederum andere Schwerpunkte als die Katholisch-Konservativen und die Freisinnigen setzten die Sozialdemokraten in ihrer Beurteilung des Zionismus und der zionistischen Bewegung. Traditionell war es in der Schweiz die Sozialdemokratische Partei, die Juden am meisten in die politische Arbeit integrierte, obwohl sich die meisten Schweizer Juden aufgrund ihrer sozialen Herkunft eigentlich liberal orientierten. Es war indessen die Sozialdemokratische Partei, die sich nicht nur am stärksten gegen Antisemitismus einsetzte, obwohl es diesen innerhalb der Arbeiterbewegung auch gab, sondern auch in Einbürgerungsfragen, welche in der damaligen Zeit viele Juden, vor allem aus dem Osten immigrierte, betrafen, am offensten politisierte. Damit erschienen die Sozialdemokraten, wie Jacques Picard schreibt, vielen Juden „als Garanten liberaler Menschlichkeit und sozialer Gerechtigkeit“⁹⁰. Dieses Gefühl verstärkte sich noch im Jahr 1933, als in Zürich die Freisinnigen teilweise Koalitionen mit den antisemitischen Fronten eingingen.

In der Tradition des Marxismus lehnten viele Sozialisten in Westeuropa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Zionismus ab⁹¹. Der Grund hierfür lag in ihrem Internationalismus und in der klassenorientierten Ideologie. Daher verneinten sie einerseits die Idee eines letztlich separatistischen Nationalismus, den sie durch die Revolution zu überwinden hofften. Andererseits lehnten sie den in ihren Augen kleinbürgerlichen und reaktionären Zionismus auch als Lösung für die so genannte „Judenfrage“ ab. Sie gingen vielmehr von der Überzeugung aus, dass der Antisemitismus, den sie in der Regel rein ökonomisch

²1983) 89–106, insbesondere 101–104; Heinz ROSCHEWSKI, Auf dem Weg zu einem neuen jüdischen Selbstbewusstsein? Geschichte der Juden in der Schweiz 1945–1994 (Basel–Frankfurt a.M. 1994) 18–22.

⁸⁹ Vgl. Neue Zürcher Zeitung, 15. Mai 1948, Morgenausgabe.

⁹⁰ PICARD, Die Schweiz und die Juden 127.

⁹¹ Zur Beurteilung des Zionismus und der so genannten „Judenfrage“ durch Sozialismus und Kommunismus vgl. u. a. Mario KESSLER, Zionismus und internationale Arbeiterbewegung 1897–1933 (Berlin 1994); Shlomo NA'AMAN, Marxismus und Zionismus (Gerlingen 1997); Edmund SILBERNER, Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus (Opladen 1983); DERS., Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914 (Berlin 1962), sowie die im Folgenden erwähnte Literatur.

mistisch erklärten, nach der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft von selber verschwinden würde. Verschiedene Denker wie der führende marxistische Theoretiker Karl Kautsky oder der österreichische Sozialdemokrat Otto Bauer waren daher vehement gegen den Zionismus eingestellt. Dabei haben sie auf die marxistischen Zeitgenossen und auch auf einen großen Teil der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung große Wirkung ausgeübt⁹². Es gab allerdings auch Sozialisten wie Eduard Bernstein, die dem Zionismus zunächst ablehnend gegenüberstanden, dann aber unter dem Eindruck des zunehmenden Antisemitismus während der Weimarer Republik die zionistische Siedlungstätigkeit in Palästina mehr und mehr zu unterstützen begannen⁹³. Auch die in Berlin erscheinenden „Sozialistischen Monatshefte“, ein wichtiges Organ der deutschen Sozialdemokratie, unterstützten den Zionismus ab etwa 1907/08, nachdem zunächst eine negative Haltung gegenüber dem jüdischen Nationalismus eingenommen worden war⁹⁴.

Diese Argumentationsweisen pro und kontra den Zionismus ließen sich auch bei den Schweizer Sozialdemokraten in der Zwischenkriegs- und Kriegszeit finden. So hieß es etwa in der sozialistischen Monatschrift „Rote Revue“ im Jahr 1945 in der Rezension einer Publikation von Rafael Ryba⁹⁵, der dem Zionismus gegenüber ablehnend eingestellt war: „Für die Schweiz und zumal für schweizerische Sozialisten sind die Juden nicht ‚Fremdlinge‘, sondern gleichberechtigte Staatsbürger. Daher erkennen und anerkennen wir auch nicht ein ‚jüdisches Volk‘ als ‚Minderheit‘ innerhalb des Schweizervolkes.“⁹⁶ Kurze Zeit später erschien ein Artikel in der „Roten Revue“ von Anna Siemsen, der sich wiederum auf die Schrift Rybas bezog. Ryba vertrete denselben Standpunkt wie ihn die marxistischen Internationalisten seit Marx vertreten würden: Die Antwort auf den Antisemitismus sei die Verwirklichung einer sozialistischen Gesellschaft ohne staatliche Grenzen und nationale Gegensätze.

⁹² Vgl. Margit REITER, *Unter Antisemitismusverdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah* (Innsbruck–Wien–München 2001) 209–223.

⁹³ Vgl. Thomas HAURY, *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR* (Hamburg 2002) 208 f.

⁹⁴ Vgl. dazu Mario KESSLER, *Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus. Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert* (Mainz 1993) 88–101.

⁹⁵ Rafael Ryba war als Flüchtling in die Schweiz gekommen. Seine Schrift, in welcher er den Zionismus als Antwort auf die antisemitische „Judenfrage“ ablehnte und stattdessen die soziale und politische Gleichberechtigung der Juden in den jeweiligen Gesellschaften forderte, stieß bei vielen Flüchtlingen und besonders auch bei Schweizer Juden auf heftige Ablehnung. Vgl. PICARD, *Die Schweiz und die Juden* 355.

⁹⁶ Siehe die Rezension zu: R. RYBA, *Zur Judenfrage nach dem Krieg*, in: *Rote Revue* 24 (1945) 194 f.

Dieser Forderung schloss sich die Autorin zwar an, verwies aber auch darauf, dass der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus eine langwierige Angelegenheit sei. Für die Übergangszeit müssten daher kurzfristige Lösungen angestrebt werden. Dies sei insbesondere der Fall angesichts der Judenverfolgung durch den Nationalsozialismus. Es müsse eine Lösung für die jüdischen Flüchtlinge geben, und da die zionistische Bewegung mittlerweile eine gesellschaftliche Tatsache sei, stimmte die Autorin einem jüdischen Staat als Übergangslösung, wenn auch nicht als Dauerlösung, wie sie von den Zionisten propagiert werde, zu⁹⁷.

Und noch anlässlich der israelischen Staatsgründung fragte sich ein Kommentator im sozialdemokratischen Zürcher „Volksrecht“, ob der Weg, den „das seltsame Volk der Juden“ basierend auf dem Nationalitätenprinzip seit Ende des 19. Jahrhunderts genommen habe, der richtige gewesen sei. Dabei hob er die Schweiz als positives Gegenbeispiel hervor, indem er anfügte: „Wir Schweizer tun uns doch mit Recht etwas darauf zugute, dass unsere Geschichte beweist, wie wenig zwingend die vermeintlichen Eigengesetzlichkeiten des Nationalen eigentlich sind. Gemeinsamkeit der Sprache, des kulturellen Herkommens oder gar der Haar- und Augenfarbe sind noch längst nicht die letzten und bindendsten Gemeinsamkeiten, die es gibt.“⁹⁸ Dennoch standen die sozialdemokratischen Zeitungen der israelischen Staatsgründung insgesamt positiv gegenüber, auch wenn auch hier vor neuen kriegerischen Auseinandersetzungen gewarnt wurde⁹⁹.

Es gab aber auch Gründe für die Schweizer Sozialdemokraten, den Zionismus in einem positiven Licht zu sehen¹⁰⁰. Ein Grund war sicher das Bemühen eines Teils der Zionisten um die Verwirklichung sozialistischer Ideale in Palästina¹⁰¹. 1947 erschien in der „Roten Revue“ ein Artikel, der sich ausführlich mit den Kollektivsiedlungen in Palästina, den Kibbutzim, befasste. Er beschrieb verschiedene Kibbutzim, deren Organisation und Struktur wie das gemeinsame Essen oder die kollektive Erziehung der Kinder. Abschließend zeichnete er ein sehr positives Bild dieser Gesellschaftsform, die sich nicht nur

⁹⁷ Vgl. Anna SIEMSEN, Vom Zionismus, ebd. 363–365. Wie Ryba war auch Anna Siemsen vor den Nationalsozialisten in die Schweiz geflohen und hatte durch die Heirat mit einem Schweizer Sozialdemokraten das Schweizer Bürgerrecht erlangt. Vgl. Björn-Erik LUPP, Von der Klassensolidarität zur humanitären Hilfe. Die Flüchtlingspolitik der politischen Linken 1930–1950 (Zürich 2006) 243.

⁹⁸ Volksrecht, 22. Mai 1948.

⁹⁹ Vgl. Berner Tagwacht, 13. Mai 1948; ebd., 15. Mai 1948.

¹⁰⁰ Siehe hierzu auch Thomas METZGER, Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918–1939 (Freiburg/Schweiz 2006) 226 f.

¹⁰¹ Vgl. z. B. Volksrecht, 10. Juli 1936; Volksstimme, 11. Mai 1942; ebd., 22. Juni 1942.

bemühe, nach sozialistischen Grundsätzen zu leben, sondern auch aufzeige, wie eine sozialistische Gesellschaft aussehen könnte¹⁰². Ein Artikel aus dem Jahr 1923 beschrieb die Organisation der jüdischen Arbeiterschaft in Palästina. Wie der Autor schrieb, wolle er zwar kein Urteil darüber abgeben, sein Schlusssatz verwies aber doch auf eine grundsätzlich positive Beurteilung der Entwicklungen in Palästina: „Es berührt angenehm, diese Idealisten zu sehen, die das Land aufbauen wollen, die im Schweiß ihres Angesichtes ihr Brot erwerben, die keine Gemeinschaft haben wollen mit Menschen, ‚die fremde Arbeit ausbeuten‘, die eine sozialistische Gesellschaftsordnung anstreben und in jeder Hinsicht modern denken und fühlen.“¹⁰³ Autor dieses Artikels war der jüdische Sozialdemokrat David Farbstein. Seine Person war sicherlich ein Grund dafür, dass der Zionismus in der schweizerischen Sozialdemokratie nicht nur negativ gesehen wurde, denn er nahm in der Sozialdemokratie eine führende Stellung ein und saß von 1922 bis 1938 für die SP im Nationalrat¹⁰⁴.

Insgesamt zeigte sich, dass sich nur wenige Sozialdemokraten für den Zionismus interessierten, wie auch der Antisemitismus für sie ein ausgesprochenes Randthema war¹⁰⁵. Sozialdemokratische Zeitungen äußerten sich kaum zur jüdischen Nationalbewegung, noch nicht einmal zu den Ereignissen in Palästina. Berichte oder Kommentare zum Zionismus oder zum zionistischen Aufbau stammten häufig von jüdischen Parteimitgliedern.

Fazit: vereinzelt Sympathien, mehrheitlich Indifferenz

In der bisherigen, allerdings spärlichen Forschungsliteratur zum Verhältnis zwischen der Schweiz und der zionistischen Bewegung wird darauf hingewiesen, dass die Schweiz eine große Bedeutung für den Zionismus besaß. Dies wird vor allem darauf zurückgeführt, dass zahlreiche Zionistenkongresse, unter anderem der für die zionistische Bewegung bedeutsame erste Kongress, in der Schweiz stattfanden. Die jeweils zu den Kongressen eingeladenen Schweizer Politiker äußerten stets freundliches Interesse an der zionistischen Bewegung, und die Kongresse stießen in der Presse auf große Aufmerksamkeit. Auch auf der geistig-ideellen Ebene gab es durchaus Verbindungen zwischen

¹⁰² Vgl. J. E. STILLMANN, Kollektivsiedlung in Palästina – ein Versuch sozialistischer Gemeinwirtschaft, in: Rote Revue 26 (1947) 314–318.

¹⁰³ David FARBSTEIN, Die Organisation der jüdischen Arbeiter in Palästina, ebd. 3 (1923) 90–95, hier 95.

¹⁰⁴ Vgl. KAMIS-MÜLLER, Antisemitismus in der Schweiz 250.

¹⁰⁵ Vgl. DREIFUß, Die Schweiz und das Dritte Reich 153–162.

dem Zionismus und der Schweiz. Verschiedene Zionistenführer beriefen sich auf politische Eigenschaften des schweizerischen Systems zum Umgang mit Minderheiten oder in der Sprachenpolitik. Auf der anderen Seite ermöglichte die Anerkennung der Zionisten für diese staatspolitischen Merkmale der Schweiz den nicht-zionistischen Schweizern eine gewisse Identifizierung mit dem zionistischen Projekt.

Doch andererseits zeigte die offizielle Schweiz gegenüber der zionistischen Bewegung eine große Zurückhaltung. Die Regierung setzte sich auf internationaler Ebene nicht für den Zionismus ein, daran hätte sie allein schon die Vorgabe der Neutralität gehindert. Ebenso haben die Behörden kaum etwas dafür getan, dass die Zionistenkongresse auf schweizerischem Boden abgehalten wurden. Hinzu kam noch, dass die Berichterstattung in der Schweizer Presse über die Zionistenkongresse nicht frei von antisemitischen Untertönen war und es gerade in den dreißiger Jahren auch zu tätlichen Angriffen gegen Zionisten kam.

Wirft man einen Blick auf die Parteienlandschaft, so waren die Motivationen für die Beurteilungen des Zionismus je nach parteipolitischer und konfessioneller Orientierung unterschiedlich. Wie der in diesem Beitrag vorgenommene Vergleich der drei großen politischen Milieus zeigt, waren die Katholisch-Konservativen dem Zionismus am meisten abgeneigt. Diese Position gründete einerseits auf einer theologischen, oftmals auch antisemitisch motivierten Abneigung gegen das Judentum, andererseits auf der Angst um das Schicksal der Heiligen Stätten. Dies führte dazu, dass in der katholisch-konservativen Presse die Berichterstattung meist von negativen Vorurteilen dominiert war, während die konkreten zionistischen Forderungen wenig interessierten. Im Vergleich dazu befassten sich die sozialdemokratische und die freisinnige Presse mehr mit den eigentlichen Zielen und Wertvorstellungen des Zionismus, die sie allerdings nicht immer teilten. Während sich die Sozialdemokraten zumindest teilweise, ähnlich wie die Katholiken, in der Beurteilung des Zionismus von weltanschaulichen Überlegungen leiten ließen, fehlte dieser Aspekt bei den Freisinnigen.

Auch wenn in der Schweizer Parteipresse regelmäßig über die Zionistenkongresse berichtet wurde, so zeigt sich doch in der Beurteilung des Zionismus durch die verschiedenen weltanschaulich-politischen Lager, dass die große Mehrheit der Kommentatoren die jüdische Nationalbewegung nicht von deren Interessen her beurteilte, sondern in den Zionismus das hineininterpretierte, was ihnen selber am interessantesten oder gefährlichsten erschien. Dies wurde durch den Umstand erleichtert, dass es sich beim Zionismus um eine Bewegung handelte, die ein breites politisches Spektrum und sehr unterschiedliche

weltanschauliche Positionen in sich vereinigte. Angebliche Gemeinsamkeiten zwischen Schweizern und Zionisten wie Freiheitsliebe und Unabhängigkeitswillen ermöglichten zwar punktuell Anknüpfungspunkte, doch blieb im Großen und Ganzen das Interesse der nichtjüdischen Schweizerinnen und Schweizer am Zionismus, und in weiterem Sinne am Schicksal der Jüdinnen und Juden, während der Zwischenkriegs- und Kriegszeit marginal.

DOMINIQUE TRIMBUR

Ein anderes Frankreich?

Die Erneuerung der französischen Präsenz in Palästina am Beispiel des laizistischen „Centre de Culture Française“ in Jerusalem, 1935–1948

1. Einleitung

Bevor wir uns der Rolle der *Mission laïque française* (MLF) in Palästina widmen, ist es angebracht, eine Grundfrage zu stellen: nämlich die nach dem Sinn einer ausschließlich auf den laizistischen Aspekt der französischen Präsenz in Palästina ausgerichteten Untersuchung. Für den Kenner der Situation beziehungsweise des Wesens der dortigen französischen Präsenz ist dies in der Tat gewissermaßen kein Thema, schließlich sind die Grundzüge der französischen Repräsentation im Heiligen Land katholisch, also das Gegenteil jeglicher Laizität. Dies ist ersichtlich aus der Geschichte der französischen Präsenz in Palästina und der Levante im Allgemeinen: Frankreich war die Schutzmacht der Christen im Orient, im Besonderen für die französischen wie nichtfranzösischen Katholiken und faktisch für alle osmanischen Untertanen, die den mit Rom vereinten orientalischen Kirchen angehörten. Das Land übte diese Funktion seit den ersten Kapitulationen des 16. Jahrhunderts aus und behielt sie selbst dann noch bei, als es sich auf europäischem Boden emanzipierte und dort den Katholizismus sogar bekämpfte: so während der Französischen Revolution und in der laizistisch triumphierenden Dritten Republik, als der Antiklerikalismus entschieden nicht zum „Exportartikel“ wurde¹.

¹ Dem berühmten, angeblich von Léon Gambetta, dem prominenten Staatsmann der Dritten Republik, stammenden Ausspruch zufolge. Zum hundertsten Geburtstag des französischen Gesetzes über die Vereine und die Trennung von Kirche und Staat konnten zahlreiche Gedenk- und wissenschaftliche Veranstaltungen auf die der Dritten Republik als einer nach innen sehr antiklerikalen Republik, die außerhalb ihrer Staatsgrenzen aber den französischen katholischen Einrichtungen wohlgesinnt blieb, innewohnende Diskrepanz hinweisen. So im Rahmen eines im Juni 2003 in Lyon organisierten Kolloquiums: Jean-Dominique DURAND, Patrick CABANEL (Hgg.), *Le grand exil des congrégations françaises 1901–1914* (Paris 2005). Was den Orient anlangt, sei auf die Beiträge von Jérôme BOCQUET über die Levante („Les lois anticongréganistes et leurs effets au Levant“, ebd. 386–411) und auf unseren eigenen über Paläs-

Warum also unter diesen Bedingungen von einer laizistischen französischen Idee im Heiligen Land sprechen – zwei per definitionem gegensätzliche Elemente –, nämlich der Tätigkeit der MLF über den Umweg ihres *Centre de Culture Française* (CCF), wenn es sich hierbei doch anscheinend um keinen markanten Aspekt der französischen Präsenz handelte?

Die nachfolgende Darstellung beleuchtet eine Innovation – oder zumindest den Versuch einer Innovation – der französischen Präsenz in Palästina und zeichnet in einem sich wandelnden Umfeld eine veränderte Wahrnehmung dieser Umgebung vonseiten Frankreichs und eine, wenn auch nur andeutungsweise, Anpassung an die damaligen Umstände nach. Dazu werden wir zuerst den allgemeinen Kontext der französischen Präsenz in Palästina beschreiben und danach die großen Linien dieser neuartigen Initiative in ihren ersten Jahren aufzeigen, bevor wir dieses kurzlebige Unternehmen bewerten.

Der allgemeine Kontext

Erstellt man ein Profil der französischen Präsenz in Palästina im Anschluss an den Ersten Weltkrieg, so drängt sich eine Tatsache förmlich auf: Diese Präsenz, die zugleich ein Abbild der französischen Kulturpolitik darstellte, stützte sich hauptsächlich auf katholische oder jüdisch-sephardische, zumeist frankophone Kreise. Dieser Umstand ist das Resultat der Geschichte dieser Präsenz und reflektiert eine beständige (auch erstarrte) Wahrnehmung der verschiedenen ethnischen und konfessionellen Gruppen des Heiligen Landes. Konkret setzte sich die französische Präsenz in Palästina aus zwei Hauptelementen zusammen: aus einem weiten Geflecht, bestehend aus von Kongregationen und Orden dominierten traditionellen religiösen Institutionen mit vorwiegend französischer Rekrutierung (Schulen, Waisenhäuser, orientalische Seminare, karitative Einrichtungen), und aus einer der Anzahl nach bescheideneren, aber auch sehr französischen Reihe von Einrichtungen, die von der *Alliance israélite universelle* (AIU), einer treuen Verbündeten Frankreichs in seiner Annäherung an die jüdisch-sephardischen Einwohner „lateinischer“ Kultur, abhingen².

tina („Exil et retour: l'impact de la législation française sur la présence tricolore en Palestine, 1901–1925“, ebd. 359–385) verwiesen.

² Für ein Gesamtbild sei der Leser auf unseren Artikel verwiesen: *L'ambition culturelle de la France en Palestine dans l'entre-deux-guerres*, in: Dominique TRIMBUR u.a., *Entre rayonnement et réciprocité. Contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle*. Publications de la Sorbonne (Paris 2002) 41–72. Über die französische Wahrnehmung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen Palästinas siehe unseren Beitrag: *Les Français et les communautés nationales*

Die französische kulturelle Aktion in Palästina nach dem Ersten Weltkrieg war zwar trotz der Umwälzungen, welche letzterer mit dem Ende der osmanischen Herrschaft und der Einrichtung des britischen Mandats in der Region – ein Vorgang, der vom allmählichen Anschwellen der zionistischen nationalen Ambitionen begleitet wurde – verursacht hatte, von einer gewissen Kontinuität geprägt. Ende der zwanziger Jahre war Frankreich aber gezwungen, diese politischen und demographischen Veränderungen zu berücksichtigen und seine Politik etwas zu modifizieren und neu auszurichten. Dies geschah aufgrund des problematisch gewordenen aus den katholischen Einrichtungen zu ziehenden Nutzens, nachdem einige angesichts notwendiger neuer Kriterien ihre Daseinsberechtigung verloren hatten; aber auch aufgrund eines allgemeineren Finanzierungsproblems der französischen Kulturpolitik und schließlich aufgrund des britischen (und zionistischen) Bestrebens, die katholischen Einrichtungen zu bekämpfen, die Überreste einer langen Episode in der Geschichte Palästinas darstellten und in den Augen Londons künftig der Vergangenheit angehören sollten³. Die Entwicklung der französischen Wahrnehmung lief schließlich mit der stufenweisen Einsicht in die Notwendigkeit einher, sich den Umständen seiner Zeit anpassen zu müssen, so dem Aufstieg anderer Elemente innerhalb der lokalen Bevölkerung und der Einrichtung eines anderen Palästinas, welches immer weniger dem christlichen Heiligen Land glich, nach welchem die französischen Katholiken und ihre „syrianischen“ Verbündeten⁴ gestrebt hatten. Für Paris drängte sich somit also die Notwendigkeit auf, diesen tiefgehenden Veränderungen und Infragestellungen Rechnung zu tragen – auch über Rationalisierungsbemühungen inmitten eines regelmäßig von Gewaltexplosionen geprägten Umfeldes, das das gute Funktionieren der mit dem lokalen Leben eng verbundenen Einrichtungen gefährdete.

de Palestine au temps du mandat britannique, in: Peter SLUGLETT – Nadine MÉOUCHY (Hgg.), *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Leiden 2004) 269–301.

³ Siehe vor allem Tom SEGEV, *One Palestine, complete: Jews and Arabs under the British Mandate* (New York 2000).

⁴ Diese „Syrianistes“ gingen zu Kriegsende davon aus, dass Palästina im Rahmen eines „Groß-syriens“, von dem es den meridionalen Teil bilden werde, Frankreich zukommen würde. Siehe Vincent CLOAREC, *La France et la Question de Syrie, 1914–1918* (Paris 1998, ²2002).

2. Die Gründung des „Centre de Culture Française“ in Jerusalem

Vorbedingungen

Die *Mission laïque* war die Verkörperung und der bewaffnete Arm der antikleikalischen Politik und des Laizismus, der Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in der französischen politischen Sphäre vorherrschte. Schon in ihrem Namen spiegelt sich das Bemühen wider, gemeinsam mit den sukzessiven Staatsformen und Regierungen Frankreichs die von den religiösen Kongregationen außerhalb seiner Grenzen eingerichteten Netzwerke zu konkurrieren oder auch zu ersetzen. Seit ihrer Gründung im Jahr 1902 hatte sie eine neue französische „Mission“ in der Welt zu verkörpern, die nun auf eine weltliche und nicht mehr auf eine katholische Ideologie zurückging. Frankreich, die so genannte „älteste Tochter der Kirche“, sollte zu seiner revolutionären Berufung zurückkehren, der Verkörperung der Vernunft. Und es waren „weltliche Missionäre“, die künftig zu Verbreitern der im französischen Humanismus präsenten universellen Werte werden sollten⁵.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht erstaunlich, dass sich die ersten und wichtigsten Niederlassungs- und Tätigkeitsgebiete der MLF im östlichen Mittelmeerraum befanden. Gerade in dieser damals sehr frankophonen Region musste sich ein Ansprechpublikum für die zu schaffenden schulischen Einrichtungen finden, ein Publikum, das dem Einfluss der Ordensgeistlichen entzogen werden sollte. Erste Erfolge lagen über die Einrichtungen in den größeren Städten dieses weiten Gebiets (Alexandria, Kairo, Saloniki sowie Damaskus und Aleppo), die sich einen Platz im lokalen Gefüge schaffen konnten, sehr rasch vor⁶.

Bereits während der ersten Jahre wurde auch Palästina Gegenstand von Sondierungen der Vertreter dieser laizistischen Strömung. Wie im Rahmen der

⁵ Siehe André THÉVENIN, *La Mission laïque française à travers son histoire 1902–2002* (Paris 2002).

⁶ Wie von Maurice PERNOT in seinem Bericht über die französische Präsenz im Orient ausführlich erwähnt: *Rapport sur un voyage d'étude à Constantinople, en Egypte et en Turquie d'Asie* (janvier–août 1912), Comité de défense des intérêts français en Orient (Paris 1913). Zu Alexandria siehe Frédéric ABÉCASSIS, *Les lycées de la Mission laïque française en Egypte (1906–1961). L'exportation d'un „modèle français“ en Orient et ses contradictions*. Beitrag im Rahmen des Kolloquiums „Lycées et lycéens en France (1802–2002)“, Sorbonne, Juli 2002 (http://perso.ens-lsh.fr/fabecassis/Frederic_Abecassis_fichiers/Articles/LyceesMLF.pdf); zu Damaskus siehe Randi DEGUILHEM, *Impérialisme, colonisation intellectuelle et politique culturelle de la Mission laïque française en Syrie sous mandat*, in: Peter SLUGLETT, NADINE MÉOUCHY (Hgg.), *The British and French Mandates in Comparative Perspectives. Les mandats français et anglais dans une perspective comparative* (Leiden 2004) 321–341.

Vorbereitung des Budgets des Außenministeriums vom Jahre 1905 erwähnt, wurde diese Möglichkeit aber noch als „schwierig“ eingestuft⁷. Diese Einschätzung erfuhr während des Besuchs von Generalinspektor Marcel Charlot 1906 eine Bestätigung: Die von ihm geleitete Studienmission kam zu dem Schluss, dass es angesichts der Dichte und Wirksamkeit des Netzes französischer religiöser Einrichtungen unnötig sei, die Gründung einer Institution der MLF in diesem Raum zu veranlassen. Diese Schlussfolgerung ist an sich widersprüchlich in Bezug auf die bereits erwähnten Bestrebungen, da die Institutionen der MLF langfristig ja gerade diese Einrichtungen ersetzen sollten. Gleichzeitig wurde sie von einem verständlichen Bemühen um Rationalität (die darin bestand, sich auf bestimmte strategische Orte zu konzentrieren, wo ein Erfolg schneller denkbar war, ohne mehrere Fronten auf einmal zu eröffnen) geleitet und reagierte vor allem auf den Argwohn vonseiten der Geistlichen bezüglich dieses neuen Elementes französischer Kulturpolitik. Denn die Kongregationisten wiesen jeglichen Ansatz einer von einer laizistischen Einrichtung ausgehenden Konkurrenz vehement zurück⁸. Das Auftreten der *Mission laïque* löste folgerichtig ihre Missgunst aus: Würde diese aufgrund der ihr profitablen politischen Fokalisierung nicht auch die Mittel des französischen Außenministeriums monopolisieren?

Die Idee eines französischen Gymnasiums

Die Idee einer Niederlassung der MLF in Palästina wurde Ende der zwanziger Jahre in der zuvor beschriebenen Logik wieder aufgenommen, als es nämlich darum ging, sich den Notwendigkeiten der Zeit zu stellen. Dies fügte sich in eine Realität ein, die Frankreich dazu veranlasste, gleichzeitig seine Wahrnehmung dieser Region, seine kulturelle Aktion in Palästina, aber auch das Bild, das es von sich selbst übermitteln wollte, zu überdenken.

Wie ging Frankreich dabei vor? Aus der Korrespondenz der französischen Vertreter vor Ort wird ersichtlich, auf welche Weise sich dieser neue Zugang durchsetzte. Die diesbezüglichen Überlegungen folgten den Ideen des Generalkonsuls von Frankreich in Jerusalem, Gaston Maugras. Bei seinem Dienst-

⁷ Archives du ministère des Affaires étrangères [Archiv des französischen Außenministeriums], Paris (fortan: MAE, Paris), Papiers d'agents (Beamtennachlässe) – Privatarhiv (fortan: PAAP), 240-Doulcet, 4 Religiöses Protektorat, Aufzeichnungen zum Budget von 1905.

⁸ Die Jesuiten der St. Josephs-Universität in Beirut verboten der Mission Charlot sogar den Zugang zu ihrer Institution. Vgl. Chantal VERDEIL, Travailler à la renaissance de l'Orient chrétien: les missions latines en Syrie (1830–1940), in: Proche-Orient chrétien 51 (2001) 267–316. Siehe auch La Croix, 27. Oktober 1907, „Nos écoles d'Orient“.

antritt im Jahr 1924 (er amtierte bis 1926) bekam er durchaus noch klassische Anweisungen in Sachen Kulturpolitik⁹. Einmal vor Ort, stellte er aber rasch die Notwendigkeit fest, die neuen Faktoren des lokalen Lebens zu berücksichtigen, wie er seinem Minister schrieb: „Dans un pays où les Juifs représentent à tous égards le seul élément vivant, où ils tendent à fonder le centre spirituel de leur race dispersée, où ils exercent une grande influence sur le Gouvernement, cet ostracisme [von seinen Vorgängern ihnen gegenüber betrieben] que rien ne justifiait plus, nous était très dommageable.“ Und: „[...] je n’hésite pas à dire que si le maintien des honneurs liturgiques exigeait vraiment comme contre partie [sic] la politique du fil de fer barbelé à l’égard des Sionistes, nous n’avons pas à regretter ce que nous avons perdu.“¹⁰

Erst mit Generalkonsul Jacques d’Aumale – ab Februar 1929 in der Heiligen Stadt – wurde es jedoch möglich, die veränderte Wahrnehmung nicht nur bei einem einzigen Mann, sondern auch bei seiner Regierung festzustellen. Es handelte sich hier also nicht um eine spektakuläre Entwicklung als Resultat von Affinitäten einer für sich stehenden Person, sondern um das Ergebnis reifer Überlegung, allerdings nicht ohne Zögern. Sich auf die klassischen budgetären Rücksichten seines Vorgängers berufend¹¹, folgerte d’Aumale, dass es notwendig sei, „d’effectuer une refonte complète et radicale de notre politique scolaire et de l’organisation de nos œuvres en ce pays“¹². Diese Feststellung betraf anfangs nur die traditionellen Lehranstalten, die „étaient encore organisés en 1929 à peu près comme ils l’étaient avant le mandat britannique. Cet état de choses ne peut plus durer.“ Aber hier ist bereits der Beginn einer Revolution in den französischen Anschauungen zu bemerken: Das aschkenasische Element sollte künftig berücksichtigt werden, wenn auch noch über einen traditionellen Weg, da der echte Kontakt mit dieser Bevölkerungsgruppe – neu für ei-

⁹ MAE, Paris, Levant 1918–1940, Palästina, 18, Französische Konsulate, Juli 1922–November 1929, Empfehlungen des Ministers Raymond Poincaré an Maugras, abfahrtsbereit nach Jerusalem, 16. April 1924.

¹⁰ Ebd., Schreiben des Generalkonsulats (fortan: GK) Jerusalem (24) an das MAE, 6. Mai 1925, Maugras. Die liturgischen Ehren illustrierten die besondere Stellung des französischen Repräsentanten in Jerusalem und wurden zu diesem Zeitpunkt gerade auf die französischen Einrichtungen beschränkt. Bei den in eckigen Klammern eingefügten Satzteilen handelt es sich jeweils um meine Einfügungen, Dominique Trimbur.

¹¹ Archives du ministère des Affaires étrangères [Archiv des französischen Außenministeriums], Nantes (fortan: MAE, Nantes), Korrespondenz des GK Jerusalem, B, 187 Franzosen in Palästina, Schreiben des GK Jerusalem (4) an das MAE, 25. Januar 1927, Doire.

¹² Ebd., Akten des Service des Œuvres Françaises à l’Étranger (die für die auswärtige Kulturpolitik zuständige Abteilung des französischen Außenministeriums, fortan: SOFE), Reihe D, 172 Palästina 1924/1929, Brief des GK Jerusalem (118) an das MAE/SOFE, 25. November 1929, d’Aumale.

nen an das mediterrane, sephardische Judentum gewöhnten Franzosen – über die AIU laufen sollte¹³. Allerdings verhinderten lokale Trägheit, gepaart mit dem nicht lange auf sich warten lassenden Protest der religiösen Einrichtungen, die sich von der Republik vernachlässigt fühlten¹⁴, sowie budgetäre Schwierigkeiten zunächst die von d'Aumale dringend gewünschte Erneuerung der französischen Kulturpolitik.

Auf diese Weise wurde eine erste Idee, die den skizzierten Übergang zu einer anderen Denkweise signalisiert, vorerst ohne Ergebnis in Betracht gezogen, nämlich jene von einem in Jerusalem einzurichtenden französischen Gymnasium. Dieser Plan bringt die neue Herangehensweise an die Probleme Palästinas sehr gut zum Ausdruck: Es handelte sich hier um die beabsichtigte Zusammenführung von Schülern aus verschiedenen Bevölkerungsgruppen der Region im laizistischen Geist unter dem Dach eines Frankreichs, das bei dieser Gelegenheit seine universellen Werte wieder findet. Um den Willen zur Erneuerung der französischen Präsenz zu unterstreichen, wurde ein neuer Partner für mögliche Aktivitäten in Palästina kontaktiert: die MLF. Ihre Dienste wurden in Anspruch genommen, um zu signalisieren, dass nunmehr ein neues Frankreich im britischen Mandat in Erscheinung tritt. Mit ihr werden Persönlichkeiten auf die Bildfläche kommen, die in der Vergangenheit kaum mit den französischen Aktivitäten in Palästina zu tun hatten (so etwa der Senator Justin Godart, Mitglied des Büros der MLF, der außerdem im Rahmen des Frankreich-Palästina-Vereins aktiv war¹⁵). Die MLF hatte bisher besonders auf die Verstärkung und die Erneuerung der französischen Netzwerke im Orient gesetzt, wie die Erlässe des Außenministeriums bezeugen, welche „pour son action d'expansion intellectuelle en Orient“ mittels Eröffnung von zahlreichen Lehranstalten Zuwendungen vorsahen¹⁶.

Konkret wurde die MLF angesprochen auf Initiative eines tunesischen Ju-

¹³ Ebd., Brief von d'Aumale an Jean Marx (Leiter des SOFE), 26. April 1929.

¹⁴ Ebd., 369 Palästina, Brief von d'Aumale an Marx, 16. November 1932: „Les réductions d'allocations ont naturellement arraché des lamentations aux cœurs sensibles des moineaux et des nonnaines, mais pas encore trop. La plupart de ces robins savent bien prendre la bonne galette de la République et l'oindre quand elle paye; dès que la bourse se resserre, on est tenté de ‚poindre‘ la méchante république et tourner les regards vers un Vatican que l'on ne sait pas assez désargenté.“

¹⁵ Siehe Philippe BOUKARA, Justin Godart et le sionisme. Autour de France-Palestine, in: Annette WIEVIORKA (Hg.), Justin Godart. Un homme dans son siècle. 1871–1956 (Paris 2004/2005) 199–206.

¹⁶ Siehe zum Beispiel MAE, Nantes, SOFE, Reihe O, 53 Zuwendungen an die *Mission laïque*, Erlass des MAE, 6. August 1927. Im Mittleren Orient betrug der Anteil der Zuwendungen an die MLF etwas weniger als zehn Prozent der Gesamtzuwendungen.

den, den Leiter eines Französisch-Kurses, der eine große Schule gründen wollte¹⁷. Die Angelegenheit schien dem Außenministerium viel versprechend, ging es ihm doch darum, gegen die Schwächung der Stellung der französischen Sprache zu kämpfen und an der Befriedung der Region teilzunehmen¹⁸. Gleichzeitig wurden von Anfang an aber auch die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Idee wahrgenommen, die schließlich zwischen 1930 und 1933 zum Dauerthema wurde – zunächst aus budgetären Gründen verschoben¹⁹, wurde sie in der Folge wieder aufgenommen, weil sie sich im Interesse der französischen Kultur in der damaligen Situation aufzudrängen schien²⁰. Aber das palästinensische Umfeld machte ihre Umsetzung schwierig: „[...] étant donné les rivalités de races et de sectes, on ne peut espérer un lycée accueillant à tous comme à Beyrouth ou à Alexandrie. Si les Juifs y vont, les Arabes ne viendront pas, et vice versa.“²¹ Abgesehen von diesen Rivalitäten stieß man auch auf die zionistische Opposition, die sich gegen ein exogenes Element im Schulsystem des britischen Mandats stellte. Haim Weizmann prangerte bereits seit längerem die Aktion der Franzosen an, die seiner Meinung nach „have always interfered with the population and tried to impose upon them the ‘*esprit français*’“²².

In diesem Umfeld musste Frankreich seine Ambitionen nach unten revidieren und griff dabei auf einen praktischen Notbehelf zurück, und zwar auf die Schaffung von Spezialkursen in Jerusalem im Rahmen der bereits bestehenden Institution der AIU. Wenn diese Ersatzlösung auch wie ein Rückzug auf eine traditionelle Position erscheinen kann, so charakterisiert sie doch eine radikale Weiterentwicklung: Stärker denn je kann festgestellt werden, dass, wenn Frank-

¹⁷ Ebd., Korrespondenz des GK Jerusalem, B, 207 Centre de Culture Française, Briefe von Joseph Cohen an d’Aumale, 11. Juni und 8. Juli 1930.

¹⁸ Ebd., SOFE, Reihe D, 173 Palästina 1929–1932, Bericht von Isaac Bassan an die AIU, 4. Juni 1930 (von Jacques Bigart, Sekretär der AIU, an das MAE weitergeleitet): „[...] chrétiens, arabes, juifs, recevant une éducation commune, étant en contact continuel arriveraient à mieux se connaître et à se comprendre mutuellement. Les préjugés, les animosités instinctives ataviques, s’atténuaient; des amitiés, des sympathies prendraient naissance sur les bancs de l’école. Les dissensions religieuses écartées feraient place à une tolérance réciproque dans tout ordre d’idées, de principes et de convictions.“

¹⁹ Ebd., Korrespondenz des GK Jerusalem, B, 207 Centre de Culture Française, Brief von Edmond Besnard an d’Aumale, 6. Oktober 1930, und Brief von d’Aumale an Besnard, 15. Dezember 1930.

²⁰ Ebd., Brief von Jean Helleu an d’Aumale, 3. März 1933.

²¹ Ebd., Brief von d’Aumale an Helleu, 10. März 1933.

²² „The Alternatives for Palestine“, London, 25. April 1917, Gespräch mit Lord Cecil, in: Barnett LITVINOFF (Hg.), *The Letters and Papers of Chaim Weizmann*, Bd. 1, Reihe B, August 1898–Juli 1931 (Jerusalem 1983) 146.

reich in Palästina nach einem neuen Ansprechpublikum suchen musste, ein solches nur innerhalb der jüdischen Bevölkerung gefunden werden konnte. Und unter denjenigen, die Frankreich zufallen sollten, waren nicht mehr nur Sephardim, sondern auch zionistische oder mit dem Zionismus sympathisierende Aschkenasim. Letztere wurden übrigens von bestimmten Leitfiguren in diesem Sinne ermutigt, so etwa von dem Extremisten Wladimir Seev Jabotinsky, der auf diese Weise die englische Stellung unterminieren wollte und sich im Anschluss an die Krise des Zionismus der französischen Kultur zugetan fühlte. D'Aumale schilderte: „[...] la propagande germano-ashkenase a inquiété bien des éléments juifs de Palestine; et nous assistons à ce fait curieux, de jeunes askhenases venant nous demander la culture française afin de pouvoir s'émanciper l'esprit et penser librement“²³. In dieser Situation versuchte Frankreich sein herkömmliches Image in neuem Licht zu zeigen – d'Aumale zufolge galt es zwar manchmal den Zionismus-freundlichen Eifer bestimmter lokaler Direktoren der Alliance zu bremsen²⁴, aber „il ne faut pas qu'on nous croie antisionistes“²⁵.

Trotz des Misserfolgs der ersten Sondierungen wurden die Kontakte zur MLF nicht abgebrochen. Im Frühling 1933 vorübergehend ausgesetzt, tauchte der Plan ein Jahr später wieder auf, diesmal in der Form eines französisch-hebräischen Gymnasiums (nach den Modellen des 1925 von der MLF gegründeten französisch-arabischen Gymnasiums in Damaskus und des französisch-ägyptischen Gymnasiums in Kairo; letzteres befand sich zu diesem Zeitpunkt noch im Planungsstadium). Diese Variante hätte den Vorteil gehabt, die ursprüngliche Idee beizubehalten, dabei aber die Empfindlichkeiten der zionistischen Bewegung – mehr denn je darauf bedacht, eine hebräische Uniformität durchzusetzen²⁶ – zu schonen. Dennoch wurde auch sie nicht umgesetzt und ein französisches Gymnasium in Jerusalem wurde nicht realisiert.

²³ MAE, Nantes, SOFE, Reihe D, 369 Palästina, Schreiben des GK Jerusalem (4) an das MAE/SOFE, 20. Januar 1933, d'Aumale, und 173 Palästina 1929/1932, Schreiben des GK Jerusalem (27) an das MAE, 18. Februar 1934: „Cette grève des écoles sionistes a amené de nombreux élèves aux écoles de l'Alliance Israélite qui sont restées totalement en dehors du mouvement. Elles ont même dû créer des cours supplémentaires pour satisfaire une partie des demandes d'admission qui leur étaient faites.“ Zur selben Zeit und in derselben Logik des Kampfes gegen die Mandatsmacht knüpften die revisionistischen Zionisten Beziehungen zum faschistischen Italien. Vgl. Alberto BIANCO, Les sionistes révisionnistes et l'Italie: histoire d'une amitié très discrète [1932–1938], in: Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem, Nr. 13 (Herbst 2003) 22–45.

²⁴ MAE, Nantes, SOFE, Reihe D, 369 Palästina, Schreiben des GK Jerusalem (28) an das MAE/SOFE, 7. August 1930, d'Aumale, und 188 Franzosen in Palästina, Akte französische Kulturpropaganda in Palästina, Brief d'Aumales an Marx, 25. März 1936.

²⁵ Ebd., 369 Palästina, persönlicher Brief d'Aumales an Marx (?), 25. Mai 1934.

²⁶ Ebd., Schreiben des GK Jerusalem (27) an das MAE/SOFE, 28. März 1934, d'Aumale.

Französisch-Kurse

Die in der französischen Kulturpolitik feststellbare Rücksichtnahme auf den jüdischen Faktor in seiner zionistischen Form kam durch andere, gelungenere Initiativen zum Ausdruck, die die *Mission laïque* direkt mit einbanden.

So wird die Zusammenarbeit der französischen Regierung mit ihr zu einem Zeitpunkt wieder aufgenommen, wo sich ein allgemeiner Wiederaufschwung der französischen Kulturpolitik abzeichnete – nach einer extrem mageren Periode Anfang der dreißiger Jahre, auf die auch wie oben geschildert die Aufgabe des Planes eines französischen Gymnasiums zurückgeht und die in Paris die gesamte französische Kulturpolitik gefährdete –, und zwar für ein weniger ehrgeiziges, aber umso einschneidenderes Unternehmen. Sobald sich herausstellte, dass sich die Zionisten einer französischen Durchdringung des Schulsystems des Jischuv (der jüdischen Gemeinde in Palästina) entgegenstellen würden, interessierten sich Regierung und MLF für ein Projekt, das mit den Gewohnheiten letzterer brach.

Die MLF, die eigentlich, wie wir gesehen haben, nur Gymnasien einrichtete und führte, schlug zunächst Französisch-Kurse vor, die von aus Frankreich kommenden Lehrern gehalten werden sollten. Diese Lösung ermöglichte es zudem, die mit der Schaffung einer Lehranstalt verbundenen finanziellen Sorgen zu umgehen. Wie der Generalkonsul bemerkte: „Ce projet me paraît infiniment intéressant et pratique. Il répond au désir réel de nombre d’éléments palestiniens d’apprendre le français. Il permet de rester dans une profitable neutralité sans prendre partie pour un lycée franco-arabe ou franco-hébraïque.“²⁷ Das sich in dem Wunsch, sein Gedankengut an alle Bevölkerungsgruppen Palästinas vermitteln zu können, manifestierende Frankreich war auch darauf bedacht, keine allseitigen Gegnerschaften heraufzubeschwören. Tatsächlich entthob dieses Vorhaben „la Mission Laïque du souci [...] d’avoir à combattre les hostilités plus ou moins avérées de l’Exécutif juif ou arabe et des Autorités mandataires, de se soumettre à leur contrôle“²⁸.

Das *Centre de Culture Française*

Sehr schnell planten Frankreich und die MLF jedoch größer, so dass bald von einem französischen Kulturzentrum die Rede war²⁹. Während die Idee von einfachen Französisch-Kursen noch den Eindruck vermittelte, im Einklang mit

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Bulletin de la *Mission Laïque française*, Schuljahr 1934–35, S. 2.

den Grundprinzipien der MLF unparteiisch sein zu wollen³⁰, nahm das (nun auch umgesetzte) Programm gleichsam auf natürliche Weise eine jüdische Orientierung an, da die Beweggründe für die Schaffung des CCF in der Erweiterung des Einflusses auf diese Bevölkerungsgruppe lagen³¹. Stand Jerusalem dabei anfangs allein in Diskussion, so dachte man sehr bald auch an eine Ausdehnung nach Tel Aviv – von dieser Initiative war also durchwegs ein neues Publikum betroffen und es war ein neues Frankreich, das sich hier zeigte³². Nach Abstimmung mit den einzelnen Betroffenen³³ und einem internen diplomatischen Zwischenfall (der sehr katholisch eingestellte Vizekonsul René Neuville, der das Generalkonsulat im Sommer führte, befand, nicht informiert worden zu sein³⁴), öffnete das neue *Centre* seine Pforten im Oktober 1935 inmitten des jüdischen Stadtteils.

Die ersten Schritte des neu geschaffenen Kulturzentrums sind als erfolgreich anzusehen: Die Zahl seiner Mitarbeiter erhöhte sich (mit dorthin versetzten Französischlehrern und lokalen Vortragenden) und es traf in der jüdischen Bevölkerung auf ein gewisses Echo. Zur Krönung wurde es auch im Roman „Shira“ von Schmuel Agnon erwähnt, und zwar als Ort, wo der Held, der zutiefst deutschgesinnte Universitätsgelehrte Manfred Herbst aus Jerusalem, französische Bücher ausleiht³⁵. Die Französisch-Kurse waren sehr gut besucht, die Verbindungen zu den zionistischen Persönlichkeiten ausgezeichnet³⁶, und selbst die sehr stark deutsch geprägte Hebräische Universität schickte ihre Studierenden. Unter einer sehr dynamischen Leitung – von der MLF in Paris je-

³⁰ „Son principe, se tenir à l'écart et au-dessus des luttes politiques, des rivalités religieuses mais avoir un égal respect pour toutes les races, toutes les croyances et toutes les traditions, a fondé l'importance et la reconnaissance de ces pays à l'égard de l'association.“ *MISSION LAÏQUE FRANÇAISE, 90 ans au service de l'éducation dans le monde 1902–1992* (Paris 1992) 22.

³¹ MAE, Nantes, 369 Palästina, Schreiben des GK Jerusalem (31) an das MAE/SOFE, 11. Mai 1935, d'Aumale.

³² Ebd., Korrespondenz des GK Jerusalem, B, 207 Centre de Culture Française, Schreiben des Handelsattachés für den Nahen Osten, Alexandria, an das GK Jerusalem, 29. März 1935, de Martel. Letztlich wurde ein CCF in Tel Aviv aus diversen Gründen aber nicht gegründet, trotz der wiederholten Eingaben vonseiten Jean Thibault-Chambaults, des ersten Direktors des CCF in Jerusalem.

³³ Ebd., Schreiben der *Mission laïque* an das GK Jerusalem, 13. Februar 1935, Besnard.

³⁴ Ebd., SOFE, D, 369 Palästina, Schreiben des GK Jerusalem (58/14/A) an das MAE, 9. September, sowie (59/14/A), 18. September 1935, Neuville, und Antwort im Schreiben des MAE (48) an das GK Jerusalem, 28. September 1935.

³⁵ Shmuel Y. AGNON, *Shira* (Syracuse 1989) 11, 402, 412, 424 und 433.

³⁶ Archiv der *Mission laïque française*, Paris (fortan: MLF, Paris), Akte Jean Thibault-Chambault, Brief von Thibault-Chambault an die MLF, 7. November 1935, mit Erwähnung vor allem der guten Beziehungen zum Direktor der Jewish Agency, Moshe Shertok, dem späteren israelischen Premier- und Außenminister Moshe Sharett.

doch nicht immer so gesehen, wie ihre Einschätzung des Direktors zeigt: „un peu puéril. Si c'est enthousiaste, a-t-il chiffré ses projets? Paraît se griser de mots. Jérusalem est important, mais il n'y a pas que Jérusalem.“³⁷ – stellte das CCF seinen Besuchern eine sich ständig weiterentwickelnde Bibliothek zur Verfügung (auch eine Wanderbibliothek wurde eingerichtet), es organisierte Buchausstellungen, Konzerte, Filmvorführungen, aber vor allem bot es einen idealen Rahmen für Treffen, die französische Vortragende oder Autoren (Paul Morand, Louis Massignon, André Siegfried) mit ihren Lesern zusammenführten³⁸.

Sich die grundlegende Neutralität der *Mission laïque* vor Augen haltend und auf ein Gleichgewicht bei den vom *Centre* organisierten und an die verschiedenen Gemeinschaften der Stadt gerichteten Vorträge bedacht, richtete sich der Direktor in der Folge vermehrt an die arabische Bevölkerung, und dies trotz der eigenen Zweifel am Nutzen einer solchen Ausrichtung³⁹. So kann er im Frühling 1937 stolz ankündigen, dass das französische Kulturzentrum seine Pforten im arabischen Stadtteil öffnet, und darauf hinweisen, dass diese Perspektive viel versprechend sei: „J'ai l'impression que les Arabes [...] vont nous faire bon accueil et essayer de rivaliser de culture avec les Juifs.“⁴⁰

Genauso stolz, zu seinen Besuchern auch über Frankreich nach Palästina geflüchtete deutsche Juden zählen zu dürfen, die „devraient avoir une petite dette de reconnaissance envers la France“⁴¹, kann er eine sehr befriedigende Bilanz

³⁷ Archives Nationales Paris (fortan: AN), Akten der *Mission laïque de France* 60 AJ 142, Französisches Gymnasium [sic!] Jerusalem 1936–1939, handschriftliche Randbemerkung auf einem von Thibault-Chambault verfassten Dokument, betitelt mit „Le Centre de Culture Française – Jérusalem“, 27. Februar 1937.

³⁸ MLF, Paris, Akten der Zweigstelle Jerusalem, Monatsberichte 1.–30. März 1936 (Paul Morand) und 1.–28. Februar 1937 (Louis Massignon).

³⁹ In den ersten Monaten seines Jerusalemer Aufenthaltes drückte sich Thibault-Chambault folgendermaßen aus: „[...] il n'y a, paraît-il, rien à tirer de là, et c'est du temps perdu.“ (MLF, Paris, Akte Jean Thibault-Chambault, Brief von Thibault-Chambault an die MLF, 1. Dezember 1935).

⁴⁰ AN, 60 AJ 142, Französisches Gymnasium Jerusalem 1936–1939, Brief des CCF an die MLF, 21. April 1937, Thibault-Chambault. In einem Bericht zeigte sich der MLF-Inspektor hingegen etwas skeptischer: „On a ouvert un cours spécial dans la ville arabe pour la clientèle du voisinage, on a réuni au maximum dix auditeurs; cette tentative ne connaît guère le succès.“ MLF, Paris, Akte Jean Thibault-Chambault, Inspektionsbericht, 6. Dezember 1937.

⁴¹ AN, 60 AJ 142, Französisches Gymnasium Jerusalem 1936–1939, Brief von Thibault-Chambault an Besnard, 19. Juli 1937, und MAE, Nantes, 207 Centre de Culture Française, Brief von Thibault-Chambault an Amédée Outrey (französischer Generalkonsul in Jerusalem, 1938–1941), 5. Januar 1938: „Les Juifs ont été en effet profondément déçus par l'aboutissement actuel de la culture allemande et ils essayent aujourd'hui de se „raccrocher“ à quelque

ziehen, was seine Stellung in der politischen und kulturellen Landschaft Jerusalems anlangt: „J’ai l’honneur de vous faire savoir que dans l’état actuel des choses, le Centre continue à ne pas faire de politique et à ne se mêler de rien. C’est tellement vrai qu’il est jugé par les Arabes et les *Allemands* comme pro-juif, par les Juifs comme pro-arabe, par les Français comme trop peu pro-Arabe, quant aux Anglais, ils paraissent se moquer complètement de notre étiquette et ils nous laissent travailler tout à fait en paix.“⁴²

Diese erste, zufrieden stellende Bilanz bewegte den Direktor dieser neuen Einrichtung der MLF dazu, neue Ambitionen zu formulieren, sah er in diesem Erfolg doch eine anwendbare Lösung auch für andere Orte im Mittleren Orient, vor allem für solche, die von ähnlichen nationalistischen Erschütterungen gezeichnet waren. Auf die Ursprünge der *Mission laïque* zurückgreifend, befand er, dass Frankreich eine gewisse Rolle im sich neu abzeichnenden Mittleren Orient zu spielen habe: „La formule du Centre de Culture française paraît devoir réussir en Orient et peut-être autre part. Il conviendrait donc de poser certains principes et de chercher à les appliquer le plus vite et le mieux possible. Devant la poussée des nationalismes, devant la propagande intense des états dictatoriaux, propagande répugnant à l’esprit français libre, il faut s’adapter et recourir à des moyens nouveaux pour semer un peu partout les idées directrices de la Révolution, de la déclaration des Droits et les idées modernes.“⁴³

Dieser Idealismus illustriert die Notwendigkeit für Frankreich, seiner zivilisatorischen Mission treu zu bleiben; gleichzeitig aber musste diese Mission mehr denn je mit der französischen katholischen Mission, die die französische Aktion in dieser Region prägte, brechen. Dabei wurden zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen: Man inspirierte einerseits die jungen erstarkenden Nationalbewegungen und entfernte andererseits ein für alle Mal die (deutschen oder italienischen) „schlechten Einflüsse“, die gegen die Mandatsmächte aufwiegelten.

Nach erstem Zögern lassen die beiden von der Angelegenheit betroffenen französischen Generalkonsuln in Jerusalem dem CCF ihre ganze Unterstützung zuteil werden; auch durch sporadische Vorträge, bei denen sie ihre eigenen Hobbies vorstellten (Jacques d’Aumale sprach über orientalische Kos-

chose de stable; la culture française, universelle et complète, profonde, accueillante et souriante, a tout ce qu’il faut pour faire ici l’unanimité autour d’elle.“

⁴² AN, 60 AJ 142, Französisches Gymnasium Jerusalem 1936–1939, Brief des CCF an die MLF, 22. März 1937, Thibault-Chambault. Das im Zitat kursiv gesetzte Wort ist im Original unterstrichen.

⁴³ Ebd., „Le Centre de Culture Française – Jérusalem“, 27. Februar 1937, Thibault-Chambault.

tüme, Amédée Outrey über Chateaubriand). Zudem konnten die Vertreter Frankreichs umso zufriedener sein, als das Unternehmen besser funktionierte als gleichwertige Institutionen, die seine Initiativen zwar nachahmten, ohne jedoch den gleichen Erfolg zu erzielen, wie vor allem im italienischen Fall⁴⁴. Im Februar 1936 wurde von d'Aumale folgende Bilanz erstellt: „C'est un grand succès et une excellente propagande“, seien es nun die Vorträge, bei denen manche Interessierte aus Platzmangel sogar abgewiesen werden müssten, oder die Kurse. Zwar würden letztere noch nicht genug einbringen, aber man „faut bien se dire qu'une œuvre comme le Centre de Culture ne pourra jamais vivre par elle-même mais que politiquement elle est trop utile pour qu'on ne la supporte à fond“⁴⁵. Ein zusätzliches Zeichen der französischen offiziellen Zufriedenheit, was die offensichtlich geglückte Neuorientierung anlangte, stellte im Mai 1938 der Besuch des sehr laizistisch eingestellten Edouard Herriot, des Präsidenten der Abgeordnetenkammer und der MLF, in Jerusalem im Rahmen einer Inspektionstour der Institutionen der Organisation dar⁴⁶.

Wie fiel nun die Wahrnehmung des CCF aus Sicht der traditionellen Vertreter der französischen Präsenz in Palästina aus?

Man kann hier einerseits zunächst ein gewisses Wohlwollen bemerken, vor allem bei jenen, die einem Zusammenwirken der Anstrengungen für die Aufrechterhaltung oder besser die Verstärkung der französischen Präsenz im Heiligen Land am offensten gegenüberstanden. So etwa bei den Dominikanern der *Ecole biblique*, die in ihrem Bereich selbst an der Spitze der französischen kulturellen Aktion standen⁴⁷ und die den Vorträgen in der Ben Jehuda-Straße, wo

⁴⁴ MAE, Nantes, SOFE, D, 372 Palästina, Universität Jerusalem 1936/1940, Schreiben des GK Jerusalem (11) an das MAE/SOFE, 1. Februar 1936, d'Aumale: „Malgré la propagande faite, l'initiative italienne ne semble pas devoir rencontrer beaucoup de succès ni toucher le grand public qui ignore totalement l'italien. Une douzaine d'élèves seulement se seraient inscrits, presque tous étudiants à l'Université Hébraïque et suivant déjà à l'Université les cours du Dr. Vardi. Quant aux conférences, elles n'attireraient qu'un public italien alors qu'au Centre de Culture française on ne compte guère plus de 3 ou 4 français sur un auditoire de 150 personnes.“ - Bezüglich des italienischen kulturellen Engagements im östlichen Mittelmeerraum siehe: Israel (Zeitschrift der italienischen jüdischen Gemeinde), Nr. 22, 16. März 1933, 1; Oriente Moderno (italienische Zeitschrift für Orientalistik), Anno XIII (Januar–Dezember 1933), Nr. 4, April 1933, 205; Israel, Nr. 34, 22. Juni 1933; Oriente Moderno, Anno XIV (Januar–Dezember 1934), Nr. 1, Januar 1934, 30f.; Israel, Nr. 7, 1. November 1934, 1: „L'insegnamento dell'italiano nelle scuole ebraiche di Erez Israel“; ebd., Nr. 13, 20. Dezember 1934, 4: „La recente espansione italiana in Palestina“.

⁴⁵ MAE, Nantes, Korrespondenz des GK Jerusalem, B, 188 Franzosen in Palästina, Akte französische Kulturpropaganda in Palästina, Brief von d'Aumale an Marx, 24. Februar 1936.

⁴⁶ Siehe „Sanctuaires“, den Band, den HERRIOT auf der Grundlage seiner Erfahrungen während seines Aufenthaltes im Orient verfasste (Paris 1938).

⁴⁷ Siehe dazu unser Buch DOMINIQUE TRIMBUR, Une École française à Jérusalem: De l'École

sich der Sitz des *Centre* befand, beiwohnten. Was die AIU betrifft, so sah sie im CCF einen Verbündeten für eine bessere Verbreitung des französischen Gedankenguts innerhalb der jüdischen Gemeinde Palästinas und widmete ihm einen Artikel in ihrer Zeitschrift „L’Univers israélite“⁴⁸. Für diese sehr frankreichfreundlichen Juden ging es dabei tatsächlich darum, mit Deutschland zu konkurrieren, das in Palästina „entretient une mission scolaire extrêmement agissante dont l’action est diverse et occulte“. Mit dieser Möglichkeit, dem deutschen und nationalsozialistischen Aktivismus zu kontern, werde demnach auch in eine Richtung gearbeitet, in der die *Alliance* seit langem tätig sei („De cette nouvelle œuvre française [dem *Centre*; Einfügung d. V.] naïtra, nous en sommes certains, un courant intellectuel fécond entre la Nouvelle Palestine et la France.“).

Bei den früheren Trägern der französischen Präsenz erregte das CCF allerdings doch auch Misstrauen und Verdächtigungen. Einer der Protagonisten des französischen katholischen Lebens, der Rektor des *Institut catholique de Paris*, Mgr. Alfred Baudrillard, fand harte Worte angesichts der Vorteile, die der *Mission laïque* zum Schaden der kongregationistischen Einrichtungen in der Levante gewährt werden würden⁴⁹. Nach dem Vorbild des Vizekonsuls René Neuville wurde anfangs auf den offenkundigen Widerspruch zwischen dieser neuen Gegebenheit und der französischen Tradition in Palästina hingewiesen. Diesem Gefühl wurde zum Beispiel Ausdruck verliehen von den Weißen Vätern, den Wächtern des französischen Nationalheiligtums von Sankt Anna und Leitern des dort untergebrachten griechisch-katholischen (melkitischen) Seminars. Im Bewusstsein der Bedrohung, die die *Mission laïque* von Anfang an für die religiösen Einrichtungen darstellte⁵⁰, ist das CCF für sie die Verkörperung

pratique d’Études bibliques des Dominicains à l’École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (Mémoire dominicaine, Sonderheft V, Paris 2002), insbes. 117–138.

⁴⁸ Guy COHEN, L’Institut français de Jérusalem, in: L’Univers israélite, 28. Juni 1935, 657.

⁴⁹ Siehe die Aufzeichnung Baudrillards über den Besuch Jean Lapières, des Chefs des Pressedienstes im Office du Levant: „Lui-même me donne d’assez fâcheux renseignements. Au ministère des Affaires étrangères, on est résolu à substituer définitivement la Mission laïque aux religieux. À Damas, on vient d’accorder quatre millions à la Mission laïque et de refuser cinquante mille francs au collège des Lazaristes. Même au Liban, on agit de même.“ Alfred BAUDRILLARD, Les carnets du Cardinal, 26 décembre 1928 – 12 février 1932. Bearb. von Paul CHRISTOPHE (Paris 2003) 1034, Eintragung vom 2. Januar 1932.

⁵⁰ Siehe den Brief des Kanonikers Paul Pisani, Mitglied des Komitees der Alliance française, an Pater Jean-Louis Féderlin (Superior der Institution), 13. März 1903, Archiv der Institution von Sankt Anna in Jerusalem, Akte Nr. 7 Alliance française. Der Verfasser des Briefes erwähnt den stillen Kampf gegen die an die geistlichen Einrichtungen vergebenen Subventionen, der zu einem Zeitpunkt stattfand, als man sich immer stärker für die MLF interessierte. 1906, zum Zeitpunkt der bereits beschriebenen Reise Charlots, waren sich die französischen

eines Geistes, den sie grundlegend ablehnten: „C’est un établissement où des Membres de la Mission Laïque donnent des leçons de français, le soir, à des étrangers, qui sont presque tous des Juifs. On y fait aussi des conférences qui sont données soit par les professeurs de ce Centre, soit par des personnalités du dehors. [...] l’esprit général de ce Centre n’est pas ce qu’il faudrait: ainsi le Directeur nous disait naïvement que pour apprendre le français et surtout donner l’esprit français à ceux qui suivent les cours, il expliquait Candide de Voltaire et Émile de Rousseau, ainsi encore que les conférences du dernier trimestre avaient pour sujets: [...] Idéaliste et dreyfusard, Zola; André Gide ou la poursuite de son âme; Jaurès [...]; l’assistance est en majeure partie juive et dans une salle étroite; [...] y aller, c’est paraître approuver auprès des personnes catholiques un Centre dont nous regrettons l’esprit.“⁵¹

Was die *Jewish Agency* anlangt, so fand sie sich mit der Idee des CCF ab, wie auch mit der Tatsache, dass Studierende der Hebräischen Universität dort an Kursen teilnahmen. Die Idee eines Gymnasiums, das sich aus dem *Centre* herausentwickeln könnte, wies sie jedoch ebenso zurück, wie sie bereits den Plan eines französischen Gymnasiums in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre zurückgewiesen hatte.

3. Die weitere Entwicklung des Centre de Culture Française

Die Jahre von 1936 bis 1939

Nach diesem viel versprechenden Beginn wurde der Versuchsballon des CCF – wie zahlreiche andere französische Institutionen auch – von der gewalttätigen politischen Situation in Palästina eingeholt, was ihm aber keinen völligen Abbruch tat. Während der Ereignisse von 1936 bis 1939 konnte sich das Zentrum, das sich mitten in der Stadt befand und mittels abends stattfindender Erwachsenenurse funktionierte, nur unter großen Schwierigkeiten auf die nächtliche Ausgangssperre einstellen. Dieses Problem, zu dem sich auch wiederholt finanzielle Schwierigkeiten der *Mission laïque* selbst gesellten, zog einen allmählichen Rückgang seiner Aktivitäten nach sich. Zudem lief das parallele

Geistlichen darüber im Klaren, dass ein Projekt einer in der Heiligen Stadt einzurichtenden laizistischen französischen Schule in Ausarbeitung war. Ebd., 2a 1, Das Seminar von seinen Anfängen bis zum Krieg von 1914–1918, Karton 2: Tagebuch des kleinen Seminars 1900–1914, Heft D, Januar 1901–Mai 1908, Eintragung 20. Juni 1906.

⁵¹ Archiv der Kongregation der Weißen Väter, Rom, vierte Periode: Birraux 1936–1947, Akte 255, St. Anna, Brief des P. Joseph Portier (Superior von St. Anna, Jerusalem) an Mgr. Joseph-Marie Birraux (Generalsuperior der Weißen Väter), 12. Januar 1937.

„ökumenische“, jüdisch-arabische Experiment im Spiegel der allgemeinen dramatischen Entwicklung nicht gut. Den französischen Generalkonsul veranlasste dies zu folgender Aussage über den Direktor des CCF: „Il voudrait tout avaler d’une seule gorgée; il voudrait que les Juifs et les Arabes adorent tous la France et sans la moindre réticence. C’est un idéal difficile à atteindre.“⁵²

Das angebliche Fehlen von kulturellen Perspektiven auf arabischer Seite (d’Aumale schrieb am 4. Mai 1937, dass „de ce côté il n’y avait, il n’y a et il n’y aura jamais rien à faire. Ne me croyez pas systématiquement anti-arabe. Ce jugement est simplement le fruit d’une expérience de pas mal d’années d’Orient.“⁵³) trug dazu bei, dass sich Frankreich immer stärker auf den jüdischen Teil konzentrierte. Da der Traum von Neutralität, den erst das Gymnasium und dann das CCF verkörperten, nicht verwirklicht werden konnte, setzte Paris auf Effizienz. Diese konnte freilich nur über die zionistische Welt erreicht werden, die damit offensichtlich und endgültig als ausschlaggebender Einfluss in Palästina akzeptiert wurde und die es von ihren deutschen Elementen zu befreien galt. Die im *Centre* organisierten Vorträge bestätigten daher die Notwendigkeit, dieser „nuageuse obscurité de concepts et de langue“ ein Ende zu bereiten und den deutschen Einfluss erlöschen zu lassen⁵⁴. Nebenbei ging es nicht nur darum, sich an Erwachsene zu wenden, sondern auch darum das Denken der Studierenden zu orientieren, wenn man die Schüler schon nicht direkt beeinflussen konnte⁵⁵.

Ab dem zweiten Semester des Jahres 1936 wurden die Vorträge immer wieder ausgesetzt und die Gewaltausbrüche machten die Fahrten der Wanderbibliothek durch Palästina unmöglich. Nach der endgültigen Schließung der arabischen Zweigstelle Anfang 1939⁵⁶ musste auch die jüdische Zweigstelle ihre Aktivitäten drosseln.

⁵² MAE, Nantes, Korrespondenz des GK Jerusalem, B, 187 Franzosen in Palästina, Brief von d’Aumale an Marx, 4. Mai 1937.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., SOFE, D, 372 Palästina, Universität Jerusalem 1936/1940, Akte Palästina Ausbildungsinstitutionen, Brief von Thibault-Chambault an Marx, 12. November 1937, bezüglich der Wirkung des Besuchs von André Siegfried in Jerusalem.

⁵⁵ Ein Bestreben, das im November 1938 mit der Schaffung des von Frankreich finanzierten Lehrstuhls für französische Landeskunde an der Hebräischen Universität umgesetzt wurde. Siehe dazu unseren Beitrag Dominique TRIMBUR, La création de la chaire de civilisation française de l’Université hébraïque de Jérusalem, in: *Revue d’histoire de la Shoah – Le Monde Juif*, Nr. 167 (September–Dezember 1999) 161–179.

⁵⁶ Zum Leidwesen Thibault-Chambaults, der ein wenig früher an den Direktor der MLF schrieb: „Au cas où le Centre arabe ne pourrait être maintenu, nous n’aurions plus un seul Arabe dans notre établissement: nous passerons donc immédiatement pour faire une politique juive. C’est à ce moment que je me permets de vous rappeler les paroles très sensées que

In der Zeit des Zweiten Weltkriegs

Wie im französischen Mutterland zwang der „drôle de guerre“ („Scheinkrieg“, September 1939 bis Mai 1940) auch dem Leben der französischen Gemeinde in Jerusalem seine Eigentümlichkeiten auf, mit starken Auswirkungen auf das alltägliche Funktionieren ihrer Einrichtungen. Dies betraf vor allem die Lehrinstitutionen, deren Angestellte von der Mobilmachung erfasst wurden. Das bereits von den inneren Ereignissen Palästinas stark mitgenommene CCF war neuerlich direkt betroffen: Seine beiden Hauptverantwortlichen, Jean Thibault-Chambault und Yves Marquet, verließen Jerusalem. Unter diesen Umständen versuchte nunmehr der französische Generalkonsul Amédée Outrey, der sich wie erwähnt in der Vergangenheit selbst an den Aktivitäten des *Centre* beteiligt hatte, das Werk weiterzuführen und sein Wirken so gut wie möglich weiterlaufen zu lassen, indem er Arbeitskräfte vor Ort nutzte. Während sich der eigentliche Direktor in Syrien aufhielt, folgte so ein gelehrter Vortrag auf den anderen, mit Rednern wie André Siegfried am 18. Februar 1940.

Die Einstellung der Feindseligkeiten in Frankreich im Juni 1940 und die Begründung des Vichy-Regimes warfen allerdings viel grundsätzlichere Probleme für die Weiterführung der Aktivitäten der französischen Einrichtungen in Palästina im Allgemeinen und des *Centre* im Besonderen auf. Denn das neue, von den Deutschen kontrollierte Regime unter der Leitung von Marschall Pétain stand in immer stärker werdender Gegnerschaft zu Großbritannien. Die britische Mandatsmacht blieb weiterhin im Krieg gegen Deutschland, während Frankreich einen Waffenstillstand unterzeichnete. Aus dieser Situation erwachsen der Kommunikation zwischen Frankreich und dem Rest der Welt Komplikationen, im vorliegenden Fall eine Unterbrechung des Geldflusses vom französischen Mutterland nach Palästina, was die Lage des *Centre* weiter erschwerte und zu den Schwierigkeiten der *Mission laïque* aus der Vorkriegszeit noch hinzu kam.

Zu diesem Hemmnis internationaler Natur kam ein ideologisches Problem. Tatsächlich war das Vichy-Regime per definitionem reaktionär, verfügte über eine sehr katholische Vision und stützte sich in seiner Aktion auf die Geistlichkeit. Dies verdeutlicht sich zum Beispiel an der Wiedereinsetzung der Jesuiten

vous avez prononcées sur la solidarité entre les établissements. La fermeture du local arabe se saura en Egypte comme en Syrie et je crois qu'elle fera mauvaise impression. Cependant, cette idée de fermeture paraît être une idée de Monsieur le Consul Général, qui n'a, jusqu'ici, rien fait, à ma connaissance, pour les Arabes. Il me semble que, même s'il n'y avait aucune autre raison que celle-ci nous ne devrions pas 'miser' entièrement sur les Juifs." AN, 60 AJ 142, Französisches Gymnasium Jerusalem 1936–1939, sous-dossier 152, Brief des CCF an die MLF, 18. Oktober 1938, Thibault-Chambault.

in die Lehrtätigkeit. Stillschweigend zum Verbündeten Deutschlands werdend, leitete Vichy außerdem sehr schnell eine gegen seine vermeintlichen „Hauptfeinde“ – vor allem Juden und Freimaurer – gerichtete Politik ein. Das CCF gehörte zur *Mission laïque*, welche nun als laizistische und freimaurerische Organisation von den ersten repressiven Maßnahmen berührt wurde: Mit diesem Argument wurde ihr Pariser Sitz beschlagnahmt und wurden ihre Archive konfisziert.

Trotz dieser sehr ungünstigen Vorzeichen konnte das CCF aus der widersprüchlichen Politik des Vichy-Regimes Nutzen ziehen. Denn im Interesse des Einflusses französischer Kultur setzte dieses den verschiedenen von der Dritten Republik zugestandenen Finanzierungen in Palästina kein Ende – so wie die AIU und auch die Hebräische Universität von Jerusalem weiterhin Mittel von Vichy zugestanden bekamen, kam auch das *Centre* weiterhin in den Genuss von aus dem *Etat français* stammenden Überweisungen⁵⁷.

Die Fortsetzung seiner durch den allgemeinen Kontext gebremsten Aktivitäten stieß jedoch auch auf neue Hindernisse. Auf die italienische Rivalität der dreißiger Jahre folgte die Nachahmung und Konkurrenz vonseiten Englands, das 1941 eine Zweigstelle des *British Council* in Jerusalem einrichtete. Für die Franzosen war klar, dass eine solche Aktion Londons in Anbetracht der allgemeinen Situation, vor allem eines von seinen inneren Spaltungen und der internationalen Situation sehr geschwächten Frankreichs, den gezielten Willen veranschaulichte, das französische Werk endgültig zu zerstören – als logische Folge einer die ganze Mandatsperiode hindurch betriebenen Politik, die von nun an überall im Mittleren Osten angewendet werden sollte. Der Vertreter des Freien Frankreich (*France libre*) in Jerusalem, Graf Guy du Chaylard, drückte dies mit den Worten aus: „Tous ces indices, ainsi que les difficultés matérielles que rencontrent les Écoles de l' Alliance Israélite, gérées depuis l' armistice par le Service de l' Enseignement en Palestine, ne laissent pas de doute que l' activité intense du ‚British Council‘, appuyée efficacement par le Gouvernement, a pour but, non seulement de développer l' influence culturelle anglaise, mais aussi de

⁵⁷ MAE, Paris, PAAP 130 Outrey, 31, Korrespondenz Jerusalem (Telegramme) 1940, GK Jerusalem an das MAE (130–131), Vichy, 16. Oktober 1940. Zur AIU siehe Laurent GRISON, *Diplomatie culturelle et paradoxes sous Vichy: l' exemple de l' Alliance Israélite Universelle*, in: *L' information historique* 58 (1996) 163–166; DERS., *Le Service des Œuvres françaises à l' Étranger et les juifs sous Vichy*, in: Dominique TRIMBUR u. a., *Entre rayonnement et réciprocité. Contributions à l' histoire de la diplomatie culturelle*. Publications de la Sorbonne (Paris 2002) 73–84. Zur Weiterführung der offiziellen französischen Geldüberweisungen zugunsten des Lehrstuhls für französische Landeskunde der Hebräischen Universität siehe TRIMBUR, *La création de la chaire de civilisation française*.

chercher à supplanter la nôtre, non seulement en Palestine, mais dans tout le Moyen-Orient.“⁵⁸

Im Namen des einzigen und vereinten Frankreichs meinten die Vertreter Vichys wie die der Gaullisten angesichts dieser Gegnerschaft, dass es nötig sei, die Unterstützung der französischen Einrichtungen fortzusetzen – um welche auch immer es sich handeln möge. Outrey formulierte schon Ende 1940: „[...] c’est encore la meilleure réponse que nous puissions faire à la propagande insidieuse à laquelle ils sont exposés. [...] la Mission Laïque [...] possède [...] à Jérusalem une magnifique bibliothèque, don du gouvernement français, qu’il faut à tout prix sauver. Je demande que la Mission assure au moins le loyer [...], le traitement du bibliothécaire [...] et les menus frais d’entretien. [...] Vous me direz peut-être que ceci ne vous concerne pas directement et que c’est là l’affaire du Service des Œuvres. Je pense que dans les conditions actuelles la seule politique que nous puissions faire dans ces pays est d’y sauvegarder, à tout prix, tous les moyens d’action et d’influence pour le jour, je l’espère pas trop éloigné, où nous pourrons reprendre ici la place traditionnelle qui nous appartient et que nous avons su, malgré tout, assez bien tenir. Je sais d’ailleurs que vous partagez cette manière de voir et je suis persuadé que vous voudrez bien hâter le règlement des quelques questions pendantes [...]“.⁵⁹

In diesen Krisenzeiten ermöglichten es in Hinblick auf ein minimales Funktionieren des *Centre* ein gewisser Einfallsreichtum und der Rückgriff auf alternative Finanzierungsmöglichkeiten, weiterhin einen Anschein von Präsenz zu vermitteln. Konkret bedeutete dies die geschickte Verwendung von in Palästina zu bestimmten Großunternehmen gehörenden und von der Mandatsmacht blockierten Geldmitteln; oder auch die Freigabe von Mitteln durch den sehr Marschall-treuen Oberkommissar Frankreichs in Syrien-Libanon trotz einer besonders prekären Situation⁶⁰. Im gegebenen Fall ist sogar eine merkwürdige Kooperation zwischen dem geringe Mittel zur Verfügung stellenden *Etat français* und der *Mission laïque* (über ihre Zweigstelle in Beirut) zu beobachten,

⁵⁸ MAE, Paris, Krieg 1939–1945, London(-Algier), 423, französische Wohltätigkeitsvereine, Allgemeines, August 1940–September 1943, Schreiben des GK Jerusalem (61) an die Regierung der *France libre* in London, 24. Dezember 1942, du Chaylard. Im Sommer 1941, parallel zu den militärischen Auseinandersetzungen in Syrien, die zum Sieg über die Vichy-Truppen führten, wurde der Vertreter Vichy-Frankreichs, Generalkonsul Amédé Outrey, von einem Delegierten der *France libre* ersetzt.

⁵⁹ Ebd., 1940–1944 Vichy, 57 Unterrichtswesen, Palästina, Schreiben des GK Jerusalem (80) an Ernest Lagarde (Außenministerium, Orientabteilung), 13. Dezember 1940, Outrey.

⁶⁰ Ebd., 151 Palästina, französische Interessensgebiete, Schreiben des französischen Hohen Kommissariats Beirut (687) an das MAE, 15. November 1940, Gabriel Puaux.

deren Sitz nach Alexandria verlegt wurde. Das *Centre* musste seine Aktivitäten dennoch auf das absolute Minimum reduziert sehen und sich – sozusagen in der Art eines Zurück zu seinen Ursprüngen – ausschließlich auf die Französisch-Kurse konzentrieren. Die Schwäche des Systems zwang dabei zur Einsetzung eines Treuhandkomitees⁶¹. In der Folge, und zwar ab Frühling 1941, wurde das in der Heiligen Stadt gelegene CCF der MLF unter die Leitung eines Geistlichen (!) gestellt, des Dominikaners Roland de Vaux, Direktor der *Ecole biblique*⁶².

Im Sinne der von den Gaullisten angestrebten französischen Kontinuität wurde die Unterstützung der französischen Einrichtungen in Palästina respektive im Mittleren Osten ab Juli 1941 vom Freien Frankreich übernommen. Dies galt für alle Einrichtungen, auch für das *Centre*, und wurde übrigens manchmal nur höchst widerwillig von den Betroffenen angenommen (wenn sie etwa Marschall Pétain treu geblieben waren und sich weigerten, mit den Vertretern des Freien Frankreich in Kontakt zu treten oder bisweilen auch die angebotenen Mittel anzunehmen).

So wurde das französische Kulturzentrum Gegenstand eines Besuchs des französischen Kommissars für öffentliches Schulwesen, René Cassin, der zur Jahreswende 1941/42 eine Mission in den Mittleren Osten unternahm, um die Aufmerksamkeit zu betonen, die das „legitime“ Frankreich den französischen Schuleinrichtungen und allen seinen Bestandteilen im Orient beimaß⁶³. Der französischen Regierung in London, später in Algier, ging es darum zu zeigen, dass Frankreich selbst in einer solch schwierigen Situation entschieden einer Politik der Präsenz und des Prestiges treu blieb. In Fortsetzung der französischen Selbstbehauptung in Syrien-Libanon nach den innerfranzösischen Kämpfen des Sommers 1941 sollte den widerspenstigen Franzosen ebenso wie den Briten gezeigt werden, dass Frankreich noch immer fähig war, seine traditionelle Rolle in dieser Region zu erfüllen⁶⁴. Und eine diesbezügliche Investition erschien umso notwendiger, als der laufende Konflikt gleichbedeutend mit

⁶¹ Ebd., 152 französische Wohltätigkeitsvereine (AIU), Telegramm des MAE/SOFE (1057) an das französische Hohe Kommissariat Beirut, 17. Dezember 1940, Claude de Boisanger.

⁶² MAE, Nantes, SOFE, Jerusalem B, 207 Centre de Culture Française, Brief von Outrey an Pater de Vaux, 26. Mai 1941.

⁶³ AN, 382 AP R. Cassin, 382 AP 59 Dossier 2, Vorbereitung der Reise in den Nahen Osten, Dossier 3 Syrien, Libanon, Palästina und Dossier 6 Allgemeine Schlussfolgerungen aus der Reise.

⁶⁴ MAE, Paris, Krieg 1939–1945, London(-Algier), 1029, Nordafrikanische, muslimische und levantinische Fragen, Verwaltungspersonal der Délégation générale, französische Wohltätigkeitsvereine in der Levante, allgemeine Akte: Juli 1943–September 1944, Schreiben des GK Jerusalem (503) an das französische Hohe Kommissariat Beirut, 29. Juli 1943, du Chaylard.

einer definitiven Regelung der Lage des Mittleren Ostens sein musste, wo Frankreich endlich den Platz finden wollte, den man ihm nach dem Ersten Weltkrieg verweigert hatte, als Großbritannien ihm die Vorherrschaft, die es nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches für sich erwartet hatte, sozusagen vor der Nase wegschnappte.

Vor diesem Hintergrund kam dem *Centre* die Freigabe von Geldmitteln der Gaullisten zugute (mit dem Kuriosum einer vorübergehenden Doppelfinanzierung durch Vichy und London/Algier, wie sie auch andere Einrichtungen in Palästina betraf); die pädagogischen Tätigkeiten wurden wieder aufgenommen und im Juni 1944 wurde ein Zertifikat für Französisch geschaffen⁶⁵.

4. Nach dem Zweiten Weltkrieg

Nach 1945 musste Frankreich in Palästina eine durchwegs negative Bilanz ziehen, die auch das CCF mit einschloss. Wie alle anderen französischen Einrichtungen, und wie die französische Position im Allgemeinen, war das Kulturzentrum stark geschwächt. Zwar konnte die Übernahme der Leitung durch den Direktor der *Ecole biblique* den Schaden begrenzen⁶⁶, doch 1945 musste man die Folgen der Belastungsproben aus der Vorkriegszeit (die unsichere Situation in Palästina) sowie aus der Kriegszeit selbst zur Kenntnis nehmen, handelte es sich nun um den Abbruch der Kontakte zwischen Mutterland und östlichem Mittelmeerraum oder um reelle oder mutmaßliche Attacken vonseiten Großbritanniens.

Das Ende des Zweiten Weltkriegs bot allerdings Gelegenheit, Terrain für Frankreich zurück zu gewinnen, und alle Potenzialitäten schienen tatsächlich offen. Im Zusammenhang mit der Erwartung einer politischen Regelung ist die Wiederaufnahme einer kulturellen Politik des befreiten Frankreich festzustellen. Aus der Sicht René Neuvilles, ab 1946 französischer Generalkonsul, be-

⁶⁵ Ebd., 765, Département für auswärtige Angelegenheiten, Dienststelle der französischen Wohltätigkeitsvereine im Ausland, Allgemein: Mai–Juni 1944, Schreiben des Kommissariats für auswärtige Angelegenheiten – SOFE (265) an die französische Vertretung in Ottawa, 27. Juni 1944, mit Anhang: Schreiben der Delegation des „kämpfenden Frankreich“ (*France Combattante*) in Palästina und Transjordanien (108) an den Kommissar, 2. Mai 1944, du Chaylard.

⁶⁶ Der Generalkonsul schrieb über de Vaux: „Je dois rendre à l’activité et au dévouement de ce religieux un hommage mérité. On peut dire qu’il a sauvé cette institution qui périssait et dont l’activité a presque triplé depuis qu’il est à sa tête.“ Ebd., Levante, 1944–1960, Palästina, 430, französische Wohltätigkeitsvereine, Allgemein, 1. Dezember 1944–31. Dezember 1947, Schreiben des GK Jerusalem (25) an das MAE, 30. April 1945, du Chaylard.

traf dies zum einen gewohnte Instrumente, vor allem katholische Einrichtungen. Und es traf auch auf das wieder in Gang gebrachte CCF zu, dem man sogar eine zentrale Rolle innerhalb des neu zu schaffenden Palästina in Aussicht stellte. Generalkonsul Graf du Chaylard erwähnte bereits etwas früher die Absicht, aus ihm die Grundlage für ein „Maison de France“ zu machen; bei einem solchen Unternehmen sollte nicht improvisiert, sondern es sollten die nötigen Mittel für eine richtige Kulturpolitik eingeplant werden: „[...] en ne perdant pas de vue qu'en pays d'Orient il faut éviter avant tout de faire figure de ‚parent pauvre‘. Si je ne craignais pas d'être trop ambitieux, j'y verrais pour l'avenir, comme je l'ai déjà exposé au Département, l'embryon d'une future ‚Maison de France‘ groupant nos divers organismes de propagande, tourisme, librairie, journaux, modes, services commerciaux, etc.“⁶⁷

Unter diesen Vorzeichen sollte das *Centre* den Rahmen der *Mission laïque* verlassen und mit der Nominierung eines Universitätsprofessors an seiner Spitze eine intellektuellere Dimension annehmen. Dabei ging es um die weitere Anpassung an ein Palästina, das immer weniger jenem Heiligen Land glich, das den französischen Diplomaten bekannt war. Infolgedessen, „le Centre deviendrait [...] une cellule de rayonnement culturel qui se développerait par la suite. Tel qu'il a été compris et qu'il a fonctionné jusqu'ici, par la force des choses depuis la guerre, il faut bien reconnaître que son influence à ce point de vue est demeurée à peu près nulle.“⁶⁸

Zudem sollte diese Initiative mit der geplanten Einrichtung eines an der Hebräischen Universität mit dem Lehrstuhl für französische Landeskunde verbundenen „Pavillon de France“ gekoppelt werden. Der Lehrstuhl hatte während der Kriegszeit mit der Ankunft von frankophonen Lehrern und Schülern aus Rumänien eine unerwartete Entwicklung genommen⁶⁹ und wurde in der Tat als potentielle Ausgangsbasis für ein richtiges Französisch-Institut, wenn nicht gar mehr, gesehen⁷⁰. Dennoch, und wie bereits des Öfteren, wurden auch

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Was René Cassin bei seiner Rückkehr nach London sagen ließ: „J'ai eu la joie de constater que le français n'était plus absent de cette Université où une chaire de langue et de civilisation française a été fondée en 1938. Au début trois élèves suivaient les cours. Maintenant, malgré les difficultés de la guerre, il y en a plusieurs dizaines. Il ne peut y avoir de plus haute victoire pour la France que de voir sa culture répandue à Jérusalem même.“ AN, 382 AP 59 Dossier 6, Allgemeine Schlussfolgerungen aus der Reise, Vortrag von René Cassin im Hyde Park Hotel, Dienstag, 5. Mai 1942, „Frankreich im Nahen Osten und Afrika“.

⁷⁰ MAE, Paris, Levant, 1944–1960, Palästina, 430, französische Wohltätigkeitsvereine, allg. Akte, 1. Dezember 1944–31. Dezember 1947, Brief des GK Jerusalem (75/RC) an das MAE, 25. Oktober 1945, du Chaylard.

jetzt zahlreiche Ideen bunt und durcheinander präsentiert, ohne dass die für ihre Umsetzung notwendigen Mittel vorhanden waren. Neben den mit einem Programm dieser Dimension verbundenen finanziellen Schwierigkeiten⁷¹ vereinfachte auch das lokale Umfeld die Entscheidung nicht.

Wie bereits bei der Gründung des *Centre* wurden nun von Seiten du Chaylards und Neuilles Einwände erhoben – wenn nicht gar Schrecken an die Wand gemalt – gegen alles, was Frankreich gegenüber der einen oder anderen Bevölkerungsgruppe in eine heikle Lage bringen könnte: Betraf besagte Idee nicht wieder nur die jüdische Bevölkerung? Es sollte zwar in Richtung letzterer agiert werden, ohne sich aber mit den Zionisten zu verbünden und die Araber gegen sich aufzubringen, sei es in Palästina oder anderswo. Frankreich schlitterte ja gerade in den Entkolonialisierungsprozess hinein und fürchtete mehr denn je, dass der Mittlere Osten zum Auslöser für Umwälzungen in seinem Kolonialreich werden könnte – hatte Algerien nicht bereits im Mai 1945 aufbegehrt, was das Schlimmste befürchten ließ? Nach der vom Krieg aufgezwungenen Pause verschlimmerte sich zudem die Situation in Palästina wieder, vergleichbar mit der Vorkriegszeit, als die Aktivitäten des *Centre* bereits einmal empfindlich gestört worden waren. In erster Linie kreisten die Befürchtungen aber um die Frage der Reaktion der einen oder anderen Tendenz der dortigen französischen Präsenz: In den Augen der französischen Vertreter mussten die radikal neuen und sich beschleunigt verändernden Umstände zwar berücksichtigt werden, zugleich musste aber unbedingt vermieden werden, die Geistlichen zu kränken, indem man sich mit Juden, die noch dazu Zionisten waren, verbündete und damit Laien eine allzu wichtige Rolle zusprach⁷².

All diese Faktoren zeitigten Auswirkungen bei der schwierigen Wiederbelebung des CCF. Trotz der sehr ehrgeizigen Pläne eines Frankreichs, das bestimmte Positionen zurückerobern wollte, standen dafür nur wenig Mittel zur Verfügung. Zudem verzögerte sich aufgrund interner Querelen die Nominierung eines neuen Direktors. Auch hegte René Neuville Misstrauen. Der autoritäre Generalkonsul war darauf bedacht, die Ordnung wiederherzustellen, und wollte nichts von einem Organismus wissen, der außerhalb seiner auf franzö-

⁷¹ Ebd., 430, französische Wohltätigkeitsvereine, Allgemein, 1. Dezember 1944–31. Dezember 1947, Telegramm des MAE/RC [Kulturabteilung] (91) an das GK Jerusalem, 3. März 1946, Henri Laugier.

⁷² So schrieb Neuville, als davon die Rede war, aus dem Direktor des CCF einen französischen „délégué culturel“ in Palästina zu machen: „À un pareil projet qui mettrait nos établissements religieux sous la dépendance d’une personne dirigeant une institution de la mission laïque, je (ne puis) que donner évidemment avis le plus défavorable.“ Ebd., Telegramm des GK Jerusalem (455) an das MAE, 16. Mai 1946, Neuville.

sich-türkische Verträge zurückgehenden Oberhoheit stand⁷³: Im Namen von alten, aber allmählich überholten Vorrechten wies er jegliche Einmischung der *Mission laïque* in seine Verwaltung der französischen Präsenz zurück⁷⁴, indem er jeglichen „faute culturelle“ vermeiden zu wollen vorgab⁷⁵, der darin bestünde, den israelitischen oder laizistischen Einrichtungen auf Kosten der religiösen Institutionen zuviel Platz einzuräumen. Zu dem Zeitpunkt, wo sich eine Regelung des Schicksals Palästinas abzeichne, müsse Frankreich sich gegenüber seiner Tradition als treuer Erbe zu zeigen wissen und die Beunruhigungen der katholischen Welt (vor allem die großen Sorgen um das Schicksal der Heiligen Stätten) mittragen. In diesem Sinne dürfe es sich in seinen Bemühungen nicht verzetteln, da es delikate Situationen und auch Verfallserscheinungen bestimmter französischer Einrichtungen zu bewältigen habe⁷⁶. Neuville resümierte: „[...] il ne me semble pas que ce soit au moment de l'évacuation du Levant par nos Troupes qu'il faille laisser périliter nos œuvres de Palestine. Je pense tout au contraire que [...] cette évacuation doit avoir pour contre-partie un renforcement de notre action culturelle dans tout le Levant.“⁷⁷

Nach vielen Überlegungen, Plänen und großen Projekten kam das Jahr 1948, ohne dass es für das französische kulturelle Netz in Palästina eine Wiederanknüpfung an den emsigen Betrieb der Vorkriegszeit gegeben hätte. Das CCF wurde niemals richtig wiederbelebt, trotz diesbezüglicher intensiver Überlegungen innerhalb der *Mission laïque* oder auch im französischen Generalkonsulat von Jerusalem⁷⁸. Es liegt auf der Hand, dass sich die Frage durch die Situation Palästinas und vor allem die Teilung Jerusalems, die mit der Waf-

⁷³ „Je rappelle d'ailleurs au Département qu'en vertu de la tradition et des traités franco-turcs d'où dérivent nos droits actuels, en fait d'établissements scolaires et hospitaliers, seul le Consul de France est qualifié pour avoir la haute main sur ces œuvres.“ Ebd. Neuville beruft sich hier auf die französisch-türkischen Vereinbarungen von 1901 und 1913.

⁷⁴ Ebd., Telegramm des GK Jerusalem (718–19) an das MAE, 18. September 1946, Neuville.

⁷⁵ Ebd., Begleitschreiben des GK Jerusalem (228/AL) an das MAE, 5. August 1946, Neuville.

⁷⁶ Als Auswirkung der Ereignisse oder auch einfach in Verbindung mit dem Anbrechen einer neuen Zeit waren bestimmte traditionsreiche Orte des französischen Netzwerkes tatsächlich am Verschwinden, wie sich am Beispiel des unter der Leitung der französischen Benediktiner stehenden syrisch-katholischen Seminars auf dem Ölberg zeigt. Siehe dazu unseren Beitrag Dominique TRIMBUR, *Vie et mort d'un séminaire syrien-catholique. L'établissement bénédictin de Jérusalem*, in: *Proche-Orient chrétien* 52, 3–4 (2002) 303–352, insbes. 341–350.

⁷⁷ MAE, Paris, *Levante 1944–1960*, Palästina, 430, französische Wohltätigkeitsvereine, Allgemein, 1. Dezember 1944–31. Dezember 1947, Begleitschreiben des GK Jerusalem (228/AL) an das MAE, 5. August 1946, Neuville.

⁷⁸ Ebd., Schreiben des GK Jerusalem (111/RC) an das MAE, 11. Oktober 1946, Neuville; ebd., Palästina, 371, Französische Vertretung (GK Jerusalem), 6. August 1945–31. Dezember 1952, Telegramm des GK Jerusalem (1515) an das MAE, 21. Oktober 1948, Neuville.

fenruhe nach dem ersten israelisch-arabischen Konflikt in Kraft trat, nicht verbesserte.

Wie für alle Einrichtungen, deren Tätigkeiten sich auf die beiden Teile der Heiligen Stadt erstreckten, wurde es auch für das *Centre* nötig, auf Alternativen zurückzugreifen, um in beiden Stadtteilen überleben und zur „ökumenischen“ Berufung der ersten Jahre zurückkehren zu können, als das *Centre* über zwei Standorte, den einen in der jüdischen Stadt, den anderen in der arabischen, verfügte. So organisierte es in den fünfziger Jahren in den Räumen des Sankt-Stefan-Klosters (der *Ecole biblique* der dominikanischen Patres) Vorträge, die von Mitarbeitern des Generalkonsulats, von Geistlichen (über religiöse Themen) und vor allem von dem französischen katholischen Philosophen und Islam-Spezialisten Louis Massignon gehalten wurden⁷⁹. Aber der Rückgriff auf diese Alternativen konnte den Niedergang des *Centre* kaum bremsen: Noch viel stärker von den Ereignissen des Jahres 1967 mitgenommen, wurde seine endgültige Schließung 1970 beschlossen.

5. Schlussbetrachtung

Welche Bedeutung hatte nun das in Jerusalem gegründete *Centre de Culture Française* der *Mission laïque française* im Laufe seiner Existenz?

Bei seiner Gründung Mitte der dreißiger Jahre, nach mehreren Jahren reiflicher Überlegung, illustrierte es im Allgemeinen eine zu diesem Zeitpunkt besonders in Palästina feststellbare Wiederbelebung französischer Kulturaktion⁸⁰, die parallel zu anderen Initiativen (etwa die zur selben Zeit diskutierte Einrichtung eines Lehrstuhls für französische Landeskunde – *chaire de civilisation française* – an der Hebräischen Universität, die etwas später umgesetzt wurde) mit den traditionellen katholischen Einrichtungen brach. Dabei traf das *Centre* bei dem Publikum, an das es sich wendete – die Juden Jerusalems –, auf beachtliche Wertschätzung, während seiner arabischen Zweigstelle hingegen sehr rasch die Luft ausging. Wie das gesamte Leben Palästinas wurden beide durch die Ereignisse der Jahre 1936 bis 1939 in große Mitleidenschaft gezogen.

⁷⁹ Archiv des Konvents von Sankt Stefan in Jerusalem (*Ecole biblique française*), Tagebuch des Konvents, Eintragungen vom 23. November 1953, 10. Dezember 1953, 7. Januar 1954, 18. Februar 1954, 1. April 1954, 10. Juni 1954, 20. Januar 1955, 24. Februar 1955, 30. April 1955, 15. Februar 1956, 22. März 1956, 18. Mai 1956. Die Aufteilung zwischen West- und Ost-Jerusalem ist übrigens ein Vorläufer der aktuellen Situation, die sich durch zwei Kulturzentren – eines im Westen, eines im Osten – auszeichnet.

⁸⁰ Vgl. Pascal ORY, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire 1935–1938* (Paris 1994).

Die Innovation des CCF war zudem allzu ungewohnt, um von den anderen Komponenten der französischen Präsenz im Heiligen Land angenommen zu werden. Unter diesem Gesichtspunkt verzeichnet man vor wie nach dem Zweiten Weltkrieg eine ambivalente Haltung der offiziellen französischen Vertreter in Bezug auf dieses neue und neuartige Element, die gleichzeitig von Vertrauen und Misstrauen geprägt war. Was die Haltung der traditionellen Träger der französischen Präsenz in Palästina betrifft, so zeigten sich diese viel offener, aber zugleich auch meistens viel kritischer: All die Institutionen, ob katholisch, jüdisch oder laizistisch, waren zwar auf die Verbreitung des französischen Wertesystems bedacht – es stellte sich nur die Frage, ob es sich dabei um die gleichen Werte handelte, was zu Kritiken, vor allem vonseiten des französischen katholischen Klerus in Palästina führte.

Die durch den arabischen Aufstand 1936–1939 verursachte Schwächung, zu welcher die durch den Abbruch der Verbindungen zwischen Palästina und dem französischen Mutterland entstandene heikle Situation hinzukam, bewirkte eine Art „*Union sacrée*“ zwischen den französischen Institutionen des Heiligen Landes während des Zweiten Weltkrieges. Wohl oder übel wurde das *Centre* auf diese Weise von den anderen Komponenten des französischen Netzwerkes aufgrund der Schwäche der französischen Stellung und mit dem Ziel der Verteidigung des französischen Namens akzeptiert. Der Schwung der unmittelbaren Nachkriegszeit, als es darum ging, aus dem *Centre* die Grundlage für eine neue und starke französische Durchdringung zu machen, dauerte aber nicht lange an und wurde auch nicht zur Gänze umgesetzt. Die lokalen Konstellationen mit der Aufteilung der Aktivitäten auf zwei Stadtteile und einem gewissen Rückgang der Beliebtheit der französischen Sprache brachten letztlich die Schließung des CCF mit sich.

Die Ergebnisse des Unternehmens, das mit mehr oder weniger Erfolg von anderen Großmächten nachgeahmt wurde – von Italien durch sein faschistisches Kulturinstitut und von Großbritannien mittels einer Niederlassung des *British Council* –, erscheinen also zwiespältig: Ungeachtet der Erfolge der Anfangszeit gestalteten sie sich langfristig gesehen ungünstig. Zurückzuführen ist die geringe Effizienz auf die Schwäche des Trägers des *Centre*, der *Mission laïque*. Abgesehen von ihren häufigen finanziellen Schwierigkeiten und den lokalen Gegebenheiten litt diese unter einer inhaltlichen Ambivalenz: Übermittelte sie, die es sich zur Aufgabe machte, eine laizistische Alternative zu den religiösen Einrichtungen zu bieten und auf diese Weise die universellen Werte eines französischen Humanismus zu verbreiten, nicht die gleiche koloniale Botschaft wie die katholischen Institutionen?

Das Grundprinzip der *Mission laïque* wäre in der Tat sehr förderlich gewe-

sen, zumindest auf dem Papier: eine gewisse Modernität als neue, andere Zugangsweise zu lokalen Gegebenheiten⁸¹. Aber eben diese lokalen Gegebenheiten vereinfachten ihr letztlich nicht das Leben, sondern richteten sich sehr rasch gegen sie – so gesehen trug das *Centre* in gewisser Weise die Keimzellen seiner eigenen Schwächung bereits in sich, wenn es etwa vom Willen der Befreiung der Völker und der Umsetzung ihres Selbstbestimmungsrechtes animiert wurde. Im palästinensischen Fall sind es die unvermeidlich daraus resultierenden Zusammenstöße zwischen den lokalen Bevölkerungsgruppen, die die Existenz des *Centre* selbst gefährdeten⁸².

Als dem Anschein nach laizistische Antwort auf die Probleme Palästinas scheiterte das *Centre* an dem, was es in erster Linie war: ein Instrument französischer Außenpolitik, das bereits ab den 1930er Jahren, vor allem aber nach dem Zweiten Weltkrieg kaum mehr dem lokalen Kontext entsprach.

⁸¹ Diese Innovation bezog sich mit dem Übergang auf eine andersartige Wirkungsweise auch auf die bis dahin gängigen Methoden der *Mission laïque*.

⁸² Eine ähnliche Entwicklung gilt für die dreißiger sowie für die fünfziger und sechziger Jahre in Syrien und Ägypten (vgl. DEGUILHEM, *Impérialisme*, und ABÉCASSIS, *Les lycées*). Sie betraf übrigens nicht nur die Einrichtungen der MLF, denn auch katholische, vor allem schulische Institutionen wurden um dieselbe Zeit geschlossen. Siehe dazu die Dissertation von Jérôme BOCQUET, *Le collège Saint-Vincent des pères lazaristes de Damas. L'enseignement français en Syrie, 1864–1967* (betreut von Prof. Daniel Rivet, Universität Paris IV, 2002; erster Teil erschienen unter dem Titel: *Missionnaires français en terre d'Islam – Damas 1860–1914*, Paris 2005; zweiter Teil erschienen unter dem Titel: *La France, l'Eglise et le Baas*, Paris 2008).

Personenregister/Index of Persons

A

Aaronsohn, Ran 11 A.39, 28 A.39
Abdülmeçid I., Sultan 84, 100
Abdul Pascha 162 A.11
Abdulahdi (Familie) 80, 90f.
Abdul Hamid II., Sultan 318f.
Abu Ghosh (Familie) 87–89
Abu Ghosh, Mustafa 89
Afflerbach, Holger 227
Agnon, Schmuël 349
Akil Aga 103
Albrecht IV. von Habsburg 226 A.52
Alexander I., Zar 199
Alexander, Michael Sa(o)lomon 96, 160 A.6,
203
Alfieri, Giovanni Maria 240
Allenby, Edmund 40, 49
Altermatt, Urs 215, 322
al-Amr, Abdurrahman 88f.
al-Amr, Muhammad 88f.
Amschl, Peter Damian 241
Amsee, Andreas (Mario von Galli) 326
Anderson, M. S. 253
Anderson, Walter Henry 311f.
Angeli, Franz Sales 211 A.1, 221 A.35 u. 37,
235, 238, 264f.
Arnold, Mathias 237
Astafieva, Elena 11 f., 28f.
Augusta, österr. Erzherzogin 228 A.60
d'Aumale, Jacques 344f., 347f., 351f., 355
Auvergne, Jean-Baptiste 286

B

Bach, Alexander 239 A.99
Bach, Eduard 239 A.99
Bäck, Josef 247
al-Bahri (Familie) 81
al-Bahri, Hanna 80f.
Baldensperger, Philip J. 112, 120
Barlassina, Luigi 290, 295f.

Barnai, Jacob 58
Bartal, Israel 57
Bartholomew, John George 126 A.66
Battista, Giovanni 162 A.11
Baudrillard, Alfred 353
Bauer, Otto 334
Baumberger, Georg 324f.
Bayerl, Raimund 238
Bayly, C. A. 211
Belloni, Antonio 274 A.20
Ben-Arieh, Yehoshua 14, 30, 62–64, 67, 70f.,
107 A.5, 183
Ben-Artzi, Yossi 64f., 71
Benedičič, Eduard 241
Benedikt XIV., Papst 238, 260
Benedikt XV., Papst 295, 324, 327
Ben Gurion, David 43, 53, 329
Ben-Porat, Yehuda 70
Bernardi, Jacopo 274
Bernstein, Eduard 334
Beust, Friedrich Ferdinand 265f.
Billot, Luigi 295
Birraux, Joseph-Marie 354 A.51
Blaschke, Olaf 186, 191, 209, 211 A.2, 255
Bordeaux, Pilger aus 138, 145, 154
Bourne, Francis 290
Bracco, Vincenzo 241, 288
Braun, Stephan 245 A.121
Breycha-Vauthier, Arthur 229
Buffon, Giuseppe 10f., 14, 27f., 30
Buja, Aurelio da 238
Bunsen, Carl Josias 160, 197
Buselli, Remigio 280
Butlin, Robin 70

C

Caboga-Cerva, Bernhard 220 A.33, 232, 239,
241, 244 A.117, 265f.
Calice, Heinrich 242 A.108
Cagliari, Giovanni 295
Camassei, Filippo 288, 290

Carcattera, Onorato 288 A.8
 Carl Ludwig, österr. Erzherzog 228 A.60
 Carmel, Alex 12, 14, 29f., 58–63, 73, 183
 Cassin, René 359, 361
 Catherwood, Frederick 142, 146
 Ceschi a Santa Croce, Johann Baptist 240
 Chaplin, Thomas 308
 Charlot, Marcel 343, 353 A.50
 Chateaubriand, François René 76, 133, 352
 Chaylard, Guy du 357, 361 f.
 Chitrovo, Vasilij Nikolaevič 158–167, 176
 Cimino, Serafino 288 A.8
 Cischini, Ernst 244 A.117
 Clermont-Ganneau, Charles 111, 119
 Coderc, Joseph 272
 Cohn, Albert 313
 Conder, Claude Reignier 115–117, 121,
 124f., 127
 Conrad, Sebastian 219
 Conze, Eckart 217
 Cook, Thomas 206
 Cooper, Miss 96
 Cortona, Guido da 275 f.
 Costa-Major, Franz Joseph 233
 Crampon, Louis Ernest 271
 Csárszky, Stephan 233 A.77 f.
 Currie, Philip Henry Wodehouse 309

D

Darby, Clifford 62
 Davis, Moshe 64
 Denecke, Dietrich 65
 Desmazure, Père 154
 Dickson, John 309 A.21
 Diotallevi, Ferdinando 288 A.8, 290f., 293–
 296
 Di Pauli, Leo 236 A.85
 Disraeli, Benjamin 110
 Dmitrevskij, Dimitrij S. 176
 Dobretsberger, Johann 247
 Doering-Manteuffel, Anselm 213 A.10
 Donegan, John Forest 294
 Doppelbauer, Franz Maria 235, 247
 Doré, Gustave 106, 111
 Dráb, Bernhard 241
 Dreifuß, Eric 323 A.44, 332 A.84

Dubois, Louis Ernest 290 A.13, 295
 Dülffer, Jost 213 A.10

E

Ebenhoch, Alfred 247
 Eckert, Andreas 7f., 25
 Eder, Johann 246
 Eisler, (Ejal) Jakob 60, 70 f.
 Elan, Shlomo 67
 Eliav, Mordechai 57f., 71
 Elisabeth, österr. Erzherzogin 228 A.60
 Erzberger, Matthias 39, 49, 236

F

Fabrizio, Daniela 8–10, 26 f.
 Fahrngruber, Johann 233
 Farbstein, David 317, 336
 Farhi (Familie) 81
 Féderlin, Jean-Louis 353 A.50
 Fellingner, Franz 233 f., 289
 Ferdinand I., Kaiser v. Österreich 232
 Fergusson, James 139
 Filippov, Tertij Ivanovič 167 f.
 Finn, A. H. 115 A.29, 125
 Finn, Elizabeth A. 114, 125
 Finn, James 103, 114, 125
 Fiorioli, Athanasius 241
 Fliedner, Theodor 59, 95, 160 A.7
 Flinders Petrie, William Matthew 119 A.39,
 126 A.66
 Föll, Renate 198 f.
 Foerster, Frank 204
 Fränkel, Simon 307
 Franceschi, Rudolf 244 A.117
 Franz V., Erzherzog v. Österreich-Este, Her-
 zog v. Modena 228 A.60
 Franz Joseph I., Kaiser v. Österreich 218, 220
 A.33, 227–229, 238 A.93, 240, 264, 266 f.
 Freese, Jacob R. 137 f., 151 f.
 Frey, Christian Friedrich 299
 Friedland, Peter 237
 Friedrich Wilhelm IV., König v. Preußen 95,
 160, 201
 Frötschner, Sebastian 234, 237 f.

Frumin, Mitia 71
 Frutiger, Hans Hermann 61
 Frutiger, Johannes 61
 Fuchs, Albert 212

G

Gafni, Sigal 72
 Gambetta, Léon 339 A.1
 Gasquet, Francis Aidan 295
 Gasparri, Pietro 295
 Gasser, Cassian Maria 240
 Gatscher, Albert 245 A.121
 Gatt, Georg 221 A.40, 222, 237, 241 f.
 Gavish, Dov 64, 66, 71
 Geißler, Aegidius 221 A.40, 239
 Gide, André 354
 Giorgi, Oreste 295 f.
 Giustini, Filippo 290 A.13, 295
 Gobat, Samuel 96, 160 A.6
 Godart, Justin 345
 Goethe, Johann Wolfgang 6 A.22, 24 A.22
 Goldman, Dan 72
 Golichowski, Norbert 238
 Gordon, Gil 72
 Goren, Haim 14, 15 A.47, 16, 31 f., 60, 64–66, 68–71
 Gottfried von Bouillon 148 A.63
 Gross, Nachum 70
 Gruscha, Anton Joseph 221 A.35, 233
 Guthe, Hermann 117

H

Haider-Wilson, Barbara 12, 15, 29, 31
 Halbwachs, Maurice 130 f., 138
 Halevi, Masha 71
 Hammer-Purgstall, Joseph 6 A.22, 24 A.22
 Hanauer, J. E. 119 A.39
 Hanisch, Ernst 214
 Hardy, E. J. 112 f.
 Heiß, Timotheus 247
 Heller, Andreas 215 A.16
 Herbert, Samuel 294
 Herriot, Edouard 352
 Herrmann, Josef 247

Hertzberg, Hans-Wilhelm 202
 Herzl, Theodor 37, 42, 47, 52, 315–319, 323 f.
 Hiegelsperger, Mathias 246
 Himmel von Agisburg, Heinrich 222, 224 f., 235, 249
 Hindenburg, Paul 202
 Hirsch, Moritz 308
 Hiskia (Ezechias), Kg. v. Juda 149
 Hönigmann, Alois (Ansgar) 241
 Hoffmann, Christoph 203
 Hoffmann, Gottlieb Wilhelm 203
 Hoffmann, Ludwig Friedrich Wilhelm 203
 Hogarth, David George 121
 Hopwood, Derek 56
 Hubert Salvator, österr. Erzherzog 39, 49, 222, 236
 Hüttisch, Andreas 238
 Hussein bin Ali, Sharif v. Mekka 38, 48
 Huxley, Henry Minor 119 A.40
 Hye, Hans Peter 226

I

Ibn Simhan (Familie) 88
 Ibrahim Pascha 79–81, 86, 88, 90, 141, 151
 Ippen, Theodor 238, 244, 256 f.
 Iriye, Akira 217

J

Jaurès, Jean 354
 Jabotinsky, Wladimir Seev 347
 Janotyik, Anselm 237
 Jehlitschka, Heinrich 244 A.117
 Joch, Richard 236 A.84
 Joseph II., röm. Kaiser 234
 Joseph August, österr. Erzherzog 228 A.60
 Jurić, Johann 238

K

Kaltner, Johann Alois 245 f.
 Kamis-Müller, Aaron 325 A.52, 331
 Kapustin, Antonin 166 A.28
 Kark, Ruth 64 f., 71, 186

Karl I., Kaiser v. Österreich 236
 Katz, Yossi 64
 Kautsky, Karl 334
 Kedar, Benjamin Zeev 57
 Kelk, Arthur Hastings 309
 Kerschbaumer, Anton 245 f., 252 A.151
 Kıbrıslı Mehmed Pascha 89
 Kinglake, Alexander William 121
 Kirchhoff, Alfred 118
 Kirchhoff, Markus 2, 9, 20, 26, 73
 Klieber, Rupert 216, 219
 Klinger, Norbert 224 A.45
 Klumper, Bernardino 293, 296
 Kmoskó, Mihály 222
 Kohout, Hermes 238
 Kolumbus, Christoph 106 A.1
 Konstantin, röm. Kaiser 201
 Konstantin, russ. Großherzog 158
 Kopp, Sofie 222
 Krämer, Gudrun 2, 19, 254
 Kraus, Friedrich 244 A.117
 Kröll, Eduard 233 A.77
 Krüger, Jürgen 73
 Kuhlemann, Frank-Michael 186, 189, 191 f.,
 194, 209, 217, 255
 Kury, Patrick 320, 331
 Kurz, Marlene 3, 9, 21, 26
 Kwiatkowski, Karl 240, 244 A.117

L

Lagerlöf, Selma 198
 Lagrange, Marie-Joseph 151 A.79
 Lahham (Familie) 89
 Lamartine, Alphonse de 133
 Landrieux, Maurice 157
 Landsteiner, Karl Borr. 246
 Lane, Edward William 108, 109 A.9
 Lapiere, Jean 353 A.49
 Laurens, Henry 141
 Laurent, Camillo 295
 Lavigerie, Charles Martial Allemand 275
 Lechner, Melchior 234
 Lefebvre de Béhaine, Édouard Alphonse 261
 Lega, Michele 291–293, 295
 Leisching, Peter 214

Leitner, Emanuel 241
 Lemire, Vincent 9, 16 A.49, 27, 32 A.49
 Lenk von Wolffsberg, August 244 A.117
 Leo XIII., Papst 240
 Lepsius, M. Rainer 190
 Lev, Efraim 61
 Lichnowsky-Werdenberg, Othenio 240
 Liebmann, Maximilian 213 A.8
 Liensberger, Joseph 252 f.
 Lipp, Carola 215 A.14
 Lobkowitz (Familie) 239 A.99
 Löffler, Roland 15, 31, 73, 248, 255
 Loritz, Urban 245
 Loth, Wilfried 213 A.10
 Ludwig I., König v. Bayern 231 A.74
 Lugscheider, Bonaventura 222
 Luther, Hans 202
 Luther, Martin 196
 Luhmann, Niklas 282

M

Macgowan, Edward 302–304, 306–308
 Mahmud II., Sultan 83 f., 99 f.
 Maleček, Franz 239 A.99
 Mann, Thomas 204
 Maria Adalberta, Ordensschwester 222 A.41
 Maria Annunziata, österr. Erzherzogin 228
 A.60
 Maria Christine, österr. Erzherzogin 228
 A.60
 Maria Theresia, österr. Erzherzogin 228 A.60
 Maria Theresia, Ordensschwester 222 A.41
 Marie Valerie, österr. Erzherzogin 234 A.79
 Marquet, Yves 356
 Martin, Petra 62
 Massignon, Louis 350, 364
 Mattioli, Aram 316 A.4
 Matzek, Josef 234
 Maugras, Gaston 343 f.
 Maximilian (Ferdinand Maximilian), österr.
 Erzherzog 228 f.
 May(e)r, Othmar 222 A.40, 240 f., 244, 257
 Mayr, Max 246
 Mayr, Philipp 245 A.121
 Mehmed II., Sultan 101

Mehmed (Mehmet) Ali Pascha 79–86, 98,
223 A.42, 230, 253
Mehmed Sherif Bey 80
Mehmed Süreyya 89
Meistermann, Barnabas 249
Mejcher, Helmut 56
Melman, Billie 107 A.5
Merry del Val, Raffaele 295
Metternich, Clemens Wenzel Lothar 230–
232
Mezler, Peter Martin 60
Michaelsen, H. 207
Miklasiewicz, Joseph 311
Milani, Serafino 264–268, 277–282
Milde, Vinzenz Eduard 229 A.63, 231
Mislin, Jacques (Jakob) 228 A.58, 229 f., 245
A.121, 246
Mitterauer, Michael 17, 33, 215
Montefiore, Moses 82, 96, 307
Morand, Paul 350
Mosetizh, Johann Evang. 231 f.
Muhammad Ali, siehe *Mehmed (Mehmet) Ali
Pascha*
Muhr, Michael 247
Mujîr ad-Dîn 137
Musil, Alois 39 f., 49, 222, 236
Mussolini, Benito 43, 52
Mustafa IV., Sultan 83
Mustafa Bayrakdar 83 f.
Mustafa Reschid Pascha 98
Musulin, Alexander 236 A.85, 242

N

Nadaud, Clifford 134 A.17
Napoleon I., Kaiser der Franzosen (Napoléon
Bonaparte) 35, 45, 196, 253
Napoleon III., Kaiser der Franzosen 103
Neil, James 113
Neuville, René 349, 353, 360, 362 f.
Nicolayson, John 82, 94
Nissan, Shemuel 62

O

Okkenhaug, Inger Marie 186
Oren-Nordheim, Michal 64

Osterhammel, Jürgen 8, 25, 211 f., 213 A.10,
219
Outrey, Amédée 350 A.41, 352, 356, 358

P

Paar, Ludwig 243 A.111
Pallavicini, Johann 243
Palmerston, Lord 94, 97
Pammer, Michael 216
Patrimonio, Salvador 272
Paul, Josefine 222
Perry, Yaron 9, 26, 60 f.
Pesendorfer, Friedrich 247 A.128, 250
Pfeiffer, Ida 218 A.25, 226 A.52
Piavi, Ludovico 288
Picard, Jacques 333
Piellat, Paul Amédée 67
Pierotti, Ermete 111, 152 f.
Piffel, Friedrich Gustav 235 f.
Pinzger, Anton 246
Pisani, Paul 353 A.50
Pius IX., Papst 285 f., 288
Pius X., Papst 239, 324, 326
Pius XI., Papst 295 f., 324
Pius XII., Papst 324
Pizzamano, Josef (Giuseppe) 221 A.36, 230,
232, 243 A.113, 244 A.117
Pogačar, Alois 244 A.117
Poincaré, Raymond 344
Pomiankowski, Joseph 243
Portier, Joseph 354 A.51
Portogruaro, Bernardino da 264–268, 272–
274, 282
Pozen, Georg 245 A.121
Pratalata, Giuseppe Maria 291
Prokesch von Osten, Anton 6, 23 f., 226
A.52, 243
Puchas, Franz 244

R

Rainer Ferdinand, österr. Erzherzog 228 A.60
Ratisbonne, Maria Alphonse 176
Rauchbart, Wolfgang 237
Rauscher, Joseph Othmar 228 f., 265 f.

Reeken, Dietmar von 191
 Refatti, Bernardo 238
 Renan, Ernest 110f.
 Revertera, Friedrich 243 A.111
 Rhein, Ernst 206f.
 Ritter, Carl 118
 Rixner, Alexander 247
 Robinson, Edward 118, 138f., 143, 152
 Roiß, Ulrich 245 A.121
 Rosen, Georg 86
 Rossum, Willem Marinus van 290, 293–296
 Rothschild (Familie) 96, 313
 Rousseau, Jean-Jacques 354
 Rubin, Rehav 64, 66, 71
 Rudolf I. (von Habsburg), röm. Kg. 226 A.52
 Rudolf, Kronprinz v. Österreich-Ungarn 225
 A.49, 228 A.61, 241 A.103
 Rufinatscha, Barnabas 237
 Rumpler, Helmut 212 A.4
 Rutigliano, Camillo da 272f., 280–282
 Ryba, Rafael 334

S

Sachsenmaier, Dominic 3, 13, 20, 30
 Said, Edward 9 A.34, 26 A.34, 107 A.5, 185
 Saladin, Sultan 285
 Salzbacher, Joseph 230–232
 Samson, George 134f.
 Samuel, Herbert Louis 40, 49
 San Felice, Anacleto Chicaro da 275f.
 Sapir, Shaul 64, 67f.
 Saulcy, Félix (Félicien) de 132, 140, 147–
 151, 154f.
 Scapinelli, Raffaele 295
 Schafrath, Anton 244 A.117
 Schick, Conrad 59, 66
 Schieder, Wolfgang 181
 Schilling, Philipp 241
 Schmid, Franz 255
 Schmid, Georg 242
 Schmidlin, Joseph 236
 Schmitt, Oliver Jens 10, 14, 27, 30
 Schnabl, Karl 233
 Schneider, Ladislaus 279
 Schneller, Ludwig 193f., 202

Schölch, Alexander 2, 20, 56, 217f., 253
 Schrey, Georg 246
 Schütz, Christine 60
 Schumacher, Gottlieb 65
 Schuster, Leopold 235
 Schwake, Norbert 61
 Schwarzenberg, Felix 232
 Schwarzenberg, Friedrich 246
 Seeley, J. R. 8 A.32, 25 A.32
 Seliger, Ludwig 245 A.121
 Selim III., Sultan 83
 Sellin, Volker 188
 Sepp, Johann Nepomuk 231 A.74
 Sergej, russ. Großherzog 158
 Shamir, Shimon 57
 Shertok (Sharett), Moshe 349 A.36
 Shiloni, Zvi 64, 67
 Siegfried, André 350, 355 A.54, 356
 Siemsen, Anna 334f.
 Sinno, Abdel-Raouf 56
 Snoj, Benignus 239
 Socin, Albert 116f.
 Späti, Christina 15, 31
 Spittler, Christian Friedrich 59, 204
 Stangen, Hugo 208
 Stanley, Arthur Penryn 109f.
 Stephanie, Kronprinzessin-Witwe v. Öster-
 reich-Ungarn 228 A.60f.
 Stolz, Alban 245 A.121
 Strassen, Eduard von der 237
 Strauss, Friedrich Adolph 199f., 203f.
 Strautz, Anton 244 A.117
 Süleyman Pascha 80
 Szécsen, Nikolaus 243 A.111

T

Tacitus, Publius Cornelius 145
 Thalmann, Naftali 64, 67, 70f.
 Thibault-Chambault, Jean 349 A.32, 350f.,
 354–356
 Thomsen, Peter 4 A.16, 22 A.16
 Thun-Hohenstein, Carl 240
 Thun-Hohenstein, Galeas (Galeazzo) 240
 A.100
 Thun-Hohenstein, Guido 240
 Tibawi, Abdul Latif 7, 25, 56

Titus, röm. Kaiser 145
 Tivoli, Antonio da 281 f.
 Trauttmannsdorff, Ferdinand 243 A.111
 Trimbur, Dominique 11 A.39, 13, 15, 28
 A.39, 29 f., 32, 67, 73
 Tritonj, Romolo 285
 Troeltsch, Ernst 181
 Tukan (Familie) 90 f.
 Twain, Mark 112

U

Uspenski, Porfiri 97

V

Valerga, Giuseppe 96, 162, 176, 230, 288
 Valogne, Jean Pierre 286
 Vannutelli, Vincenzo 295
 Vaux, Roland de 359 f.
 Viale Prelà, Michele 246
 Vico, Antonio 295
 Vogel, Lester I. 194
 Volney, Constantin-François 129
 Voltaire (François Marie Arouet) 130, 354
 Vries, Peer 14, 31

W

Walcher von Moltheim, Leopold 244 A.117
 Wales, Prinz von (Albert Edward von Sachsen-Coburg und Gotha, als König v. England Edward VII.) 103

Walther, Heinrich 319, 328
 Warren, Charles 115, 122 f., 127
 Weichselbaum, Johann Nep. 245 A.121
 Weiß, Johann 225
 Weiß, Otto 214
 Weissenberg, Samuel Abramowitsch 107
 Weizmann, Haim 346
 Wellhausen, Julius 107
 Wessely, Pauline 222
 Wheeler, Percy d'Erf 309 A.21
 Wilhelm I., deutscher Kaiser 201
 Wilhelm II., deutscher Kaiser 200–202
 Wilhelm von Tyrus 142
 Williams, George 139, 141–147, 149–151,
 153
 Witsch, Heribert 238, 263–269, 279
 Wolfram, Herwig 213 A.8
 Woolcott, M. 143
 Wright, John Kirkland 194

Y

Young, William Tanner 97, 304

Z

Zeller, Johannes 65
 Zepharovich, Ludwig 244 A.117
 Zöhler, Ferdinand 228 A.60, 247
 Zola, Émile 354
 Zschokke, Hermann 221 A.40, 233, 236
 A.84, 249, 255
 Zwickel, Deborah 72

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren/ List of Contributors

Elena Astafieva, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 17 rue de la Sorbonne, l'Escalier E, 75005 Paris; Le Collegium de Lyon–Institut d'Etudes Avancées, c/o Ecole Normale Supérieure de Lyon, 15, Parvis René Descartes, BP 7000, 69342 Lyon Cedex 07, France, astafok@hotmail.fr

Giuseppe Buffon, Pontificia Università Antonianum, via Merulana, 124, 00185 Roma, Italia, segreteria@antonianum.eu, gbuffon@libero.it

Daniela Fabrizio, Centro di politica estera e opinione pubblica, Università degli Studi di Milano, via Festa del Perdono, 7, 20121 Milano, Italia, daniela.fabrizio@libero.it

Haim Goren, Tel-Hai Academic College, Upper Galilee, 12210, Israel, gorenh@telhai.ac.il

Barbara Haider-Wilson, Zentrum Neuzeit- und Zeitgeschichtsforschung, Historische Kommission, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Strohgasse 45/2/4, 1030 Wien, Österreich, barbara.haider@oeaw.ac.at

Markus Kirchhoff, Akademieprojekt „Enzyklopädie Jüdischer Kulturen“, Simon-Dubnow-Institut, Goldschmidtstr. 28, 04103 Leipzig, Deutschland, kirchhoff@dubnow.de

Marlene Kurz, Institut für Geschichte, Universität Wien, Dr. Karl Lueger-Ring 1, 1010 Wien, Österreich, marlene.kurz@univie.ac.at

Vincent Lemire, Université Paris-Est / Marne-la-Vallée, Cité Descartes, 5, bd Descartes, Champs sur Marne, 77454 Marne-la-Vallée, Cedex 2, France, vincent.lemire@univ-mlv.fr

Roland Löffler, Themenfeld „Dialog der Kulturen“, Herbert Quandt-Stiftung, Am Pilgerrain 15, 61352 Bad Homburg, Deutschland, Roland.Loeffler@herbert-quandt-stiftung.de

Yaron Perry, Department of the Land of Israel Studies, University of Haifa, Mount Carmel – Haifa 31905, Israel, yperry@univ.haifa.ac.il

Christina Späti, Departement für Historische Wissenschaften, Universität Freiburg, Av. de l'Europe 20, 1700 Freiburg, Schweiz, christina.spaeti@unifr.ch

Dominique Trimbur, Centre de Recherche Français de Jérusalem (CRFJ),
Shimshon 3, POB 547, 91004 Jerusalem, Israel, [dominiquetrimbur@
hotmail.fr](mailto:dominiquetrimbur@hotmail.fr)