

ZWISCHEN ORIENT UND OKZIDENT: DAS HEILIGE LAND IN EINEM BEZIEHUNGS- GEFLECHT

Die lange, wechselvolle Geschichte der Beziehungen zwischen Orient und Okzident erfuhr einen folgenreichen Höhepunkt im Mittelalter: In der Kreuzfahrerzeit bildeten Nordsyrien, der Libanon und Palästina den östlichen Außenposten des Westens, wie Spanien unter muslimischer Herrschaft der westliche Außenposten des Ostens war¹. Deshalb konnte das Mittelalter den Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts als „Goldenes Zeitalter“ erscheinen. Sie, die ihren Heimatbegriff aus religiös-kulturellen Gründen auch auf jene Region im Nahen Osten erstreckten, wurden häufig im Rückgriff auf jene frühere Epoche in ihrem Interesse und Engagement für das Heilige Land bestärkt und motiviert. In einer Wiener Missionszeitschrift wurde dessen Zauber für die christlich-westliche Welt zu Beginn der 1890er-Jahre als „historische Poesie“ des Heiligen Landes beschrieben². Dessen ungeachtet stand für die christlich-europäischen Autoren die Kulturüberlegenheit des christlichen Abendlandes außer Zweifel³.

Den Orient ohne den Okzident, den Okzident ohne den Orient zu denken, ist nicht möglich. Mit welchen Fragestellungen und aus welcher Richtung auch immer man sich diesem seit der Antike vorhandenen Begriffspaar nähert, an einer Auseinandersetzung mit Edward Saids Konzept des Orientalismus ist kein Vorbeikommen⁴. Die im Rahmen der Bibelübersetzung von Martin Luther geschaffene Bezeichnung „Morgenland“ war ursprünglich auf in der Bibel erwähnte Länder, Regionen, Orte und Völker bezogen; allmählich weitete sich der Begriff dann auf

¹ Vgl. Philip K. Hitti, *The Impact of the West on Syria and Lebanon in the Nineteenth Century*, in: *Cahiers d'histoire mondiale* 2 (1955) 608–633, hier 608. Nach den Kreuzzügen wandelte sich das Heilige Land für die Christen von einem physischen Platz zu einer transzendentalen Wahrnehmung. Vgl. TEJIRIAN – SIMON, *Conflict, Conquest, and Conversion* 158.

² *Die Posaune des heiligen Kreuzes* 2 (1891/92) 81.

³ Vgl. GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus* 336.

⁴ So hat Susanne Schattenberg die Rolle entsprechender Interpretationsmuster im Verlauf der Verhandlungen während des Berliner Kongresses exemplarisch aufgezeigt: Susanne SCHATTENBERG, *Die Macht des Protokolls und die Ohnmacht der Osmanen: Zum Berliner Kongress 1878*, in: Hillard von THIESSEN – Christian WINDLER (Hgg.), *Akteure der Außenbeziehungen. Netzwerke und Interkulturalität im historischen Wandel (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven 1, Köln–Weimar–Wien 2010) 373–390.*

Gebiete im nahen und fernen Asien aus⁵. Die geographische Verortung des Orients weist somit im Eigentlichen auf eine enorme Diversität hin: von jenen Regionen, die östlich des Machtbereiches der antiken Kulturen lagen, also Kleinasien (heute die Türkei) und die Levante (heute Syrien, Libanon, Israel bzw. Palästina) über die dahinterliegenden Regionen bis hin nach Indien. Erst mit dem Zeitalter der Entdeckungen erweiterte sich die europäische Perspektive nach Südostasien, China und Japan. Gleichwohl wurde der Orient im 19. Jahrhundert in einer pauschalen und meist abwertenden Weise wahrgenommen, weshalb er „in seiner Pauschalität letztlich zu wenig mehr als der Bestätigung der eigenen Identität durch Abgrenzung und Ausgrenzung des Anderen“ diente⁶.

Für den europäischen Raum kann man zu dem Schluss kommen, dass es einmal wohl nichts „Europäischeres“ gab, „als dem ‚Orient‘ verfallen zu sein“⁷. Dieser Orient war durch diskursive Achsen zusätzlich mit den Konzepten Asien und Afrika verbunden⁸. Infolge der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts veränderten europäischen Sicht auf die asiatischen Reiche wurde ihm mit einer herablassenden Dauerhaltung begegnet, die „allenfalls ihr krasses Gegenteil: exaltierte Orientschwärmerei“ neben sich dulden konnte⁹. Damit hatte sich die pittoreske Impression gegenüber dem einst respektvollen, teils angstbesetzten Bild vom Orient durchgesetzt¹⁰. Denn was die europäischen Gesellschaften so faszinierte, war nicht der Orient als solcher, „sondern ein bestimmtes *Bild* des Orients, eine Summe gesellschaftlich verankerter Klischees“¹¹. In diesem Prozess spielten die im 19. Jahrhundert zahlreich erscheinenden Berichte von Pilgern, Forschern und

⁵ Vgl. Janina Christine PAUL, Reiseschriftstellerinnen zwischen Orient und Okzident. Analyse ausgewählter Reiseberichte des 19. Jahrhunderts. Weibliche Rollenvorstellungen, Selbstrepräsentationen und Erfahrungen der Fremde (Literatura 30, Würzburg 2013) 80; zu Luther als Erfinder des deutschen Wortes „Morgenland“ POLASCHEGG, Der andere Orientalismus 64f.

⁶ MARZOLPH, Der Orient in uns 10f. Vgl. auch OSTERHAMMEL, Die Entzauberung Asiens 42. Zum Orient als einem Ort realer Geschehnisse siehe HAJA, Zwischen Traum und Wirklichkeit 28f.

⁷ Michaela LINDINGER, Der verzauberte Blick. Imaginationen des „Orientalischen“ in Europa, in: Erika MAYR-OEHRING – Elke DOPPLER (Hgg.), Orientalische Reise. Malerei und Exotik im späten 19. Jahrhundert (Ausstellungskatalog, Wien 2003) 10–17, hier 16 (nach Linda NOCHLIN, The Imaginary Orient, in: EXOTISCHE WELTEN – EUROPÄISCHE PHANTASIEN [Ausstellungskatalog, Stuttgart 1987]). Breit kontextualisiert und speziell zum Knotenpunkt Wien: HERFERT, Orient im Rampenlicht.

⁸ Vgl. POLASCHEGG, Der andere Orientalismus 85. Polaschegg weist dem Islam in der Gesamtkonstitution des „Orientalischen“ eine untergeordnete Rolle zu und sieht in ihm zwar einen Teil des Konzepts Orient, nicht aber die semantische Klammer. Ebd. 81–85, auch 88 u. 96f.

⁹ OSTERHAMMEL, Die Entzauberung Asiens 382, auch 375. Ablehnung und Anziehung gingen Hand in Hand. Vgl. CARDINI, Europa und der Islam 263.

¹⁰ Vgl. Günther WIMMER, Orientreisen und Orientbilder, in: Erika MAYR-OEHRING (Hg.), Orient. Österreichische Malerei zwischen 1848 und 1914 (Ausstellungskatalog, Residenzgalerie Salzburg 20.7.–24.9.1997) 14–26, hier 16.

¹¹ SAUER, Schwarz-Gelb in Afrika 58.

Touristen eine große Rolle, indem sie auf entscheidende Weise zur Popularisierung des Orientbildes beitrugen¹².

Einen wichtigen Eckpunkt in der frühneuzeitlichen Geschichte des Heiligen Landes bildet die Eroberung Jerusalems durch die Osmanen Ende 1516. Für Konstantinopel stieg die Bedeutung der Region, die bis zum Jahr 1917 Teil des Osmanischen Reiches blieb, allerdings erst durch das europäische Interesse im 19. Jahrhundert sprunghaft an. Dieses erneuerte sich in jenem Jahrhundert, in dem bekanntlich das durch Zar Nikolaus kurz vor dem Krimkrieg gegenüber dem britischen Botschafter in St. Petersburg Sir Hamilton Seymour geäußerte Wort vom „sick man of Europe“ bzw. „kranken Mann am Bosphorus“ in aller Munde war¹³. Dass sich diese Zuschreibung als stehendes, jederzeit instrumentalisierbares Bild allenthalben durchsetzen sollte, weist darauf hin, welch geschickter diplomatischer Schachzug damit verbunden war.

Zu allen Zeiten waren die immer wieder geschichtsbestimmenden Beziehungen zwischen Europa und dem Osmanischen Reich durch ein besonderes Spannungsfeld von Nähe und Ferne gekennzeichnet¹⁴. Nun war vom „Schrecken der Welt“ nichts mehr übrig, gesehen wurde vielmehr ein kontinuierlicher, gleichsam naturgegebener Prozess des Niedergangs des Osmanischen Reiches. Mit den Worten eines anonymen österreichischen Konsularbeamten: „Jetzt, wo die Auflösung der Macht der Osmanlis[!] wenigstens in Europa unaufhaltsam, weil nach Naturgesetzen, fortschreitet [...]“¹⁵ Es bedurfte jedenfalls einer versierten Persönlichkeit wie Anton Prokesch von Osten, um in einem solchen Umfeld anderes als den „kranken Mann am Bosphorus“ im Blickfeld zu haben¹⁶. Gemeinhin

¹² Vgl. Annegret PELZ, Europäerinnen und Orientalismus, in: DIES. – Marianne SCHULLER – u. a. (Hgg.), *Frauen Literatur Politik* (Literatur im historischen Prozeß N.F. 21/22, Hamburg 1988) 205–218, hier 205.

¹³ Vgl. z. B. Caroline FINKEL, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300–1923* (New York 2007) 457; M. Şükrü HANIOĞLU, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton 2008) 79. Diese Charakterisierung des Osmanischen Reiches durch den Zaren hatte im Übrigen schon eine lange Vorgeschichte und geht vermutlich auf eine Denkschrift des Phanarioten Maurokordatos aus dem Jahr 1820 zurück. Vgl. Orlando FIGES, *Crimea. The Last Crusade* (London 2010) 29, und REINKOWSKI, *Das Osmanische Reich und Europa* 76.

¹⁴ Vgl. ÇIRAKMAN, *From the „Terror of the World“ to the „Sick Man of Europe“* 1. Siehe insbesondere für die Habsburgermonarchie und das Osmanische Reich zuletzt Barbara HAIDER-WILSON – Maximilian GRAF (Hgg.), *Orient & Okzident. Begegnungen und Wahrnehmungen aus fünf Jahrhunderten* (Forschungen zu Orient und Okzident 4, Wien 2016, 2017); darin DIES., *Begegnungen und Wahrnehmungen aus fünf Jahrhunderten. Zur neuzeitlichen Beziehungsgeschichte von Orient und Okzident*, ebd. 1–36.

¹⁵ DAS CONSULARWESEN IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZU DEN REGIERUNGEN, ZUM HANDEL UND ZUR INDUSTRIE. Von einem Consularbeamten (Wien 1862) 13.

¹⁶ Vgl. 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) 375.

jedoch glaubte sich das Europa des 19. Jahrhunderts „zur ärztlichen Behandlung des Kranken berufen“¹⁷.

Die immer stärkere europäische Einflussnahme im Heiligen Land lief vor dem Hintergrund der viel untersuchten Reformen ab, die im 19. Jahrhundert im Reich des Sultans proklamiert wurden – ohne die osmanische Politik in diesem Zusammenhang auf einen bloßen Reflex auf westliche Einflüsse reduziert sehen zu wollen¹⁸. Dennoch war für das internationale Umfeld bei jedem Schritt die Frage der Stellung der Christen in einem Reich zentral, in dem der Islam bis 1876 de facto und seit jenem Jahr verfassungsmäßig Staatsreligion war¹⁹. Daneben, so Karl Landsteiner, erscheine die christliche Religion „nur geduldet [...] – geduldet im Heimatlande des Herrn [...]. Und nicht nur geduldet, auch geschützt ist der Christ durch die Ungläubigen ... in der heiligen Grabeskirche bilden türkische Soldaten Spalier, wenn großer Gottesdienst stattfindet.“²⁰ Westliche Beobachter wurden nicht müde, darauf hinzuweisen, dass der Islam im Osmanischen Reich nicht nur eine Religion sei, „sondern zugleich ein politisches und bürgerliches Gesetz“²¹.

In den letzten Jahren hat eine grundlegende historiographische Neubewertung der osmanischen Geschichte eingesetzt²². Die gesamte Osmanistik distanziert sich heute dementsprechend vom wertbeladenen Wort vom „Niedergang“²³. Perspektivenwechsel wie ein schärferer Blick auf lokale Gegebenheiten verbunden mit

¹⁷ Carl Ritter von SAX, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei bis Ende des 19. Jahrhunderts und die Phasen der „orientalischen Frage“ bis auf die Gegenwart*, 2., bis zum Konstantinopler Frieden (29. September 1913) ergänzte Aufl. (Wien 1913) III.

¹⁸ Syrien und der Libanon waren geographisch-historisch bedingt besonders empfänglich für westliche kulturelle Einflüsse: „Proximity to the sea and desert barriers had oriented them Westward throughout a large part of their historic careers.“ HITTİ, *The Impact of the West on Syria and Lebanon* 608. Hitti verwendet den Begriff Syrien in seinem weiteren Sinn, also mit Einschluss Palästinas.

¹⁹ Vgl. Josef MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte* (Darmstadt 31994) 236.

²⁰ LANDSTEINER, *Ins Heilige Land!*, 3.

²¹ F[riedrich Christoph] EICHMANN, *Die Reformen des Osmanischen Reiches. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Christen des Orients zur türkischen Herrschaft* (Berlin 1858) 2.

²² Siehe beispielsweise FINKEL, *Osman's Dream*; HANIOĞLU, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Eine von den inneren Entwicklungen in der Frühen Neuzeit ausgehende Neubewertung bei Rifa'at 'Alī ABU-EL-HAJ, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries (Middle East Studies Beyond Dominant Paradigms, Syracuse 22005)*. Ältere einführende Überblicke in die osmanische Geschichte stellen demgegenüber dar: MATUZ, *Das Osmanische Reich*; KREISER, *Der osmanische Staat*; Robert MANTRAN (Hg.), *Histoire de l'Empire Ottoman* (Ligugé 1992). Große, wenn auch nicht unkritische Beachtung fand seinerzeit 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 1977).

²³ Vgl. OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt* 606. Für die osmanische Herrschaft im arabischen Raum siehe TOLEDANO, *The Arabic-speaking world 455f. u. 457–459*.

der neuen Sicht auf das ganze Osmanische Reich haben insofern Auswirkungen auf die Periodisierung der neueren Geschichte Palästinas nach sich gezogen, als eine primäre Orientierung am Auftreten externer Akteure – von der französischen Armee Napoleons und den Truppen Mehmed Alis über die europäischen Konsuln und Missionare bis zu den württembergischen Templern und jüdischen Einwanderern – meist vermieden wird²⁴.

Für die dem vorliegenden Band zugrundeliegende Perspektive haben diese Ereignisse jedoch weiterhin als katalysatorische Eckpunkte Bestand: Durch sie fand sich das Heilige Land angesichts des kolonial-imperialistischen Zusammentreffens mit Europa erneut im grellen Licht der internationalen Politik wieder und wurde zu einer bedeutenden Schnittstelle europäischer Interessen. In dieser Hinsicht haben die Levante und insbesondere Palästina zwischen 1840 und 1948 zweifellos so etwas wie eine Beschleunigung ihrer Geschichte erfahren²⁵. Dass politische und nationale Fragen dabei „in gleicher Weise untrennbar mit den religiösen verquickt wie die ökonomischen“ waren, wie Konsul Heinrich Jehlitschka 1899 in klarer Sicht der Dinge gegenüber seinem Minister darlegte, definierte die besondere Stellung des Heiligen Landes²⁶. Dazu kam, dass sich in Palästina mehr „Fremde“ aufhielten als in den meisten anderen osmanischen Provinzen. Theodor Ippen, 1894/95 österreichisch-ungarischer Konsul in Jerusalem, schätzte ihre Zahl auf ungefähr 10.000²⁷.

Erlebte die gemeinsame Geschichte von Okzident und Orient im Verlauf des 19. Jahrhunderts insgesamt einen Verdichtungsprozess, so stand hinter der sogenannten Wiederentdeckung des Heiligen Landes ein auf die Bibel ausgerichtetes Grundmotiv²⁸. Selbst in der Ära des Hochimperialismus aber waren die europäischen Mächte hinsichtlich Palästinas zu keiner Zeit mit der Herrschaftsausübung konfrontiert – diese Frage stellte sich hier „in bewusst ‚informeller‘, sich gegen-

²⁴ Vgl. KRÄMER, Geschichte Palästinas 56. Grundlegend zur Frage der Periodisierung für den Nahen Osten ZE'EVİ, Back to Napoleon?

²⁵ Vgl. Dominique TRIMBUR, Aperçu historique du Levant, 1840–1948, in: DERS. (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) 17–30, hier 30 (Zusammenfassung).

²⁶ Jehlitschka an Gofuchowski, Jerusalem, 1899 April 20, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 121, S. 375–388, hier 381.

²⁷ „Die meisten davon sind Juden, welche russische, österreichische, ungarische und deutsche Staatsangehörige sind.“ Die nächststarke Gruppe würden ungefähr 1.500 Deutsche bilden, in der Mehrzahl Templer; weiters seien mehrere hundert katholische Geistliche („Italiener, Franzosen, Spanier, einige Österreicher und Deutsche“) sowie russisches, englisches und amerikanisches Missionspersonal zu nennen. „Arbeit über die politische und ökonomische Lage Palästina's“ (Ippen an Ministerium des Äußern), Jerusalem, 1895 Juni 4, in: ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 142, fol. 417'–477', hier fol. 424'–425'; in Auszügen abgedruckt bei ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 112, S. 347–353.

²⁸ „Palästina war jenes Land, für das die Bibel das Grundbuch darstellte.“ KIRCHHOFF, „Unveränderlicher Orient“ 106.

seitig ‚neutralisierender‘ Form im Rahmen der Tätigkeit der vor Ort tätigen Institutionen“, das heißt der Konsulate genauso wie der kirchlichen, missionarischen und karitativen Einrichtungen; auch koloniasatorische Perspektiven waren längst hinzugetreten²⁹.

Ungeachtet der Tatsache, dass der Begriff Orient eine Größe bezeichnete, die wiederholt historischen Veränderungen unterworfen war³⁰, schloss er Palästina immer ein. Daher ist auch die „Palästina-Sehnsucht“ des 19. Jahrhunderts vor dem viel breiteren Hintergrund der damaligen „Orientbegeisterung“ zu untersuchen. Durch seine religiös-kulturelle Bedeutung stellte Palästina allerdings einen Sonderfall innerhalb des Phänomens der „European invention“ des Orients dar³¹. Da es als „die Wiege unseres ganzen geistigen und moralischen Seyns“³² und als „durch ein geheimnißvolles, geistiges Band mit allen christlichen Ländern der Erde unauflöslich verbunden“³³ gesehen wurde, machten sich die katholisch sozialisierten Reisenden, die Pilger und Pilgerinnen, die Missionare und Missionarinnen sowie viele der entsandten staatlich-europäischen Funktionsträger ihrem Verständnis nach in jenes Land auf, in dem die eigenen geistig-kulturellen Wurzeln zu finden waren. In diesem Sinne erlagen sie nicht einem wie auch immer gearteten Reiz des Exotischen³⁴, sondern suchten ihre ureigenste Heimat auf³⁵.

Davon ausgehend ergibt sich mit Markus Kirchhoffs gedächtnistheoretischen Ausführungen letztlich die Frage, wie weit der Gegenstand Palästina im Hinblick auf den seit Said im Raum stehenden Orientalismus-Vorwurf „überhaupt ein Thema des Fremdverstehens oder -nichtverstehens abgibt“. Die Verortung des Bezugsraumes Palästina „changiert je nach Betrachtung: Das Land liegt in Asien und im Orient, aber gehörte es nicht als Land der Bibel zum Abendland beziehungsweise zu Europa?“ Interessierten sich die europäischen Öffentlichkeiten aus Gründen der Überlieferung für die Region, so kann für ihre Wahrnehmung nicht von Fremd-Wahrnehmungen gesprochen werden, „insofern das Land ‚immer schon‘ zum eigenen Kulturkreis gehörte“. In der zeitgenössischen Literatur wurde Palästina auffallenderweise nicht als fremd herausgestellt, sondern wies in der Sicht der Zeit weit weniger exotische Qualitäten auf als etwa Ägypten. Die Frage,

²⁹ Ebd. 122.

³⁰ Vgl. POLASCHEGG, Der andere Orientalismus 63.

³¹ Vgl. dazu auch ARAD, The Crown of Jerusalem 118.

³² RUSSEGGER, Reisen in Europa, Asien und Afrika, Bd. 3, 5.

³³ Hermann ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, in: Oesterreichische Revue 5/1 (1867) 134–145, hier 134.

³⁴ Mit dem Bezugspunkt Deutschland spricht David Blackburn von der „Macht des ‚Exotischen‘ im Kaiserreich“. BLACKBOURN, Das Kaiserreich transnational 321.

³⁵ Dazu auch Barbara HAIDER-WILSON, Katholische *memoria* und europäischer Wettstreit. Wien und Jerusalem von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, in: Dieter HORNIG – Johanna BOREK – Johannes FEICHTINGER (Hgg.), Vienne, *porta Orientis* (Austriaca. Cahiers universitaires d’information sur l’Autriche 74 [2012]) 101–121, hier 103.

ob es sich beim Diskurs der Palästinawissenschaft dementsprechend nicht mehr um einen „okzidentalischen“ als um einen „orientalistischen“ gehandelt habe³⁶, ist im Rahmen der vorliegenden Abhandlung auf den Palästinadiskurs im Ganzen zu erweitern.

Mit gutem Grund jedenfalls suchen Ansätze aus den *postcolonial studies* im Beziehungsgeflecht von Orient und Okzident nach dem Vexierbild Europas: „The gaze into the Orient had turned, as in a convex mirror, to reflect the Occident that had produced it.“³⁷ Ganz besonders gilt das für das Heilige Land mit seiner Zwischenstellung in der gemeinsamen Geschichte dieser beiden Bezugsgrößen, die von Beginn an als weit über Raumangaben hinausgehendes Gegensatzpaar konstruiert worden waren.

1. EIN INTERNATIONALER DAUERBRENNER DES 19. JAHRHUNDERTS: DIE ORIENTALISCHE FRAGE

„Palästina war immer verflochten in die Systeme der großen Mächte [...]“³⁸

Die europäische Palästinapolitik des 19. Jahrhunderts wird häufig als Anhängsel, gar als Wurmfortsatz der sogenannten Orientalischen Frage gesehen und in historiographischen Narrativen dementsprechend stiefmütterlich behandelt. Mit den 1840er-Jahren ist indessen der Zeitpunkt anzusetzen, zu dem Palästina „direkt in den Strudel der Interessengegensätze der europäischen Großmächte im Rahmen der ‚Orientalischen Frage‘ des 19. Jahrhunderts“ geriet, die ihre Bedeutung erst mit Ende des Ersten Weltkriegs verlor³⁹.

Objekt und Ziel der Orientalischen Frage war das Osmanische Reich⁴⁰. Christian Friedrich Wurm bestimmte den Beginn jener Frage „mit dem Augenblick, wo die Schwäche der Türkei der anschwellenden Macht Rußlands gegenüber anschaulich wird [...]“⁴¹. Eine weitere zeitgenössische Definition bietet der Brock-

³⁶ KIRCHHOFF, Text zu Land 26f.

³⁷ Rana KABBANI, *Imperial Fictions. Europe's Myths of Orient* (London 2008) 138. Vgl. zur Spiegelfunktion Jerusalems auch MONTEFIORE, *Jerusalem XXX*.

³⁸ Hugo HERRMANN, *Palästinakunde. Ein Hand- und Nachschlagebuch, ein Leitfaden für Vortragende und Kurse, sowie für den Unterricht*, 2. ergänzte Aufl. (Wien 1935) 506.

³⁹ SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 49; vgl. weiters auch GOREN, „Echt katholisch und gut deutsch“ 53.

⁴⁰ Vgl. Maurus REINKOWSKI, *The Imperial Idea and Realpolitik. Reform Policy and Nationalism in the Ottoman Empire*, in: Jörn LEONHARD – Ulrike von HIRSCHHAUSEN (Hgg.), *Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century* (Schriftenreihe der FRIAS School of History 1, Göttingen 2012) 453–471, hier 456.

⁴¹ WURM, *Diplomatische Geschichte der Orientalischen Frage* 2.

haus: „der Komplex von polit. Fragen, die während des Niederganges des türk. Reichs vom 18. Jahrh. an dessen Verhältnisse zu den Nachbarn in Europa, Asien und Afrika und zu seinen christl. Unterthanen oder Vasallen betreffen“⁴². In einem im Wiener Allgemeinen Verwaltungsarchiv liegenden Akt kann in diesem Kontext die rückblickende Deutung nachgelesen werden, wonach der wachsende Niedergang der türkischen Macht im 19. Jahrhundert allmählich eine größere Freiheit für die Völker des christlichen Abendlandes mit sich gebracht habe, „ihr religiöses Interesse für die heiligen Orte Palästinas zu betätigen“⁴³.

Die Orientalische Frage kann auch an den beiden gegensätzlichen Schlagworten „Schrecken der Welt“ und „kranker Mann am Bosphorus“ festgemacht werden, wobei kein Mangel an Anwärtern auf dessen Erbe bestand⁴⁴. In einem engeren Sinn umfasste sie die Probleme, die mit dem Rückzug der Osmanen aus Europa zusammenhingen. Legten sich hier mehrere Schichten übereinander⁴⁵, trachteten die Eliten des Osmanischen Reiches angesichts der bedrängten internationalen Position, den Staat zu stärken bzw. seinen Bestand zu sichern⁴⁶. In einer Langzeitperspektive können fünf Phänomene ausgemacht werden, die hinter dem Problem der Orientalischen Frage standen: die Teilung des Römischen Reiches in zwei Hälften im späten 4. Jahrhundert; die wachsende Spaltung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche; die osmanische Eroberung Konstantinopels, des Balkans und des Großteils der arabischen Welt inklusive des Heiligen Landes bis zum frühen 16. Jahrhundert; der Aufstieg des westlichen Europas und Russlands zu Bedrohungen für dieses Imperium im Verlauf des 18. Jahrhunderts; und schließlich die strategische Lage Konstantinopels am Bosphorus⁴⁷.

Bereits in den 1820er-Jahren hatten der griechische Unabhängigkeitskampf und sein Zusammenspiel mit der ägyptischen Herrschaft in Palästina zur Folge gehabt, „dass sich die Orientalische Frage zu einem Konflikt auszuwachsen begann, von dem sich fast alle europäischen Großmächte betroffen fühlten und dementsprechend aktiv wurden“⁴⁸. Da die Frage, die sich stellte, im Eigentlichen

⁴² BROCKHAUS' KONVERSATIONS-LEXIKON, 14. vollständig neubearbeitete Aufl., Bd. 12 (Leipzig 1908) 640.

⁴³ ÖStA, Allgemeines Verwaltungsarchiv (fortan: AVA), Neuer Kultus (fortan: NK), Signatur (fortan: Sign.) 65, Faszikel (fortan: Fasz.) 382, 328.460/39, 12. Juli 1939, A, S. 1.

⁴⁴ Vgl. ITZKOWITZ, The Problem of Perceptions 32.

⁴⁵ Vgl. Winfried BAUMGART, Die „Orientalische Frage“ – redivivus? Große Mächte und kleine Nationalitäten 1820–1923, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 28 (1999) 33–55, hier 35f. Vgl. auch das Set konzentrischer Kreise bei Roderic H. DAVISON, Ottoman Diplomacy and its Legacy, in: L. Carl BROWN (Hg.), Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East (New York 1996) 174–199, hier 179.

⁴⁶ Siehe dazu Frederick F. ANSCOMBE, Conclusion: On the Road Back from Berlin, in: M. Hakan YAVUZ with Peter SLUGLETT (Hgg.), War and Diplomacy. The Russo-Turkish War of 1877–1878 and the Treaty of Berlin (Utah Series in Middle East Studies, Utah 2011) 535–560.

⁴⁷ Vgl. GOLDFRANK, The Origins of the Crimean War 40.

⁴⁸ FISCHER, Österreich im Nahen Osten 62.

lautete, wie die Auflösung des Osmanischen Reiches zu bewältigen sei, ohne eine europäische Krise zu verursachen⁴⁹, wurde sie „geradezu zum Regulator der Großmächtebeziehungen untereinander“⁵⁰. In der Levante führten die Rivalitäten zwischen den Großmächten allerdings zum paradoxen Resultat der gegenseitigen Neutralisation⁵¹.

Schon im 19. Jahrhundert selbst pflegten Staatsmänner und Diplomaten von der Orientalischen Frage – analog zur Revolution – gern in medizinischen Ausdrücken zu sprechen, etwa von der ansteckenden Krankheit oder dem Geschwür. Auch ein Vergleich mit einem tätigen Vulkan liegt nahe, „der in periodischen Abständen ausbricht, die umliegenden Gebiete mit Lava überdeckt und dessen Grollen zwischen den großen Eruptionen mehr oder minder deutlich vernehmbar und spürbar ist“⁵². Desgleichen wurde für die Orientalische Frage das Bild eines Chamäleons gefunden, das je nach Umgebung seine Farbe wechselt. Das moralische Argument der Befreiung unterdrückter Christen stand dabei nicht nur in Verbindung mit jeweiligen innenpolitischen Überlegungen, sondern eignete sich zudem als Vorwand für diverse expansionistische Ambitionen der Mächte. Jede neue Krise lieferte demnach Inspiration für entsprechende Variationen dieser Motive⁵³.

Mit Blick auf den Krimkrieg, „the only general war of European dimensions in the 100 years between the Napoleonic Wars and the First World War“, waren die Orientalische Frage und in ihrem Rahmen Vorfälle an den Heiligen Stätten wie das Verschwinden des silbernen Sterns in der Geburtsgrötte wenn nicht der eigentliche Auslöser, so doch der Anlass für die Kriegshandlungen⁵⁴. Alexander Ziegler formulierte 1855 bildhaft, wie die Geschehnisse vielen Zeitzeugen erschienen: „In der engeren Bedeutung des Wortes gleicht die heilige Grabesfrage einem ohne Vorbedacht geschürzten Knoten, aus dem der labyrinthische Faden, die orientalische Frage sich entwickelte, von dem Bosphorus zur Nawa, von der

⁴⁹ Vgl. ANSCOMBE, Conclusion 540.

⁵⁰ Winfried BAUMGART, Vorwort, z. B. in: DERS. (Hg.), Akten zur Geschichte des Krimkriegs, Serie I: Österreichische Akten zur Geschichte des Krimkriegs, Bd. 1: 27. Dezember 1852 bis 25. März 1854, bearbeitet von Ana Maria SCHOP SOLER (München–Wien 1980) 7–14, hier 8.

⁵¹ Vgl. LAURENS, La question de Palestine, Bd. 1, 19.

⁵² BAUMGART, Die „Orientalische Frage“ – redivivus?, 34. Baumgart wendet wegen der „*eigen-tümlichen Periodizität* der großen und kleinen orientalischen Krisen“ mit der Klassifizierung in „lange“, „mittlere“ und „kurze Wellen“ Begriffe aus der modernen Konjunkturforschung an. Eine Kurzfassung ist Winfried BAUMGART, Die Orientalische Frage 1820–1923, in: Sabine ROGGE (Hg.), Zypern und der Vordere Orient im 19. Jahrhundert. Die Levante im Fokus von Politik und Wissenschaft der europäischen Staaten. Symposium, Münster 27.–28. Oktober 2006 (Schriften des Instituts für Interdisziplinäre Zypern-Studien 7, Münster 2009) 33–42.

⁵³ Vgl. HANIOĞLU, A Brief History of the Late Ottoman Empire 206.

⁵⁴ Vgl. Winfried BAUMGART, The Crimean War 1853–1856 (London–Sydney–Auckland–New York 1999) 3–8, Zitat IX. Dazu auch S. 270–272.

Themse zur Seine in räthselhaften Schwingungen als eine europäische läuft und ohne sich zu lösen, mit seinem Ende bis Asien und Ostindien als eine asiatische sich hinzieht [...].⁵⁵

Mit der Frage nach dem Schicksal der Christen unter osmanischer Herrschaft im Allgemeinen und der Lage im Heiligen Land, an den Heiligen Stätten, im Besonderen hatte die Orientalische Frage nicht nur politische Dimensionen, sondern war auch eine religiöse Frage geworden⁵⁶. Während des Krimkriegs sprach Leopold Neumann von „dem bedeutungsvollen Zeitpunkte [...], wo die religiöse und politische, so eng verschlungene Seite der orientalischen Frage ihrer Lösung entgegen sieht“⁵⁷. Am Ende des 19. Jahrhunderts unterschied Albert Ehrhard klar zwischen der politischen und der religiösen Seite der Orientalischen Frage, wobei er zugleich ihre enge Verbindung „vermöge des eminent religiösen Zuges des Orientes“ hervorhob und betonte: „[...] die politische orientalische Frage, eine der grossen Fragen der Zukunft, wird ohne die kirchliche nicht gelöst werden können.“⁵⁸ Während diese Verbindung von Politik und Religion den Zeitgenossen klar vor Augen stand, wurde ihr in der Historiographie lange wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Anton Prokesch von Osten, von Carl Friedrich Kübeck von Kübau unter den auswärtigen Diplomaten der Habsburgermonarchie „in die ausgezeichnete Klasse oben an“ gezählt⁵⁹, trat als Verfechter des Status quo des Osmanischen Reiches wie auch als Verteidiger des Islam auf und kritisierte christliche Missionsversuche, die seiner Meinung nach die innere Stabilität des Osmanischen Reiches schwächen würden. In dieser Sichtweise verstand er die Orientalische Frage als eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam⁶⁰. Prokesch konnte seine Kenntnisse über den Orient auf lange Auslandserfahrungen stützen: So unternahm er bereits in den Jahren 1824 bis 1830 eine Orientreise, während der er beauftragt war, anfangs dem Hofkriegsrat, später unmittelbar Metternich über den griechischen Freiheitskampf zu berichten, und galt nach seiner Rückkehr nach Wien als

⁵⁵ Alexander ZIEGLER, *Meine Reise im Orient, Zweiter Theil* (Leipzig 1855) 315f. Die Frage der Heiligen Stätten, an denen sich der Krimkrieg entzündet habe, sei – so Ziegler – „eigentlich eine rein christlich-katholische“, hervorgerufen durch den Antagonismus von Frankreich und Russland.

⁵⁶ Vgl. Bernhard UNCKEL, *Österreich und der Krimkrieg. Studien zur Politik der Donaumonarchie in den Jahren 1852–1856* (Historische Studien 410, Lübeck–Hamburg 1969) 36. Siehe auch die während des Krimkriegs publizierte Schrift C[arl] L[udwig] Graf FICQUELMONT, *Die religiöse Seite der orientalischen Frage* (Wien 1854).

⁵⁷ Leop[old] NEUMANN, *Handbuch des Consulatwesens, mit besonderer Berücksichtigung des österreichischen, und einem Anhang von Verordnungen* (Wien 1854) 380.

⁵⁸ EHRHARD, *Die orientalische Kirchenfrage* 53.

⁵⁹ WALTER (Hg.), *Aus dem Nachlaß des Freiherrn Carl Friedrich Kübeck von Kübau* 180 (An seine Gattin Julie, Kremsier, 2. März 1849).

⁶⁰ Vgl. BERTSCH, *Anton Prokesch von Osten* 537.

der beste Kenner der orientalischen Verhältnisse⁶¹. Der Staatskanzler war durch – vom österreichischen Internuntius in Konstantinopel weitergeleitete – fundierte Lageberichte Prokeschs über den griechischen Unabhängigkeitskrieg auf dessen Beobachtungsgabe aufmerksam geworden und befahl, dass dieser auch weiterhin Informationen über die politischen Entwicklungen im Osmanischen Reich sammeln, regelmäßig Bericht erstatten und, wenn notwendig, nach Konstantinopel einberufen werden sollte. Das erste solche Schreiben Prokeschs an Metternich ist mit dem 3. Juni 1825 datiert⁶².

Im März 1829 wurde Prokesch in einer Sondermission nach Akko gesandt, um mit dem Pascha von Akko, Tripolis und Saida über Unstimmigkeiten zu verhandeln, die der österreichische Vizekonsul und russische Konsul Antonio Catafago nach Konstantinopel gemeldet hatte⁶³. Der Entsandte selbst hielt fest: „Die Bedrückungen, welche Abdallah, Pascha von Akka, Tripolis und Seida, gegen viele in Palästina wohnende und des Schutzes Sr. Majestät des Kaisers genießende Christen und Juden sich erlaubte, veranlaßten im März 1829 meine Sendung nach diesem Lande.“⁶⁴ Dabei bekam er die „erfreuliche Gelegenheit, die kaiserlichen Farben in St. Jean d’Acre, dem Orte, wo sie vor Jahrhunderten gegründet und neuerlich in der Consularflagge misshandelt worden waren, unter grossen Feierlichkeiten wieder aufhissen zu machen“⁶⁵. Mit einer in diesem Zusammenhang möglich gewordenen Reise nach Jerusalem und zu den Heiligen Stätten erfüllte sich ein lang gehegter Wunsch⁶⁶. Damals erlebte Prokesch die Gegensätze der verschiedenen christlichen Konfessionen und lobte angesichts dessen die toleran-

⁶¹ Vgl. Ariadni MOUTAFIDOU, Anton Prokesch von Osten in Athen 1834–1849. Ein Beitrag zu einem differenzierten Bild seiner politischen Ziele und seines Staatskonzepts, in: *Österreichische Osthefte* 43 (2001) 27–44, hier 27. 1848 wurde Prokesch korrespondierendes, 1852 schließlich Vollmitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Vgl. BERTSCH, Anton Prokesch von Osten 531–534.

⁶² Vgl. Daniel BERTSCH, „Seit ich ein Fremdling in das Zelt Des Beduinen trat, Begreif’ ich endlich, was die Welt an Werth und Wahrheit hat!“ Der österreichische Diplomat Anton Prokesch von Osten (1795–1876) und das Heilige Land, in: Sabine ROGGE (Hg.), *Zypern und der Vordere Orient im 19. Jahrhundert. Die Levante im Fokus von Politik und Wissenschaft der europäischen Staaten*. Symposium, Münster 27.–28. Oktober 2006 (Schriften des Instituts für Interdisziplinäre Zypern-Studien 7, Münster 2009) 43–62, hier 45.

⁶³ Ebd. 46. Prokesch wurde am Ende seiner fünfeinhalbjährigen Tätigkeit als Informant für Wien ins Heilige Land entsandt. Zu dieser Sondermission ebd. 46–54; weiters dazu sowie zur Wirkung des Reiseberichts „Reise ins heilige Land“ (Wien 1831; eine tschechische und eine dänische Übersetzung erschienen 1836 bzw. 1839) BERTSCH, Anton Prokesch von Osten 197–220, 624 u. 703.

⁶⁴ A[n-ton] PROKESCH RITTER VON OSTEN, *Reise ins heilige Land*. Im Jahr 1829 (Wien 1831) 10.

⁶⁵ Vgl. Anton von PROKESCH-OSTEN, *Kurze Lebensskizze* [Athen, 20. Jänner 1849], in: *Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 27 (1877) 128–137, hier 133.

⁶⁶ Vgl. BERTSCH, „Seit ich ein Fremdling“ 48. Prokesch nutzte den Umstand, dass er vom Pascha zunächst abgewiesen worden war. Vgl. DERS., Anton Prokesch von Osten 199.

te Haltung der Muslime. Im Gegensatz zu Schriftstellern wie Chateaubriand sah er in den Osmanen nicht die Zerstörer, sondern die Erhalter der Grabeskirche⁶⁷.

Der von Prokesch schließlich beim Pascha von Akko erzielte diplomatische Erfolg bezüglich der Garantie des Schutzes der katholischen Christen und der unter österreichischem Schutz stehenden Juden im Heiligen Land verdankte sich seinem Fingerspitzengefühl, seinen Umgangsformen und seinen Kenntnissen der orientalischen Kultur ebenso wie dem persönlichen Gespräch und der Fähigkeit, geduldig warten zu können – und trug dazu bei, dass man Prokesch ein Jahr später in den Adelsstand erhob⁶⁸. Anfang 1833 wurde Prokesch von Osten, der sich von einigen seiner Reiseberichte, darunter jenem in das Heilige Land, nach außen nicht sehr überzeugt gab („nur Fragmente sehr geringen Werthes, deren Herausgabe ich nicht einmal überwachen konnte“), zum ägyptischen Herrscher Muhammad Ali geschickt, um gemeinsam mit anderen europäischen Gesandten bei der Vermittlung eines Friedens mit der Pforte zu helfen⁶⁹.

Zwei Jahrzehnte später, Ende 1855, wurde Prokesch von Osten gegen Ende des Krimkriegs als Internuntius nach Konstantinopel entsandt. Anlässlich des Besuchs des Sultans in Wien wurde er 1867 zum ersten österreichischen Botschafter bei der Hohen Pforte bestellt und trug in dieser Funktion wesentlich zur Organisation des zwei Jahre später stattfindenden Staatsbesuchs Kaiser Franz Josephs in Konstantinopel bei. Bis 1868 war Prokesch von Osten gleichzeitig Vertreter des Heiligen Stuhls, der erst damals in Konstantinopel eine ständige Apostolische Delegation einrichtete⁷⁰. Für diesen bekannten österreichischen Akteur bestand die Rolle des Christentums in der Orientalischen Frage darin, die Schwächung des Osmanischen Reiches zu betreiben. Hinter dem Gerede vom Schutz der Christen verbargen sich nach Ansicht von Prokesch-Osten andere Ziele, wie der Wunsch nach politischem Einfluss in den osmanischen Provinzen, steuerliche Vergünstigungen für die Christen und gute Finanzgeschäfte⁷¹.

Anton Prokesch von Osten sah demnach deutlich, dass die christliche Religion von den europäischen Mächten geschickt genutzt wurde, um einen größeren Einfluss im Osmanischen Reich zu erlangen. Dieser Missbrauch der Religion erschien ihm als typisches Zeichen der europäischen Tagespolitik. Einen ernsten Willen

⁶⁷ Vgl. BERTSCH, „Seit ich ein Fremdling“ 49f.

⁶⁸ Ebd. 52f.

⁶⁹ Vgl. PROKESCH-OSTEN, Kurze Lebensskizze 134 u. 133.

⁷⁰ Vgl. Muhammad as-Sayyid OMAR, Anton Prokesch-Osten. Ein österreichischer Diplomat im Orient (Studien zur Geschichte Südosteuropas 11, Frankfurt am Main 1993) 62; BERTSCH, Anton Prokesch von Osten 536.

⁷¹ Ebd. 565. Prokesch-Osten kommentierte treffend: „Was man in den Kabinetten den *Schutz der Christen* in der Türkei nennt, ist eine Phrase, von der Jedermann weiß, daß hinter derselben etwas anderes stecken muß.“ Brief Prokeschs an Alexander Warsberg über das Salzmonopol, die christliche Bevölkerung und die Europäisierung im Osmanischen Reich, Konstantinopel, 1. Februar 1867, ebd. 653–655, hier 654.

zur Reform des Osmanischen Reiches konnte er in den Argumenten, mit denen man die dortige Gleichberechtigung der Christen forderte, nicht erkennen⁷². 1871 konnte der neue Minister des Äußern, Gyula (Julius) Graf Andrassy, mit einer solchen Persönlichkeit in Konstantinopel nichts mehr anfangen. Nicht nur gingen ihm nach dem Zeugnis Ludwig Ritter von Przibram, im Ministerium des Äußern Zeuge der Amtszeiten Beusts und Andrassys des Älteren⁷³, die „sehr gründlichen und mehr im Stile historischer Abhandlungen gehaltenen Depeschen“ des „Alten Herrn“ auf die Nerven – der heißblütige Minister war es auch, der fand, dass Prokesch „mehr ein Vertreter der Türkei in Oesterreich, als Vertreter Oesterreichs in der Türkei“ sei⁷⁴.

Bereits 1974 und neuerlich 1999 hat Winfried Baumgart konstatiert, dass die Orientalische Frage in der deutschen und österreichischen Forschung aus der hervorragenden Stellung, die sie bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts innehatte, in den Hintergrund gedrängt worden sei. Dies erscheine umso bemerkenswerter, als Österreich die wohl am engsten mit dieser Frage verbundene Großmacht des 19. Jahrhunderts gewesen sei, was schon durch die überlieferten umfangreichen Archivalien verdeutlicht werde. „Von den sogenannten internationalen ‚Fragen‘ der neueren Geschichte ist die orientalische Frage sicherlich die merkwürdigste, langwierigste und folgenreichste.“⁷⁵

Barg die Orientalische Frage des 19. Jahrhunderts das schwierige Problem, wieviel vom Osmanischen Reich in welcher Form im Interesse der europäischen Mächte unbedingt erhalten werden musste, so ist festzuhalten, dass Palästina jedenfalls zu diesem Kernbestand zählte. Denn auf seinem Boden ging es stets um Einfluss, gerade auch in der Form des sogenannten Schutzes nichtmuslimischer Minderheiten, und nicht um territoriale Kontrolle⁷⁶. Der Umstand, dass der Mächtegegensatz in Palästina auf religiös-kultureller Vorherrschaft beruhte⁷⁷, macht das Heilige Land zum Sonderfall. Die Diplomatie der europäischen Mächte verhinderte dort die Durchsetzung von Alleingängen genauso, wie sie sich nie auf ein ge-

⁷² Ebd. 568.

⁷³ Vgl. zu Ludwig Przibram von Gladona ÖBL, Bd. 8 (Wien 1983) 315.

⁷⁴ Ludwig Ritter von PRZIBRAM, *Erinnerungen eines alten Oesterreichers*, Bd. 1 (Stuttgart–Leipzig 1910) 329. Der bekannte letzte Satz wird in BERTSCH, „Seit ich ein Fremdling“ 60f., Przibram selbst zugeschrieben.

⁷⁵ Vgl. Winfried BAUMGART, *Vom europäischen Konzert zum Völkerbund. Friedensschlüsse und Friedenssicherung von Wien bis Versailles* (Erträge der Forschung 25, Darmstadt 1974) 19f., Zitat 20; DERS., *Die „Orientalische Frage“ – redivivus?*, 33. Die angelsächsische und die russische Historiographie würden der Orientalischen Frage hingegen große Aufmerksamkeit schenken. Baumgarts Befund fand zuletzt Bestätigung durch den Überblick von Claudia REICHL-HAM, *Die Habsburgermonarchie, das Osmanische Reich und die Orientalische Frage im 18. und 19. Jahrhundert*, in: Michael PORTMANN (Hg.), *Die Habsburgermonarchie und das Osmanische Reich* (= Österreich in Geschichte und Literatur 59/3 [2015]) 290–305.

⁷⁶ Vgl. SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 49.

⁷⁷ Vgl. auch GRÜNDER, *Die Kaiserfahrt Wilhelms II. ins Heilige Land* 375.

samteuropäisches Protektorat einlassen konnte. Aus Angst vor Gewinnen für die Konkurrenz wollten die europäischen Mächte den „kranken Mann am Bosphorus“ zwar schwach, aber nicht *zu* schwach halten. Die osmanische Herrschaft erschien im 19. Jahrhundert dementsprechend als eine wenig geschätzte, aber pragmatische Lösung auf unbestimmte Zeit, mit der man sich abzufinden hatte. „Innerhalb dieses Rahmens, immer also unterhalb der Schwelle zur ‚großen Politik‘, konnte sich Europa auf religiösem, wissenschaftlichem und infrastrukturellem Gebiet in Palästina engagieren.“⁷⁸ Dieses Engagement erfordert es nunmehr, einen genaueren Blick auf die Heilige Stadt zu werfen.

Brennpunkt Jerusalem

„Das Herz des Landes schlägt noch immer, wie nachweislich seit 3000 Jahren, in Jerusalem. Sechshunddreißigmal, hat man gezählt, ist die Stadt erobert worden; mindestens zweimal hat der Eroberer sie dem Erdboden gleich gemacht. Aber immer ist sie wieder erstanden, eine ewige Stadt mehr noch als Rom.“⁷⁹

Nicht von ungefähr bietet sich Jerusalem als außergewöhnliche Stadt mit einer Jahrtausende umfassenden Geschichte als Gegenstand der Geschichtsschreibung an⁸⁰. Für die Welt des 19. Jahrhunderts nahm sie als „magischer Mittelpunkt“⁸¹ und „Königin der Städte“⁸² im Beziehungsgeflecht von Orient und Okzident nicht nur eine herausragende religions- und mentalitätsgeschichtliche Position als europäischer und amerikanischer Sehnsuchtsort ein, sondern auch eine politische Ausnahmestellung auf dem internationalen Parkett⁸³. Trotz aller Eroberungen,

⁷⁸ Markus KIRCHHOFF, Deutsche Palästinaforschung im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Die Anfänge und Programmatik des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, 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) 31–55, hier 36.

⁷⁹ H[ermann] Freiherr von SODEN, *Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge (Aus Natur und Geisteswelt 6)*, 2. verbesserte Aufl. (Leipzig–Berlin 1904) 73.

⁸⁰ Siehe MONTEFIORE, *Jerusalem. Eine ganz andere Stadtgeschichte* hat Vincent LEMIRE mit „La soif de Jérusalem“ für den Zeitraum von 1840 bis 1948 vorgelegt.

⁸¹ Jehlitschka an Gołuchowski, Jerusalem, 1899 April 20, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land*, Dok. 121, S. 375–388, hier 378.

⁸² Johann Bapt. GRÖMER, *Papst- und Kaiser-Jubiläums-Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande (Tiroler Pilgerzug im Jubiläumsjahre 1898.)* (Separat-Abdruck aus der „Salzburger Chronik“, Salzburg 1899) 31.

⁸³ Vgl. Barbara HAIDER-WILSON, *Jerusalem's Place in the Relationship between the Orient and the Occident*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 61 (2019) 61–87.

Verwüstungen und Zerstörungen im Lauf der Geschichte sei Jerusalem – wie Karl Domanig, ein Teilnehmer der Tiroler Volkswallfahrt des Jahres 1906, festhielt – geblieben, „was es war: der Mittelpunkt der Welt; nicht der Kopf, aber das Herz der Welt (wie mich Don Gatt verbesserte)“⁸⁴. Schon seit dem frühen 12. Jahrhundert hatten mittelalterliche Weltkarten Jerusalem in den Schnittpunkt der Kontinente Asien, Afrika und Europa gelegt. Die demgemäß die Weltmitte bezeichnende Stelle wurde in der Grabeskirche gezeigt⁸⁵.

1907 hielt sich Julius Boehmer als Mitglied des deutschen evangelischen archäologischen Instituts in Jerusalem auf. Als einer von vielen übermittelte er den Blick der damaligen „zivilisierten Welt“ auf das Zentrum des Heiligen Landes: Jerusalem als Stadt, die auf der ganzen Erde nicht ihresgleichen hat, als Stadt mit einer jahrtausendealten Anziehungskraft, „deren Name Hunderte von Millionen Herzen auf dem Erdkreis höher schlagen macht“. Jerusalem sei keine Stadt der Weisheit und Wissenschaft, sie besitze nicht einmal eine christliche Zeitung; sie sei auch keine der Kultur („was sie davon hat, stammt aus Westeuropa“), der Vergnügungen und Genüsse, „aber eine Stadt der Religion und der Religionen, gegenüber denen alles andere, auch die Nationen, [...] in den Hintergrund treten“⁸⁶. Der religiöse Faktor „ist es, welcher die Entstehung der in ihrer Art wol[!] einzig dastehenden Stadt begünstigt, ihre politischen Schicksale maßgebend beeinflusst hat und auch heute noch, wengleich mannigfach modifiziert, auf ökonomischem Gebiete fortwirkt, alle Verhältnisse geradezu dominirt“, hielt der österreichisch-ungarische Konsul Heinrich Jehlitschka einige Jahre zuvor fest⁸⁷.

Zu einem analogen Schluss kam im Zuge einer Gewichtung der verschiedenen Faktoren, die zur Entwicklung Jerusalems während des 19. Jahrhunderts beitrugen – von den politischen und legislativen Veränderungen über die Rolle der europäischen Mächte bis hin zu den technischen Innovationen – der Doyen der Jerusalemer Stadtgeschichtsschreibung: „The chief force underlying the development of Jerusalem in the nineteenth century was its holiness and the unique cultural and religious position it had long held.“ Yehoshua Ben-Arieh mutmaßte, dass die religiös-kulturelle Anziehungskraft der Heiligen Stadt für Christen und Juden deshalb besonders stark wurde, weil diese für sie lange im Wesentlichen unerreichbar war⁸⁸. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnte Jerusalem sozusagen überall sein bzw. entstehen, war doch „der religiöse Wert des historisch-

⁸⁴ DOMANIG, Nach Jerusalem 50.

⁸⁵ Vgl. REICHERT, Pilger und Muslime 4.

⁸⁶ Julius BOEHMER, Der Wettbewerb der Religionen und Konfessionen in der Heiligen Stadt, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 19 (1908) 1016–1061, hier 1017.

⁸⁷ Jehlitschka an Góhuchowski, Jerusalem, 1899 April 20, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 121, S. 375–388, hier 378.

⁸⁸ „When opportunities arose for renewed contact, they gave full vent to their yearnings.“ Yehoshua BEN-ARIEH, Jerusalem As A Religious City (York University Department of Geography Discussion Paper Series 21, York University 1978) 22.

geographischen Ortes nicht entdeckt⁸⁹. Nach verschiedenen weichenstellenden politischen Ereignissen, die in Verbindung mit diversen „Orientkrisen“ standen⁹⁰, kam Jerusalem jedoch spätestens seit dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts auf die Tagesordnung der internationalen Diplomatie. Im Weiteren stieß es auch in der europäischen Bevölkerung, gegründet auf deren religiös-emotionales Empfinden, auf nachhaltiges Interesse.

Den Reisenden bot Jerusalem stets ein buntes Bild: „Christen des Orients wie des Occidents, so mannigfaltig in ihren Bekenntnissen wie in ihren Zungen, Muhamedaner, Juden: alle wohnen unter den Dächern der heiligen Stadt.“⁹¹ Auffallend gestalteten sich für die Europäer die Eigentümlichkeiten des Grundbesitzes in Jerusalem, in denen Constantin von Tischendorf einen weiteren Aspekt der Jerusalemer „Heiligkeit“ sah. Einzelne Privatpersonen besaßen äußerst wenig, alles andere war „Waqf“, also Moscheengut, Kirchen- oder Klostergut und Eigentum anderer „frommer Anstalten“⁹². Auch der amerikanische Konsul Edwin Sherman Wallace sprach die religiöse Erscheinung Jerusalems an: „Look in any direction you may and you will see the roof of mosque, steeple of church or dome of synagogue, and here and there the tall minaret overlooking all.“⁹³

Diese bauliche Verdichtung als Ausdruck der Zusammensetzung der Bevölkerung zeitigte auch Auswirkungen auf das Arbeitsleben, wie Konsul Jehlitschka in einem Wirtschaftsbericht am Ende des 19. Jahrhunderts hervorhob: „Die zahlreichen Konfessionen, welche Jerusalem in seinen Mauern beherbergt, be-

⁸⁹ Gottfried MEHNERT, Jerusalem als religiöses Phänomen in neuerer Zeit, in: Gerhard MÜLLER – Winfried ZELLER (Hgg.), Glaube Geist Geschichte. Festschrift für Ernst BENZ zum 60. Geburtstag am 17. November 1967 (Leiden 1967) 160–173, hier 169.

⁹⁰ Siehe S. 229–235.

⁹¹ Constantin TISCHENDORF, Reise in den Orient, Bd. 2 (Leipzig 1846) 39. Zur christlichen Vielfalt in Jerusalem siehe Anthony O'MAHONY (Hg.), The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics (Cardiff 2003), sowie darin im Speziellen den einleitenden Aufsatz DERS., The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land: A Historical and Political Survey, ebd. 1–37. O'Mahony firmiert auch als Herausgeber des Sammelbandes DERS. (Hg.), Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics (London 2004). Zu den orientalischen Kirchen weiters Élodie BOUFFARD – Raphaëlle ZIADÉ (Hgg.), Chrétiens d'Orient. 2000 ans d'histoire (Ausstellungskatalog, [Paris–Tourcoing 2017/18]); Julius ABFALG in Verbindung mit Paul KRÜGER (Hgg.), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients (Wiesbaden 1975); Frederick Jones BLISS, The Religions of Modern Syria and Palestine (Edinburgh 1912); Joseph HAJJAR, Le christianisme en Orient. Etudes d'Histoire Contemporaine 1684–1968 (Beyrouth 1971). Ein Einblick in die Spaltungen der ursprünglich einheitlichen christlichen Kirche in zahlreiche Christentümer bei Karl KASER, Balkan und Naher Osten. Einführung in eine gemeinsame Geschichte (Zur Kunde Südosteuropas II/40, Wien–Köln–Weimar 2011) 232–235.

⁹² TISCHENDORF, Reise in den Orient, Bd. 2, 43.

⁹³ Edwin Sherman WALLACE, Jerusalem the Holy. A Brief History of Ancient Jerusalem; with an Account of the Modern City and its Conditions Political, Religious and Social (New York–Chicago–Toronto 1898, America and the Holy Land, Reprint Edition New York 1977) 78.

dingen freilich einen wirtschaftlich außerordentlich schwerwiegenden Zeit- und Arbeitsverlust. An 52 Freitagen im Jahre feiern die türkischen Behörden, an 52 Samstagen stockt der gesammte, fast durchwegs in jüdischen Händen befindliche Geschäftsverkehr; rechnet man hinzu noch die 52 Sonntage der Christen, cca. 24 lateinische, 30 griechisch-orthodoxe und armenische, je 10 mohammedanische und jüdische Feiertage, so erübrigen für das ganze Jahr kaum mehr als cca. 130 volle Arbeitstage!⁹⁴

Die Entwicklung Jerusalems im Verlauf des 19. Jahrhunderts stellte auch durch seine Lage im Landesinneren einen Sonderfall dar. Städte wie Alexandria (Alexandrien), Haifa und Beirut, die ebenfalls als neue urbane Zentren hervortraten, lagen an der Mittelmeerküste⁹⁵. Anders als in diesen Fällen war der Aufstieg Jerusalems nicht durch seine Bedeutung für Handel, Finanzen und Kommunikation bedingt⁹⁶. Am Ende des Jahrhunderts charakterisierte Konsul Jehlitschka in einer Abhandlung über die wirtschaftlichen Verhältnisse Jerusalems das „eigentümliche Verhältnis“ zwischen dem kommerziellen Zentrum Jaffa und Jerusalem so: „Jaffa benützt den religiösen Faktor, welcher die Grundlage zu seiner heutigen Bedeutung gelegt hat – Jerusalem wird von demselben dominiert.“⁹⁷ Die Pforte unterstrich die Sonderstellung des Sandschaks Jerusalem durch seine direkte Unterstellung unter Konstantinopel, was unter anderem mit dem Versuch erklärt werden kann, eine ähnliche Entwicklung wie im Libanon zu verhindern⁹⁸.

Die Bevölkerungszahl der Stadt vergrößerte sich im 19. Jahrhundert rasant. Am Beginn noch eine kleine Stadt im Osmanischen Reich, glich Jerusalems Einwohnerzahl von 8.000 bis 10.000 Personen ungefähr jener von Städten wie Akko, Gaza oder Nablus⁹⁹. Zwischen den 1830er-Jahren und 1870 verdoppelte sich die Einwohnerzahl Jerusalems von etwa 11.000 auf 22.000 Menschen; bis 1914 wuchs sie dann noch einmal um mehr als das Dreifache auf schätzungsweise 70.000 an. Zu diesem Bevölkerungsanstieg trugen die Juden, die seit den frühen

⁹⁴ Jehlitschka an Gołuchowski, Jerusalem, 1899 April 20, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 121, S. 375–388, hier 380f.

⁹⁵ Zur Entwicklung Haifas siehe Mahmoud YAZBAK, Haifa in the Late Ottoman Period 1864–1914. A Muslim Town in Transition (Leiden–Boston–Köln 1998).

⁹⁶ Vgl. Alexander SCHÖLCH, Jerusalem in the 19th Century (1831–1917 AD), in: K. J. ASALI (Hg.), Jerusalem in history (New York 1990) 228–248, hier 228.

⁹⁷ Jehlitschka an Gołuchowski, Jerusalem, 1899 April 20, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 121, S. 375–388, hier 378.

⁹⁸ Der Libanon wurde infolge des weit reichenden Einflusses der westlichen Mächte nach 1860 zu einer autonomen Provinz. Vgl. Haim GERBER, Ottoman Rule in Jerusalem 1890–1914 (Islamkundliche Untersuchungen 101, Berlin 1985) 96f. Siehe zur administrativen Einteilung des Heiligen Landes auch S. 166. Die von der osmanischen Verwaltung gesetzten Schritte zur Entwicklung Jerusalems bei Yasemin AVCI, Jerusalem in the Age of the Ottoman Reforms: the Urban Identity and Institutional Change, in: Arab Historical Review for Ottoman Studies 40 (2009) 9–21.

⁹⁹ Vgl. BEN-ARIEH, Jerusalem in the 19th century, Bd. 1, 104.

1880er-Jahren die Mehrheit der Einwohner bildeten, am meisten bei. Hatte die jüdische Gemeinde 1690 nicht mehr als ungefähr 1.000 Menschen gezählt (circa 10% der Gesamteinwohnerzahl), so lebten 1914 schätzungsweise 45.000 Juden in Jerusalem. Der Zuwachs an Christen war kaum weniger spektakulär: Ihre Zahl stieg von geschätzten 3.000 im Jahr 1835 bis 1910 um mehr als das Vierfache auf rund 13.000 an – eine Wachstumsrate, die größer war als die der Muslime. Wahrscheinlich zum ersten Mal seit den Kreuzzügen übertrafen die Christen in absoluten Zahlen damit die in der Stadt lebenden Muslime¹⁰⁰.

Ein so drastisches Wachstum, einen so tief greifenden Wandel innerhalb einer kurzen Zeitspanne wie Jerusalem nach den 1840er-Jahren erlebten nur sehr wenige Städte im Nahen Osten: „After being an economic backwater for three centuries, Jerusalem had become a vibrant and populous city.“¹⁰¹ Angesichts der Vielzahl an Konflikten, die in Jerusalem auf verschiedenen Ebenen ausgetragen wurden, ist der Umstand zu betonen, dass es in der Spätzeit der osmanischen Herrschaft, anders etwa als in Damaskus, zu keinen nennenswerten Gewalttaten der ansässigen Bevölkerung kam. Die Beziehungen zwischen muslimischer, christlicher und jüdischer Gemeinde waren zwar nicht frei von Verdächtigungen und Verachtung, blieben aber im Rahmen der Gesetzmäßigkeit¹⁰².

¹⁰⁰ 1905 lebten 11.500 Christen (18,4 % der Gesamtbevölkerung) und 11.000 Muslime (17,6 %) in Jerusalem. Vgl. WASSERSTEIN, *Der Kampf um die Heilige Stadt* 60–63. Vgl. dazu auch die analogen Zahlen bei BEN-ARIEH, bei dem sich auch eine Aufstellung der Größenentwicklung der verschiedenen christlichen Gemeinschaften in Jerusalem findet: Griechisch-Orthodoxe, Römisch-Katholische und Armenier stellten die größeren Gruppen dar; Kopten, Äthiopier und Syrisch-Orthodoxe die kleineren. Weiters gab es Griechisch-Katholische, Armenisch-Katholische und Syrisch-Katholische. Schließlich ist die Aufbauarbeit der Protestanten anzuführen. Nach den Griechisch-Orthodoxen, die osmanische Untertanen waren, nahmen die Katholiken stets den zweiten Platz ein. Vgl. Yehoshua BEN-ARIEH, *Patterns of Christian activity and dispersion in nineteenth-century Jerusalem*, in: *Journal of Historical Geography* 2 (1976) 49–69, hier 51. Siehe weiters U.O. SCHMELZ, *Population characteristics of Jerusalem and Hebron regions according to Ottoman census of 1905*, in: Gad G. GILBAR (Hg.), *Ottoman Palestine 1800–1914. Studies in Economic and Social History* (Leiden 1990) 15–67.

¹⁰¹ George HINTLIAN, *The Commercial Life of Ottoman Jerusalem*, in: Sylvia AULD – Robert HILLENBRAND (Hgg.), *Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517–1917, Part 1* (London 2000) 229–234, hier 234.

¹⁰² Vgl. WASSERSTEIN, *Der Kampf um die Heilige Stadt* 58f. Dieser Befund über Jerusalem erhält besonderes Gewicht angesichts von Ereignissen wie den schweren Zusammenstößen zwischen Muslimen und Christen in Damaskus im Jahr 1860, die die christliche Welt schockierten. In der Heiligen Stadt wurden aus europäisch-westlicher Sicht anders gelagerte Machtverhältnisse ausgemacht. Die dortigen Muslime würden „die Macht der Franken zu gut [kennen], um sich Thätlichkeiten zu erlauben, wie sie früher vorkamen, und wie sie in dem der abendländischen Civilisation ferner liegenden und fanatischeren Damaskus erst neuerdings sich wiederholten.“ Moritz BUSCH, *Eine Wallfahrt nach Jerusalem. Bilder ohne Heiligenscheine*, 3. verbesserte Aufl. (Leipzig 1881) 260. Die erste Auflage dieses Werkes stammt aus dem Jahr 1861. Siehe zu den Beziehungen zwischen Christen, Juden und Muslimen in Jerusalem auch

Der Befund eines konsularischen Beobachters der Verhältnisse vor Ort aus dem Jahr 1880/81 machte auf den „für seine Verhältnisse bedeutenden Aufschwung“ aufmerksam, den Palästina vor allem seit dem Krimkrieg genommen habe. Jerusalem habe „aufgehört, ein Stück reinen Orients zu sein, es ist eine Art europäischer Kleinstadt, ähnlich einem Wallfahr- oder Badeorte zweiter Klasse im Occident, geworden“¹⁰³. Wie dabei das nationale Moment in Form der (national-)staatlichen Rivalitäten und Chauvinismen der europäischen Mächte im geistlichen Leben Jerusalems sein Abbild fand, mutet seltsam genug an¹⁰⁴. Unter dem Pseudonym „Bavarus“ argumentierte 1892 aller Wahrscheinlichkeit nach der in einem engen Verhältnis zum Wiener Generalkommissär des Heiligen Landes P. Franz Sales Angeli stehende P. Bonaventura Lugscheider gegen die nationale Zuspitzung und den Primat des Nationalen innerhalb der katholischen Kirche in Palästina, indem er auf die apostolischen Institute des lateinischen Patriarchats in Jerusalem und der franziskanischen Terra Santa verwies¹⁰⁵. Ein Jahrzehnt später war dem Nachfolger Angelis, P. Melchior Lechner, klar, dass die Zeiten vorbei waren, „wo die Begeisterung für den heiligen Glauben die sprachlich verschiedenen Völker zu großen Unternehmungen einigen werde; die Eifersucht des einen auf die Erfolge des anderen sichert den Türken ihren Besitz [...]“¹⁰⁶. Zu diesem noch ohne Umwege auf

Strautz an Kálnoky, Jerusalem, 1882 Juli 23, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 242, zit. auf S. 122.

¹⁰³ Caboga an Ministerium des Äußern, Jerusalem, Ende 1880–Anfang 1881, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 68, S. 259–265, hier 261. Die Beobachtungen, die Caboga machte, sind gut nachvollziehbar in CARMEL (Hg.), Palästina-Chronik 1853 bis 1882. Vgl. zu den rasanten Veränderungen Jerusalems im 19. Jahrhundert auch Leonhard BAUER, Volksleben im Lande der Bibel (Leipzig 1903) 291–298. Differenzierter zur Modernisierungsfrage als FOERSTER, Frühe Missionsbriefe und Reiseberichte 104; MAZZA, Jerusalem 77.

¹⁰⁴ Vgl. WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 84.

¹⁰⁵ Vgl. Ein deutsches Wort für Deutsche (Schluß), in: Die Posaune des heiligen Kreuzes 2 (1891/92) 311–318, hier 311–314. „Bavarus“ zitierte in diesem Zusammenhang auch eine Erklärung der Propaganda-Kongregation vom 20. Februar 1891, ebd. 312f. Dass davon auszugehen ist, dass es sich bei „Bavarus“ um den Franziskanerpater Bonaventura Lugscheider handelte, geht aus einem Text von P. Timotheus Heiß hervor: Die Primiz des Missionärs P. Bonaventura Lugscheider in Jerusalem, in: Die Posaune des heiligen Kreuzes 2 (1891/92) 232–235, Zitate 232f. Heiß schilderte Generalkommissär Angeli die Primizfeierlichkeiten des dessen „Herzen so nahestehenden“ Missionars. Geboren am 27. August 1865 in München, gehöre dieser einer angesehenen und wohlhabenden Familie Deutschlands an. Nach Beendigung seines Studiums habe er mit einer österreichischen Karawane eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternommen und sich im Anschluss daran entschlossen, „der Zahl der Väter des heil. Landes sich einreihen zu lassen. Die Vermittlung und Verwirklichung dieses heroischen Entschlusses geschah durch [den] Generalcommissär des heil. Landes für Oesterreich-Ungarn, Hochwürden P. Franz Sal. Angeli.“ P. Bonaventuras Manuductor war P. Franz Josef (Costa-Major). Lugscheider fungierte als Organist in St. Salvator und hatte bereits im Jänner 1892 im Heiligen Grab seine Profess abgelegt. Vgl. P. Timotheus Heiß in: Die Posaune des heiligen Kreuzes 2 (1891/92) 199.

¹⁰⁶ LECHNER, Die Tiroler Pilger im heil'gen Land 208.

dem Staat gründenden Verständnis von Nation gesellte sich das neue Phänomen des Nationalismus, das unter Christen, Juden und Muslimen seine Anhänger fand und die weitere Entwicklung Jerusalems mitbestimmte¹⁰⁷.

Die Bedeutung der Stadt für mehrere Religionsgruppen aber blieb bis zuletzt das erste Charakteristikum Jerusalems. Sie manifestierte sich nicht zuletzt in dichten baulichen Aktivitäten, wobei die Sehnsucht nach Jerusalem bei Christen und Juden einen unterschiedlichen praktischen Ausdruck fand. Während die Bautätigkeit der Christen hauptsächlich auf die Errichtung von Institutionen für Gesundheit, Erziehung und Wohlfahrt bzw. auf religiöse Einrichtungen wie Kirchen, Konvente und Pilgerhäuser ausgerichtet war, konzentrierte sich die Bautätigkeit der Juden vor allem auf Wohnviertel für die wachsende jüdische Bevölkerung in- und außerhalb der Altstadt, daneben gleichfalls auf religiöse Institutionen wie Synagogen und Jeschiwot¹⁰⁸. Derart trugen viele Länder Europas zu ihrer „Vergegenwärtigung“ in Jerusalem bei¹⁰⁹.

Dass aus allen Richtungen Missionsbestrebungen auf die Heilige Stadt abzielten, hatte zur Folge, dass dort schließlich Missionsvertreter und -vertreterinnen jeglicher Couleur ihre Arbeit verrichteten und man davon sprechen kann, dass Jerusalem am Ende des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf seine Bevölkerung über die weltweit größte Missionsdichte verfügte¹¹⁰. Diese Konzentration konnte freilich auch zu missionsinterner Kritik führen, wie sie auf katholischer Seite von dem Tiroler Weltpriester Georg Gatt geäußert wurde. Dieser hielt zu Beginn des neuen Jahrhunderts – enttäuscht vom Fortgang der von ihm gegründeten Missionsanstalt in Gaza – fest: „Die katholischen Missionsanstalten des heiligen Landes glänzen, leuchten und erwärmen wie die Sterne des Himmels in verschiedener Weise, [...] in ihren verschiedenen Abstufungen. Den Vorrang nimmt natürlich Jerusalem ein, und zwar in einer Weise, daß es den Anschein hat, als ob daselbst des Guten zu viel geschähe.“¹¹¹

Eine 1908 veröffentlichte Aufstellung verzeichnete auf Jerusalemer Grund und Boden folgende katholische Einrichtungen: „22 Kirchen oder Kapellen, 17 Klöster (9 für Männer und 8 für Frauen), 6 Hospize oder Pilgerherbergen, 1 Hospital, 7 Waisenhäuser, 2 Findelhäuser, 2 Asyle für Greise, 1 Blindenanstalt, 4 höhere Knabenschulen, 1 höhere Mädchenschule, 4 Tageschulen, 2 Handwerkerschulen,

¹⁰⁷ Vgl. WASSERSTEIN, Der Kampf um die Heilige Stadt 60. In der Literatur wird zwischen dem älteren Nationsbegriff mit starkem Bezug auf den jeweiligen Staat und dem im späten 19. Jahrhundert hinzukommenden Nationalismus häufig nicht unterschieden.

¹⁰⁸ Vgl. BEN-ARIEH, Jerusalem As A Religious City 22.

¹⁰⁹ SCHMALE, Mein Europa 94.

¹¹⁰ Vgl. BEN-ARIEH, The Rediscovery of the Holy Land 117.

¹¹¹ G[eorg] GATT, Der Aufschwung der katholischen Missionsanstalten während der letzten 50 Jahre in Palästina, außerhalb Jerusalems, in: Brixener Chronik. Zeitung für das katholische Volk v. 17. Jänner 1901, 1–3, hier 1.

1 Arbeitsschule, 1 Kleinkinderschule. Fürwahr, ein Riesenapparat¹¹². Dem entsprach die Gesamtzahl der während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts außerhalb Jerusalems errichteten katholischen Niederlassungen, die sich ebenfalls auf ungefähr 70 belief. Darunter wurden 20 vom lateinischen Patriarchat, zehn von der Franziskanerkustodie, vier von den Salesianern, drei von den Schulbrüdern, fünf von den Josefs-Schwestern, vier von den Schwestern von Nazareth, drei von den Karmeliterinnen sowie je zwei von den Vinzentinerinnen, von der Mission Gaza, von den Karmelitern und dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande gegründet¹¹³.

Aufzählungen dieser Art entsprechen dem von Meinungsvielfalt und Kontroversen gekennzeichneten Bild, das die katholische Kirche in Palästina und speziell in Jerusalem abgab. Der Gegensatz zwischen dem lateinischen Patriarchen, der eine moderne Diözesanstruktur aufbauen wollte, und den sich auf ihre alten Privilegien berufenden Franziskanern erwies sich letztlich als unüberbrückbar. Zudem stand dem universalen Anspruch der katholischen Lehre die Konkurrenz der europäischen Mächte entgegen. Wenn sich die katholische Welt in Jerusalem höchst uneinig präsentierte, spiegelte dies das Verhältnis der christlichen Kirchen untereinander wider, „deren Rivalität nirgends auf so engem Raume aufeinanderstieß wie an den Stätten, die für alle den räumlichen Ausgangspunkt ihres Bekennnisses bildeten“¹¹⁴.

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass die erste Konfliktebene in der Heiligen Stadt von innerreligiösen bzw. -konfessionellen Auseinandersetzungen in mannigfaltigen Verästelungen gebildet wurde. Interreligiöse Konflikte waren diesen klar nachgeordnet, was allerdings von den europäischen Kurzzeitbesuchern nicht immer entsprechend wahrgenommen bzw. dargestellt wurde. Anton Griebel fasste seine Eindrücke so zusammen: „[...] ein recht warm pulsirendes Leben ist dem Katholizismus in Jerusalem nicht gegönnt in Mitte gehässiger Griechen, Juden und Türken, und kommt mir die ganze katholische Gemeinde in ihrer Minderheit vor wie die Weizenkörner, die unter die Dornen gefallen, beständig in Gefahr sind, erstickt zu werden“. Aber auch die „ärgerlichen Szenen, die vor den Augen der Türken sich manchmal unter den Christen abspielen“, verschwieg der Leobener Stadtpfarrkaplan mit Blick auf eine etwaige weitere Ausbreitung der katholischen Kirche nicht¹¹⁵. Schilderungen von Karfreitagsprozessionen in der Grabeskirche zeigen, dass die Vertreter der katholischen Welt im Jerusalem

¹¹² BOEHMER, Der Wettbewerb der Religionen 1043.

¹¹³ Vgl. GATT, Der Aufschwung der katholischen Missionsanstalten 2.

¹¹⁴ WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 58. Einen Überblick über die Verhältnisse von Patriarchat und Kustodie sowie über die von den verschiedenen Nationen gegründeten Institutionen gibt SELBST, Die deutschen Katholiken und das heilige Land 8.

¹¹⁵ Anton GRIESSL, Pilgerbriefe aus dem heiligen Lande (VII. und VIII. Vereinsgabe des kathol. Preßvereines der Diözese Seckau für das Vereinsjahr 1874, Graz 1874) 79f.

des späten 19. Jahrhunderts neben den Franziskanerpatres und -brüdern sowie den Patriarchatspriestern Mitglieder jener Orden inkludierten, die mittlerweile in Jerusalem bzw. seiner Umgebung Niederlassungen hatten, des Weiteren Priester und Pilger aus der ganzen Welt¹¹⁶.

Der Katholizismus war das stärkste Bindeglied zwischen Österreich-Ungarn und der Heiligen Stadt. Noch in den Kriegshandlungen des Jahres 1917 zeigte sich deren außergewöhnliche Stellung für die Habsburgermonarchie. Aus Sicht des Ballhausplatzes war der damals bevorstehende Fall Jerusalems äußerst unerfreulich. Nicht nur dass von einer Stärkung österreichisch-ungarischen Einflusses nun endgültig keine Rede mehr sein konnte, stand vor allem zu befürchten, dass die militärische Reputation der Zentralmächte durch den Verlust der prestigereichen Heiligen Stadt empfindlichen Schaden nehmen würde. Vor allem wollte man verhindern, dass sich die osmanischen Truppen noch auf eine Schlacht um Jerusalem einließen, die sie angesichts der britischen Überlegenheit ohnehin nicht gewinnen konnten. Der Plan des Militärgouverneurs von Syrien und Palästina, Djemal Pascha, nördlich von Jerusalem eine neue Verteidigungslinie zu errichten und die Heilige Stadt selbst zu einer der Front vorgelagerten Festung umzufunktionieren, rief beim Minister des Äußern Ottokar Graf Czernin größte Besorgnis hervor, da im Falle von Kämpfen niemand für den unversehrten Bestand der Heiligen Stätten garantieren konnte.

Wie wichtig die Jerusalem-Frage für die österreichisch-ungarische Außenpolitik im Herbst 1917 war, zeigt die Tatsache, dass – nach einer ergebnislosen Vorsprache von Botschafter Johann Markgraf Pallavicini beim jungtürkischen Großwesir Talat Pascha – Wien massiven Druck auf seinen Bündnispartner auszuüben begann. Anfang Dezember befahl das k. u. k. Armeeoberkommando dem österreichisch-ungarischen Militärbevollmächtigten in Konstantinopel, Joseph Pomiankowski, Kriegsminister Enver Pascha aufzusuchen, um ihm „den sofortigen Abzug aller im Osmanischen Reich befindlichen österreichisch-ungarischen Truppenverbände anzukündigen, sollte es zu mutwilligen Verwüstungen in Jerusalem kommen“. Die Übergabe der Stadt erfolgte mit dem Einzug des britischen Generals Edmund Allenby am 11. Dezember 1917 letztlich ohne Abgabe eines einzigen Schusses¹¹⁷.

¹¹⁶ Vgl. Die Posaune des heiligen Kreuzes 2 (1891/92) 302. Siehe zur katholischen Kirche in Palästina auch einen Aufsatz von Karl Schnabl, in den Jahren 1873 bis 1876 Rektor des österreichischen Hospizes in Jerusalem: Karl SCHNABL, Die römisch-katholische Kirche in Palästina, in: Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins 7 (1884) 263–292.

¹¹⁷ Vgl. FISCHER, Ballhausplatz und Davidstern 329–331, Zitat 330; auch WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 120. Enver Pascha hatte Pomiankowski erläutert, dass dem Islam ebenso viel an der Erhaltung der Omar-Moschee gelegen sei wie dem Christentum an der Erhaltung der Grabeskirche. Siehe chiffriertes Telegramm des FMLt. Pomiankowski, 1917 Dezember 7, in: ÖStA, KA, Armeeoberkommando, Kt. 462.

**„Da hört sich doch alle christliche Gemüthlichkeit auf“:
Über das Mönchsgezänk an den Heiligen Stätten**

„Es ist mir leider beschieden, E. E. aus diesem Lande, das doch ein Muster für alle übrigen sein sollte, fortwährend Vorgänge melden zu müssen, die dem Wesen des Christenthums und der heutigen Gesittung Hohn sprechen.“¹¹⁸

Wenn der Orient mit seiner Vielzahl an Religionsgemeinschaften einst als „parfaite mosaïque religieuse“¹¹⁹ bezeichnet wurde, so sind dieser Deutung die konfliktbeladenen Auseinandersetzungen gegenüberzustellen, die an den Heiligen Stätten Palästinas fortwährend aufflackerten. Diese gingen mit der höchst verworrenen „Modalität des Gemeinbesitzes“¹²⁰ einher, die auf vorosmanische Zeiten zurückging; insbesondere die gemeinsame Nutzung der Grabeskirche gestaltete sich dabei alles andere als friedlich¹²¹. Insgesamt führte die Dichte an Örtlichkeiten, die religiöse Kernbefindlichkeiten trafen, zu einer Konfliktkonzentration, die durch die Vermengung von Religion und Politik eine Zuspitzung erfuhr. Im innerchristlichen Bereich waren diese Zerwürfnisse, vor allem zwischen Katholiken und Griechisch-Orthodoxen, so häufig, dass sie als alltägliches, in das Leben an den Heiligen Stätten integriertes Geschehen anzusehen sind, das jederzeit in Handgreiflichkeiten ausarten konnte. Heinrich Jehlitschka sprach am Ende des 19. Jahrhunderts davon, dass der „fortwährende Hader“ der in Jerusalem zahlreich vertretenen Konfessionen „gewissermaßen schon sprichwörtlich geworden“ sei¹²².

Für die Katholiken standen die Konflikte mit den (schismatischen) Griechisch-Orthodoxen im Vordergrund¹²³, weshalb gerade deren „Fortschritte“ im Heiligen Land mit Argusaugen und Neid beobachtet wurden. Der Klerus des griechisch-

¹¹⁸ Caboga an Ludolf, Jerusalem, 1873 April 28, in: ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 125, fol. 101'–113', hier fol. 101'.

¹¹⁹ F. CHARLES-ROUX, *France et Chrétiens d'Orient (L'Histoire et les hommes)*, Paris 1939) 6.

¹²⁰ G[eorg] ROSEN, *Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856*, Zweiter Theil: Von der Thronbesteigung Abdulmedjids bis zum Pariser Tractat von 1856 (*Staatengeschichte der neuesten Zeit* 12, Leipzig 1867) 138. Hier auch eine Definition der Heiligen Stätten.

¹²¹ Vgl. Suraiya FAROQHI, *The Ottoman Ruling Group and the Religions of its Subjects in the Early Modern Age: a Survey of Current Research*, in: *Journal of Early Modern History* 14 (2010) 239–266, hier 255.

¹²² Jehlitschka an Gołuchowski, Jerusalem, 1899 April 20, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land*, Dok. 121, S. 375–388, hier 380. Ludwig Mertens hielt fest: „Ueberall, zwischen allen Confessionen Hass und Neid.“ MERTENS, *Reise nach Aegypten, Palästina, Syrien und Griechenland* 53.

¹²³ Vgl. dazu auch die von Hans-Peter Laqueur vorgelegte Analyse des Pilgerberichts von Johann Hilber (S. 116) und den knappen, epochenübergreifenden Überblick bei WARDI, *The Question of the Holy Places*.

orthodoxen Patriarchats in Jerusalem bestand aus lokalen orthodoxen Arabern und einer kleinen Gruppe griechischer Mönche und Priester. Zwischen diesen beiden Parteien entwickelte sich ein Konkurrenzverhältnis, das durch die Beteiligung Russlands an den Wahlen einer neuen Führung für die orthodoxe Kirche 1847 noch verschärft wurde¹²⁴. Gerade die von Russland zur Verfügung gestellten Gelder wie auch die damit finanzierten Aktivitäten erregten auf katholischer Seite vielfach propagandistisch verwertetes Aufsehen. Der Theologe und Historiker Anton Kerschbaumer (1823–1909)¹²⁵ hielt den allgemeinen Tenor fest: „Die Griechen sind die mächtigste, zahlreichste und wohlhabendste Partei in Jerusalem. Allenthalben, wo sich Gelegenheit findet, machen sie Ankäufe von Grund und Boden, erweitern und verschönern sie ihre Klöster und Häuser. Beliebt scheinen sie in Jerusalem nirgends zu sein [...]“¹²⁶ Georg Rosen hingegen stellte den Machtfaktoren der griechischen Geistlichkeit – neben den bedeutenden Geldmitteln „ihre Stellung als Vertreterin der 10 Millionen orthodoxer Unterthanen der Pforte, der ältesten und angesehensten der Rajahnationen“ – das Ausländerprivileg der lateinischen Geistlichkeit, ihre Exterritorialität und den Schutz durch die französische Diplomatie gegenüber¹²⁷.

¹²⁴ Vgl. TEJRIRIAN – SIMON, *Conflict, Conquest, and Conversion* 95.

¹²⁵ Der aus Krems in Niederösterreich stammende Kerschbaumer, Priesterweihe 1846 und Dr. theol. 1850, unternahm im Jahr 1853 eine Reise nach Palästina. Von 1871 bis 1880 wirkte er als Stadtpfarrer in Tulln, anschließend wurde er Stadtpfarrer von Krems und Ehrenpropst von Ardagger, 1878 auch Landtagsabgeordneter. Vgl. ÖBL, Bd. 3 (Graz–Köln 1965) 307f.; Wurzbach, Bd. 11 (Wien 1864) 196–198. Über seine Reise nach Palästina veröffentlichte Kerschbaumer den Reisebericht Anton KERSCHBAUMER, *Pilgerbriefe aus dem heiligen Lande*, 2. ganz umgearbeitete Aufl. (Wien 1863). In den 1860er-Jahren gab er unter dem Titel „Der Pilger“ einen „Illustrierte(n) Kalender für das katholische Volk“ heraus. Vgl. Wilhelm KOSCH, *Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon*, Bd. 2 (Augsburg 1937), Sp. 2082f. Siehe zu Kerschbaumer weiters auch KLEINES BIOGRAPHISCHES LEXICON 53f. u. 176f. Auf Anträge vom Dezember 1876 wurde Kerschbaumer zum Titular-Hofkaplan ernannt. Vgl. Cölestin WOLFGRUBER, *Die k. u. k. Hofburgkapelle und die k. u. k. geistliche Hofkapelle* (Wien 1905) 518 u. 625. Kerschbaumers Erinnerungen tragen den bezeichnenden Titel Anton KERSCHBAUMER, *Ein Pilgerleben. Memoiren*, 2. umgearbeitete u. ergänzte Ausgabe (Krems 1908).

¹²⁶ KERSCHBAUMER, *Pilgerbriefe aus dem heiligen Lande*, Anm. 54. Vgl. dazu auch BUSCH, *Eine Wallfahrt nach Jerusalem* 276: „Die mächtigste, zahlreichste und wohlhabendste Partei sind in Jerusalem ohne Frage die Griechen. Sie sind schon seit Jahrhunderten hier stark vertreten, aber erst seit den dreißiger Jahren gesellte sich zu der großen Kopffzahl allmählich auch der Reichthum an Mitteln, mit denen sie heutzutage fortwährend neues Terrain erwerben und die übrigen Kirchen mehr und mehr einengen.“ Zur katholisch-österreichischen Sicht auf die Aktivitäten Russlands als Schutzmacht der Orthodoxie im Heiligen Land (mit einer chronologischen Aufstellung der als „griechische Vorstöße“ gegen die Lateiner gesehenen Ereignisse) siehe beispielsweise: Die Griechen und ihre Hintermänner im Heiligen Lande, in: *Der Kreuzfahrer* 10 (1912) 180–187.

¹²⁷ ROSEN, *Geschichte der Türkei*, Bd. 2, 139.

Zu der abschätzigen Haltung der Katholiken gegenüber den Griechisch-Orthodoxen trugen auch unterschiedliche Ausdrucksformen von Religiosität bei. Mit besonderem Abscheu schilderten die katholischen Pilger immer wieder die orthodoxe Zeremonie des „heiligen Feuers“, des Feuerausteilens in der Grabeskirche. Der mütterlicherseits mit dem Katholizismus vertraute Johann Viktor Krämer war in Begleitung von zwei bewaffneten Kawassen Augenzeuge und sprach von „schrecklichen Szenen“¹²⁸. Hans Grasberger bezeichnete den Brauch gar als „Tempelschändung“ und „fanatischen Wahnsinn“¹²⁹. Überlieferte Zahlen sprechen eine deutliche Sprache hinsichtlich der Größenverhältnisse: Gegen Ende des 19. Jahrhunderts standen in Palästina 13.000 Bekenner der römisch-katholischen Kirche 35.000 griechisch-orthodoxe Gläubige gegenüber¹³⁰. Vor allem in Verbindung mit der Angst vor der orthodoxen Schutzmacht Russland beeinflusste diese Konstellation wohl auch die von der osmanischen Verwaltung bezüglich der Heiligen Stätten eingenommenen Positionen.

Seit dem 13. bzw. 14. Jahrhundert waren die Heiligen Stätten, in deren Mittelpunkt die Grabeskirche in Jerusalem und die Geburtsgrötte in Bethlehem stehen, auf das Engste mit dem Franziskanerorden verbunden. Unterschieden wurden „Sanktuarien ersten, zweiten und dritten Ranges sowie die nur biblisch merkwürdigen Stellen“. Die Streitigkeiten der verschiedenen Konfessionen bezogen sich im 19. Jahrhundert nicht mehr auf die Heiligen Stätten an sich, sondern auf die dortige Ausübung des Gottesdienstes¹³¹. Aufgrund der komplexen Besitzverhältnisse war dies schwierig genug, wobei das anschaulichste Beispiel hierfür die gemeinsamen Rechte von Katholiken, Orthodoxen und Armeniern in und an der Grabeskirche darstellen¹³².

¹²⁸ Johann Viktor Krämer an Eltern und Schwestern, Jerusalem, 1899 April 29, in: WBR/HS, NJVK/ZPH 1393, 7.1.; siehe auch Tagebuchblätter, Jerusalem, 1899 April 25, ebd., 9.1.2.

¹²⁹ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 28. September 1859. Grasbergers Berichte über die Feuerzeremonie wurden ebd. am 25. (mit Druckfehler: 24.), 28. und 29. September 1859 abgedruckt. Siehe auch 6 April, 1915, in: MANZANO MORENO – MAZZA (Hgg.), Jerusalem in World War I, 57f., hier 57.

¹³⁰ Vgl. „Arbeit über die politische u. oekonomische Lage Palästina’s“ (Ippen an Ministerium des Äußern), Jerusalem, 1895 Juni 4, in: ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 142, fol. 417^r–477^v, hier fol. 427^v. Das Dokument ist in Auszügen abgedruckt in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 112, S. 347–353. Die Bevölkerung der Städte Palästinas setzte sich durchaus unterschiedlich zusammen.

¹³¹ Vgl. F. v. VERDY DU VERNOIS, Die Frage der Heiligen Stätten Palästinas (Beiträge zur Geschichte der völkerrechtlichen Beziehungen der Ottomanischen Pforte 1, Berlin 1901) 9 (Zitat) u. 68.

¹³² Siehe dazu eine Übersicht über die Besitzverhältnisse ebd. 68–70. Zur franziskanischen Sichtweise auf den jahrhundertelangen Streit der verschiedenen christlichen Konfessionen um die Heiligen Stätten siehe DENKSCHRIFT ÜBER DIE HEILIGEN STÄTTEN PALÄSTINAS. Der Friedens-Konferenz von Paris überreicht vom Franziskanerorden. Hg. vom General-Kommissariat vom Heiligen Lande in Wien (Wien 1947).

In der deutschsprachigen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts über die „orientalischen Angelegenheiten“ fand dieser Sachverhalt entsprechende Berücksichtigung, wie etwa ein Blick in Felix Bambergs insgesamt imposantes, im Detail mit Achtsamkeit zu lesendes Werk zeigt¹³³. Gegenüber den beiden Haupt(streit-)gruppen der griechisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Christen¹³⁴ waren die anderen (ostkirchlichen) Glaubensgemeinschaften, die ebenfalls in und um die Grabeskirche kleinere Heiligtümer innehatten – seien es die Armenier, Kopten, Syrer, Abessinier, Nestorianer, Georgier oder Maroniten – von jeher zu sehr in der Minderzahl, um in diesem Kräftemessen eine Rolle zu spielen¹³⁵. In einem von Conrad Schick 1885 gezeichneten „Plan der Heiligen Grabeskirche und Umgebung“ sind die folgenden Glaubensgemeinschaften in der Grabeskirche eingezeichnet: Abessinier, Armenier, Griechen, Kopten, Lateiner und Syrer¹³⁶.

Der häufig über Vorfälle an den Heiligen Stätten berichtende Konsul Anton Ritter von Strautz sprach angesichts der Prügeleien zwischen Franziskaner- und griechischen Mönchen von „den christlichen Namen beschämende[n] Scene[n]“¹³⁷ und davon, dass die Sanktuarien noch zu einer „Arena für faustkämpfende Mönche“ verkommen würden¹³⁸. Einen Einblick in die Sichtweise der einheimischen Bevölkerung auf dieses Treiben in der Grabeskirche bietet eine Episode, die Karl Domanig schildert. Er habe den Tiroler Missionspriester Georg Gatt einmal gefragt, wie die Grabeskirche denn von den Einheimischen genannt werde. Gatt habe ihm ein arabisches Wort genannt und hinzugefügt: „Wissen Sie, was das heißt? Auf Deutsch ungefähr so viel wie Misthaufen.“¹³⁹

Kritisch gegenüber der osmanischen Regierung und Verwaltung hatte Metternich bereits 1829 in einem Vortrag an Kaiser Franz I. seine Sicht der Dinge ausgeführt¹⁴⁰. Einige Jahre später sah aber auch der Staatskanzler, überzeugt von der Notwendigkeit der Erhaltung des Osmanischen Reiches und damit gegen die Emanzipation der christlichen Bevölkerungsgruppen in Syrien von der Souveränität des Sultans eingestellt, in der muslimischen Herrschaft das Heilmittel für die

¹³³ Felix BAMBERG, *Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, hg. v. Wilhelm Oncken, 4. Hauptabtheilung, fünfter Theil, Berlin 1892)*.

¹³⁴ Bamberg schreibt irrtümlich von „den griechisch- und den römisch-katholischen Christen“.

¹³⁵ Vgl. BAMBERG, *Geschichte der orientalischen Angelegenheit* 16.

¹³⁶ Siehe Abb. 7, aus: VERDY DU VERNIS, *Die Frage der Heiligen Stätten*.

¹³⁷ Strautz an Botschaft, Jerusalem, 1888 September 29, in: ÖStA, HHStA, GA Konstantinopel, Kt. 383, Umschlag „Jerusalem 1887 bis 1. Jänn[er] 1895“, fol. 25^v–27^v, 31^{rv}, hier fol. 26^v.

¹³⁸ Strautz an Calice, Jerusalem, 1890 September 24, ebd., fol. 102^v–111^v, hier fol. 108^r.

¹³⁹ DOMANIG, *Nach Jerusalem* 44. Zur langen Tradition dieser Bezeichnung siehe MONTEFIORE, *Jerusalem* 219.

¹⁴⁰ Siehe Vortrag des geheimen Haus-, Hof- und Staatskanzlers, Wien, 1829 August 4 (kaiserliche Resolution: Wien, 1830 Februar 4), in: ÖStA, HHStA, Staatskanzlei, Vorträge, Kt. 259, Umschlagbogen „Vortr., 1829, VIII“, fol. 30^v–33^v, hier fol. 31^r. Ich danke William D. Godsey für den Hinweis auf diesen Vortrag.

Rivalität zwischen den Anhängern der verschiedenen christlichen Konfessionen – damit würde das eine Übel, das auf den Christen im Osmanischen Reich und speziell an den Heiligen Stätten lasten würde, das andere beheben¹⁴¹.

Die Besitz- und Rechtsverhältnisse in und an der Grabeskirche in Jerusalem stellten sich für die Europäer äußerst kompliziert dar und wurden auch in den Pilgerberichten zum Thema: „Das ist wohl ein verwickeltes Ding. Die Heilige Grabeskirche gehört nicht irgend einer Confession allein, sondern mehreren zusammen. Der Türke sagt: Mein ist der Boden unter der Kirche, die Luft über und in ihr.“¹⁴² Eine Wiener Missionszeitschrift vermittelte ihren Leserinnen und Lesern folgende Darstellung: „Herr des Domes ist der Sultan in Konstantinopel, die Schlüsselverwahrung mit dem Öffnungsrecht kommt einer mohammedanischen Familie zu, das Benützungsrecht steht den einzelnen im Grabesdome privilegierten Konfessionen zu, und zwar teils ausschließlich einer bestimmten Konfession, teils ist das Benützungsrecht ein gemeinsames.“¹⁴³ So durfte auch die Reinigung der Kirche nur nach einem bestimmten Turnus vorgenommen werden, der „bald die Lateiner, bald die Griechen, Armenier, Kopten etc.“ traf¹⁴⁴.

Vor dem Hintergrund dieses „eigentümlichen“ Immobilienrechts hatten die Franziskaner in der katholischen Sichtweise „zum Teil blutige Kämpfe mit den Schismatikern um den Besitz der hl. Stätten zu führen“¹⁴⁵. Ein immer wieder brisanter Punkt lag darin, dass mit dem Besitzrecht auch das Recht zur Reparatur verbunden war¹⁴⁶. Dieses Prinzip hatte aber ebenso umgekehrt Geltung. Wer Reparaturen durchführte, konnte sich auf diese Art Besitzrechte sichern – was die jeweils andere Partei wohlweislich zu verhindern suchte. Damit wird verständlich, warum Renovierungen in und an der Grabeskirche in Europa stets ganz genau beobachtet und mit größter Aufmerksamkeit verfolgt wurden¹⁴⁷. Konflikte über

¹⁴¹ Metternich sah sich allerdings veranlasst, die Griechen aus diesem Lösungsszenario auszunehmen. Vgl. Metternich an Apponyi, Vienne, 1841 Juillet 12, in: ÖStA, HHStA, StAbt Frankreich, Kt. 322, Umschlag „Metternich an Thom. 1841. VII–XII“, fol. 7^r–14^v, 15^s, hier fol. 14^r u. 10^v.

¹⁴² TIROL AN DES ERLÖSERS GRAB. Pilgrims Reise-Erzählungen vom Tirol-Vorarlberger Papst- und Kaiserjubiläums-Pilgerzuge (Diocese Brixen). Im Auftrage des Comités gesammelt v. Angelus STUMMER (Brixen 1899) 200.

¹⁴³ Die Kustodie des Heiligen Landes, in: Der Kreuzfahrer 6 (1908) 129–138, hier 135, zu den Rechten der einzelnen Konfessionen in der Grabeskirche ebd. 135–138.

¹⁴⁴ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 8. November 1859. Daraus erklärt sich die folgende Einschätzung: „The daily battle of the Sepulchre was conducted more by sweeping than stabbing, more by broom than by bludgeon: whoever cleaned a part of the Church could claim it.“ MONTEFIORE, Jerusalem 367.

¹⁴⁵ Konrad LÜBECK, Die katholische Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt (Köln 1917) 51. Lübeck nennt insbesondere die Jahre 1756 und 1757, 1810 und 1835, 1839 und 1842.

¹⁴⁶ Vgl. Die Kustodie des Heiligen Landes, in: Der Kreuzfahrer 6 (1908) 129–138, hier 136.

¹⁴⁷ Ein Beispiel hierfür ist der Wiederaufbau der großen Kuppel in den 1860er-Jahren, der lange bitter kommentiert wurde. Bei der Herstellung 1868 durch Frankreich, das Osmanische Reich und Russland seien Spanien und Österreich gänzlich ausgeschaltet worden, während Russland

Belange, deren Bedeutung Außenstehenden zunächst verborgen bleiben mochten, wurden an den Heiligen Stätten durch das auf allen Seiten vorherrschende Gefühl verschärft, dass einmal gemachte Konzessionen zu einem weiteren Kontrollverlust und schlimmstenfalls zur endgültigen Vertreibung der eigenen Gruppe führen würden¹⁴⁸. Besonders kritisch gestaltete sich üblicherweise der Verlauf der Kar- und Osterwoche.

Aus den europäischen Vertretungen in Jerusalem bzw. Konstantinopel gelangte eine Flut an Berichterstattung über die Vorkommnisse an den Heiligen Stätten nach Europa, darunter – wie sich im Nachhinein herausstellen sollte – von besonderer Bedeutung das Jahr 1846. Der langjährige Internuntius Bartholomäus Graf Stürmer berichtete Metternich im Mai jenen Jahres von einem tötlich ausgetragenen Konflikt zwischen Lateinern und Griechen in der Grabeskirche, der wie so oft nur durch das Dazwischengehen des Paschas von Jerusalem und seiner Truppen beendet werden konnte¹⁴⁹. Bald darauf wurde der angeblich die Stelle der Geburt Jesu markierende silberne Stern in der Bethlehemer Geburtsgrötte ein bestimmendes Thema¹⁵⁰. Die damit zusammenhängenden, aus der Vorgeschichte des Krimkriegs bekannten Ereignisse¹⁵¹ stellten demnach kein singuläres Ereignis dar, sondern waren Teil einer Kette von disharmonischen, eskalierenden Vorfällen an den Heiligen Stätten, die ihren Niederschlag nicht nur in vielen österreichisch(-ungarischen) konsularischen Berichten, sondern auch in den einschlägigen Missionszeitschriften fanden.

damit „zum erstenmal wirkliche Rechte über die heilige Stätte erwarb“. Heribert HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens* (Freiburg im Breisgau 1909) 550. Für zeitgenössische österreichisch-ungarische Positionen siehe z. B. Pascal an Prokesch-Osten, Jerusalem, 1867 April 4, in: ÖStA, HHStA, AR, F 27, Kt. 14, fol. 42^r–43^v; Caboga an Beust, Jerusalem, 1868 November 13, ebd., fol. 37^r–39^v; Rauscher an Haus-, Hof- und Staatskanzlei, Wien, 1869 Februar 3, ebd., fol. 36^r. Vgl. auch S. 432. Ausführlich äußerte sich Titus TOBLER, *Der große Streit der Lateiner mit den Griechen in Palästina über die heiligen Stätten im vorletzten Jahrhundert und der Neubau der Grabkuppel zu Jerusalem im letztverflossenen Jahrzehnt* (St. Gallen 1870). *Dokumente aus dem Jahr 1862 zur Vorgeschichte der Restaurierung bei Bernardin COLLIN* (Hg.), *Recueil de documents concernant Jérusalem et les Lieux Saints* (Jerusalem 1982) 187–208.

¹⁴⁸ Vgl. FAROQHI, *The Ottoman Ruling Group* 255.

¹⁴⁹ Vgl. Stürmer an Metternich, Constantinople, 1846 Mai 20, in: ÖStA, HHStA, StAbt Türkei VI, Kt. 95, fol. 501^r, 510^r–515^v, 528^r, 530^v. Bartholomäus Graf Stürmer (1787–1863) repräsentierte die Habsburgermonarchie von 1832 bis 1850 in Konstantinopel, ab 1834 als Internuntius. Seine Amtszeit war von den Orientkrisen und der frühen Tanzimatzeit geprägt. Vgl. ÖBL, Bd. 13 (Wien 2010) 445.

¹⁵⁰ Zu den mit dem Stern in Bethlehem verbundenen Vorfällen in den Jahren 1847, 1868 und 1873 vgl. auch die Schilderung bei LECHNER, *Die Tiroler Pilger im heil'gen Land* 242–245.

¹⁵¹ Ein in Bethlehem verschwundener Stern ist als Anstoß zu einer Verkettung von Ereignissen zu sehen, die in den Krimkrieg führten. Vgl. SCHLICHT, *Frankreich und die syrischen Christen* 244–246. Siehe dazu S. 272f. u. 426.

In der für den ersten österreichischen Vizekonsul in Jerusalem verfassten Instruktion wurde die Aufmerksamkeit Pizzamanos im Besonderen auf „die leider nur zu häufig vorkommenden Streitigkeiten zwischen den Geistlichen der verschiedenen christlichen Confessionen, denen die Obhut des heiligen Grabes anvertraut ist“, gelenkt. Der Vizekonsul wurde angewiesen, bei solchen Anlässen „das Interesse der katholischen Geistlichkeit mit aller Wärme in Schutz“ zu nehmen, es dabei jedoch nicht an der nötigen Umsicht fehlen zu lassen. Weiters habe Pizzamano alles zu vermeiden, „was als ein Eingriffsversuch in das vom französischen Consulate über die katholische Geistlichkeit des heiligen Grabes vertragsmäßig zu übende Schutzrecht ausgelegt werden könnte“¹⁵².

Die sich um den silbernen Stern in Bethlehem rankenden Konflikte, seit den 1850er-Jahren von besonderer Sensibilität, illustrieren in anschaulicher Weise das stetige Eingreifen der europäischen Mächte und belegen darüber hinaus, wie sehr das Osmanische Reich – wohl oder übel – in das Geschehen involviert war. So berichtete der sich gerade in Jaffa aufhaltende Konsul Caboga 1869 über einen in der Geburtsgrötte in der Nacht des 7. Mai ausgebrochenen Brand, der aber keinen erheblichen Schaden angerichtet habe¹⁵³. Dennoch ist einem weiteren Bericht Cabogas zu entnehmen, dass sich eine Kommission, zusammengesetzt aus dem Gouverneur und dem Kadi von Jerusalem, aus Vertretern des Klerus der drei großen christlichen Gruppen sowie dem Geranten des französischen Konsulats, nach Bethlehem begeben habe, um den Sachverhalt nach dem Brand festzustellen. Man habe sich darauf geeinigt, an den außer Streit stehenden Stellen Bilder, Lampen und Leuchter aller vertretenen Konfessionen aufzuhängen. Eine Woche später seien diese Gemälde über Nacht wieder verschwunden; zudem sei versucht worden, den Silberstern herauszureißen. Angesichts der gegenseitigen Schuldzuweisungen sei die Entscheidung der Hohen Pforte und der Botschaften in Konstantinopel angerufen worden¹⁵⁴. Das Ministerium des Äußern leitete beide Berichte an Kardinal Joseph Othmar Ritter von Rauscher als den Protektor des Generalkommissariats des Heiligen Landes in Wien weiter¹⁵⁵, der in beiden Fällen trotz mangelnder Be-

¹⁵² Stürmer an Pizzamano, Constantinopel, 1849 Jänner 9, abgedruckt in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 5, S. 107–110, hier 109.

¹⁵³ Vgl. Caboga an Prokesch-Osten, Jaffa, 1869 Mai 9, in: ÖStA, HHStA, AR, F 27, Kt. 14, fol. 27^r–28^v.

¹⁵⁴ Vgl. Caboga an Prokesch-Osten, Jerusalem, 1869 Juni 6, ebd., fol. 29^r–32^r.

¹⁵⁵ Vgl. Ministerium des Äußern an Cardinal-FürstErzbischof von Wien, Wien, 1869 Mai 31, ebd., fol. 26^r; Wien, 1869 Juni 26, ebd., fol. 33^r. Über Joseph Othmar Ritter von Rauscher (1797–1875), von 1853 bis 1875 Fürsterzbischof von Wien, 1855 Kardinal, siehe ÖBL, Bd. 8, 442f.; Rauscher, Joseph Othmar von, in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon (Berlin 1983) 596–601; Franz LOIDL, Geschichte des Erzbistums Wien (Wien–München 1983) 233–248; KLEINES BIOGRAPHISCHES LEXICON 100–102. Rauscher war von 1832 bis 1849 Direktor der Orientalischen Akademie in Wien und verfolgte als Wiener Erzbischof mit großer Aufmerksamkeit das sich entwickelnde Vereinswesen. Sofort nach Amtsan-

weise eine Täterschaft der Griechen für sehr wahrscheinlich, Österreich aber für nicht in der Lage hielt, „ein kraftvolles Wort zu sprechen“¹⁵⁶.

Besonders deutlich wird das Prekäre solcher Situationen in einem Bericht, den eine deutsch-protestantische Zeitschrift 1884 im Hinblick auf das Verschwinden eines der silbernen Nägel, mit dem der im Fokus stehende Stern auf dem Boden befestigt wurde, veröffentlichte. Dem Interesse aller Beteiligten, wonach wieder ein Nagel eingeschlagen werden sollte, stand auch dieses Mal der Umstand entgegen, dass das Ersetzen des Nagels durch eine bestimmte Konfession ein neues Vorrecht begründen konnte. Gelöst wurde diese Rechtsfrage, indem die osmanische Regierung einen neuen Nagel anschaffte und sich die Vertreter der verschiedenen Patriarchen zusammen mit dem französischen Konsul an Ort und Stelle begaben: „Der französische Konsul als Vertreter der Schutzmacht der orientalischen Kirchen steckte den Nagel in das Loch, hierauf traten die Vertreter der Patriarchen hervor und führten nach der Reihe ein jeder in seiner Ordnung einen Schlag auf den Nagel; und so sitzt jetzt dieser Nagel wieder an seinem Ort, und keine Kirche kann ein Vorrecht in Beziehung auf diesen Stern in Anspruch nehmen ...“¹⁵⁷

Von den 1870er-Jahren bis ins 20. Jahrhundert hinein lassen sich zahlreiche Konflikte in Bethlehem nachweisen, wobei zunächst immer der silberne Stern, dann aber die Nordtreppe im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand¹⁵⁸. In

tritt übernahm er das Protektorat über den Severinusverein. Vgl. LOIDL, Geschichte des Erzbistums Wien 234–236. Zu Rauschers Engagement bezüglich des Nahen Ostens siehe WOLFSGRUBER, Joseph Othmar Cardinal Rauscher 470–477. Siehe auch Rauschers Rede „Die Geschicke des Morgenlandes“, die er am 3. Jänner 1854 bei der „Säcularfeier“ der k.k. Orientalischen Akademie hielt (Joseph Othmar Kardinal RAUSCHER, Hirtenbriefe, Predigten, Anreden [Wien 1858] 337–340); darin verlieh er seiner Vorstellung von der Tätigkeit der Vertreter Österreichs im Osmanischen Reich Ausdruck

¹⁵⁶ Mit der Brandstiftung hätten die Griechen wohl bezweckt, „bei Gelegenheit der dadurch gebotenen Herstellungen die Katholiken ganz aus der heiligen Grotte zu verdrängen. Sie zählen auf den Schutz der russischen Regierung, und wenn Frankreich nicht mit Entschiedenheit auftritt, so ist sehr zu besorgen, daß sie die Oberhand behalten. Österreich ist leider! nicht in der Lage, ein kraftvolles Wort zu sprechen.“ Rauscher an Biegeleben, Wien, 1869 Julius 12, in: ÖStA, HHStA, AR, F 27, Kt. 14, fol. 24^{rv}; Wien, 1869 Junius 14, ebd., fol. 34^{rv}. Siehe zu den Vorkommnissen in der Nativitätsgrotte in Bethlehem in den 1870er-Jahren, darunter auch Schlägereien, und zu den diesbezüglichen Ideen von Konsul Caboga ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 125.

¹⁵⁷ CARMEL (Hg.), Palästina-Chronik 1883 bis 1914, 34f. (Jerusalem, den 28. Januar 1884).

¹⁵⁸ Zu einem Vorfall um den silbernen Stern aus dem Jahr 1882 [Strautz an Calice?], Jerusalem, 1882 Dezember 15, in: ÖStA, HHStA, GA Konstantinopel, Kt. 383, Umschlag „Jerusalem 1881/1882“; zu weiteren Konflikten in Bethlehem auch ebd., Umschlag „Jerusalem 1887 bis 1. Jänn[er] 1895“ und Umschlag „Jerusalem 95 u. 96“ (hier auch zur Treppenfrage). Dokumente zu den Streitigkeiten zwischen Franziskanern und Griechisch-Orthodoxen in der Grabeskirche und um die Nordtreppe in Bethlehem finden sich darüber hinaus in: ÖStA, HHStA, GA Konstantinopel, Kt. 384, Umschlag „Consulat in Jerusalem 1897–1909“, darin: Pascal an Calice, Jerusalem, 1905 Jänner 8; desgleichen Pascal an Gołuchowski und Calice, Jerusalem, 1905 Jänner 8, ebd., KA Jer., Kt. 4, fol. 336^r–340^r, 341^{rv}. In ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 4, weitere Beispiele für Vorfälle in der Grabeskirche. Siehe zudem die Quellenangaben in den folgenden Fußnoten.

die Geburtsgrotte führen zwei Stiegen, die Nord- und die Südstiege – erstere wurde von den Katholiken und Armeniern, letztere von den Griechisch-Orthodoxen benützt. Die diesbezüglichen Streitereien entzündeten sich an dem Umstand, dass den Griechen siebenmal im Jahr zu genau verzeichneten Anlässen der Durchgang auch über die Nordstiege konzidiert war. 1891 gab die Frage des Passagerechts auf der Nordstiege Anlass zu einer Kontroverse zwischen Paris und Konstantinopel, die schließlich vom Sultan selbst geschlichtet wurde¹⁵⁹. Aber erst kurz vor dem griechischen Weihnachtsfest 1906 wurde in dieser Frage durch Vermittlung des französischen Generalkonsuls und des Gouverneurs in Jerusalem ein Vergleich zwischen Kustodie und griechisch-orthodoxem Patriarchat erreicht¹⁶⁰.

Der jahrelange Konflikt schürte die Unzufriedenheit vieler Franziskaner, die sich wie alle Beteiligten auch als Vertreter ihrer jeweiligen Nation fühlten, mit der französischen Schutzmacht. Entsprechend verstärkten die anhaltenden Vorfälle in der Geburtsgrotte den Wunsch nach einem Kollektivprotektorat der katholischen Staaten über die Franziskanerkustodie¹⁶¹ bzw. nach „nationalem“ Schutz für die jeweilige Person. So richteten die Franziskaner Leopold Kornmüller und Joseph August Facchini 1905 ein Schreiben an den österreichisch-ungarischen Konsul als den „Vertreter unserer Regierung“ mit der Bitte um Schutz ihrer persönlichen Rechte gegen die am 18. Jänner wieder zu erwartenden Ausschreitungen der Griechen in Bethlehem¹⁶².

Aus dem Jahr 1901 ist eine plastische Schilderung des österreichisch-ungarischen Konsuls Alois Pogačar, Neffe des gleichnamigen früheren Laibacher Fürstbischofs¹⁶³, über einen Vorfall in der Grabeskirche im November überliefert, bei dem es um das Recht ging, einige wenige Quadratmeter vor der Kirche kehren zu dürfen. Das Resultat dieser Auseinandersetzung, die in Abwesenheit des griechisch-orthodoxen Patriarchen stattfand, waren 15 verwundete Franziskaner und fünf verwundete Griechen. Als bei einem weiteren Kehrversuch vonseiten der Franziskaner am nächsten Tag wieder einige sich auf der Terrasse aufhalten-

¹⁵⁹ Vgl. Ippen an Kálnoky, Jerusalem, 1895 März 19, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 298. Zu den Vorfällen im Jahr 1891 vgl. Strautz an Kálnoky, Jerusalem, 1891 Februar 21, ebd., Kt. 282, fol. 1^r-3^r, 4^v; Pascal an Kálnoky, Gerusalemme, 1891 Giugno 17, ebd., fol. 15^r-18^v, 19^v. Siehe weiters die Dokumente ebd., PA XII, Kt. 154.

¹⁶⁰ Vgl. Jehlitschka an Gołuchowski, Jerusalem, 1906 Januar 25, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 335; siehe auch die Dokumente in: ÖStA, HHStA, GA Konstantinopel, Kt. 384, Umschlag „Consulat in Jerusalem 1897-1909“; Ippen an Gołuchowski, Jerusalem, 1896 Jänner 8, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 304; Cischini an Gołuchowski, Jerusalem, 1897 Jänner 10, ebd., Kt. 306; Schafrath an Gołuchowski, Jerusalem, 1900 Jänner 14, ebd., Kt. 316. Weitere Beispiele für diesen Konflikt finden sich u. a. ebd., Kt. 329.

¹⁶¹ Vgl. etwa Ippen an Gołuchowski, Jerusalem, 1896 Jänner 8, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 304.

¹⁶² Vgl. Leopold Kornmüller und Joseph August Facchini an Konsul, Bethlehem, 1905 Jänner 14, in: ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 4, fol. 342^v, Zitat fol. 342^r.

¹⁶³ Vgl. BREYCHA-VAUTHIER, Österreich in der Levante 59.

de Personen „Miene machten, das Steinbombardement zu wiederholen“, legten die Soldaten die Gewehre auf sie an, „und das“, so der Konsul, „wirkte“¹⁶⁴. Die osmanische Herrschaft war also das Regulativ. Die zahlreichen Konflikte über die Rechte an den Heiligen Stätten machten „die Einmischung der osmanischen Behörden geradezu zwingend“, wobei Gewalttätigkeiten zwischen christlichen Mönchen den Staat vor eine explizit schwierige Aufgabe stellten¹⁶⁵.

Im Kontext dieser interkonfessionellen Konstellationen fand ein Begriff Anwendung, der nicht mehr als eine Hilfskonstruktion und letztlich wohl auch einen Ausdruck von Hilflosigkeit darstellte: Dem „Status quo“, der erst im Berliner Vertrag von 1878 völkerrechtlich festgeschrieben wurde, kam nicht nur in den diplomatischen Verhandlungen des späteren 19. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle zu¹⁶⁶. Dahinter verbargen sich unter anderem penible Regelungen, „wem welche Kapelle gehörte und wer zu welchem Zeitpunkt und an welchem Ort Gottesdienst halten durfte“¹⁶⁷. Die entsprechenden Bestimmungen, die in ihrer Gesamtheit als „Status quo“, als „gegenwärtiger Zustand“ firmierten, gingen aber viel weiter ins Detail. Beispielsweise belief sich die Anzahl der Lampen, die die Konfessionen im Heiligtum in Bethlehem haben durften, für die Katholiken auf 19, für die Griechen auf 17 und für die Armenier auf zehn¹⁶⁸. Die Bevölkerung Bethlehems war fast ausschließlich christlich und am Beginn des 20. Jahrhunderts zur Hälfte katholisch¹⁶⁹.

Der „Status quo“ konnte insbesondere an den beiden christlichen Gedächtnisorten schlechthin, der Grabes- und der Geburtskirche, das Nebeneinander der einzelnen christlichen Konfessionen nicht hinreichend regeln, weshalb die innerchristlichen Auseinandersetzungen an den wichtigsten Plätzen „immer wieder zu unerfreulichen, bisweilen tätlichen Konflikten um Besitz- und Nutzungsrechte der Heiligtümer“ führten. Die Folge waren Zerwürfnisse zwischen den dahinterstehenden Staaten bzw. Schutzmächten, wobei nicht einmal die Rivalität der katholischen Länder untereinander überwunden werden konnte¹⁷⁰. Die Konkurrenzverhältnisse

¹⁶⁴ Pogačar an Golučowski, Jerusalem, 1901 November 5, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 319; auch Pogačar an Golučowski und Calice, Jerusalem, 1901 November 5, ebd., KA Jer., Kt. 4, fol. 104^r–110^v. Nach Pogačar hatte sich der russische Generalkonsul viel Mühe gegeben, um die Griechen von Gewalttätigkeiten abzuhalten.

¹⁶⁵ David KUSHNER, Osmanische Reaktionen auf die fremde Infiltration in Eretz Israel, in: Yaron PERRY – Erik PETRY (Hgg.), Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert. Alex CARMEL zum 70. Geburtstag (Judentum und Christentum 9, Stuttgart–Berlin–Köln 2001) 21–30, hier 25.

¹⁶⁶ Siehe S. 266 u. 288f. Eine franziskanische Darstellung der Frage des „Status quo“: Albert ROCK, OFM, *The Status Quo in the Holy Places* (Holy Land Publications, Jerusalem 1989).

¹⁶⁷ WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem 84.

¹⁶⁸ Vgl. PROKESCH RITTER VON OSTEN, *Reise ins heilige Land* 115.

¹⁶⁹ Unter ca. 11.000 Menschen fanden sich damals an die 5.500 Katholiken. Vgl. LECHNER, *Die Tiroler Pilger im heil'gen Land* 234.

¹⁷⁰ WOHNOUT, *Das österreichische Hospiz in Jerusalem* 84.

an den Heiligen Stätten boten über die Jahrhunderte fruchtbaren Boden¹⁷¹ für Interventionen und die Austragung machtpolitischer Rivalitäten: „Um entwendete Sterne, gestohlene Kirchenteppiche, um Priesterkämpchen, kleine Reparaturen an den Heiligen Stätten und ähnliches ging es nur den direkt betroffenen Mönchen [...].“¹⁷² Durch die zum Eingreifen bereit stehenden Schutzmächte blieben die Streitigkeiten in ihren Auswirkungen nicht auf das osmanische Palästina beschränkt, sondern bereiteten der Weltdiplomatie beständiges Kopfzerbrechen und konnten – wie das Beispiel des Krimkriegs zeigt – in kriegerische Auseinandersetzungen münden, die das europäische Gleichgewicht erschütterten¹⁷³.

Dass scheinbar marginale Vorfälle auf diese Weise massive Auswirkungen nach sich ziehen konnten, wurde von den Zeitgenossen sehr deutlich gesehen. Es lag ihnen ferne, das sogenannte Mönchsgezänk zu verharmlosen und in seinen Auswirkungen zu unterschätzen, wie sich etwa in Johann Baptist Grömers Buch über die Tiroler Papst- und Kaiser-Jubiläums-Pilgerfahrt des Jahres 1898 zeigt: „Es nimmt sich allerdings sonderbar aus, Franciscaner in blutige Raufereien verwickelt zu sehen, noch dazu wegen scheinbarer ‚Kleinigkeiten‘. Aber hinter den Kleinigkeiten steckt Großes [...].“¹⁷⁴ Die interessierten Bevölkerungsschichten Europas unterlagen bezüglich der Auseinandersetzungen an den Heiligen Stätten einer starken meinungsbildenden Beeinflussung¹⁷⁵, finden sich in den einschlägigen Publikationen und Publikationsorganen doch unzählige Beispiele für jene Zwistigkeiten. Es scheint demnach mehr als angebracht, die Diktion dieser Berichterstattung einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. 1859 wurde ein Brief aus Jerusalem mit der Überschrift abgedruckt: „Ein neues Pröbchen von den Uebergriffen der griechischen Schismatiker“¹⁷⁶.

¹⁷¹ Vgl. FINKEL, *Osman's Dream* 456 („fruitful grounds“).

¹⁷² SCHLICHT, *Frankreich und die syrischen Christen* 248.

¹⁷³ Bernard Lewis gewichtete in einer Überblicksdarstellung: „The involvement of the Great Powers as protectors of their respective churches raised minor local disputes to the status of international conflicts, and played some part in the events leading to the Crimean War.“ Bernard LEWIS, *The Middle East. A brief history of the last 2,000 years* (New York 1997) 295.

¹⁷⁴ GRÖMER, *Papst- und Kaiser-Jubiläums-Pilgerfahrt* 117. Siehe auch die Schilderungen von P. Innozenz Ploner, dargestellt von Florian Martin MÜLLER, *Briefe aus Jerusalem. Aus meinem Tagebuch. Der Aufenthalt des Tiroler Franziskanerpaters Innozenz Ploner im Heiligen Land 1903–1904*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 61 (2019) 209–235, hier 219–221.

¹⁷⁵ Schon 1969 formulierte Sarah Searight mit Blick auf den Nahen Osten: „The area became a chess board for diplomats and politicians to manipulate rulers and factions [...].“ Sarah SEARIGHT, *The British in the Middle East (A Social History of the British Overseas)*, hg. v. Peter QUENNEL, London 1969) 75. Die Beeinflussung ging aber weit über diesen engen Kreis hinaus und wurde ganz wesentlich von Vertretern der Kirchen getragen, die größere Bevölkerungsschichten erreichten.

¹⁷⁶ Ein neues Pröbchen von den Uebergriffen der griechischen Schismatiker, in: *Oesterreichischer Volksfreund* v. 11. November 1859. Auch in diesem mit dem 13. Oktober datierten Brief wurde von einem Vorfall in Bethlehem berichtet, in dessen Verlauf im September ein schadhafter Marmorstein wie auch sein Ersatzstück aus der Krypta der Geburt Christi entwendet worden war.

Jahrzehnte später wusste P. Friedrich Endl, Teilnehmer der österreichischen Pilgerfahrt des Jahres 1894, über die Kirche „Mariä Heimsuchung“ in St. Johann im Gebirge (Ain Karem, Ain Karim, Ein Kerem) zu berichten, dass hier schon frühzeitig eine Kirche gestanden sei, neben der sich jetzt eine Kapelle und ein kleines Haus für die Franziskaner befänden. Daneben stehe „ein stolzer Bau“ der Russisch-Orthodoxen: „Sie sollen bei Anlage ihrer Gebäude die Absicht (ob löblich?!) gehabt haben, die Quelle der Grotte, respective der Capelle (Zacharias-Quelle) den Franciscanern abzufangen, und zwar durch einen tief in den Berg eingeführten Schacht. (Da hört sich doch alle christliche Gemüthlichkeit auf – würde man bei uns sagen!)“¹⁷⁷ Beim Messelesen in Bethlehem kam derselbe Ordenspriester um circa halb vier Uhr Früh an die Reihe, bald schon aber hätten die Gebräuche der Griechen gestört: „Ein Diacon oder Subdiacon kam geräuschvoll über die Treppe herunter an den Ort unserer Andacht und beräucherte ostentativ die Stellen, welche die Gunst der Ereignisse oder Gewalt den Griechen zugewendet hatte. Auffällig war, daß ein anderer Grieche jene Stellen wusch, die wir verehrt hatten [...]“¹⁷⁸

Das von Konkurrenz, Mutmaßungen und Verdächtigungen geprägte Bild, das die Katholiken von den Griechen zeichneten, fiel durchgängig negativ aus. Bereits Franz Wilhelm Sieber (1789–1844), einer der frühesten Palästina-Reisenden des 19. Jahrhunderts aus der Habsburgermonarchie, berichtete über die Lage der vom griechisch-orthodoxen Klerus bedrängten Franziskaner¹⁷⁹. Für Internuntius Stürmer waren die Schismatiker die erbittertsten Feinde der Katholiken, „car partout où ces deux confessions se remontrent, elles sont en guerre ouverte“¹⁸⁰, und Jakob Nicolaus Craigher formulierte 1847: „Die Griechen sind [...] die wahren Peiniger der armen Lateiner, und weit fanatischer, rachgieriger und unduldsamer als die Türken selbst.“¹⁸¹ Unparteiischer ist Anton Prokesch, dessen Sicht auf das Christentum von seinen Beobachtungen in Jerusalem geprägt bleiben sollte: „Während alle Secten des Christenthums wie Strahlen in diesem einen Mittelpunkte sich vereinigen, tragen sie ihren Haß und Neid bis auf diese heilige Stelle mit sich und schlagen sich mit ihren Ketten. Die eine verspottet und verfolgt die andere und sucht ihr ein Stückchen Raum oder ein paar Lampen abzudrängen.“¹⁸²

¹⁷⁷ ENDL, Bilder und Skizzen aus Egypten und Palästina 106.

¹⁷⁸ Ebd. 97f.

¹⁷⁹ Vgl. F. W. SIEBER, Reise von Cairo nach Jerusalem und wieder zurück nebst Beleuchtung einiger heiligen Orte (Prag 1823, ²1826) 40.

¹⁸⁰ Als Beispiel führte auch Stürmer die empörenden Szenen bei der Grabeskirche an. Stürmer an Metternich, Constantinople, 1844 Juillet 3, in: ÖStA, HHStA, StAbt Türkei VI, Kt. 91, fol. 11^r–15^r, 16^r, hier fol. 12^r.

¹⁸¹ J. N. CRAIGHER'S Erinnerungen aus dem Orient. Gewidmet Seiner Kaiserlichen Hoheit Erzherzog Johann von Oesterreich (Triest 1847) 161.

¹⁸² „Mein Tagebuch. 1828–1830“, fol. 209f., in: ÖStA, HHStA, NPO, Kt. 12. Nahezu buchstabengetreu abgedruckt in PROKESCH RITTER VON OSTEN, Reise ins heilige Land 52. Vgl. zur Entsprechung von Tagebuch und veröffentlichtem Reisebericht OMAR, Anton Prokesch-Osten 255–261.

In Anbetracht der oft radikal zum Ausdruck gebrachten Gegnerschaft zu den Griechisch-Orthodoxen fällt die – auf den ersten Blick erstaunliche – positive, mitunter geradezu dankbare Haltung den „Türken“ und ihrer Schlichtungsfunktion gegenüber auf. Die Vielzahl solcher Feststellungen in der Pilger- und Reiseliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts überrascht in einem Zeitalter, das für „Aufstieg und Triumph eines europäischen Sonderbewußtseins“¹⁸³ steht. Als etwa der Sekretär der Wiener Israelitischen Gemeinde Ludwig August Frankl in einem Gespräch mit einem katholischen Priester in Jerusalem sein Befremden über die Anwesenheit von muslimischem Wachpersonal in der Grabeskirche äußerte, erhielt er von diesem die verblüffende Antwort: „Danken wir Gott, daß dem so ist. Jeder der es mit der Würde und Heiligkeit der Religion gut meint, müßte darum bitten, wenn es anders wäre.“¹⁸⁴ Die Vorfälle an den Heiligen Stätten nahmen nicht selten die Form tätlicher Angriffe an und den Besuchern aus der Habsburgermonarchie wurde 1894 aus gegebenem Anlass jene Stelle in der Geburtskirche gezeigt, an der ein Franziskanermönch erschossen worden war. Auch sahen die Besucher den alten Pater, der von demselben Täter mit zwei Revolverschüssen verletzt worden war. Diese Eindrücke veranlassten den Berichterstatter P. Endl zu der Schlussfolgerung: „Da ist wohl türkischer Schutz sehr erwünscht – wenn dieser Schutz nur jederzeit verläßlich wäre!“¹⁸⁵

Viel früher formulierte der junge Anton Prokesch, einer der Letzten, die sich „Neugier, Urteils Offenheit und Respekt vor den Menschen Asiens“ bewahrt hatten¹⁸⁶, im Zuge seiner Impressionen von der Grabeskirche: „[...] die Türken halten am Thore die Wache und mit unverrückbarem Gleichmuth im Inneren die Ordnung.“¹⁸⁷ Mit aller Klarheit kommentierte er: „Ohne die Türken führen an dem ersten Festtage die Christen sich einander in die Haare, und machten den Tempel

¹⁸³ OSTERHAMMEL, Die Entzauberung Asiens 381.

¹⁸⁴ In diesem Fall würde nämlich umgehend der Kampf um den Schlüssel der Grabeskirche beginnen. Frankls Gesprächspartner führte als zusätzliches Argument an, dass die Kirche „durch einen mohammedanischen Pfortner vor dem Fanatismus der Mohammedaner am besten geschützt“ sei. Ludw[ig] Aug[ust] FRANKL, Nach Jerusalem!, Zweiter Theil: Palästina (Leipzig 1858) 217.

¹⁸⁵ ENDL, Bilder und Skizzen aus Egypten und Palästina 96. Endl merkte ebd. an, dass die türkische Wache aus dem Jahr 1873 datiere, „wo die Griechen unter Anführung ihres Bischofes (sic!) in die Grotte eindringen, und darin wie Wütheriche hausten“ und auch das Dreikönigsbild entführt hätten.

¹⁸⁶ OSTERHAMMEL, Die Entzauberung Asiens 378.

¹⁸⁷ Prokesch an Julius Schneller, Jerusalem, Osterdienstag 1829 April 21, in: ÖStA, HHStA, NPO, Kt. 3, Mappe „Briefe N^o. 36. 1814–1832 Julius Schneller“; siehe auch Prokesch an Fürstin Nani [Schwarzenberg], Jerusalem, 1829 April 22, ebd., Kt. 6, fol. 13^v–14^r, hier fol. 13^v. In seinem Tagebuch notierte Prokesch: „Die Türken, mit unstörbarer Ruhe und Würde, halten die Ordnung aufrecht und gebieten jeder Secte Achtung für die Rechte und Gebräuche der übrigen.“ „Mein Tagebuch. 1828–1830“, fol. 210, ebd., Kt. 12; nahezu buchstabengetreu abgedruckt in PROKESCH RITTER VON OSTEN, Reise ins heilige Land 52f.

zur Mördergrube. Das ist die Wahrheit; ich weiß wohl, daß sie eben keine erfreuliche oder ehrenvolle für uns ist.¹⁸⁸ Und noch einmal findet der Orientreisende in seinem Bericht deutliche Worte: „Jerusalem, als Wiege des Christenthums betrachtet, ist zweifelsohne ein trauriger, christliche Fürsten schmähernder Anblick. Falsch ist, was Chateaubriand und andere Frömmel sagen, daß die Türken das heilige Grab mit Feuer und Schwert zerstören wollen. Wer hätte sie daran gehindert, würden sie es gewollt haben? – Im Gegentheile sind sie es, die erhalten.“¹⁸⁹ Auch die Franziskaner in Bethlehem versicherten, dass zur Weihnachtszeit niemand in seiner Andacht von den Türken und Arabern gestört werde¹⁹⁰.

Kurz vor der Jahrhundertmitte zeichnete der mit Prokesch eng befreundete Hermann Fürst Pückler-Muskau ein ernüchterndes Bild der Bevölkerung Jerusalems¹⁹¹ – gerade an dem Ort, „der den drei wichtigsten Religionen der Erde heilig ist“, seien „dennoch die Juden am versunkensten, die Moslem[!] am demoralisirtesten, die Christen in ihren verschiedenen Secten am streitsüchtigsten und lieblosesten unter einander“. Mit Ekel müsse man sehen, „wie in der Kirche des heiligen Grabes katholische und griechische Christen nicht selten ihren gegenseitigen Haß thätlich an einander auslassen, und die Türken sie polizeilich aus einander bringen müssen!“¹⁹² Selbst als sich das Orientbild längst gewandelt und sich auf allen Ebenen ein europäisches Überlegenheitsgefühl durchgesetzt hatte, wurde die „türkische“ Kontrolle der „griechischen“ vorgezogen: „Lieber türkisch als griechisch!“, lautete die Parole¹⁹³. Als 1897 einer der zahlreichen Konflikte um das Passagerecht in der Bethlehemer Geburtsgrube ausbrach, lobte Ernst Ritter von Cischini ausdrücklich das musterhafte Benehmen der türkischen Truppen¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Ebd. 53 – nahezu buchstabengetreu nach „Mein Tagebuch. 1828–1830“, fol. 210, in: ÖStA, HHStA, NPO, Kt. 12. Siehe auch den Brief Prokeschs an Alexander Warsberg über das Salzmonopol, die christliche Bevölkerung und die Europäisierung im Osmanischen Reich, Konstantinopel, 1. Februar 1867, in: BERTSCH, Anton Prokesch von Osten 653–655, hier 654.

¹⁸⁹ Zur Zerstörung beitragen würden hingegen „der Teufel des Neides zwischen den christlichen Sekten und die Versagung der kleinen Almosen, die zur Erhaltung der Bauten und Menschen unerlässlich sind“. PROKESCH RITTER VON OSTEN, Reise ins heilige Land 122.

¹⁹⁰ Vgl. SALFINGER, Die Fußstapfen unseres Herrn Jesu Christi, Bd. 2, 93.

¹⁹¹ Siehe zu Pückler-Muskau, der viele hochrangige Beziehungen nach Wien unterhielt, DEUTSCHE BIOGRAPHISCHE ENZYKLOPÄDIE (fortan: DBE), Bd. 8 (München 1998) 86f.; Haim GOREN – Yehoshua BEN-ARIEH, Catholic Austria and Jerusalem in the Nineteenth Century: The Beginnings, in: 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) 7–24, hier 12.

¹⁹² [Ludwig Heinrich Hermann Fürst von PÜCKLER-MUSKAU], Die Rückkehr. Vom Verfasser der Briefe eines Verstorbenen, 2. Theil: Syrien (Berlin 1847) 34.

¹⁹³ GRÖMER, Papst- und Kaiser-Jubiläums-Pilgerfahrt 120.

¹⁹⁴ Vgl. Cischini an Goluchowski, Jerusalem, 1897 Jänner 10, in: ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 306.

Die osmanische Verwaltung nutzte den Wettbewerb zwischen den europäischen Mächten und musste insgesamt kreative Lösungen finden, wozu zählte, dass die Schlüssel zur Grabeskirche traditionellerweise in den Händen einer muslimischen Familie blieben¹⁹⁵. Der dort stationierte Soldat, der die Ordnung zwischen den streitenden Christen aufrechterhielt, war in gleicher Weise Symbol und Ideal der osmanischen Herrschaft¹⁹⁶. Die europäischen Reisenden registrierten seine Notwendigkeit, war das Militär doch „die einzige neutrale Macht“¹⁹⁷ am Ort. Zudem vermerkten die Katholiken den Umstand positiv, dass seit den Zeiten Ibrahim Paschas für den Eintritt in die Grabeskirche kein Tribut mehr bezahlt werden musste.

Andererseits ist festzuhalten, dass die zur Entscheidung der Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Konfessionen vorgesehenen *Fermane*/*Firmane* und anderen osmanischen Rechtstitel in sich selbst Sprengkraft bargen¹⁹⁸; oft wurde auch auf solche aus vorosmanischer Zeit zurückgegriffen. Bezeichnend ist, dass sich diese Dokumente oft widersprachen bzw. bisweilen auch aufhoben. Aufgrund der großen Zahl von Rechtstiteln, die sowohl die Katholiken als auch die Orthodoxen im Lauf der Zeit erlangten, fiel es beiden konfessionellen Gruppen nicht schwer, etwaigen Ansprüchen „eine relativ rechtliche Grundlage zu verschaffen“. Diese Urkunden hatten nur Rechtskraft innerhalb der verschiedenen christlichen Parteien, welche keine neuen Kirchen erbauen durften und auch für eine etwaige Ausbesserung eines ihrer Andachtsorte jeweils eine besondere Erlaubnis erwirken mussten. Demnach waren die Rechte der Christen an den Heiligen Orten „mehr Besitz- oder Nutzniesser- als Eigentumsrechte“¹⁹⁹.

Die Frage der Heiligen Stätten ist demnach im Rahmen des Machtkampfes zwischen den verschiedenen europäischen Mächten zu sehen, aber auch im Rahmen eines zweiten, der zwischen Europa und dem Osmanischen Reich ausgetragen wurde²⁰⁰.

¹⁹⁵ Vgl. KUSHNER, *Osmanische Reaktionen* 21f. u. 25.

¹⁹⁶ Vgl. Elçin KÜRŞAT, *Der Verwestlichungsprozeß des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert. Zur Komplementarität von Staatenbildungs- und Intellektualisierungsprozessen*, Bd. 2 (*ZwischenWelten: Theorien, Prozesse und Migrationen*, Frankfurt am Main–London 2003) 163, nach R. H. DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876* (Princeton 1963) 52. Siehe auch LEWIS, *The Middle East* 295.

¹⁹⁷ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: *Oesterreichischer Volksfreund* v. 1. September 1859.

¹⁹⁸ Bei *Fermanen* handelte es sich um Sultansbefehle. Vgl. Marlene KURZ, *Christen unter islamischer Herrschaft: die zimmi-Verwaltung im Osmanischen Reich*, in: Thede KAHL – Cay LIENAU (Hgg.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11*, Wien–Berlin 2009) 85–96, hier 92. Der Sultan hatte immer wieder solche *Fermane* erlassen, in denen er die Rechte dieser oder jener Kirche auf diese oder jene Heilige Stätte bestätigte. Allein zwischen 1630 und 1637 soll das *praedominium*, das Recht auf die Vorrangstellung an den Heiligen Stätten, sechsmal zwischen Orthodoxen und Katholiken gewechselt haben. Vgl. WASSERSTEIN, *Der Kampf um die Heilige Stadt* 38f.

¹⁹⁹ VERDY DU VERNONIS, *Die Frage der Heiligen Stätten* 33f.

²⁰⁰ Vgl. Rachel SIMON, *The Struggle over the Christian Holy Places during the Ottoman Period*, in: Richard I. COHEN (Hg.), *Vision and Conflict in the Holy Land* (Jerusalem 1985) 23–44, hier 23.

Das Osmanische Reich war kein passiver Beobachter des Geschehens und doch ob der damit verbundenen Bredouille eher unfreiwillig involviert. Im Ganzen gesehen neigten seine Autoritäten – wie ein Blick in die Frühe Neuzeit zeigt – dazu, die numerisch bedeutenderen Orthodoxen zu begünstigen, da ihr Patriarch ein osmanischer Untertan war und der Klerus, dem er vorstand, schon seit langem in das Regierungssystem eingebunden war. Demgegenüber haftete dem Papst in Rom der Nimbus eines Hauptfeindes des Sultans an. Von all dem abgesehen pflegte die osmanische Regierung letztlich aber doch ein gewisses Maß an Neutralität, weil sie erkannte, dass die Pilger *aller* Konfessionen zu den Staatseinkünften beitrugen²⁰¹.

Begrifflichkeiten hinterfragt: Aspekte der „Heiligkeit“ des Heiligen Landes

Wie die Geschichte des „Mönchsgezänks“ an den Heiligen Stätten an die Sphäre des Heiligen gekoppelt ist, wird auch eine Geschichte Jerusalems zu einer Studie über das Wesen von Heiligkeit²⁰², wobei eine solche nicht nur nach Spiritualität und Glauben, sondern auch nach Legitimität und Tradition verlangt²⁰³. Schließlich impliziert die Dimension „heilig“ im Kontext heiliger Orte zunächst einmal eine heilsgeschichtliche Überhöhung der Vergangenheit. In der Tat zeigt sich durch die Jahrhunderte ein herausragender, exzeptioneller religiöser Symbolgehalt Jerusalems, für das Christentum grundgelegt durch das Leben, Wirken und Sterben Jesu. Dementsprechend galten die Heiligen Stätten in und um Jerusalem als „die durch die Begebenheiten der Evangelien merkwürdigen Orte“²⁰⁴.

Durch die Bezugnahme auf eine heilsgeschichtlich überhöhte Vergangenheit gewinnt ein als heilig bezeichnetes Land eine religiös-historische, ja moralisch-politische Qualität. Es bedarf der Verehrung, des Engagements, des besonderen

Vgl. generell, insbesondere zu den Vorteilen Russlands gegenüber dem Osmanischen Reich, auch Manfred SAUER, Österreich und die Levante 1814–1838 (phil. Diss. Wien 1971) 6f.

²⁰¹ Vgl. FAROQHI, *The Ottoman Ruling Group* 255. Siehe zu den Schismatikern, also Orthodoxen, an den Heiligen Stätten und zur osmanischen Haltung die Einschätzung von Schwarzenberg an Klezl, Wien, 1850 Juni 11, in: ÖStA, HHStA, PA XII, Kt. 42, Umschlag „Türkei. Weisungen Varia 1850“, fol. 86^r–88^v, hier fol. 87^v.

²⁰² So eine Forderung von MONTEFIORE, *Jerusalem XXVI*. Die Heiligkeit Jerusalems erwuchs zunächst aus der Stellung der Juden als auserwähltem Volk – diese Besonderheit wurde von den Christen und Muslimen sozusagen geerbt. Ebd. XXVIII f.

²⁰³ Ebd. XXVII.

²⁰⁴ [FORNERIS], *Schicksale und Erlebnisse einer Kärntnerin* 109. „Unter dem Begriff der ‚Heiligen Stätten‘ fasst die christliche Kirche die Orte in Palästina zusammen, die durch das Leben und Leiden Jesu Christi geheiligt sind, und in deren Mittelpunkt die Grabeskirche zu Jerusalem und die Geburtsgrötte zu Bethlehem stehen.“ VERDY DU VERNOIS, *Die Frage der Heiligen Stätten* 9. Siehe auch Chaim WARDI, *The Question of the Holy Places in Ottoman Times*, in: Moshe MA’OZ (Hg.), *Studies on Palestine during the Ottoman Period* (Jerusalem 1975) 385–393, hier 385.

Schutzes und der Fürsorge. Da Heiligkeit eine Qualität ist, die einem Objekt zwar zugesprochen wird, sich aber kaum empirisch fassen lässt, handelt es sich hierbei vor allem um ein intellektuelles oder emotionales Phänomen²⁰⁵. Erhofft wurde ein höherer Intensitätsgrad der Gottesnähe als im gewohnten Alltag²⁰⁶. So gesehen wurden Palästina und Jerusalem nicht zuletzt auch durch die Religiosität der Pilger zum Heiligen Land bzw. zur Heiligen Stadt²⁰⁷.

Bis heute ist – aus welchem Blickwinkel auch immer – offenkundig, dass das Heilige Land „nicht irgendein Land“ ist²⁰⁸. Daraus ergibt sich hier die Kernfrage nach der Heiligkeit des biblischen Landes, die sich im Angesicht der komplizierten Verbindung seiner symbolischen und seiner politischen, ökonomischen, kulturellen, kurz seiner „realen“ Bedeutung stellt²⁰⁹. Aus christlicher Sicht standen im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Begriffe Heiliges Land und Palästina nebeneinander, trafen sich aber in einer gemeinsamen Schnittmenge. Die Grenzen der Bezeichnung Heiliges Land waren dabei weniger geographische als emotional-biblische²¹⁰. „Wir Christen nennen es mit Rücksicht auf seine Bedeutung das Heilige Land. Das ist sein schönster Name“, war in einer auf den Schulunterricht ausgerichteten Palästinakunde zu lesen. Die Bezeichnung Palästina sei zwar gebräuchlicher, komme aber in der Heiligen Schrift nicht vor²¹¹. Gudrun Krämers grundlegender Hinweis darauf, dass es keine Unschuld der Begriffe gibt, wird hier mehr als deutlich abgebildet. Dazu kommt, dass Palästina vor der Zeit des britischen Mandats im 20. Jahrhundert „keine eigenständige geographisch-politische Einheit“ darstellte. Seine Grenzen und Namen wechselten; die Bevölkerung lebte auf diese Weise in einem Durchgangsland, das von früher Zeit an ein Ort der kulturellen Begegnung und des Austauschs war²¹².

Die Europäer des 19. Jahrhunderts dachten biblisch-historisch, wenn sie die Grenzen des Heiligen Landes bzw. Palästinas zu bestimmen suchten. Auch wenn die biblischen Grenzen für die muslimische Mehrheit des Landes und die osmani-

²⁰⁵ So LÖFFLER, Milieu und Mentalität 194, nach Lester I. VOGEL, *To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the 19th Century* (University Park, Pa. 1993).

²⁰⁶ Vgl. BÖNTER, *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger* 441.

²⁰⁷ Vgl. REICHERT, *Die Reise des Pfalzgrafen Ottheinrich zum Heiligen Land* 8.

²⁰⁸ Tom SEGEV, *Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels* (München 2005) 11.

²⁰⁹ Vgl. KRÄMER, *Geschichte Palästinas* 29. Siehe zu dieser Frage auch R. J. Zwi WERBLOWSKY, *The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians, and Muslims*, in: Yehoshua BEN-ARIEH – Moshe DAVIS (Hgg.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800–1948* (With Eyes toward Zion–V, Westport 1997) 7–21.

²¹⁰ Vgl. BAR-YOSEF, *The Holy Land in English Culture* 17.

²¹¹ PALÄSTINA. *Geographie und Geschichte des Heiligen Landes. Eine Zugabe zu jeder Biblischen Geschichte. Für den Schulgebrauch bearbeitet von Joseph SCHIFFELS*, 4., verbesserte Aufl. (Freiburg im Breisgau 1910) 3. Bereits Griechen und Römer verwendeten den Begriff „Palästina“. Siehe zu den unterschiedlichen Namen KRÄMER, *Geschichte Palästinas* 11–52.

²¹² Ebd. 11.

sche Verwaltung wenig besagten, waren diese europäischen Vorstellungen in Anbetracht des sich wandelnden Verhältnisses von Orient und Okzident „durchaus eine Kraft, die ihre Wirkung nicht verfehlte“²¹³. Die tatsächliche administrative Einteilung durch die osmanische Verwaltung lässt Rückschlüsse auf die Haltung der Pforte zur europäischen Durchdringung des Heiligen Landes zu²¹⁴. Als Verwaltungszentrum des südlichen Palästina nahm Jerusalem seit der Rückeroberung Syriens einen besonderen Platz ein²¹⁵. In den 1840er- und 1850er-Jahren wurde mit einer Ausdehnung des dem Gouverneur von Jerusalem unterstehenden Gebiets experimentiert; 1841 und 1854 war Jerusalem sogar jeweils für kurze Zeit direkt der Pforte in Konstantinopel unterstellt. 1872 wurden die drei Sandschaks von Jerusalem, Nablus und Akko zur Provinz Jerusalem bzw. Palästina vereinigt, was von den europäischen Konsuln mit großer Genugtuung gemeldet wurde – ein Schritt, der jedoch sogleich wieder zurückgenommen wurde: „Es war also genau jene Überlegung, welche die Europäer die Errichtung einer ‚Provinz Palästina‘ so begrüßen ließ (daß sie nämlich sämtliche christlichen und jüdischen ‚heiligen Stätten‘ umfaßt hätte, insbesondere Safad[!], Tiberias, Nazareth, Jerusalem, Bethlehem und Hebron), welche die Pforte zu einer Rücknahme ihrer Maßnahme veranlaßte. Die Europäer hätten gerne mit nur einem, Konstantinopel direkt unterstellten Gouverneur zu tun gehabt; die Pforte versuchte dagegen, die europäische Penetration des ‚Heiligen Landes‘ administrativ komplizierter zu machen.“ Da jedoch eine direkte Kommunikation der osmanischen Kontrolle förderlich war, wurde der Sandschak Jerusalem 1874 – gleichsam als Kompromiss – unabhängig, also Konstantinopel direkt unterstellt. Zweifellos haben diese administrativen Experimente und Fakten „zur Entstehung eines Konzepts von Palästina als einer administrativen Entität beigetragen“²¹⁶.

²¹³ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 17f.

²¹⁴ Zum Folgenden ebd. 20–22; SCHÖLCH, Jerusalem in the 19th Century 238f.; weiters KRÄMER, Geschichte Palästinas 57; auch DIES., Juden, Christen und Muslime 43. Zur administrativen Einteilung von Palästina weiters Georges BATEH, Statut personnel. Introduction à l'étude de la condition juridique des chrétiens de Palestine sous la domination ottomane (1517–1917) (Roma 1963) 26–36, bes. nützlich die tabellarische Auflistung auf S. 36.

²¹⁵ Nach dem Konflikt mit Mehmed Ali wurde der Sandschak von Jerusalem 1841/42 auf die Sandschaks von Gaza–Jaffa und Nablus ausgeweitet, womit Jerusalem zum politisch-administrativen Zentrum einer großen Region wurde. Vgl. B. ABU-MANNEH, Jerusalem in the Tanzimat Period. The new Ottoman administration and the notables, in: Die Welt des Islams N.S. 30 (1990) 1–44, hier 8–10. Abu-Manneh kommentiert die Bedeutung dieses Schrittes: „It can even be suggested that with the rise of Jerusalem, the modern history of Palestine began.“ Ebd. 9. Für die weitere Entwicklung siehe auch Yehoshua BEN-ARIEH, Settlements and Population of the *Sancak* of Jerusalem in the 1870s, in: Amy SINGER – Amnon COHEN (Hgg.), Aspects of Ottoman History. Papers from Ciepo IX, Jerusalem (Scripta Hierosolymitana 35, Jerusalem 1994) 218–262.

²¹⁶ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 22. Vgl. weiters N.T. Moore to Sir H. Elliot, Jerusalem, July 27th 1872, in: ELIAV (Hg.), Britain and the Holy Land 239–241.

Der genaue administrative Status des Sandschaks Jerusalem, seine Zusammensetzung und sein Verhältnis zu den Provinzen von Damaskus und von Sidon bzw. auch zu Konstantinopel sind bis heute nicht völlig geklärt²¹⁷. Feststeht, dass die Heiligkeit des Heiligen Landes ganz konkrete Auswirkungen nach sich zog. War Palästina „die Wiege des Judentums und Christentums und Nachbarin der Heimat des Islams, [...] das Land der Religionen und auch der Ort, wo fast alle konfessionellen Schattierungen dieser Glaubensparteien vertreten sind“²¹⁸, so wurde insbesondere Jerusalem ab der Mitte des 19. Jahrhunderts immer multikonfessioneller. Schließlich konnte für die gesamte Region zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit gutem Recht festgestellt werden, dass es nirgendwo auf der Welt auf einem gleich engen Raum so viele Konfessionen zusammengedrängt gab wie in Syrien und Palästina²¹⁹.

Diese Ausnahmestellung schlug sich auch in den Handelsberichten des österreichisch-ungarischen Konsulats in Jerusalem nieder: So berichtete etwa Alois Pogačar über das Jahr 1903, dass Palästina von seiner Landwirtschaft, dem Touristen- und Pilgerverkehr und „von den bedeutenden Geldbeträgen [lebe], welche die zahlreichen religiösen Kommunitäten, Kirchen, Klöster, Hospitäler, Missionen, Waisenhäuser, Schulen und dergleichen ins Land bringen“. Letztere Summe schätzte der Konsul auf 15 Millionen Franken jährlich, was mehr als dem Wert der Ausfuhr in den besten Erntejahren entspreche²²⁰. Der besondere Nimbus, der Jerusalem und Palästina umgab, überstrahlte aber in der europäischen Wahrnehmung auch die jeweils beobachtbaren wirtschaftlichen oder städtebaulichen Entwicklungen²²¹.

Juden, Christen und Muslime fühlten sich „emotional angezogen“²²². Gleichwohl lohnt ein genauerer Blick auf die religiösen Passionen, die an den Heiligen

²¹⁷ Vgl. Abdul-Karim RAFAQ, *The Political History of Ottoman Jerusalem*, in: Sylvia AULD – Robert HILLENBRAND (Hgg.), *Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517–1917, Part 1* (London 2000) 25–36, hier 32f. Zur Vilayetordnung von 1864/67 siehe KÜRŞAT, *Der Verwestlichungsprozeß des Osmanischen Reiches*, Bd. 2, 216–226; Andreas BIRKEN, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 13, Wiesbaden 1976).

²¹⁸ BAUER, *Volksleben im Lande der Bibel* 10. Siehe zur muslimisch-jüdisch-christlichen Bedeutung Jerusalems auch JACOBSON, *From Empire to Empire* 7–9; Tamar MAYER – Suleiman A. MOURAD (Hgg.), *Jerusalem. Idea and reality* (London–New York 2008).

²¹⁹ Vgl. CARMEL (Hg.), *Palästina-Chronik 1883 bis 1914*, 284 (*15.4.1909*).

²²⁰ B. X 4. Jerusalem. Berichterstatter: K. u. k. Generalkonsul Alois Pogačar, in: *BERICHTE DER K. U. K. ÖSTERR.-UNG. KONSULARÄMTER ÜBER DAS JAHR 1903*. Hg. im Auftrage des k. k. Handelsministeriums vom k. k. Österr. Handels-Museum, Bd. 3: B.–E. Asien. Afrika. Amerika. Australien (Wien 1905) 1–4, hier 2. 1903 ging die Furcht vor der Cholera um. Das Dokument ist in Auszügen auch abgedruckt als Handelsbericht des Konsulats pro 1903. Jerusalem, 1904, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land*, Dok. 131, S. 407–409, hier 408.

²²¹ Vgl. S. 146.

²²² SEGEV, *Es war einmal ein Palästina* 7, mit auf das Ende des 19. Jahrhunderts gerichtetem Blick. Siehe auch Karen ARMSTRONG, *Jerusalem – die Heilige Stadt* (München 1996).

Stätten besonders hohe Wogen schlugen²²³. Der nach Wien berichtende Konsul Caboga war einer von vielen, die die Weltstellung des Heiligen Landes durch seine dreifache religiöse Bedeutung gegeben sahen: „Dieses Land hat ja nur darum eine Existenz, ja eine Weltstellung, weil es der religiöse Brennpunkt aller Christlichen Bekenntnisse, dann des Mosaischen Glaubens u., nach Hedjaz, auch der des Islams ist.“ Caboga sprach von einem „eine exceptionelle Existenz“ habenden Land, „dem alle sonstigen Erfordernisse des Aufschwungs u. der Blüthe versagt sind, das hauptsächlich die Völker des Occidents beschäftigt, interessirt, das zumeist von denselben geschätzt, besucht u. auch großentheils erhalten wird“²²⁴. Der Mix aus sakral-profanen Komponenten der Heiligkeit des Heiligen Landes legte christlichen Pilgern den Wunsch nahe, Palästina möge wieder ein christliches Königreich werden²²⁵.

Für die Juden stellte das Heilige Land den Ort ihrer Volksgeschichte dar²²⁶. Die Bedeutung Jerusalems für den Islam wiederum ergibt sich aus dem spirituellen Städte-Dreieck Mekka – Medina – Jerusalem. Der Prophet Mohammed selbst war berührt von der speziellen Aura Jerusalems, was seinen Ausdruck fand in dem Bild seiner nächtlichen Reise und Himmelfahrt: Jerusalem als Zugang in die andere Welt, in den Himmel²²⁷, analog zur christlichen Vorstellung vom himmlischen Jerusalem. Gilt der Tempelberg Muslimen und Juden gleichermaßen als heilige Stätte, so steht für die Christen in erster Linie die Grabeskirche, daneben aber auch der Ölberg im Mittelpunkt ihrer Gedächtniskultur²²⁸. Für alle drei Religionen war der städtische Raum Jerusalems das Einfallstor zur göttlichen Welt²²⁹.

²²³ Vgl. SCHLICHT, Frankreich und die syrischen Christen 238.

²²⁴ Caboga an Ministerium des Äussern, Jerusalem, 1880, in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 67, S. 250–259, hier 255.

²²⁵ Durchzogen von diesem Wunsch ist STRIGL, Getreue und umständliche Beschreibung, z. B. VII.

²²⁶ Vgl. WOLFFSOHN, Wem gehört das Heilige Land?, 71. Eine historisch-judaistische Perspektive hinsichtlich der Beziehungen Judentum–Jerusalem bei Andreas GOTZMANN, Zentrum in Abwesenheit – Jüdische Traditionen zu Jerusalem vor der Staatsgründung Israels, in: Helmut HUBEL – Tilman SEIDENSTICKER (Hgg.), Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die *Heilige Stadt* aus interdisziplinärer Sicht (Frankfurt am Main 2004) 59–72.

²²⁷ Detailliert dazu Angelika NEUWIRTH, Jerusalem in Islam: The Three Honorific Names of the City, in: Sylvia AULD – Robert HILLENBRAND (Hgg.), Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517–1917, Part 1 (London 2000) 77–93, hier 77 u. 93. Siehe auch Tilman SEIDENSTICKER, Jerusalem aus der Sicht des Islams, in: Helmut HUBEL – Tilman SEIDENSTICKER (Hgg.), Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die *Heilige Stadt* aus interdisziplinärer Sicht (Frankfurt am Main 2004) 99–112.

²²⁸ Vgl. KRÄMER, Juden, Christen und Muslime 41. Eine Analyse des Neuen und Alten Testaments aus theologischer Sicht bei Georg HENTSCHEL, Jerusalem aus der Sicht des Christentums, in: Helmut HUBEL – Tilman SEIDENSTICKER (Hgg.), Jerusalem im Widerstreit politischer und religiöser Interessen. Die *Heilige Stadt* aus interdisziplinärer Sicht (Frankfurt am Main 2004) 73–97, hier 73–83.

²²⁹ Vgl. MAZZA, Jerusalem 179.

Umso mehr fällt der Umstand ins Gewicht, dass es im osmanischen Palästina nach dem Krimkrieg nie zu einem Blutvergießen zwischen Christen und Muslimen gekommen ist, im Gegensatz zu Syrien, dem Libanon, Anatolien und dem Balkan²³⁰. Schon im Spätmittelalter beschäftigte die christlichen Pilger das Verhältnis von Christentum und Islam nicht so sehr als theologisches Problem – wichtig waren ihnen vielmehr der politische Status des Heiligen Landes bzw. der Heiligen Stadt sowie der ungehinderte Zugang zu den Heiligen Stätten²³¹. In den durchgesehenen Quellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts finden sich nur vereinzelte abschätzige Aussagen über den Glauben der islamischen Bevölkerung. Beispielsweise hielt Johann Viktor Krämer, der über Verwendung des Konsuls die Erlaubnis erhalten hatte, in einem der größten islamischen Heiligtümer auf dem Tempelberg zu malen²³², in seinen Aufzeichnungen fest: „Von dem Platze, auf dem die prachtvolle Moschee steht, geht die Sage, dass von da Mohamed in den Himmel gefahren sei. Der Felsen wollte mit, aber der Erzengel Gabriel hielt ihn mit schnellem starken Griff fest. Die Eindrücke seiner Finger werden noch gezeigt.“ Den Glauben, „dass der Felsen von der Zeit an schwebend geblieben“, kommentierte Krämer mit der Bemerkung: „Solchen Mumpitz und mehr noch glauben die armen Leute.“²³³ Krämer, der selbst nicht auf Wein verzichten wollte, zeigte im Übrigen auch wenig Verständnis für das Essens- und Trinkverhalten der Muslime²³⁴.

Dass der „Traum Jerusalem“ ebenso ein jüdischer und muslimischer war²³⁵, wird in den aus dem katholischen Österreich stammenden Quellen auffallend wenig reflektiert. Erklärt werden kann dies einerseits damit, dass mit Blick auf das religiöse Phänomen Jerusalem „in der Regel die außerhalb der eigenen konfessionellen Erlebnissphäre liegenden Erscheinungen selten in ihrer Bedeutung erkannt“ wurden²³⁶. Andererseits war die dahinter stehende Wahrnehmung prinzipiell durch das weitverbreitete Phänomen des „Tunnelblicks“ getrübt²³⁷. Demnach verstanden auch die Katholiken der Habsburgermonarchie die Heiligkeit der Heiligen Stadt in erster Linie als christlich besetzt. Einen weiteren Blickwinkel

²³⁰ Vgl. KUSHNER, Osmanische Reaktionen 29. Siehe auch S. 144.

²³¹ Vgl. REICHERT, Pilger und Muslime 7.

²³² Auf dem Tempelberg befindet sich mit der al-Aqsa-Moschee die dritt wichtigste Moschee des Islam, aber auch der Felsendom, gelegentlich als Omar-Moschee bezeichnet. Krämer unterschied hier nicht genauer, überschrieb seinen Text jedoch mit „Die Omar Moschee“.

²³³ Tagebuchblätter/Brief, „Die Omar Moschee“, Jerusalem, 1899 November 26, in: WBR/HS, NJVK/ZPH 1393, 9.1.9.

²³⁴ Vgl. die Schilderung des Scheichs von Jericho, in: Tagebuchblätter, „Reise in's OstJordanland“, Jericho, 1900 Jänner 22, ebd., 9.1.10.

²³⁵ Siehe weit in die Geschichte zurückgehend Lee I. LEVINE (Hg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam (New York 1999).

²³⁶ MEHNERT, Jerusalem als religiöses Phänomen 161.

²³⁷ Vgl. dazu S. 59.

nahm der in Sachen Religion tolerante Anton Prokesch von Osten ein, dessen persönliche Erfahrungen im Umgang mit Muslimen in Palästina sein Bild vom Islam verändert hatten²³⁸. Im Bewusstsein der universalen religiösen Bedeutung Jerusalems für Islam, Juden- und Christentum formulierte er: „Jerusalem [...] steht im Mittelpunkt der Welt und ihre Strahlen umfassen dieselbe.“²³⁹

Auch der den jungen Prokesch prägende Staatsmann Metternich zeigte mehr Respekt für den Islam und seine Anhänger als viele seiner Zeitgenossen, die – wie der österreichische Staatskanzler einmal anmerkte – vergaßen, dass Jerusalem zusammen mit Mekka und Medina eine heilige Stadt des Islam war, deren Territorium der Sultan gerade in seiner Eigenschaft als Kalif nie aufgeben konnte²⁴⁰. Seit der Frühen Neuzeit blieb die religiös-politische Bedeutung der Region für die Muslime nicht ohne Auswirkungen darauf, was die osmanischen Behörden über die Präsenz von christlichen und jüdischen Pilgern im Heiligen Land dachten²⁴¹.

Aufschlussreich ist ein Blick auf die christlich-europäischen Pilgerkarten Jerusalems. Ihre Untersuchung zeigt, dass auf ihnen vor allem die Heiligen Stätten hervorgehoben wurden, während der Bezug auf die muslimische Herrschaft sowie auf die Präsenz von Juden und Arabern weitgehend fehlt. Kaum einmal erwähnen selbst die detailliertesten Karten der Stadt ihre Märkte, Herrscher, Moscheen oder Synagogen²⁴². Das den Religionen Gemeinsame, das sie Verbindende schlug sich auch nur eher sporadisch im Zusammenleben nieder²⁴³. Was aber die traditionell hervorgehobene stärkere räumliche Trennung in Jerusalem betrifft, die von einzelnen Häusern bis zu ganzen Vierteln gereicht habe, so ist diese durch die Arbeiten von Vincent Lemire mittlerweile in ein neues Licht gerückt worden²⁴⁴. Gerade auch auf dem religiösen Feld ist nicht nur das Prinzip Trennung, sondern bezüglich der Teilnahme an Festen und religiösen Praktiken manche Gemeinsamkeit auszumachen²⁴⁵. Der Maler aus Wien sah als okzidentaler Zeitzeuge allerdings auch hier eher das Trennende. Am 13. April 1900 schrieb Johann Viktor Krämer über die Prozession nach Nabi Musa (Nebi Musa), wo am sogenannten Grab des

²³⁸ Vgl. BERTSCH, „Seit ich ein Fremdling“ 58.

²³⁹ Aus: Julius SCHNELLER's hinterlassene Werke, Bd. 2, 339, zit. nach OMAR, Anton Prokesch-Osten 240.

²⁴⁰ Vgl. ŠEDIVÝ, Metternich, the Great Powers and the Eastern Question 381.

²⁴¹ Vgl. FAROQHI, The Ottoman Ruling Group 254f.

²⁴² Vgl. Rehav RUBIN, Vom Zentrum der Welt zur modernen Stadt. Jerusalem im Spiegel seiner Karten, in: Ariel TISHBY (Hg.), Das Heilige Land auf Landkarten (Göttingen 2008) 25–39, hier 33f.

²⁴³ Gudrun Krämer hat dargelegt, „wie Koexistenz mit und ohne Konflikte aussehen konnte und in welchen Feldern Konvivenz stattfand, in welchen nicht“: KRÄMER, Juden, Christen und Muslime 42. Siehe auch TEJRIAN – SIMON, Conflict, Conquest, and Conversion XI.

²⁴⁴ Siehe LEMIRE, Jérusalem 1900, 38–55 (zur kartographischen Darstellung Jerusalems 25–55: eine Stadt oder vier Viertel?); DERS. u. a., Jérusalem 337–340.

²⁴⁵ Vgl. KRÄMER, Juden, Christen und Muslime 53f.

Moses gebetet wurde: „Heute war ein großer Festtag bei den Mohamedanern. [...] Die Prozessionen sind nur aus Neid gegen die Christl. Pilger zu Jerusalem eingeführt worden, um der Moham. Bevölkerung, welche nicht nach Mekka pilgern kann, auch einen Ersatz zu bieten.“²⁴⁶ Ganz anders der spanische Konsul Conde de Ballobar, der am 26. Dezember 1915 in seinem Tagebuch von einem Besuch in Tantur berichtete. Nach einem Essen mit den dort lebenden Barmherzigen Brüdern kehrte er in Begleitung einiger Mitglieder des Roten Halbmondes nach Bethlehem zurück: „The religious function had already begun and Mehmet Djemal was attending it with his full staff, and Zaki Bey. All of them Muslims, a thing that they would surely not imagine in Europe.“²⁴⁷

Früher schon hatte sich Hans Grasberger in einem seiner „Sonette aus dem Orient“ von einem Erlebnis beeindruckt gezeigt, das er während seiner Pilgerfahrt im Jahr 1859 als einen Moment friedlicher Verbundenheit empfand: Während die Pilger am Jordan eine Messe feierten, beteten daneben die Muslime auf ihren Teppichen. Grasbergers Gedicht endet mit der Strophe:

„Auf grünem Plan, von Waldesnacht umgeben,
Hat Christenthum und Islam sich gefunden,
Sich Orient und Occident verbunden.“²⁴⁸

Im Kontext der Heiligkeit des Heiligen Landes soll abschließend noch auf die Entstehung des Wissenschaftszweiges der „Palästinawissenschaft“ verwiesen werden, der ebenfalls als dynamisches, einflussreiches Moment für die europäischen Vorstellungen über das Heilige Land anzusehen ist. Dass Palästina bezeichnenderweise zum Thema einer eigenen Wissenschaft wurde, reihte sich in seine sogenannte Wiederentdeckung durch Europa ein, die neben einer neuen konsularischen, religiösen und missionarischen Präsenz im weiteren Verlauf kolonialisatorische Ansiedlungen und auch wirtschaftlich-strategische Interessen umfasste²⁴⁹. Im Gegensatz zur „traditionelle[n], eher mentale[n] Vermessung und ‚gegläubte[n]‘

²⁴⁶ Tagebuchblätter, „Prozession nach Nebi Musa“, Jerusalem, 1900 April 13, in: WBR/HS, NJVK/ZPH 1393, 9.1.12.

²⁴⁷ 26 December, 1915, in: MANZANO MORENO – MAZZA (Hgg.), Jerusalem in World War I, 83f., hier 83. Mehmed Djemal und Zaki Bey waren hohe lokale osmanische Militärs. Ebd. 57f. bzw. 22, 28, 42 u. 277.

²⁴⁸ Am Jordan, in: GRASBERGER, Sonette aus dem Orient 105.

²⁴⁹ Vgl. Markus KIRCHHOFF, Text zu Land – Die Palästinawissenschaft 1865–1919, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 28 (1999) 403–427, hier 403. Markus Kirchhoff, dessen Dissertation 2005 veröffentlicht wurde (KIRCHHOFF, Text zu Land), und Haim Goren mit seiner Studie zur deutschen Palästinaforschung (GOREN, „Zieht hin und erforscht das Land“) sind als die Experten für die Palästinawissenschaft anzusehen. Die erste Studie zum Thema stellte BEN-ARIEH, The Rediscovery of the Holy Land, dar. Siehe weiters auch Haim GOREN, The German Contribution to the Study of 19th Century Palestine (1766–1877) (phil. Diss., Hebrew University, Jerusalem 1992); HÜBNER, Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

Geographie des Heiligen Landes“ setzte nun das tatsächliche Vermessen und Ausgraben ein, wobei die Fächer Geographie und Archäologie die bedeutendste Rolle spielten. Die in der Regel individuell betriebene Palästinawissenschaft erhielt 1865 mit der Gründung des britischen „Palestine Exploration Fund“ in London erstmals eine institutionalisierte Form. Das als wissenschaftliches wie gesellschaftliches Anliegen verstandene Ziel war „die vollständige, enzyklopädische Kenntnis des als ‚Palästina‘ bezeichneten Landes“²⁵⁰. Damit trat die Palästinawissenschaft zu jener Topographie in Konkurrenz, die ähnlich einer Legende über Jahrhunderte tradiert worden war und auf Reiseberichten bzw. mündlicher Überlieferung beruhte²⁵¹.

Als vornehmlich protestantischem Phänomen²⁵² wohnte der modernen wissenschaftlichen Palästinaforschung eine gewisse konfessionelle Konnotation inne. Unter den katholischen Staaten ist die Habsburgermonarchie auf diesem Gebiet nicht durch eine eigens geschaffene Institution, vergleichbar etwa der französischen *École Biblique et Archéologique* in Jerusalem, sondern allein durch Aktivitäten und Leistungen einzelner Protagonisten hervorgetreten. Diese sind in der Frühzeit meist dem Bereich der topographisch-geographischen Erfassung des Landes zuzuordnen. Ein Streben nach systematischem Wissen war für diesen Personenkreis nicht erkenntnisleitend²⁵³ – ein Befund, der auch für die wissenschaftlichen Tätigkeiten gilt, denen sich später die Direktoren des österreichischen Hospizes in Jerusalem widmeten²⁵⁴. Die große Tradition österreichischer Orientalistik ist hingegen bekannt. An erster Stelle ist hier Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774–1856) zu nennen, berühmtester Absolvent der Orientalischen Akademie und als solcher nicht nur an Wissenschaft, sondern auch an Politik und Diplomatie interessiert. Er war es, der sich als erster und eine Zeit lang auch als einziger als Historiker mit den Beziehungen der Habsburgermonarchie zum Osmanischen Reich auseinandersetzte²⁵⁵.

²⁵⁰ KIRCHHOFF, Text zu Land – Die Palästinawissenschaft 403.

²⁵¹ Ebd. 403/Anm.3. Maurice Halbwachs sah die „legendäre Topographie der Evangelien im Heiligen Land“ als Musterfall des kollektiven Gedächtnisses an. Auch KIRCHHOFF, Text zu Land 389.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl. Barbara HAIDER-WILSON, Frühe (Forschungs-)Reisende aus der Habsburgermonarchie schauen das Heilige Land, in: Johannes SEIDL – Ingrid KÄSTNER – Jürgen KIEFER – Michael KIEHN (Hgg.), *Deutsche und österreichische Forschungsreisen auf den Balkan und nach Nahost (Europäische Wissenschaftsbeziehungen 13, Aachen 2017)* 33–54, hier 53f. In diesem Artikel werden die Reisen von Sieber, Prokesch, Russegger, Pfeiffer, Salzbacher, Moseitzh und Mislin unter dem Aspekt etwaiger Forschungsinteressen thematisiert. Siehe weiters auch S. 399–401 und 409.

²⁵⁴ Vgl. WOHNOUT, *Das österreichische Hospiz in Jerusalem* 52f.

²⁵⁵ Vgl. Sibylle WENTKER, *Diplomaten oder Gelehrte? Das Verhältnis der Absolventen der Orientalischen Akademie zum Osmanischen Reich zwischen Politik und Forschung*, in: Barbara HAIDER-WILSON – Maximilian GRAF (Hgg.), *Orient & Okzident. Begegnungen und Wahrnehmungen aus fünf Jahrhunderten (Forschungen zu Orient und Okzident 4, Wien 2016, 2017)* 325–351, hier 336–338.