

Reformen und Rivalitäten: Palästina in der frühen Tanzimatzeit*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Ebd. 25 f., 32 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Alexander SCHÖLCH, Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914, in: Ulrich HAARMANN (Hg.), Geschichte der arabischen Welt (München 2001) 365–431, hier 368–372.

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

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

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

¹⁴ DOUMANI, *Rediscovering Palestine* 46.

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

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

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

¹⁶ MENDELSON ROOD, Sacred Law 116.

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

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

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

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

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

¹⁸ MA'ŌZ, Ottoman Reform 18.

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

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

²¹ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 49.

²² Z. B. ebd. 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ SHAW, History 84.

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

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

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

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

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

²⁹ MA'OZ, Ottoman Reform 31–33.

³⁰ SHEPHERD, The Zealous Intruders 107.

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

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

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

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

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

³³ ABU-MANNEH, Jerusalem 10f.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Ebd. 221 f.

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

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

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

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

³⁹ ABU-MANNEH, Jerusalem 37 f., 43.

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 212.

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

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

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

⁴⁵ DOUMANI, Rediscovering Palestine 243 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵² BLUMBERG, *Zion before Zionism* 66.

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ MASTERS, Christians and Jews 134–137.

⁵⁷ MA'ÖZ, Ottoman Reform 23.

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

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

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

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

⁶⁰ Ebd. 136f.

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

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

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

⁶¹ PHILIPP, The Farhi Family 48.

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

⁶³ MA'OZ, Changing Relations 115.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 195 f.

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

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

⁷⁰ Vgl. z. B. ebd. 215, 219.

⁷¹ MA'OZ, *Ottoman Reform* 214.

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

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

⁷⁴ SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch* 215.

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