

Die Frage nach der Begrifflichkeit katholische Großmacht ist ohne eine Perspektive, die innere und äußere Aspekte der Geschichte der Habsburgermonarchie kombiniert, nicht beantwortbar. Im Hinblick auf das Heilige Land stand Konsul Caboga gewiss nicht allein, wenn er in Österreich-Ungarn neben Frankreich die „zweite katholische Großmacht“ sah³³¹.

3. ÜBERLEGUNGEN ZUM ÖSTERREICHISCHEN KATHOLIZISMUS UND SEINEM JERUSALEM-MILIEU

„Uns Christen muß ‚Palästina‘ auf eine ganz neue Weise anziehend sein. Wir müssen es lieben als unsere Heimat und dieser Heimat uns täglich erinnern. [...] Ich kann mir keinen eifrigen Christen vorstellen, der mit gleichgültigem Auge auf Palästina blicken könnte. – Die Liebe zu Christus ist unzertrennlich von der zum heiligen Lande.“³³²

Die Thematik „Habsburgermonarchie und Heiliges Land“ umfasst zahlreiche außenpolitische Gesichtspunkte bzw. solche der internationalen Politik, die innerhalb ihrer Wechselwirkungen mit gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Phänomenen zu untersuchen sind. Die Blütezeit des zeitgenössischen Konzepts des friedlichen Kreuzzugs in der Habsburgermonarchie ist vor dem Hintergrund europäischer Motive, aber auch österreichischer Besonderheiten zu sehen, darunter an erster Stelle des in den Kronländern gelebten Katholizismus. Nach wie vor erscheint es mit Blick auf die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts als wichtig, auf die Bedeutung von Religion und Konfession hinzuweisen³³³.

³³¹ Caboga an Ludolf, Jerusalem, 1873 Juli 24, in: ÖStA, HHStA, PA XII, Kt. 104, fol. 129^r–146^r, 149^v–150^v, hier fol. 129^v. Vgl. etwa ein Schreiben des lateinischen Patriarchen Giuseppe Valerga vom Februar 1848, dargelegt in: Paolo PIERACCINI, *Il ristabilimento del patriarcato latino di Gerusalemme e la custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca Mons. Giuseppe Valerga (1847–1872)* (Studia Orientalia christiana, Monographiae, N. 15, Cairo–Jerusalem 2006), hier 216.

³³² P. Franz Sales ANGELI, Aufruf zur Unterstützung der kathol. Missionen des heil. Landes (Wien o. J.) 1, in: FWAGHL. Aufgrund inhaltlicher Indizien ist davon auszugehen, dass Angeli diesen Aufruf in den frühen 1880er-Jahren verfasste. Ein Hinweis auf die Kirche in Kana lässt 1884 als Jahr der Drucklegung vermuten.

³³³ Vgl. Laurence COLE, „Für Gott, Kaiser und Vaterland“. Nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1860–1914 (Studien zur Historischen Sozialwissenschaft 28, Frankfurt–New York 2000) 142f. Anregend die Diskussion, die sich um Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 26 (2000) 38–75, entsponnen hat. Zur Einschätzung der Säkularisierungsprozesse KLIBER, *Soziale Integration durch Religion?*, 769f., das Kapitel „Sä-

Dieses Buch zielt demnach nicht nur darauf ab, einen Beitrag zur Entwirrung der „eigenthümlichen politischen und internationalen Beziehungen im heiligen Lande“³³⁴ zu leisten, sondern stellt zudem einen Aspekt des österreichischen Katholizismus in den Mittelpunkt der Betrachtung, der in seiner Zielrichtung zunächst nach außen gerichtet war, über das Missions- und Pilgerwesen aber ebenso im Inneren wirksam wurde. Für viele Menschen sinnstiftend und handlungsweisend, ist der Glaube an Gott gesellschaftlich relevant und geschichtsmächtig³³⁵. Dem Schlüsselbegriff „katholisches Jerusalem-Milieu“³³⁶ wohnt in diesem Zusammenhang inne, dass Kultur nicht als Gegenbegriff zu Gesellschaft verstanden wird³³⁷. Christliche Lebenspraxis und Gesellschaft waren in der Habsburgermonarchie des 19. Jahrhunderts dadurch eng verknüpft, dass die Religionsgemeinschaften die „wohl alltagsrelevantesten ‚Sinnprovinzen‘“ bildeten³³⁸. Eine Untersuchung von „Österreichs friedlichem Kreuzzug“ muss daher Fragen nach dem kulturellen Selbstverständnis seiner Katholiken und Katholikinnen stellen.

Eine in den Quellen häufig anzutreffende Begrifflichkeit ist das „katholische Österreich“. Albert Ehrhard subsumierte 1899 „die Katholiken der beiden Reichshälften, diese aber alle sammt und sonders, von den Gliedern des erhabenen Herrscherhauses bis zu den Bewohnern des letzten Alpendorfes, von den höchsten kirchlichen Würdenträgern bis zu dem jüngsten Theologen, von den Kreisen der Gebildeten bis zu dem bescheidensten und ärmsten Gliede der katholischen Kir-

kularisierung oder Re-Konfessionalisierung?“ 769–775; analog DERS., Zwischen Staatskirche und ultramontanem Aufbruch – der katholische Klerus der Donaumonarchie 1816 bis 1918, in: Karl Heinz FRANKL – Rupert KLIEBER (Hgg.), Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum (Studien zum Frintaneum 2, Wien–Köln–Weimar 2008) 15–35, hier 30f.

³³⁴ Allerunterthänigstes Promemoria des Großmeisters-Stellvertreters des souverainen Malteser-Ordens betreffend den gegenwärtigen Stand und die für die zukünftige Gestaltung des vom souverainen Malteser-Orden in Jerusalem errichteten Hospizes festgestellten Grundsätze, o. J., in: ÖStA, HHStA, AR, F 46, Kt. 119, fol. 14^r.

³³⁵ Vgl. Michael PORTMANN, Die Nation als eine Form kollektiver Identität? Kritik und Konsequenzen für eine zeitgemäße Historiographie, in: Marija WAKOUNIG – Wolfgang MUELLER – Michael PORTMANN (Hgg.), Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold SUPPAN zum 65. Geburtstag (Wien 2010) 33–46, hier 40. Zumal in der vorindustriellen Gesellschaft nahm die Kirche für viele Menschen die Rolle der prägendsten Institution der Daseins- und Weltorientierung ein. Vgl. Oliva WIEBEL-FANDERL, Lebenslauf, in: Peter DINZELBACHER (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in sechs Bänden, Bd. 5: 1750–1900, hg. v. Michael PAMMER (Paderborn 2007) 335–353, hier 353.

³³⁶ Zur Definition des Begriffs S. 43, auch S. 295 u. 366.

³³⁷ Siehe zum Verhältnis von Kultur-, Gesellschafts- und Alltagsgeschichte Carola LIPP, Kulturgeschichte und Gesellschaftsgeschichte – Mißverhältnis oder glückliche Verbindung?, in: Paul NOLTE – Manfred HETTLING – Frank-Michael KUHLEMANN – Hans-Walter SCHMUHL (Hgg.), Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte (München 2000) 25–35, hier 28.

³³⁸ KLIEBER, jüdische christliche muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 217.

che innerhalb der Monarchie³³⁹. Dazu hat bis heute aber auch der Satz Gültigkeit, wonach die „Schwierigkeit, eine Darstellung des Katholizismus in Österreich historisch zu begrenzen“, lediglich von jener übertroffen wird, „sie sachlich zu begrenzen“³⁴⁰. Dieses Problem bei der Erforschung des österreichischen Katholizismus wird durch die Wahl des Heiligen Landes als Bezugsrahmen umgangen: Palästina als „die Wiege unserer Religion, der Ausgangspunkt der bedeutsamsten Geistesbewegung in der ganzen menschlichen Geschichte“³⁴¹ definiert eine konkrete Brennweite³⁴². Die Einblicke in das Verhältnis von katholischer Kirche, Staat und Gesellschaft, die sich daraus ergeben, ergänzen die traditionelle Sichtweise auf das Verhältnis von Kirche und Staat, die insbesondere an das Thema Konkordat geknüpft ist. Analog zur französischen Geschichtsschreibung handelt es sich dabei aber nur um *einen* und zwar den oberflächlichsten Aspekt der Religionsgeschichte, „nämlich die Umschwünge in den Beziehungen zwischen staatlichen Organen und der katholischen Kirche“³⁴³.

Demgegenüber stellen die Interessen der Habsburgermonarchie am und im Heiligen Land einen gänzlich anderen Ansatzpunkt dar: Wird vor dem Hintergrund bestimmter mentalitätsgeschichtlicher Prägungen ein spezifisches (Teil-)Milieu der Habsburgermonarchie sichtbar, so ist dies als Beitrag zu einer erweiterten historischen Perspektive auf den österreichischen Katholizismus zu verstehen. Während die politische Geschichtsschreibung religiöse Probleme des 19. und 20. Jahrhunderts vorwiegend als institutionelle Kirchenprobleme sieht, geht es für den Sozialhistoriker „im Hinblick auf die Religion um die historische Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse, die Entstehung sozialer Gruppen, ihres kollektiven Verhaltens und ihrer Aktionsformen“. Religion steht aus dieser Perspektive nicht mehr in ihrem Verhältnis zum Staat, sondern in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft im Mittelpunkt. Sie steht dabei in einer Wechselbeziehung mit anderen Bereichen innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtsystems³⁴⁴.

Beschäftigt man sich mit dem Verhältnis von Gesellschafts- und Kirchengeschichte, ist vor allem auf die elementaren Wandlungsprozesse hinzuweisen,

³³⁹ EHRHARD, Die orientalische Kirchenfrage 53.

³⁴⁰ Albert FUCHS, Geistige Strömungen in Österreich 1867–1918 (Nachdruck der Ausgabe 1949, Wien 1984) 43.

³⁴¹ Peter THOMSEN, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt (Aus Natur und Geisteswelt 260, Leipzig 1909) 1.

³⁴² Vgl. für den verflechtungsgeschichtlichen Ansatz CONRAD – RANDERIA, Einleitung 18.

³⁴³ So René RÉMOND, Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart (Europa bauen, München 2000) 27, in Hinblick darauf, „was man in Frankreich als die ‚religiöse Frage‘ bezeichnet“.

³⁴⁴ Wolfgang SCHIEDER, Religion in der Sozialgeschichte, in: DERS. – Volker SELLIN (Hgg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 3: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte (Göttingen 1987) 9–31, hier 16f., Zitat 16.

die die Religions-, Kirchen- und Missionsgeschichte in den letzten Jahrzehnten durchlaufen sind. Lange Zeit ist die Religion wegen der Vernachlässigung der Themenfelder der Sozial- und Mentalitätsgeschichte kaum als soziales Phänomen mit Funktionen im Alltag ins Blickfeld getreten³⁴⁵. Erst seit den 1970er-Jahren zeichnete sich ein Paradigmenwechsel ab: Die Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte drängte die institutionen- und personenorientierte Kirchengeschichte in den Hintergrund³⁴⁶. Die Rezeption dieses Prozesses in der sogenannten allgemeinen Geschichte erwies sich allerdings als langwierig. Unter den österreichischen Historikern war Michael Mitterauer ein zu wenig gehörter Rufer in der Wissenschaftslandschaft, der auf die gesellschaftliche Bedeutung von Religion und damit auf Religion als zentrales Thema von Geschichte hingewiesen hat. Der sozialwissenschaftlich analysierende „Blick von außen“ stellt dabei eine ganz andere Perspektive als der identitätsstiftende „Blick von innen“ dar³⁴⁷. Ebenfalls in den 1980er-Jahren war es der Schweizer Historiker Urs Altermatt, der in seinem Buch „Katholizismus und Moderne“ „das Programm für eine Sozial- und Kulturgeschichte des Katholizismus“ skizzierte³⁴⁸.

Auf der anderen Seite können vorwiegend soziologische Ursachen für die Tatsache gefunden werden, dass die Kirchengeschichte von den historiographischen Diskussionen der letzten zwanzig Jahre „vergleichsweise wenig“ tangiert wurde: In der Regel an theologischen Universitätsfakultäten angesiedelt, haben ihre Vertreter zumeist einen theologischen Ausbildungsweg absolviert³⁴⁹. Mittlerweile

³⁴⁵ Vgl. Andreas HELLER, Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen, in: DERS. – Therese WEBER – Oliva WIEBEL-FANDERL (Hgg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (Kulturstudien 19, Wien–Köln 1990) 287–300, hier 288.

³⁴⁶ Vgl. Urs ALTERMATT, Kirchengeschichte im Wandel: Von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 87 (1993) 9–31, hier 9. Der 87. Jahrgang der Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte widmete sich dem Thema „Katholizismus, kirchliche Formen und Religiosität – neue Forschungsfelder“.

³⁴⁷ Vgl. Michael MITTERAUER, Religion in Lebensgeschichten, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 4/89, 103f., hier 103. Mitterauer wird auch von Rupert KLIEBER, Der Pfarrer neue Kleider? Die Konzeption „Alltagsgeschichte“ und ihre Implikationen für die Historiographie der christlichen Kirchen, in: DERS. – Hermann HOLD (Hgg.), Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau–Alpen–Adria–Raumes (Wien–Köln–Weimar 2005) 11–17, hier 15, hervorgehoben.

³⁴⁸ Vgl. ALTERMATT, Kirchengeschichte im Wandel 18; DERS., Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert (Zürich 1989). Urs Altermatt nimmt „auf vielen Ebenen eine Vermittlerrolle“ ein. KLIEBER, Der Pfarrer neue Kleider?, 15f.

³⁴⁹ Länder wie Frankreich und Italien, „deren Universitätsstrukturen keine vergleichbare institutionelle Trennung von (konfessioneller) Kirchengeschichte und allgemeiner Historiographie kennen“, sandten demgegenüber schon seit geraumer Zeit Impulse für eine Öffnung der deutschsprachigen Kirchengeschichtsschreibung aus. KLIEBER, Der Pfarrer neue Kleider?, 15. Vgl. auch BAYLY, The Birth of the Modern World 329.

sind die Dinge aber auch in Österreich im Fach Kirchengeschichte in Bewegung geraten. In diesem Zusammenhang sind zunächst einmal die von Rupert Klieber und Kollegen vorgelegten Arbeiten zu nennen³⁵⁰, die für eine neue Sichtweise auf das Thema „Kirche und Katholizismus“ in Österreich(-Ungarn) stehen. Sie erfordert mehrere Betrachtungsebenen: die gläubige Basis, die Lebenswelten der „Kirchenleute“, die organisatorische „Versäulung“ der katholischen Bevölkerung und die Kirchenleitungen³⁵¹. Wenig rezipiert, liegt darüber hinaus seit 2007 das Ergebnis eines über die Habsburgermonarchie hinausgehenden Großunternehmens vor: Der von Michael Pammer im Rahmen des sechsbändigen Handbuchs der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum herausgegebene Band reicht von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1900³⁵².

Alle diese Initiativen lassen die von Peter Leisching gegen Ende des 20. Jahrhunderts dargelegten Defizite in der österreichischen Katholizismusforschung, die bis dahin kaum über die kirchliche Organisation und theologische Lehre hinausging, mehr und mehr in den Hintergrund rücken. Wenn Leisching die praktische Religionsausübung, den wirklichen Glauben und das religiöse Handeln des Menschen zu den wissenschaftlichen Desiderata zählte³⁵³, traf er sich hier mit Otto Weiß. Dieser hatte der österreichischen Geschichtsforschung im Zuge seiner Überlegungen zu Klemens Maria Hofbauer und dem Beitrag der Redemptoristen zur österreichischen Frömmigkeitsgeschichte nicht zu Unrecht das Fehlen einer modernen Geschichte katholischer Mentalität und Frömmigkeit zumindest für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts attestiert, wobei auch die Erforschung der im

³⁵⁰ KLIEBER, jüdische christliche muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie; DERS., Soziale Integration durch Religion?; DERS. – Hermann HOLD (Hgg.), Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes (Wien-Köln-Weimar 2005); Karl Heinz FRANKL – Rupert KLIEBER (Hgg.), Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum (Studien zum Frintaneum 2, Wien-Köln-Weimar 2008).

³⁵¹ Die neue Herangehensweise ist mit dem erweiterten Perspektivenspektrum in der Geschichtswissenschaft wie auch durch eine innerkirchliche Akzentverschiebung im Kirchenbild zu erklären. Vgl. KLIEBER, Zwischen Staatskirche und ultramontanem Aufbruch 15; ebenso DERS., Der volksskirchliche Riese und sein Erwachen zum *Movimento Cattolico*. Katholische Kirche und Katholizismus im alten und neuen Österreich bis 1938, in: Werner DROBESCH – Reinhard STAUBER – Peter G. TROPPER (Hgg.), Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit (Klagenfurt-Ljubljana-Wien 2007) 11–28, hier 14.

³⁵² Peter DINZELBACHER (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum in sechs Bänden, Bd. 5: 1750–1900, hg. v. Michael PAMMER (Paderborn 2007). Es erstaunt doch, dass die Jerusalem-Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts in einem solchen Band ausgeblendet bleibt – die entsprechenden Schlagworte aus dem Index führen ausschließlich zu Bibelzitaten und Ähnlichem. Siehe auch die Besprechung von Friedrich Wilhelm GRAF in: Historische Zeitschrift 286 (2008) 113f.

³⁵³ Vgl. LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien 1f.

österreichischen Katholizismus wirksamen geistigen Strömungen und deren Auswirkung auf die Katholiken neuer Impulse bedürfe³⁵⁴.

Mit der Alltagsgeschichte, durch die die „Kulturalisierung der Sozialgeschichte“³⁵⁵ erfolgte, ließ sich der allzu oft auf Institutionen fixierte Blick der Kirchengeschichte weiten³⁵⁶. Darauf setzte in den 1980er-Jahren in Österreich die sozialhistorisch arbeitende Gruppe um Mitterauer im Bewusstsein des Umstandes, dass sich „Religion von unten“ in manchen Belangen recht weit von „Religion von oben“ entfernen kann – ein Hinweis darauf, „Religion in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung nicht nur durch offizielle kirchliche Normen und Lehrmeinungen repräsentiert zu sehen, sondern auch die religiösen Erfahrungen, Erlebnisse, Denkweisen und Deutungsmuster im Alltagsleben miteinzubeziehen“³⁵⁷. Radikaler formuliert hat das Katholischsein „wenig mit der katholischen Glaubens- und Lebenshaltung zu tun, die die Amtskirche vorschreibt. Es ist etwas Gesellschaftliches mit einem bestimmten sozialen Milieu.“³⁵⁸ Demgemäß steht die Analyse der Trägergruppen des Herz-Jesu-Kults in Deutschland neben seiner historischen Entwicklung im Mittelpunkt der beispielhaften Studie von Norbert Busch. Die Herz-Jesu-Frömmigkeit diene ihm vor allem als „Sonde“, „um grundlegende

³⁵⁴ „Es stellt sich die Forderung nach einer Geschichte katholischer Mentalität und Frömmigkeit, die nicht nur von volkskundlichen, sondern von gesellschaftlichen Voraussetzungen ausgeht, dabei gewiß der sogenannten Volksfrömmigkeit [...] nachgeht, aber dabei nicht stehen bleibt.“ Otto WEIB, Zur Religiosität und Mentalität der österreichischen Katholiken im 19. Jahrhundert. Der Beitrag Hofbauers und der Redemptoristen, in: *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 43/2 (1995) 337–396, hier 339–343, Zitat 343. Diese Befunde zeigen sich bestätigt durch die Überblicksdarstellung in der von Herwig Wolfram herausgegebenen Reihe zur österreichischen Geschichte: LIEBMANN, Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen, für die Zeit der Habsburgermonarchie 361–395.

³⁵⁵ LIPP, Kulturgeschichte und Gesellschaftsgeschichte 28.

³⁵⁶ Vgl. dazu nunmehr besonders den Sammelband KLIEBER – HOLD (Hgg.), *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau–Alpen–Adria–Raumes*. Darin: Rupert KLIEBER, Von den erdigen Füßen der Pilger. Religiöse Alltagsgeschichte als Konkretisierung und Korrektiv der Kirchengeschichte, ebd. 243–247, hier 244–246, sowie Hermann HOLD, „Alltagsgeschichte“ – ihre Relevanz im Rahmen der Kirchengeschichte, ebd. 225–241, hier 227–239.

³⁵⁷ MITTERAUER, Religion in Lebensgeschichten 103. Vgl. auch Andreas HELLER, Religion und Katholizismus in autobiographischen Aufzeichnungen, in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde* 4/89, 128–130, 132, hier 128f. Damit rutschte nicht aus der Aufmerksamkeit, dass Religion in unserem Kulturkreis bzw. in unseren Alltagswelten „als ein von einer Institution getragenes Glaubenssystem“ erscheint, das im Katholizismus hierarchisch strukturiert ist. Im Umfeld religiöser Institutionen entstehen spezifische konfessionelle Mentalitäten, die sich etwa autobiographischen Aufzeichnungen entnehmen lassen. In ihnen „schlagen sich Erfahrungen aus der familialen, kirchlichen und schulischen Sozialisation – im Kontakt mit Vertretern der Institution gewonnen – verdichtet nieder und konvergieren zu typischen Mustern“. Ebd. 128.

³⁵⁸ ALTERMATT, Kirchengeschichte im Wandel 22; gleichlautend DERS., Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 259–271, hier 265.

Herrschaftsmechanismen, Mentalitätsmuster und Alltagserfahrungen von katholischer Kirche und Katholiken im Kaiserreich zu erforschen³⁵⁹.

Erst durch eine Verknüpfung der verschiedenen Befunde der Alltagsgeschichte zu einem Gesamtbild können empirisch abgestützte und repräsentative Aussagen für Milieus oder auch Zeitepochen bzw. Regionen gewonnen werden³⁶⁰. Religion als eine Form sozialen Verhaltens wirkt in vielfältiger Form auf die Gesellschaft ein, wie sie auch von dieser beeinflusst wird³⁶¹. Denn jede religiöse Überzeugung beeinflusst Urteile und steuert Verhaltensweisen, zugleich entstehen aus jeder Religion Gemeinschaften³⁶². Dafür stehen die Schlagwörter Mentalität und Milieu. Mentalitäten können als „kollektive Dispositionen“ beschrieben werden, wobei angenommen wird, „daß die Angehörigen einer Gruppe sich in der Regel, wenn auch nicht in jedem Einzelfall, entsprechend der Mentalität der Gruppe verhalten“. Dahinter verbirgt sich durch Sozialisation und kollektive Erfahrungen gesellschaftlich vermitteltes Wissen, das in der Regel unreflektiert ist³⁶³. Insbesondere die dichte Rezeption der zunehmenden Zahl von Missionszeitschriften und Reiseberichten ermöglichte die Entstehung von „Kommunikationsräume[n], in denen die Jerusalem-Mentalität tradiert wurde“³⁶⁴.

Als langlebige mentalitätsgeschichtliche Konstanten mit Beharrungsvermögen stehen religiöse Traditionen per se in einem gewissen Gegensatz zu einander rasch ablösenden politischen Geschehnissen. Wie das im Zuge verschiedener politischer Ereignisse einsetzende Wiederaufleben des Interesses an Jerusalem im 19. Jahrhundert verdeutlicht, können diese im Bereich der Mentalitäten jedoch zu hochwirksamen Katalysatoren werden. Prägt Religion Mentalitäten, Identitäten und Lebensweisen, so sind katholische Denk- und Lebenswelten – auch unter dem Aspekt des Heiligen Landes – nicht voneinander zu trennen³⁶⁵. Keine andere Stadt ist von so zentraler Bedeutung für die Identität so vieler Menschen wie Jerusalem³⁶⁶.

³⁵⁹ Norbert BUSCH, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg* (Religiöse Kulturen der Moderne 6, Gütersloh 1997) 17, Zitat 19.

³⁶⁰ Vgl. ALTERMATT, *Kirchengeschichte im Wandel* 20; ident DERS., *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte* 263.

³⁶¹ Vgl. SCHIEDER, *Religion in der Sozialgeschichte* 13.

³⁶² Vgl. RÉMOND, *Religion und Gesellschaft in Europa* 251.

³⁶³ Volker SELLIN, *Mentalitäten in der Sozialgeschichte*, in: Wolfgang SCHIEDER – Volker SELLIN (Hgg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 3: *Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte* (Göttingen 1987) 101–121, hier 104.

³⁶⁴ LÖFFLER, *Protestanten in Palästina* 62.

³⁶⁵ Siehe auch Urs ALTERMATT, *Katholische Denk- und Lebenswelten. Eine Einführung*, in: DERS. (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert* (Fribourg 2003) 9–14, hier 10.

³⁶⁶ Vgl. Tamar MAYER – Suleiman Ali MOURAD, *Introduction*, in: Tamar MAYER – Suleiman A. MOURAD (Hgg.), *Jerusalem. Idea and reality* (London–New York 2008) 1–13, hier 1.

In den Quellen wird entsprechend deutlich, dass die Konstruktion von Identitäten über Selbst- und Fremdzuschreibungen, über Inklusion und Exklusion gelaufen ist. Die religiös-konfessionelle Ebene blieb dabei vom nationalen Moment nicht unberührt. Es ist allerdings festzuhalten, dass der österreichische Nationalismus im Heiligen Land angesichts des internationalen Wettbewerbs vorrangig an das Gesamtstaatswesen Habsburgermonarchie gekoppelt blieb.

In diesem Rahmen manifestierte sich ein bestimmtes Milieu: Katholische Milieus sind als eine vielfältige Wirklichkeit anzusehen und fordern besonders für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts und die erste des 20. Jahrhunderts zur Analyse und Interpretation heraus³⁶⁷. Da Religion außerhalb des sozialen Handelns des Menschen nicht denkbar ist, kann sie „nur aus dem jeweiligen Kontext der gesellschaftlichen Formation und ihrer Voraussetzungen begriffen werden, in dem sie besteht und Bedeutung erlangt“³⁶⁸. Aus Sicht der Globalgeschichte trat sie im 19. Jahrhundert, nunmehr geschieden von weltlichen Systemen der Herrschaft, des Rechts oder auch der Wissenschaft, „einen Siegeszug durch Institutionen und gesellschaftliche Milieus an, wie er vorher nicht möglich gewesen wäre“³⁶⁹.

Nach einem von Urs Altermatt entworfenen Konzept konnte in der Epoche der 1850er- bis 1950er-Jahre der Volkskatholizismus einheitlich ausgerichtet werden³⁷⁰. Durch die Nutzung moderner Kommunikationsmittel wie Presse, Flugschriften, Zeitschriften, Zeitungen und Vereine sei es der katholischen Kirche um die Mitte des 19. Jahrhunderts gelungen, „die kirchentreuen Katholiken nach den Vorstellungen der Hierarchie zu bilden und zu lenken“. Fortan prägte das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in fast allen Ländern Westeuropas eine Blütezeit erlebende katholische Milieu auf der Grundlage eines gut organisierten Vereins-, Partei- und Pressewesens das Alltagsleben der katholischen Bevölkerung. Diese Durchorganisation des religiösen Lebens gelang auch infolge zunehmender Mobilität durch den Einsatz neuer Transportmittel und mittels der immer größere Menschengruppen erfassenden Wallfahrten³⁷¹ – eine Aufzählung von erfolgreichen Instrumentarien, der mit dem Missionswesen ein weiterer Punkt hinzuzufügen ist.

³⁶⁷ Vgl. Karl-Egon LÖNNE, *Katholizismus-Forschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 26 (2000) 128–170, hier 147f.

³⁶⁸ Oliva WIEBEL-FANDERL, *Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen* (Kulturstudien/Bibliothek der Kulturgeschichte 29, Wien–Köln–Weimar 1993) 36f.

³⁶⁹ FASCHINGEDER, *Religionen 505. Das 20. Jahrhundert brachte diesen Prozess ins Stocken, nicht aber zum Erliegen*.

³⁷⁰ Vgl. Ernst HANISCH, *Der Priester als Mann – eine geschlechterspezifische Perspektive im 20. Jahrhundert*, in: Rupert KLIEBER – Hermann HOLD (Hgg.), *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau–Alpen–Adria–Raumes* (Wien–Köln–Weimar 2005) 211–221, hier 215.

³⁷¹ ALTERMATT, *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte* 270; DERS., *Kirchengeschichte im Wandel* 29f.; DERS., *Katholizismus als sozialdisziplinierte Gegenwelt*, in: *Historicum. Zeitschrift für Geschichte* Winter 1995/96 (Katholizismus und Moderne) 12.

Im Vergleich zeigt sich für das 19. Jahrhundert, dass die Katholiken aufgrund der Nutzung der Potenziale von modernen Organisationsformen, Kommunikation und Mobilität die „größten Kontingente an ‚entschieden Gläubigen‘ stellten“. Immer mehr Gläubige wurden „zu Mehrleistungen im religiös-kirchlichen Bereich“ animiert. Dazu kam für einige Jahre die gründerzeitliche Mentalität, die im Klerus wie bei den Laien eine breite Schicht von „geistlichem Unternehmertum“ entstehen ließ. Dieses agierte weitgehend unabhängig von der kirchlichen Obrigkeit und rief unter religiösen Vorzeichen zahlreiche Organisationen und Initiativen ins Leben³⁷².

Jerusalem-Pilgern und -Pilgerinnen kam bei der Formation des katholischen Jerusalem-Milieus in der Habsburgermonarchie eine gewichtige Rolle zu. Auch innerhalb dieser Gruppe sind – häufig regional festzumachende – Vernetzungsprozesse zu beobachten³⁷³. Dies legt etwa der Bericht von Georg Schrey offen: Schrey wurde von Pfarrer Johann Alois Kaltner in seinem Wunsch nach einer Pilgerreise ermutigt und suchte diesen auf dem Heimweg ebenso wie den Bauern Johann Eder auf³⁷⁴. Dass man sich zum Zweck der individuellen Reisevorbereitung von einem früheren Jesulempilger Ratschläge erbat, hatte jahrhundertelange Tradition³⁷⁵.

Analog zur Geschichte der Außenpolitik führt der kulturgeschichtliche Ansatz der Katholizismusforschung unter anderem zur Elitenforschung. Elitäre Gruppen leisten für die Konstituierung und Konsolidierung eines Milieus beispielsweise die Herstellung von Diskursen; zugleich übernehmen sie leitende Aufgaben im Vereins- und Parteiwesen³⁷⁶. Der Elitenbegriff ist in unserem Kontext komplex

³⁷² KLIEBER, jüdische christliche muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 138.

³⁷³ Vgl. HAIDER-WILSON, Von Entscheidungsträgern und „einfachen Leuten“ 245f.

³⁷⁴ Vgl. Georg SCHREY, Pilger-Reise in das Heilige Land und nach Ägypten (Salzburg 1865) 4 u. 96. Der Pinzgauer Bauer Johann Eder wurde in seinem Entschluss, sich im Jahr 1856 einer vom Wiener Severinusverein organisierten Pilgerreise anzuschließen, wiederum von der im Vorjahr geglückten Pilgerfahrt Johann Alois Kaltners (1812–1867) bestärkt. Nach dem Bericht Eders hatte der Salzburger Pfarrkurat auf seiner Rückreise von Jerusalem in [Maria] Alm eine Messe gefeiert. Vgl. [Johann EDER], Des Pinzgauer Bauers Johann Eder vom Ebengute in Alm Pilgerreise nach Jerusalem und Rom im Jahre 1856, und Wallfahrt nach Maria Zell im Jahre 1857. In 2 Abtheilungen. Nach dessen Erzählungen und Aufschreibungen zusammengestellt (Salzburg 1862) 1. Siehe auch Michaela SOHN-KRONTHALER, Auf den Spuren österreichischer Heilig-Land-Pilgerinnen und -Pilger im 19. Jahrhundert. Zu den Reiseberichten von Maria Schuber (1799–1881) und Johann Eder (1814–1887), in: Ulrike BECHMANN – Christian FRIEDL (Hgg.), Mobilitäten. Beiträge von Vortragenden der Montagsakademie 2011/12 (Graz 2012) 37–71, hier 43, 56. Weiters zu diesen drei Salzburger Pilgern Peter DANNER, Kreuzritter und Abenteurer, Seelsorger und Pilger aus Salzburg im Heiligen Land, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 141 (2001) 183–224, 198–201 (Kaltner), 201f. (Eder), 206 (Schrey).

³⁷⁵ Vgl. REICHERT, Die Reise des Pfalzgrafen Ottheinrich zum Heiligen Land 24.

³⁷⁶ So Altermatt für das Schweizer katholische Submilieu. Vgl. ALTERMATT, Katholische Denk- und Lebenswelten. Eine Einführung 10.

anzulegen und nicht auf die oberen Ränge der Kirchenhierarchie einzuschränken, schließlich zählten darüber hinausreichende Funktionen und persönliches Engagement zu den Faktoren, die die Positionierung einer Person innerhalb des katholisch-österreichischen Jerusalem-Milieus bestimmten. Entsprechend mehrstufig fällt auch seine Skizzierung aus: Als die drei Säulen können die elitenahen Protagonisten, die Kerngruppe der Missionare im Heiligen Land und das sogenannte Kirchenvolk selbst ausgemacht werden³⁷⁷. Publikationen, Pilger- und Vereinswesen trugen zur Konstituierung und Ausformung des Milieus bei.

Mit großem Gewinn können hier Überlegungen herangezogen werden, die Roland Löffler, basierend auf der von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann weiterentwickelten Milieutheorie und Mentalitätsgeschichte, für den deutschen Protestantismus angestellt hat: Mit dem Modell der konzentrischen, aber zugleich durchlässigen Kreise kann in der Mentalitätsgeschichte nach über- und untergeordneten Faktoren des Denkens und Verhaltens gefragt werden. Der innerste Kreis bildet dabei den Kernbestand der Mentalität; ihm sind Kreise mit weiteren Mentalitätsinhalten vorgelagert. In diesem Modell ordnet Löffler der Jerusalem-Mentalität eine mittlere Position zu³⁷⁸ – eine Einschätzung, die unter Beachtung des höheren Stellenwerts, der den Heiligen Stätten im Katholizismus zukommt, durchaus auf die österreichischen Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts umgelegt werden kann. Löffler wertet den Umstand, dass die Landeskirchen die jährliche Weihnatskollecte der Palästina-Mission zur Verfügung stellten, als Indikator für „die Wertigkeit der Jerusalem-Mentalität im deutschen Protestantismus und die Verbindung von Kirche und Mission“³⁷⁹. In der Habsburgermonarchie war die Wiedereinführung der Karfreitagskollecten durch Kirche und Staat im Jahr 1842 der erste Schritt zu einem stärkeren Engagement für das Heilige Land.

Das Interesse an Jerusalem formierte sich in der Folge zu einer Strömung, die nicht nur Vertreter unter den Spitzen und Eliten von Kirche und Staat fand, sondern breite Teile der Bevölkerung erfasste, je nach Gesellschaftsschicht³⁸⁰ und individueller Ausrichtung in unterschiedlichem Ausmaß. Entsprechende Propaganda-Arbeit für die Jerusalem-Religiosität als implizitem Bestandteil katholischen Lebens im 19. Jahrhundert wurde in erster Linie vom Franziskanerorden geleistet³⁸¹, der seit Jahrhunderten die Aufgaben eines Wächters der Heiligen Stät-

³⁷⁷ Vgl. HAIDER-WILSON, Von Entscheidungsträgern und „einfachen Leuten“. Hier zeigen sich grundlegende Unterschiede zum Engagement der deutschen Katholiken. Vgl. dazu GOREN, „Echt katholisch und gut deutsch“ 407–410.

³⁷⁸ Grundlegend LÖFFLER, Milieu und Mentalität, bes. 186–194, hier 193; eine modifizierte englischsprachige Version: DERS., Framing the Social Dimension of the German Protestant Mission to Palestine; weiters DERS., Protestanten in Palästina 58f.

³⁷⁹ Ebd. 61.

³⁸⁰ Dazu LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien 125–139.

³⁸¹ Neben Vorträgen und anderen Veranstaltungen ist insbesondere auf die vom Wiener Generalkommissariat des Heiligen Landes herausgegebenen Periodika und Publikationen zu verweisen.

ten wahrgenommen hat. Insgesamt gesehen wirkten die weltlichen und geistlichen *men on the spot* über die Repräsentation der Monarchie vor Ort hinaus auch für die Mobilisierung zuhause in den Kronländern.

Dort wiederum fungierten viele Mitglieder der niederen und hohen Geistlichkeit als weitere Multiplikatoren der Jerusalem-Frömmigkeit³⁸². Insbesondere hinsichtlich des Weckens und Wachhaltens der Begeisterung für die Mission unter den Gläubigen kam dem Priesterstand eine zentrale Rolle zu, wie verschiedene Protagonisten des zuweilen grenzüberschreitenden katholischen Jerusalem-Milieus, darunter der deutsche Motor der „Orientaktion“ Joseph Schmidlin, nicht müde wurden zu betonen³⁸³. Bereits 1843 wies die Vereinigte Hofkanzlei in ihrem Vortrag „über die Modalitäten der Verwendung und Übersendung der für die Missionen am heiligen Grabe zu Jerusalem jährlich eingehenden Beträge“ darauf hin, dass bei den Sammlungen für das Heilige Land „der Klerus das wirksamste Organ“ sei³⁸⁴.

Mit Blick auf das Heilige Land stellte der Katholizismus in der Habsburgermonarchie eine identitätsstiftende Klammer für Staat und Gesellschaft bereit, die auch im Vereinswesen einen Ausdruck fand³⁸⁵. Dass die Vertreter des Staates im Rahmen des europäischen Wettbewerbs die (Prestige-)Position einer katholischen Großmacht nie zur Gänze aus den Augen verloren, konnte an Jerusalem-Bezüge im Glaubensleben der katholischen Öffentlichkeit anschließen.

Im Rahmen der Motivationsarbeit für das Heilige Land ragen weiters die Schriften des „Jerusalem-Franzl“ hervor, die von einer großen Volkstümlichkeit geprägt sind. Hinter diesem Namen verbarg sich der Franziskanerpater Franz Schmid, der im „Sonntagsboten“ und später in einem eigenen Buch „so anschauliche und populäre Schilderungen des Heiligen Landes entworfen und gerade die Verhältnisse einer Volkswallfahrt dabei berücksichtigt [hat], daß Tausende von katholischen Steirern im Geiste mit dem Heiligen Lande bereits vertraut waren und voll Sehnsucht nur auf die Gelegenheit warteten, die heilige Pilgerfahrt ausführen zu können“. PUCHAS, *Ins Heilige Land!*, 1. Angesprochen ist hier [P. Franz SCHMID], *Das Heilige Land. Wie's dort ausschaut und was die Leute machen. Treuherzig und volkstümlich erzählt vom JERUSALEM-FRANZL* (Zick-Zack) (Graz 1907).

³⁸² Zur Sonderstellung des katholischen Klerus siehe HANISCH, *Der lange Schatten des Staates* 215; KLIEBER, *jüdische christliche muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie* 116.

³⁸³ Vgl. etwa Karl KAMMEL (Hg.), *Bericht über den XXIII. Internationalen Eucharistischen Kongress*. Wien 12. bis 15. September 1912 (Wien 1913) 629–638, hier 636.

³⁸⁴ Vortrag der vereinigten Hofkanzley, Wien, 1843 April 25, in: ÖStA, HHStA, AR, F 53, Kt. 4.

³⁸⁵ Aus einem anderen Blickwinkel konnte die Trennung von Staat und Gesellschaft in den Vereinen „buchstäblich physisch aufgehoben werden, denn gerade die Repräsentanten der höchsten Bürokratie und auch viele Minister erwiesen sich in einem Maße als Vereinsmeier, das nahezu ident mit dem bürgerlichen Gesamtinteresse an den einzelnen Vereinen war“. Hans Peter HYE, *Vereine und politische Mobilisierung in Niederösterreich*, in: Helmut RUMPLER – Peter URBANITSCH (Hgg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. 8/1: *Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. Vereine, Parteien und Interessenverbände als Träger der politischen Partizipation* (Wien 2006) 145–226, hier 167.

Volksfrömmigkeit, katholische *memoria* und Heiliges Land

„In geistigem Sinne ist Jerusalem gewiss der Mittelpunkt der Erde, das Herz, von wo aus die Gnade der Erlösung in alle Welttheile und Länder geströmt ist.“³⁸⁶

Über die Orientreise des religionsübergreifenden Wiener Wissenschaftlichen Klubs im Jahr 1907 schrieb Berichterstatter H[ermann] Teleky, dass weder Neugierde noch das Bedürfnis nach Erholung und auch nicht wissenschaftlicher Forschungsdrang die Reiseteilnehmer nach Kanaan gebracht hätten: „Es war der Drang unserer Seele, die Stätten zu besuchen, auf welchen die Patriarchen gelebt und die Propheten und Christus und die Apostel und die Heiligen, die Orte, wo sie gelehrt, gewirkt, gelitten haben und gestorben sind.“³⁸⁷ Bei der Frage nach menschlichen Orientierungsbedürfnissen und Sinnkonstruktionen geraten unweigerlich Emotionen und Gefühlslagen ins Blickfeld, die sich in aller Erinnerungsliteratur sehr deutlich zeigen, da Erinnerung „stets emotional koloriert“ ist³⁸⁸. Erinnerung und Christentum aber sind sehr eng miteinander verbunden.

Die Faszination, die von Jerusalem als Ort des Heilsgeschehens bzw. vom Heiligen Land als Land der Bibel auf die katholische Welt ausging, unterlag in der Habsburgermonarchie fraglos konjunkturellen Schwankungen. Angestoßen von politischen Ereignissen erfuhr sie noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Wiederkehr, die auf der christlichen Gedächtnisgeschichte und damit auf einer kulturellen Verankerung in der Bevölkerung fußte. Die Neuentdeckung entwickelte sich „zu einer vitalen Instanz der Frömmigkeit und zu einer prägenden Kraft des Glaubenslebens“³⁸⁹. Eine Untersuchung über die Anziehungskraft des Heiligen Landes auf ein europäisches Staatsgebilde bzw. seine Einwohnerinnen und Einwohner bewegt sich zwischen den beiden Polen Politik und Religion, wobei letztere in Verbindung mit Staat, Gesellschaft und Volksfrömmigkeit zu sehen ist³⁹⁰. Das

³⁸⁶ P. Melchior LECHNER, Die Tiroler Pilger im heil'gen Land, Als das Jahrhundert im Beginne stand. Gedenkbuch an die beiden Tiroler Pilgerzüge nach Jerusalem im September und October 1901. Hg. vom Palästina-Pilgervereine der Diöcese Brixen (Innsbruck 1902) 173. Lechners Buch ist Erzherzog Eugen gewidmet.

³⁸⁷ H[ermann] TELEKY, Reise nach Griechenland, Syrien, Palästina und Ägypten (nach meinen Tagebuchblättern), in: Außerordentliche Beilage zu den Monatsblättern des Wissenschaftlichen Klub in Wien 29 (1908) 12–86, hier 63. Joseph Strigl stellte den Verweis auf die mächtigen Beweggründe für eine Reise, „die so große Auslagen, so große Strapazen, so großen Zeitaufwand und überdieß zu Wasser und zu Land so viele Gefahren mit sich bringt“, an den Beginn seines Pilgerbuchs: „Es ist die Religion, der Glaube und die Liebe!“ STRIGL, Getreue und umständliche Beschreibung 1.

³⁸⁸ FREVERT, Angst vor Gefühlen?, 101f.

³⁸⁹ BÖNTERT, Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger 439.

³⁹⁰ Der intensiv diskutierte Begriff der Volksfrömmigkeit wird hier wertneutral verwendet und soll die Verbreitung der diskutierten Glaubenselemente illustrieren.

Phänomen der „Jerusalem-Sehnsucht“ hing folglich mit zwei Strängen zusammen: mit der staatlichen *identity* als katholische Großmacht und mit der kirchlich-konfessionell geprägten Identität von Menschen, für die Palästina zur Herzensangelegenheit werden konnte. Der Staat leistete seinen Beitrag hiezu als Schutzmacht, beginnend mit der Etablierung eines (Vize-)Konsulats in Jerusalem³⁹¹.

Der in der Nähe von Brixen geborene Jakob Philipp Fallmerayer, selbst in den Jahren 1831 und 1847 im Heiligen Land, sprach in seinen „(Neuen) Fragmenten aus dem Orient“ scharfsichtig von den „Palästinagläubigen im Occident“³⁹². Frömmigkeit, der Ausdruck eines religiösen Glaubens, zeigt sich in einer entsprechend geprägten Gesinnung. Damit beeinflusst oder formt sie Denkwelten und Mentalitäten, die für individuelles wie kollektives Handeln relevant sind³⁹³. Innerhalb einer Glaubensgruppe des 19. Jahrhunderts wirkte Frömmigkeit „als emotionaler Kitt, der das Milieu zusammenhielt“³⁹⁴. Gelebte und gelehrte Religiosität, Volks- und Elitenkatholizismus sind zwar keineswegs immer deckungsgleich, die sogenannte Volksfrömmigkeit war aber auch nie ausschließlich Sache des „Volkes“ – stets haben Eliten daran partizipiert³⁹⁵. Während des 19. Jahrhunderts entfaltete sich die Massenreligiosität im katholischen Raum vor allem in drei Bereichen: in jenem der Festreligiosität, jenem der Heiligenkulte und nicht zuletzt jenem der Wallfahrten³⁹⁶. In historischer Sicht gehören Wallfahrten „zu den wichtigsten Massenvorgängen laienfrommen Verhaltens“. Indem sie kollektive Bedürfnisse zeigen, stehen sie „im Übergang von institutionalisierter, kirchengebundener Religion zu außerkirchlicher

³⁹¹ Vgl. dazu die Bemerkung Hermann Zschokkes über das Heimisch-Werden Österreichs in Jerusalem, die das österreichische Hospiz in Jerusalem einschloss (S. 16).

³⁹² Jakob Philipp FALLMAYER, *Gesammelte Werke*, hg. v. Georg Martin THOMAS, Bd. 1: *Neue Fragmente aus dem Orient* (Leipzig 1861) 239.

³⁹³ Vgl. HELLER, *Religion und Katholizismus* 129. Siehe unter den deutschen Forschungsergebnissen etwa Wolfgang SCHIEDER (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 11, Göttingen 1986).

³⁹⁴ BUSCH, *Katholische Frömmigkeit und Moderne* 25.

³⁹⁵ Vgl. ALTERMATT, *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte* 264 u. 266. Vgl. auch SCHIEDER, *Religion in der Sozialgeschichte* 15 u. 18. Als Untersuchungsgegenstände in Hinblick auf die Frömmigkeit in ihrem Schnittfeld von „oben“ und „unten“ bieten sich die Predigten und Ansprachen an, die auf Pilgerfahrten gehalten und in offiziellen Pilgerbüchern abgedruckt wurden. Zur Affektivierung und Ritualisierung von Religion innerhalb des Jerusalem-Milieus können überdies Gebete und Andachten herangezogen werden, z. B. Johann B. SALFINGER, *Die Fußstapfen unseres Herrn Jesu Christi. Besucht und beschrieben von einem deutschen Pilger im heiligen Lande. Zugleich für das christliche Volk ein Gebet- und Erbauungsbuch, enthaltend, nebst den Beschreibungen der heiligen Orte, Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht-, Communion- und verschiedene andere Gebete und Lieder*, 3 Bde. (Steyr 1856–1857); *DER FROMME PILGER IN JERUSALEM UND IM HEILIGEN LANDE. Ein vollständiges Gebetbuch. Verfaßt in Jerusalem von einem Franziskaner-Ordenspriester und Wächter am heiligen Grabe* (Regensburg 1858). Siehe auch die Überlegungen bei LÖFFLER, *Milieu und Mentalität* 189f. Eine eingehende liturgiewissenschaftliche Untersuchung wurde bereits vorgelegt: BÖNTERT, *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger*.

³⁹⁶ Vgl. SCHIEDER, *Religion in der Sozialgeschichte* 20.

Religiosität³⁹⁷. Dabei ist nicht zu übersehen, dass religiöse Gruppenerlebnisse die Schaffung eines „Wir-Gefühls“ mit sich bringen und somit auch als konstitutives Element für ein Gemeinschaftsgefühl anzusehen sind³⁹⁸.

Ein geschlechterspezifisch differenzierter Zugang zeigt, dass das Publikum, das etwa Marienerscheinungen und Herz-Jesu-Kulte im 19. Jahrhundert fanden, überwiegend weiblich war. Die Frauen blieben der Kirche treu, suchten und fanden aber auch neue Wege zur Bezeugung ihres Glaubens³⁹⁹. Der Volksfrömmigkeit in Cisleithanien ist attestiert worden, dass sie „besonders um die Jahrhundertmitte einen stark ausgebildeten Hang zum Mystizismus und Übersinnlichen“ entwickelt habe. Desgleichen wurde die Rolle der katholischen Landbevölkerung betont, deren religiöse Kultbewegung von einem aktiven Kirchenbewusstsein getragen war⁴⁰⁰. Wenn wir über die Volksfrömmigkeit im fraglichen Zeitraum insgesamt aber „herzlich wenig“ wissen⁴⁰¹ bzw. nur fragmentarische Kenntnisse haben, so können Ergänzungen in diesem Bereich nur von Nutzen sein: Eine Analyse der Jerusalem-Frömmigkeit bietet sich dafür insbesondere angesichts ihrer grenzüberschreitenden Dimensionen an.

Die Verehrung der Heiligen Stätten, die mitten auf das Zentrum tradierter Glaubensinhalte abzielte, bildete einen wesentlichen Bestandteil des religiös-kirchlichen Kultes⁴⁰². Geographisch weit über den Alltag hinausreichend und zugleich als sogenannte Heimat der Christen in einem „Netzwerk der Erinnerung“⁴⁰³ sehr nahe gerückt, stellte das Interesse für das auf dem asiatischen Kontinent liegende Heilige Land eine frömmigkeitsgeschichtliche Komponente mit Beharrkraft dar⁴⁰⁴. Dieser Glaubensbe-

³⁹⁷ WIEBEL-FANDERL, Religion als Heimat?, 167f. Nur selten kommt die Initiative zur Wallfahrt vonseiten der Amtskirche. Ebd. 168f.

³⁹⁸ Dazu ebd. 168 u. 172.

³⁹⁹ Ute FREVERT – Heinz-Gerhard HAUPT, Einführung. Der Mensch des 19. Jahrhunderts, in: DIES. (Hgg.), Der Mensch des 19. Jahrhunderts (Frankfurt–New York 1999) 9–18, hier 13. Siehe zur Feminisierung des Katholizismus im selben Band auch Michela DE GIORGIO, Die Gläubige, ebd. 121–128. Zur Differenzierung dieser These Michaela SOHN-KRONTHALER (Hg.), Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam. Unter Mitarbeit von Stephanie GLÜCK und Rajah SCHEEPERS (Wien–Köln–Weimar 2016). Die weibliche Hälfte der Glaubensgemeinschaften in der Habsburgermonarchie wird dargestellt bei KLIEBER, Soziale Integration durch Religion?, 752–758.

⁴⁰⁰ Dieses richtete sich zunächst gegen den Liberalismus, dann auch gegen den Sozialismus bzw. gegen die moderne Kultur überhaupt. LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien 133.

⁴⁰¹ HANISCH, Der lange Schatten des Staates 217. Gleichlautend der Befund Moritz Csáky hinsichtlich des ungarischen Katholizismus: Moritz CSÁKY, Die römisch-katholische Kirche in Ungarn, in: Adam WANDRUSZKA – Peter URBANITSCH (Hgg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4: Die Konfessionen (Wien 2019) 321.

⁴⁰² Vgl. Die heiligen Stätten, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 2. August 1854, 121–124, hier 122.

⁴⁰³ VOGEL, Jerusalem 97.

⁴⁰⁴ In den „Jahrbüchern der Verbreitung des Glaubens“ wurde formuliert: „Asien ist der ehrwürdigste der Erdtheile, ganz besonders ist es der vom Blute des Erlösers befeuchtete Boden [...].“ Allgemeiner Ueberblick, in: JAHRBÜCHER DER VERBREITUNG DES GLAUBENS. Ausgabe für Oesterreich-Ungarn, Jg. 1883 (Salzburg 1883) 3–14, hier 5. Asien galt als „heilsgeschichtlich privi-

standteil brachte Elemente von Internationalität in das katholische Leben des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, das er nicht zuletzt durch seine Bilderwelten mitgestaltete. Bald gehörte nicht nur die materielle und ideelle Unterstützung der Heiligen Stätten durch milde Gaben und Gebet zur katholisch-europäischen Lebenswelt, sondern mehr und mehr auch eine Pilgerreise nach Jerusalem. Ein Grundanliegen von Wallfahrern besteht darin, aus dem täglichen Einerlei auszubrechen, „um Gott durch Jesus Christus, Maria oder andere Heilige zu begegnen“⁴⁰⁵. Eine Pilgerreise ins Heilige Land sollte aber nicht nur dem Seelenheil des Pilgers bzw. der Pilgerin selbst dienen, sondern sich auch in deren Umfeld auswirken. Wer die diesfalls entstehenden Kommunikationsräume nicht durch eigene Erfahrungen anreichern konnte, griff auf das einschlägige Schrifttum zurück⁴⁰⁶. Durch gezielte Mobilisierungsstrategien wie Publikationen, Predigten oder Vorträge wurden beachtliche Multiplikationseffekte erreicht.

Das Heilige Land war der Ort der christlichen Heilsgeschichte. Fromme Christen empfanden es daher als schmerzlich, sein Schicksal in den Händen von Nichtchristen zu sehen⁴⁰⁷. Ausdruck dessen war etwa das tägliche Gebet der Franziskaner während ihrer Prozession in der Grabeskirche „für die Wiedererlangung des heiligen Landes“⁴⁰⁸. Weder die Regierungen noch die Bevölkerungen Europas bezweifelten ihr Recht auf Einflussnahme im Heiligen Land – hier fällt das Fortleben mittelalterlicher Traditionsstränge ins Auge: Schon die im Verlauf des 13. Jahrhunderts um sich greifende Kreuzzugskritik hegte keine Zweifel an der Legitimität des Anspruchs auf das Heilige Land und an der Berechtigung, zu seiner Besitzsicherung Waffengewalt einzusetzen. Denn dass Jerusalem und das Heilige Land mit den Heiligen Stätten „natürlicher Besitz der Christen seien, war so selbstverständlich, dass es darüber keine Diskussion gab, nur über die zweckmäßige Methode, diesen Besitz den Lateinischen Christen auf Dauer zu sichern“⁴⁰⁹.

Dass im Christentum der Erinnerung an Heilsgeschehen der Vergangenheit ein zentraler Stellenwert zukommt, ist von Karl Suso Frank sehr treffend als „Memorialcharakter des Christentums“ bezeichnet worden⁴¹⁰. Als Offenba-

legierter Teil der Welt“ und darüber hinaus als Quelle aller Zivilisation. Zu diesem Topos siehe Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (Beck'sche Reihe, München 2010) 52, auch 41.

⁴⁰⁵ WIEBEL-FANDERL, *Religion als Heimat?*, 168.

⁴⁰⁶ Vgl. auch FOERSTER, *Frühe Missionsbriefe und Reiseberichte* 89; allerdings teilweise wörtlich bereits nachzulesen bei GRADENWITZ (Hg.), *Das Heilige Land in Augenzeugenberichten* 10.

⁴⁰⁷ Vgl. Michael WOLFFSOHN, *Wem gehört das Heilige Land? Die Wurzeln des Streits zwischen Juden und Arabern* (München–Zürich 2002) 71.

⁴⁰⁸ Ferdinand ZÖHRER, *Die Oberösterreicher im heiligen Lande. Gedenkbuch an den I. oberösterreichischen Männer-Pilgerzug nach Jerusalem in den Tagen vom 24. April bis 15. Mai im goldenen Jubiläumsjahre 1900* (Linz 1901) 163.

⁴⁰⁹ WALTHER, *Jerusalem und die Kreuzfahrer* 31f.

⁴¹⁰ Vgl. Michael MITTERAUER, *Anniversarium und Jubiläum. Zur Entstehung und Entwicklung öffentlicher Gedenktage*, in: DERS., *Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers* (Wien–Köln–Weimar 2000) 137–213, hier 138.

rungsreligion ist das Christentum zugleich eine Erinnerungsreligion⁴¹¹. Mit Blick auf Nazareth hat ein Priesterpilger im späten 19. Jahrhundert formuliert: „Alle diese Orte nun, die mit Joseph und Maria und dem Jesukinde in Verbindung traten, hat die christliche Pietät von jeher treulich im Gedächtnisse festgehalten [...]“⁴¹² In dieselbe Richtung wiesen auch weiter oben in der Kirchenhierarchie angesiedelte Äußerungen: „Das Heilige Land ist klein an Ausdehnung, aber groß an Bedeutung für den Geist und seine Geschieke. Wie der Himmel voll von Sternen, so ist es voll von den Erinnerungen an die Werke des Allerhöchsten; ja die Fußstapfen des Sohnes Gottes haften an seinem Boden. Heilige Gefühle knüpfen daher den [!] Christen an diese Stätten. Das Bestreben, zur Erhaltung und Beschützung derselben beizutragen, ist ein schönes Lebenszeichen katholischer Gesinnung [...]“⁴¹³

Für die Christenheit ist das Heilige Land durch die Inkarnation geheiligt; die zentrale Bedeutung, die den Stätten der Heilsgeschichte zukam, ist ein Kennzeichen des Katholizismus. Mit ihnen konnte man die vom fleischgewordenen Gott berührten Orte aufsuchen und über die Zeit hinweg „ein Ortsgenosse dessen werden, der hier lebte und starb“⁴¹⁴. Selbst der offiziell evangelische, aber offenbar durch die Mutter mit dem katholischen Glaubensgut sehr vertraute Wiener Maler Johann Viktor Krämer reflektierte während seines langen Aufenthalts im Heiligen Land immer wieder, an welchen Orten seinerzeit Christus gestanden haben musste⁴¹⁵. Demnach waren die drei bedeutungsvollsten Orte der Christenheit:

⁴¹¹ Vgl. Christoph MARKSCHIES – Hubert WOLF, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Christentum als Erinnerungsreligion, in: DIES. unter Mitarbeit von Barbara SCHÜLER (Hgg.), *Erinnerungsorte des Christentums* (München 2010) 10–27, hier 11. „Christliche Erinnerungsorte sind zunächst solche Plätze, an denen mit der Erinnerung an das vergangene Heilshandeln Gottes in Jesus Christus ebendieses Heilshandeln in der Gemeinschaft der Christen gegenwärtig wird.“ Ebd. 21.

⁴¹² P. Friedrich ENDL, *Bilder und Skizzen aus Egypten und Palästina von der Oesterreichischen Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande im Frühjahr 1894* (Wien 1894) 152.

⁴¹³ Célestin WOLFSGRUBER, *Joseph Othmar Cardinal Rauscher, Fürsterzbischof von Wien. Sein Leben und sein Wirken* (Freiburg im Breisgau 1888) 470. Wolfgruber hat hier eine Formulierung Kardinal Rauschers übernommen. Dieser hatte 1863 ausgeführt: „Klein an Ausdehnung ist Palästina in Mitte der Länder, aber groß ist es an Bedeutung für den Geist und seine Geschieke [...]“ [Joseph Othmar von RAUSCHER], *Das österreichische Pilgerhaus zu Jerusalem*. (Aus einem Schreiben Seiner Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Kardinales Fürst-Erzbischofes von Wien an die Hochwürdigsten Herren Erzbischöfe und Bischöfe des Kaiserthumes vom 18. Jänner 1863.) [Wien 1863] 4.

⁴¹⁴ Alex STOCK, *Katholizismus*, in: Udo TWORUSCHKA (Hg.), *Heilige Stätten* (Darmstadt 1994) 9–19, hier 11.

⁴¹⁵ Siehe Wienbibliothek im Rathaus/Handschriftensammlung (fortan: WBR/HS), Nachlass Johann Viktor Krämer/ZPH 1393 (fortan: NJVK/ZPH 1393). Die Teile von Krämers Nachlass, die mit dem Heiligen Land in Verbindung stehen, weisen auf einen religiösen, vom Katholizismus geformten Menschen hin, auch wenn die Biographie Krämers die Konfessionsgrenzen überschritt. Siehe zu Krämer ÖBL, Bd. 4, 185f. Durch Fotografien und eine Zeichnung trug Krämer auch zum Gedenkbuch an eine Volkswallfahrt bei: ZÖHRER, *Die Oberösterreicher im heiligen Lande*.

„[...] Nazareth, wo das ewige Wort Fleisch geworden, Bethlehem, wo das Erlösungswerk seinen Anfang genommen und Jerusalem, wo es vollendet wurde“⁴¹⁶. Zumindest von den Protagonisten des Jerusalem-Milieus wurde das Ausmaß der Sorge um die Heiligen Stätten mit dem Ausmaß des Glaubens überhaupt gleichgesetzt⁴¹⁷.

Das Aufzeigen der eigenen Verbundenheit mit den Heiligen Stätten, kombiniert mit katholischen Glaubensdemonstrationen nach innen und außen, ist aus der Glaubenspalette katholischer Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts nicht wegzu-denken. Von Kindheit und Kinderglauben an erfuhr diese religiöse Tradition Anregung und Förderung; das „Interesse für das Heilige Land“ wurde dabei weit ins 20. Jahrhundert hinein als „kein unfruchtbares“ angesehen, im Gegenteil: „Es ist keine bloße Schwärmerei, auch keine Auswirkung sportlicher Reiselust, sondern es hat einen praktischen Wert für das katholische Leben.“⁴¹⁸ Das Heilige Land regte die Phantasie und Vorstellungskraft der Menschen an, sie machten sich auf, um das ihnen Geschilderte mit eigenen Augen zu sehen und zugleich Ansprüche konfessioneller wie nationaler Art zu demonstrieren.

Ein besonderer Stellenwert kam der kindlichen Sozialisation, im Katholizismus zunächst vor allem über die Mutter⁴¹⁹, später auch über den schulischen Religionsunterricht⁴²⁰, und den in jungen Jahren entworfenen Bilderwelten zu. Ausgangspunkt und Maß aller Dinge war die Bibel. Der 1884 im Bregenzerwald geborene Bartle Kleber, der 1903 zu einer Künstler-Pilgerreise ins Heilige Land aufgebrochen war, hielt am 18. Februar 1904 angesichts seines Besuches in der Kirche in Nazareth fest: „Wenn meine Mutter mich sehen könnte.“⁴²¹ Die religiöse Erziehung schuf in der Bevölkerung der Habsburgermonarchie „Bilder im Kopf“,

⁴¹⁶ Die Posaune des heiligen Kreuzes 2 (1891/92) 145; weiters DIE DENKWÜRDIGSTEN ORTE DER CHRISTENHEIT: JERUSALEM, BETHLEHEM UND NAZARETH (Brünn ²1834). Siehe in dem Band Christoph MARKSCHIES – Hubert WOLF unter Mitarbeit von Barbara SCHÜLER (Hgg.), Erinnerungsorte des Christentums (München 2010), die Beiträge von Peter WELTEN zu Bethlehem (S. 30–43) und von Klaus BIEBERSTEIN zu Jerusalem (S. 64–88). Nazareth hingegen scheint nicht auf.

⁴¹⁷ Vgl. z. B. Generalkommissär Angeli in: Die Posaune des heiligen Kreuzes 2 (1891/92) 3.

⁴¹⁸ ÖSTERREICHISCHE PILGERBRIEFE, hg. vom General-Kommissariat des Hl. Landes in Wien, Jg. 3 (1934) 3.

⁴¹⁹ Der erste und bedeutendste Ort, an dem katholische Frömmigkeit praktiziert und eingeübt wurde, war die Familie. Zugleich sprengte die Religion aber auch die Grenzen der Familie und öffnete Frauen das Tor zur größeren Vergemeinschaftung mit einer Öffentlichkeit. Vgl. FREVERT – HAUPT, Einführung 14.

⁴²⁰ Siehe etwa Johann GERSTMAYER, Pilger- und Reisebericht nach Jerusalem im Jahre 1857 (Abschrift u. Bearbeitung von Pfr. Karl Schlögelhofer 2006), URL: <https://chronik.stadthaag.com/fileadmin/images/Biographien_gifs/Hefte_pdf_Buecher/pdf_1800_1920/1857_Gerstmayr_Jerusalem_1857_Barbeitung.pdf>, 1 (18.5.2020); STRIGL, Getreue und umständliche Beschreibung 1, 244f.

⁴²¹ Bartle KLEBER, Jerusalem 1904. Eine Künstler Pilgerreise. An Artist's Pilgrimage (Schwarzenberg 2018) 60, biographische Information zu Kleber 6.

die die Erwachsenen auf ihrer Orientreise begleiteten⁴²². Viele lebensgeschichtliche Erinnerungen zeigen die Beeinflussung von Denkformen und Verhaltensmustern durch Erzählgut, Bilder und Sprachformeln, die damit auf lebensbestimmende Weise wirken konnten. Im kindlichen Sozialisierungsprozess „von kaum zu überschätzender Bedeutung in der Weitergabe von Religion als sozial konstruiertes Wissenssystem“, erweisen sie sich „als integraler Bestandteil bei der Konstitution von Gesellschaft“. Forschungen über Autobiographien haben entsprechend die „Haftbarkeit“ der stets affektiv besetzten religiösen Sozialisation in der frühen Kindheit für das ganze Erwachsenenleben nachgewiesen⁴²³.

Den katholischen Kindern wurden besonders farbige Bilderwelten von Jerusalem, daneben auch von Bethlehem⁴²⁴, übermittelt. Beispielhaft hielt Ludwig Mertens während seines Aufenthalts in Jerusalem fest: „Jerusalem erfüllt mein ganzes Herz. [...] Alle zarten Empfindungen, welche ich bereits in meinen Kinderjahren um das Heiligste meines Herzens gesponnen hatte, gewannen hier gleichsam festere Gestalt.“⁴²⁵ Die bereits in jungen Jahren entwickelten romantisch gezeichneten Vorstellungen von den Verhältnissen im Heiligen Land trugen mit ihrer Überhöhung dazu bei, dass in der Regel diejenigen Euphorie und Enttäuschung zugleich zeigten, die der Realität ansichtig wurden⁴²⁶. Die Kombination von kindlicher Prägung und negativen Eindrücken vor Ort zeigt auch ein an das Heilige Land gerichtetes Gedicht von Hans Grasberger, Teilnehmer und Berichterstatter der österreichischen Pilgerfahrt des Jahres 1859⁴²⁷:

⁴²² „Unter der Schwelle meines Bewußtseins schlummerten die Begebenheiten und Taten, welche von frommen Lehrern dem gläubig horchenden Kinde aus der biblischen Geschichte erzählt wurden.“ TELEKY, *Reise nach Griechenland, Syrien, Palästina und Ägypten* 64.

⁴²³ WIEBEL-FANDERL, *Religion als Heimat?*, 279–281.

⁴²⁴ Vgl. z. B. Johann FAHRNGRUBER, *Ein Gang nach Bethlehem*. Hg. und verlegt vom kath. Präbverein der Diözese St. Pölten (Krems 1876) 1.

⁴²⁵ Ludwig MERTENS, *Reise nach Aegypten, Palästina, Syrien und Griechenland*. Für meine Freunde in der Heimat, in: *Ausserordentliche Beilage zu den Monatsblättern des Wissenschaftlichen Club in Wien* 16 (1895) 11–94, hier 47. Vgl. ebd. 93 zu den pointierten Eindrücken, die Mertens von Ägypten, Jerusalem, Damaskus und Griechenland gewann. - Es ist davon auszugehen, dass es sich um den Schriftsteller Ludwig von Mertens (1826–1909) handelte. Vgl. ÖBL, Bd. 6 (Wien 1975) 236.

⁴²⁶ „Many nineteenth-century Europeans found it difficult to make the transition from a transcendental, incorporeal view of the Holy Land to the physical reality of Palestine.“ Yehoshua BEN-ARIEH, *Holy Land Views in Nineteenth-Century Western Travel Literature*, in: Moshe DAVIS – Yehoshua BEN-ARIEH (Hgg.), *With Eyes toward Zion—III: Western Societies and the Holy Land* (New York 1991) 10–29, hier 11. Ben-Arieh unterscheidet sechs verschiedene Sichtweisen auf das Heilige Land: „A Divine Holy Land“, „Land of the Bible and the Holy Places“, „Land of Ancient History“, „An Unknown, Desolate, and Devastated Land“, „An Exotic, Oriental Land“ und schließlich „A Land of New Beginnings“.

⁴²⁷ Siehe zu Hans Grasberger ÖBL 2 (Graz–Köln 1959) 48. Grasberger, der mit Peter Rosegger befreundet war, war nicht nur als Lyriker und Erzähler von religiös-sozialer Einstellung bekannt, sondern auch als einer der angesehensten Wiener Kunstkritiker. Seine in Form von Briefen gehaltene Berichterstattung über die österreichische Pilgerfahrt von 1859 wurde im „Oes-

„Mir gab das erste Buch von dir schon Kunde,
 Noch kaum erwacht, hat dich mein Geist geschaut,
 Dir galt des Knaben früher Sehnsuchtslaut,
 [...]“

Wie anders tagst du mir in dieser Stunde,
 Als meine Phantasie dich aufgebaut!
 [...]

Du hast gealtert, Land, du bist gewesen,
 Und stünd's im Buch der Bücher nicht zu lesen,
 Wer glaubte, daß du jemals jung und schön?⁴²⁸

Hochstilisierte Erwartungshaltungen wurden im Empfinden der Reisenden durch eigenes Erleben regelrecht konterkariert. Das Heilige Land schien infolge der katholischen *memoria* auf der einen Seite gut bekannt, wurde auf der anderen Seite aber von Angesicht als wirtschaftlich-kulturell heruntergekommenes Land mit einer großen Vergangenheit im Rücken wahrgenommen. Konsequenterweise war es naheliegend, ihm einen mit Hilfe der Europäer erreichten Aufschwung zu attestieren⁴²⁹. Einer der bedeutendsten Vertreter des katholischen Österreich in Richtung Heiliges Land, Hermann Zschokke, formulierte die beiden parallel laufenden Überlieferungen in einem Satz: „Palästina, einst das gesegneteste Land der Erde, welches uns die heiligen Urkunden als ‚von Milch und Honig fließend‘ schildern, ist unter dem göttlichen Fluche, welcher durch achtzehn Jahrhunderte schon auf demselben lastet, [...] und unter der stiefmütterlichen und verwahrlosten Leitung, oder vielmehr dem Drucke einer lebensunfähigen Regierung, in den starren Fesseln des Islam zur Wüste herabgesunken.“⁴³⁰

terreichischen Volksfreund“, in dessen Redaktion er 1861 eintreten und den er von September bis Mitte Oktober 1865 kurzzeitig herausgeben sollte, zumeist unter der Überschrift „Von den Pilgern nach Jerusalem“ abgedruckt.

⁴²⁸ Mir gab das erste Buch von dir schon Kunde, in: Hans GRASBERGER, Sonette aus dem Orient (Bremen 1873) 98. An anderer Stelle formulierte derselbe Dichter: „O Land, von dem in den frühesten Tagen meiner Kindheit mir schon Kunde ward, von dem meine Knabenseele erfüllt, meine junge Phantasie belebt war, ich liebe dich, obgleich alle Deine Herrlichkeit verschwunden, der Segensborn versiegt [...]“. Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 29. Juli 1859.

⁴²⁹ Vgl. zum auf Palästina bezogenen Niedergangstopos KRÄMER, Geschichte Palästinas 54, sowie die Ausführungen zum Werk von Yehoshua Ben-Arieh und Alex Carmel auf S. 49f. Siehe zu dieser Sichtweise von jüdischer Seite z. B. den zu einer verstärkten europäischen Kolonisation des Landes aufrufenden Bericht von W. Gross über Palästina, o. J., in: ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 143, fol. 680^r–693^v. Der aus Ungarn stammende Wilhelm Gross, einer der ersten Zionisten, war im Jahr 1888 eingewandert und etablierte sich als angesehener Kaufmann. Zu GROSS ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 514–516 u. 546f.

⁴³⁰ Hermann ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, in: Oesterreichische Revue 5/2 (1867) 132–144, hier 139. Vgl. dazu SHEPHERD, The Zealous Intruders 14: „The paradox

Das Motiv eines inneren Ringens um einen Ausgleich zwischen Imagination und Wirklichkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die Reiseliteratur. Der junge Anton Prokesch fasste es gegenüber seiner mütterlichen Freundin Fürstin Schwarzenberg in die Worte: „Man kann in keiner Landschaft tiefere Wehmuth mit mehr Majestät vereinigt finden.“⁴³¹ So manches Urteil der Reisenden beruhte dabei auf Missverständnissen und mangelnder Vorbildung. Als Beispiel kann der nach außen abweisende Charakter der Häuser angeführt werden, die Johann Gerstmayer in Sicheim/Nablus im Vergleich vorkamen, „als ob sie verkehrt erbaut wären. Die Fenster ihrer Wohnzimmer geben die Aussicht in ihre Gärten und Lustheine, der Theil gegen die Gasse ist ohne Fenster [...]“⁴³² Hierbei handelte es sich jedoch um kein Zeichen von Verwahrlosung und Verödung, sondern dies war „der typische Baustil einer Gesellschaft, deren Ideale Segregation und eine vor fremden Blicken geschützte Binnenwelt sind“⁴³³. Die konsularischen Vertreter der Habsburgermonarchie waren demgegenüber in der Regel genauere Beobachter und lieferten differenziertere Aussagen über Land und Leute. Auch sie waren aber, obwohl sie in der Regel um einiges länger im Land weilten als Reisende, nicht zur Gänze frei von der außer Zweifel stehenden Macht der Bilder⁴³⁴.

Jerusalem selbst galt aus europäischer Sicht im späten 19. Jahrhundert als wenig beeindruckend: „Jerusalem ist heute eine ziemlich heruntergekommene Provinzstadt. Es besitzt [...] den Nachtheil, dem Beobachter oder Bewunderer nur vorübergehend ein glänzendes, von zahllosen Mythen und Legenden gleichsam umschleiertes Panorama darzubieten, während eine nähere Inaugenseinnahme der Stadt

that Palestine was at one and the same time glorious and obscure, mighty and fallen, had been a commonplace of Christian belief for centuries. The desolation and poverty of Palestine, as travellers saw it – and which they often exaggerated – was the punishment for the crime of deicide.“

⁴³¹ Prokesch an Fürstin Nani [Schwarzenberg], Jerusalem, 1829 April 22, in: ÖStA, HHStA, NPO, Kt. 6, fol. 13^r–14^r, hier fol. 13^r.

⁴³² GERSTMAYER, Pilger- und Reisebericht 37.

⁴³³ Marlene KURZ, Reformen und Rivalitäten: Palästina in der frühen Tanzimatzeit, in: Barbara HAIDER-WILSON – Dominique TRIMBUR (Hgg.), Europa und Palästina 1799–1948: Religion – Politik – Gesellschaft / Europe and Palestine 1799–1948: Religion – Politics – Society (Archiv für österreichische Geschichte 142, Wien 2010) 75–104, hier 76. Siehe zu den Häusern Jerusalems Susan ROAF, Life in 19th-Century Jerusalem, in: Sylvia AULD – Robert HILLENBRAND (Hgg.), Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517–1917, Part 1 (London 2000) 389–399, hier 390–392. Eine positive Sicht auf die Baukunst orientalischer Häuser vertrat Maria SCHUBER, Meine Pilgerreise über Rom, Griechenland und Egypten durch die Wüste nach Jerusalem und zurück. vom[!] 4. October 1847 bis 25. September 1848 (Graz 1850) 352f.

⁴³⁴ „Die Gegenwart und Zukunft Palästinas bietet wirklich nur Beklagenswerthes und ist daher ein guter Trost in der reichen Vergangenheit dieses und der Nachbarländer“, schrieb Leopold Walcher, Konsul der Jahre 1864 bis 1867, abseits des offiziellen Dienstweges. Walcher an Prokesch-Osten, Jerusalem, 1865 Mai 4, in: ÖStA, HHStA, NPO, Kt. 22, Umschlag „22-6 1865“. Zu den vermittelten Bildern und Klischees auch KRÄMER, Geschichte Palästinas 53.

und ihres Lebens in mancher Hinsicht enttäuscht.⁴³⁵ Ähnlich äußerte sich der vor Ort dienende Franziskanerpater Timotheus Heiß: „Jerusalem, wie es gegenwärtig existiert, gibt sich von ferne, oder in der Photographie und Lithographie recht schön und großstädtisch. [...] Doch tritt der Fremde durch das eine oder andere Thor in die Stadt selbst ein, so wird dieser äußere Glanz und dessen Wirkung gewaltig verwischt und herabgestimmt. Der Europäer wird Alles vermissen, was zum Zeug, ich will nicht sagen einer Großstadt, sondern einer ansehnlichen Provinzstadt gehört.“⁴³⁶

Hans Grasberger fand für seine Eindrücke in der Umgebung von Nazareth das folgende Bild: „Die Hügel, die einst gewiß ein blühendes Bild boten, kamen mir vor wie ein vordem schönes Pferd, an dem man nun alle Rippen zählen kann und alle Wirbel des Rückgrates.“⁴³⁷ Dieses Thema klingt auch an in einem Sonett, in dem Grasberger schildert, wie er den Pflug eines Beduinen ergriff und pflügend einen Segen sprach:

„Die Scholle brechend sprach ich Segen drein:
O Land, das einst von Milch und Honig floß,
O werde wieder reich und schön und groß!

Wann wird der Secten Zwist beendet sein?
Wann gleicht ihr, Hügel, üppigen Fohlen wieder?
Wer reißt von Morija den Halbmond nieder?“⁴³⁸

Mehr auf die praktischen Bedürfnisse ausgerichtet, zeichnete Johann Viktor Krämer folgendes Bild der Gegend des Toten Meeres und des Jordan: „Es gibt allerhand zu schießen. Wilde Gänse und Enten, und gebratene Tauben hätte ich beinahe gesagt, sind hier zu schießen. Nein, so ein Schlaraffenland ist's doch nicht trotz der Dattelpalmen, Bananen und Orangen. Vor den Beduinen muß man auch sehr auf der Hut sein.“⁴³⁹

Im Ganzen gesehen war Bethlehem jener Ort, wo die Realität noch am ehesten mit den europäischen „Bildern im Kopf“ mithalten konnte. Beinahe erleichtert stellte Hans Grasberger fest: „Die Lage der Stadt und ihre Umgebung erregte in mir ein geheimes Frohlocken; denn nirgends fand ich den biblischen Charakter so getreu erhalten und ausgeprägt, nirgends eine so wohlthuende Uebereinstimmung

⁴³⁵ Amand Freiherr v. SCHWEIGER-LERCHENFELD, *Der Orient* (Wien–Pest–Leipzig 1882) 554f. Der Wiener Amand Schweiger von Lerchenfeld (1846–1910) war bis 1871 im Militärdienst und danach als Schriftsteller, Journalist und Reisender tätig. Vgl. ÖBL, Bd. 12 (Wien 2005) 40f.

⁴³⁶ P. Timotheus Heiß in: *Die Posaune des heiligen Kreuzes* 2 (1891/92) 230.

⁴³⁷ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: *Oesterreichischer Volksfreund* v. 2. Juni 1859.

⁴³⁸ Die Scholle brechend sprach ich Segen drein, in: GRASBERGER, *Sonette aus dem Orient* 104.

⁴³⁹ Johann Viktor Krämer an Eltern und Schwestern, Jericho, 1899 Dezember 24, in: WBR/HS, NJVK/ZPH 1393, 7.1. Die Passage „ist's doch nicht trotz der“ wurde nachträglich gestrichen. Siehe auch *Tagebuchblätter/Brief, Jericho, 1899 Dezember 24, ebd., 9.1.9*. Dort formulierte Krämer über die Jericho-Ebene: „Es könnte ein Schlaraffenland sein.“

mit der dunklen Vorstellung der Oertlichkeit, welche mir die Lectüre der Bibel geschaffen hatte.⁴⁴⁰ Zudem berichteten viele Reisende in auffallend positiver Weise über die Bevölkerung Bethlehems, wobei die Schönheit der dortigen Frauen hervorgehoben wurde⁴⁴¹. Der aus dem niederösterreichischen Haag stammende Johann Gerstmayer hingegen rühmte die freundlichen Einwohner Nazareths, das er „unter allen besuchten Orten am wenigsten vergessen“ werde, und deren Mädchen, die er für „die Blumen der Mädchen in ganz Palästina“ hielt („o könnte ich arabisch!“)⁴⁴².

Die Äußerungen von Katholikinnen und Katholiken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts über das Heilige Land, Zeugnisse stilistischer Vorlieben ihrer Zeit, sind zu großen Teilen von starken, bisweilen überschwänglichen Gefühlen gefärbt. Im (ungedruckten) Pilgerbericht von Johann Gerstmayer finden sich beispielsweise neben den Substantiven „(heiliges) Gefühl“ und „Gemüth“ die Adjektive „sehnsuchtsvoll“, „(be)selig“ und „entzückt“ sowie die Satzteile „o wie glücklich fühlte ich mich!“ und „daß ich einer der Auserwählten bin“⁴⁴³. Überwältigt von religiöser Ergriffenheit meinte er unter der freundlichen Bevölkerung Nazareths das Kind Jesus mit Maria und Josef zu erblicken: „Mein Herz pochte, meine Brust schwoll und meine Thränen rollten mir über die Wangen!“⁴⁴⁴ Als kulturelle Praxis und Werthaltung ist Frömmigkeit ohne den Ausdruck und die Anwesenheit von Emotionen undenkbar. Indem Gefühle aber immer auch als Gestaltungsfaktoren präsent sind, greifen sie in den Fluss der Ereignisse ein⁴⁴⁵. Für die Pilger und Pilgerinnen stellte stets der erste Anblick von Jerusalem, dem wichtigsten Ort für Palästina-Reisende⁴⁴⁶, einen Augenblick außergewöhnlicher emotionaler Intensität dar. Grasberger hielt ihn mit den folgenden Zeilen fest: „Schweigend stiegen wir von unseren Pferden, und kniend blieben wir lange Zeit stumm und regungslos in seligem Anschauen versunken. Was da in unserer Seele vorging, wiederholt sich im Menschenleben nicht mehr, ist unaussprechlich, unauslöschlich.“⁴⁴⁷ Ein

⁴⁴⁰ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 11. August 1859. Auch die Natur wurde in der Gegend von Bethlehem freundlicher empfunden. Vgl. Johann B. SALFINGER, Die Fußstapfen unseres Herrn Jesu Christi. Besucht und beschrieben von einem deutschen Pilger im heiligen Lande. Zugleich für das christliche Volk ein Gebet- und Erbauungsbuch, enthaltend, nebst den Beschreibungen der heiligen Orte, Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht-, Communion- und verschiedene andere Gebete und Lieder, Zweites Buch: Bethlehem (Steyr 1857) 66f.

⁴⁴¹ „Die Schönheit der Frauen von Bethlehem sei ein Geschenk der Madonna. Ich will es nicht leugnen. Andere freilich glauben an Kreuzfahrerblut – auch das will ich nicht leugnen.“ TELEKY, Reise nach Griechenland, Syrien, Palästina und Ägypten 63. Siehe dazu auch S. 33.

⁴⁴² GERSTMAYER, Pilger- und Reisebericht 55f., 45 (46). Auch Joseph Strigl sah die Erinnerung an Nazareth als „eine der lieblichsten“ an, denn „[...] wo wäre es heimatlicher, als bei Jesus, Maria und Joseph!“ STRIGL, Getreue und umständliche Beschreibung 210.

⁴⁴³ GERSTMAYER, Pilger- und Reisebericht 16f., 20, 33, 44.

⁴⁴⁴ Ebd. 44, auch 45 (46).

⁴⁴⁵ Vgl. FREVERT, Angst vor Gefühlen?, 95f.

⁴⁴⁶ Vgl. auch BERNARD, Österreicher im Orient 66.

⁴⁴⁷ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 29. Juli 1859.

solches Erlebnis zog in vielen Fällen lebenslanges Engagement für das Heilige Land nach sich.

Zusätzlich zum emotionalen Erleben stellten die an 216 Orten oder Stätten⁴⁴⁸ zu erlangenden Ablässe einen großen Anreiz für eine Pilgerfahrt ins Heilige Land dar. Mit diesem Nach- bzw. Erlass zeitlicher Sündenstrafen vor Gott war der geistliche Nutzen, den Jerusalempilger von ihrer Heiliglandfahrt davontrugen, seit langem „im Wortsinne – immens“⁴⁴⁹. Im Laufe der Zeit kamen weitere Anreize und Erinnerungsorte hinzu. Von österreichischer Seite setzte Heinrich Himmel von Agisburg etliche anspornende Akzente. So war seinem Aufruf zur ersten steirischen Volkswallfahrt (1908) zu entnehmen, dass „zum Seelenheile aller Teilnehmer [...] eine ewige heilige Messe zu Jerusalem und zum frommen Gedächtnisse dieser Pilgerung eine große Gedenktafel im österr.-ungar. Hospize“ gestiftet werden würden⁴⁵⁰.

Zu allen Zeiten bestimmen mehrere psychologische Faktoren das Wallfahrts-geschehen mit: Neben der Heilssuche, dem Wunsch nach Kontakt zur Transzen-denzen, sind die Alltagsflucht und die Gemeinschaftssuche anzuführen. Eine Wall-fahrt an einen heiligen Ort diente damit der Bewältigung des Alltags ebenso wie der Tradierung christlicher Frömmigkeitselemente, wobei die Erlangung himm-lischer Gnadenfülle im Jenseits das letzte Ziel war⁴⁵¹. Dem entsprach die Vor-stellung, ja Überzeugung, dass aus dem irdischen Jerusalem der Weg hinauf in das überirdische, himmlische Jerusalem führe⁴⁵². Da aber Jerusalem-Fahrten im 19. Jahrhundert auch konfessionell-nationale Demonstrationen waren, darf ein weiterer wichtiger Aspekt des Wallfahrtsbrauchtums nicht übersehen werden: die Öffentlichkeit des Glaubens⁴⁵³.

⁴⁴⁸ Vgl. Johann B. SALFINGER, Die Fußstapfen unseres Herrn Jesu Christi. Besucht und beschrieben von einem deutschen Pilger im heiligen Lande. Zugleich für das christliche Volk ein Gebet- und Erbauungsbuch, enthaltend, nebst den Beschreibungen der heiligen Orte, Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht-, Communion- und verschiedene andere Gebete und Lieder, Erstes Buch: Nazareth (Steyr ³1856) 61f. Bereits mit dem Betreten Jaffas konnte der Pilger unter bestimmten Bedingungen einen vollkommenen Ablass gewinnen. Bei der Mehrzahl der Ablässe handelte es sich allerdings um unvollkommene, das heißt zeitlich begrenzte.

⁴⁴⁹ REICHERT, Pilger und Muslime 3f. Die Ablässe in Jerusalem werden 1346 fassbar.

⁴⁵⁰ Heinrich von HIMMEL, Erste steirische Volkswallfahrt nach dem Heiligen Lande 1908, in: Der Kreuzfahrer 6 (1907/08) 65–69, hier 68f.

⁴⁵¹ Vgl. WIEBEL-FANDERL, Religion als Heimat?, 171 u. 170.

⁴⁵² Vgl. z. B. PRIGL, Ins Heilige Land 92. Zu den neutestamentlich begründeten Hoffnungen auf ein himmlisches Jerusalem siehe 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 76f.; zu ihren mittelalterlichen Interpretationen Guy G. STROUMSA, Mystical Jerusalem, in: Lee I. LEVINE (Hg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam (New York 1999) 349–370, hier 358–361.

⁴⁵³ Vgl. WIEBEL-FANDERL, Religion als Heimat?, 174; BÖNTERT, Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger 450–454.

Die katholische Erfahrung im Osmanischen Reich war einzigartig – keine andere Region der Welt barg eine derartige Herausforderung, aber auch Verheißung in sich. Dahinter stand der Umstand, dass die Heimat des Christentums nicht das Zentrum des Katholizismus und in westlichen Augen ein Missionsfeld war⁴⁵⁴. Das, was die Wiederentdeckung Palästinas, der „erste[n] Gedächtnislandschaft des jüdischen und christlichen kulturellen Gedächtnisses“⁴⁵⁵, genannt wird, korrelierte mit den religiösen Identitäten und Ausdrucksformen vieler Menschen nicht nur in der Habsburgermonarchie. Im Gesamtbild konnte Palästina als europäischer Erinnerungsort so manchem damaligen Besucher Herz und Sinn mehr ergreifen als Rom und Athen⁴⁵⁶.

Katholisches Jerusalem-Milieu und Antisemitismus

„Eigentliche Türken wohnen in Palästina nicht sehr viele. Wohl aber gibt es dort zahlreiche Europäer, die von den Einwohnern kurzweg ‚Franken‘ genannt werden, dann Juden und Armenier. Der Jude ist in seinem gewesenen Vaterland sehr verachtet. Der Fluch des Gottesmordes lastet förmlich sichtbar auf diesem Volke; auch ist er berüchtigt wegen seiner Geschäftskniffe [...]. Oesterreich ist in Palästina vor allem durch – Juden vertreten und auch die sehr bedeutenden Almosen für die Armen unter den palästinensischen Juden fließen größtenteils aus Oesterreich.“⁴⁵⁷

Der christliche Antijudaismus zieht sich wie ein roter Faden durch die lange gemeinsame Geschichte von Katholiken und Juden. Am Ursprung stand ein religiöser Gegensatz; als sich dieser in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa auf einen kulturalistisch oder biologistisch begründeten verschob, konnte der so-

⁴⁵⁴ Vgl. Charles A. FRAZEE, *Catholics and Sultans. The church and the Ottoman Empire 1453–1923* (Cambridge 1983, Neuauf. 2006) 312.

⁴⁵⁵ KIRCHHOFF, Text zu Land 101.

⁴⁵⁶ Vgl. TELEKY, *Reise nach Griechenland, Syrien, Palästina und Ägypten* 64.

⁴⁵⁷ PESENDORFER, *Auf des Welterlösers Pfaden* 168f. Siehe ebd. auch die Bebilderung des „jüdischen Kapitels“ auf S. 290–295. Der zitierte Abschnitt über die Juden findet sich zwei Jahre früher bereits bei PUCHAS, *Ins Heilige Land!*, 46f. Eine Klärung der Begriffe „Franke“ und „Lateiner“, die beide bereits in byzantinischen Quellen aufscheinen, bei Oliver Jens SCHMITT, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“* (Südosteuropäische Arbeiten 122, München 2005) 53–56. „Franke“ ist ein Oberbegriff für alle aus Europa stammenden Katholiken; der Begriff „Lateiner“ ist demgegenüber noch stärker von der religiösen Konnotation geprägt. Vgl. zur Bezeichnung „Franke“ auch REINKOWSKI, *Das Osmanische Reich und Europa* 15.

genannte moderne Antisemitismus auf dem althergebrachten negativen Bild der Juden im christlichen Antijudaismus aufbauen⁴⁵⁸. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war der Antisemitismus zu einem kulturellen Code geworden⁴⁵⁹, der sich in entsprechenden Untertönen und radikalen Aussagen manifestieren konnte. Diese Entwicklung steht im Hintergrund der folgenden Ausführungen, die einschlägige (schriftliche) Äußerungen aus dem katholischen Jerusalem-Milieu über „die früheren Besitzer des Landes“⁴⁶⁰ aufzeigen.

Wiewohl mit zunehmendem Orientalismus die dem „Blick auf die anderen“ gewidmeten Abschnitte entsprechend ausgeschmückter ausfielen, zeigt schon eine oberflächliche Durchsicht der Palästina-Publikationen, in erster Linie der Pilgerberichte und -bücher, dass ein solcher im Allgemeinen nicht das zentrale Anliegen der Autorinnen und Autoren war. Dieser Befund gilt – abseits des ethnographischen Interesses – im Besonderen für die arabische Bevölkerung. In Einzelfällen wurde gar die Behauptung aufgestellt, dass das Land „entvölkert“ sei⁴⁶¹. Auch wenn für die Katholiken meist die Auseinandersetzungen mit den Orthodoxen, den „Griechen“, im Vordergrund standen⁴⁶², konnten die Leserinnen und Leser bei der Lektüre der knappen Passagen über die jüdische Bevölkerung sofort und unmittelbar die Töne und Schwingungen des traditionellen katholischen Antisemitismus verspüren.

Im Reisebericht von Johann Gerstmayer erstaunen die extensiv eingebauten Bibelkenntnisse und historisches Wissen ebenso wie die vergleichsweise häufigen Textstellen über die einheimische, vor allem arabische und jüdische Bevölkerung. Stand er ersterer in der Regel freundlich gegenüber⁴⁶³, finden sich insbesondere im

⁴⁵⁸ Vgl. Christina SPÄTI, Heilige Stätten, Freiheitsgeist und Antisemitismus: Das vielschichtige Verhältnis der Katholiken zum Zionismus, in: Urs ALTERMATT (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert* (Fribourg 2003) 187–207, hier 187. Für die Schweizer Katholiken liegt mit Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945* (Frauenfeld–Stuttgart–Wien 1999), eine mentalitäts- und kulturgeschichtliche Studie vor, deren Hauptaugenmerk auf der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts liegt. Altermatt setzt sich darin intensiv mit den Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen traditioneller christlicher Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus auseinander.

⁴⁵⁹ Vgl. Shulamit VOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code*, in: DIES., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays* (München 1990) 13–36, hier 23.

⁴⁶⁰ Z. B. FALLMERAYER, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 175.

⁴⁶¹ So STRIGL, *Getreue und umständliche Beschreibung* 243.

⁴⁶² „Das Schisma und die türkische Regierung sind der Fluch des Landes.“ Ebd.

⁴⁶³ In Angst versetzten ihn jedoch Beduinen – diese „wild aussehenden Menschen“ – und ein Erlebnis mit Räubern; auch das Zusammentreffen mit „verdächtige[n] Leuten“ wurde vermerkt. Vgl. GERSTMAYER, *Pilger- und Reisebericht* 30, 41, 47. Aussätzige beunruhigten Gerstmayers Pilgergruppe, riefen aber auch Mitleid hervor. Ebd. 37. Nur an einer Stelle (ebd. 38) spricht Gerstmayer von den „Orientalen“, die noch ein seltsames Ackerwerkzeug wie zur Zeit des ersten Menschen Adam hätten.

Kontext der Heiligen Stätten abwertende Sätze über Juden. Nach der Aufzählung von sechs Heiligtümern in Jerusalem, die „Eigentum der Türken“ waren, fährt er fort: „[...] diese gewähren den Christen sehr gerne den Besuch dieser Orte, auch stören sie nicht in der Andacht; es versteht sich, gegen Trinkgeld. Die Juden aber, die kein Trinkgeld erhalten, beschmuzen[!] die offen liegenden heiligen Orte und bespucken sie.“⁴⁶⁴ In einem ausführlichen Gespräch, das Maria Schuber in Jerusalem mit einem Juden führte, waren die Heiligen Stätten ebenfalls Thema. Für die Pilgerin aus Graz war klar, dass die Juden „nichts Gescheiteres thun [könnten], als alle zusammen in's Christentum überzutreten, denn daß sie vergebens auf ihren Messias warten, für das sind sie doch vernünftig genug, um es einzusehen“⁴⁶⁵.

Als Beispiel für eine ausführliche Berichterstattung über Türken, Griechen und Juden sei auf den Pilgerbericht von Johann Georg Hilber, Gastwirt und Bäckermeister aus Bruneck im Pustertal, verwiesen⁴⁶⁶. Hilber hatte sich als Vierzigjähriger 1851 seinen Jugendtraum einer Pilgerreise nach Jerusalem erfüllt und war danach bis zu seinem Tod 1863 in seiner Heimatstadt als der „Jerusalembäck“ bekannt. In seinem Bericht finden sich zahlreiche Beispiele für eine tiefe Abneigung gegenüber den Griechen, während sich Hilber über Türken und Araber nicht annähernd so oft und abfällig äußerte. Der Grund dafür ist in dem Umstand zu suchen, dass die Muslime und die Juden den für ihn einzig wahren römisch-katholischen Glauben nie kennengelernt hatten, die Griechen aber mit dem Schisma den Schoß der katholischen Kirche aus seiner Sicht böswillig verlassen hatten. Hilbers Blick auf die Juden wiederum ist „vielschichtig und nicht frei von Widersprüchlichkeiten“. Hans-Peter Laqueur resümierte: „Die Türken, also die Muslime, betrachtet er mit leisem Triumph als den darniederliegenden Erbfeind, den er aber noch immer fürchtet. Zu Gute hält er ihnen, daß sie angeblich die Katholiken mehr respektieren als die Griechen. Die Juden sind für ihn zwar [...] die ‚Gottesmörder‘, sie sind aber auch die Vertreter der Religion, aus der sein Christentum hervorgegangen ist, mit schüchternen Neugierde sucht er mehr über sie zu erfahren. Die Griechen schließlich [...] lehnt er als ‚Schismatiker‘ aus tiefster Seele ab.“⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Ebd. 26. Die griechisch-orthodoxe Bevölkerung fand Gerstmayers Aufmerksamkeit demgegenüber kaum einmal. Die österreichische Pilgergruppe aus dem Vorjahr (1856) hatte auf ihrer Reise durchgehend positive Erfahrungen mit der einheimischen Bevölkerung gemacht: „... kein Mensch, weder Türke noch Jude, weder Grieche noch Heide beirrte uns. [...] selbst die wilden Beduinen-Häuptlinge, die uns begleiteten, wurden gegen uns zärtlich und freundschaftlich“. STRIGL, *Getreue und umständliche Beschreibung* 7.

⁴⁶⁵ SCHUBER, *Meine Pilgerreise* 316.

⁴⁶⁶ Johann HILBER, *Pilgerreise in das heilige Land in den Jahren 1851/52* [Bruneck 1853].

⁴⁶⁷ Hans-Peter LAQUEUR, *Das Osmanische Reich und seine Bewohner aus der Sicht eines Südtiroler Bäckermeisters (1851/1852)*, in: Marlene KURZ – Martin SCHEUTZ – Karl VOCELKA – Thomas WINKELBAUER (Hgg.), *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichische Geschichts-*

Nicht nur der Topos von den „Gottesmördern“, auch zahlreiche Legenden leisteten ihren Beitrag zur spezifischen Ausprägung des katholischen Antisemitismus. Hans Grasberger berichtete den Lesern des „Oesterreichischen Volksfreunds“ aus Nazareth: „Einige Gefährten machten einen Abstecher auf das sogenannte *Praecipitium*, einen Felsenvorsprung mit jähem Abfall auf einer Anhöhe, von welchem die Juden Jesum herabstürzen wollten. In der Nähe ist ein Berg mit dem Hinblick auf den ersteren, auf welchem Maria gestanden, und als sie ihren göttlichen Sohn in Gewalt der Juden und in Gefahr sah, gezittert haben soll. Die Legende sagt, der ganze Berg habe den Schmerz der Mutter mitgeföhlt und mitgezittert, und er heiße von jenem Augenblicke an *mons tremoris*.“⁴⁶⁸ Seine Reisegefährten, so Grasberger das Verlangen der Zeit nach gegenständlichen „Beweisen“ bedienend, hätten auf dem Praecipitium bauliche Überreste gefunden.

Grasberger ist nicht nur in publizistischen Medien ein Gewährsmann katholischer Mentalitäten, sondern brachte diese auch in Gedichtform:

„Du [das Heilige Land; Einfügung B. H.-W.] sahst dein eigen Volk von hinnen ziehen,
Erkennen wollt es nicht den Normen-Sichter,
Des neuen Bundes göttlichen Errichter,
[...].“⁴⁶⁹

Schon Ende der 1840er-Jahre hatte die Kärntnerin Anna Forneris, die sich beinahe drei Jahrzehnte im Orient aufhielt, über die Juden Palästinas geschrieben: „Siebzehnmahl sahen ihre Vorfahren Jerusalem in Trümmer fallen. Druck und Elend, Hunger und Pest, Verfolgung und Kriege, strafende Gerichte und Trübsal aller Art vermochten sie nicht von ihrer Verblendung zu heilen.“⁴⁷⁰

Die jüdische Bevölkerung des „Alt-Jischuw“ teilte sich der Hauptsache nach in – zumeist nach der Vertreibung aus Spanien eingewanderte – Sefardim und später aus Europa zugewanderte Aschkenasim. Die Aschkenasim stammten überwiegend aus Ost- und Mitteleuropa und lebten vornehmlich von Spenden, die in Europa gesammelt und nach einem bestimmten Schlüssel unter den Juden Palästinas verteilt wurden („Chaluka“)⁴⁷¹. Daher mischten sich bei den Wahrnehmungen der Reisenden aus der Habsburgermonarchie die von der jüdischen Bevölkerung

forschung, Wien, 22.–25. September 2004 (MIÖG Erg. Bd. 48, Wien 2005) 461–470, hier 461, 468–470, Zitate 468 u. 469f.

⁴⁶⁸ Vgl. Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 8. Juni 1859. Siehe auch GERSTMAYER, Pilger- und Reisebericht 47.

⁴⁶⁹ Ich liebe dich, du Land der Prophezeien, in: GRASBERGER, Sonette aus dem Orient 97.

⁴⁷⁰ [Anna FORNERIS], Schicksale und Erlebnisse einer Kärntnerin während ihrer Reisen in verschiedenen Ländern und fast 30jährigen Aufenthaltes im Oriente, als: in Malta, Corfu, Constantino-pel, Smyrna, Tiflis, Tauris, Jerusalem, Rom, etc. Beschrieben von ihr selbst. Geordnet und hg. v. M. S. (Laibach 1849) 109.

⁴⁷¹ Vgl. ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 56.

vor Ort gewonnenen Eindrücke – besonders negativ wurde das Chaluka-System gesehen – mit von zuhause mitgebrachten Stereotypen und Konnotationen. So erwähnt etwa Johann Viktor Krämer seiner Reisegruppe entgegenkommende „Juden, unseren polnischen gleichend“⁴⁷². 1908, als im Anschluss an die Annexion Bosnien-Herzegowinas vor allem in Jaffa Feindseligkeiten gegen Österreich-Ungarn ausbrachen, wurde dessen Monarch in einem von griechisch-orthodoxen Mitgliedern eines arabischen Wohltätigkeitsvereins aufgeführten Stück „zur Karikatur[!] eines schäbigen, feigen polnischen Juden herabgewürdigt [...]. Alle abgeschmackten Witze des betreffenden Darstellers wurden von dem aus angesehenen Jaffaer Familien gebildeten Auditorium mit den arabischen Rufen ‚nieder mit Österreich!‘ begleitet.“ Konsul Ludwig von Zepharovich legte daraufhin sogleich Protest beim griechisch-orthodoxen Patriarchat ein⁴⁷³.

Die Rezeption der jüdischen Bevölkerung wurde nicht unwesentlich bestimmt durch die teilweise verstörenden Eindrücke, die viele Besucher, die mit romantisch überhöhten Vorstellungen aus Europa aufgebrochen waren, vor Ort bekamen. Zusammen mit Jerusalem waren Safed, Tiberias und Hebron die vier heiligen Städte, in denen schon jahrhundertlang Juden lebten⁴⁷⁴. In seinem Bericht über den Besuch der österreichischen Pilgerkarawane des Jahres 1859 in Tiberias verwendete Grasberger typischerweise den Juden zugeschriebene Attribute: „Träge, schleichend und kraftlos kamen mir die Judengestalten vor; ein jüdischer Reisender selbst bemerkt, daß die frühzeitigen Heiraten, der natürlichen Reife vorgreifend, das Geschlecht entnerven.“⁴⁷⁵ Krämer wiederum beschrieb seinen Rundgang durch Tiberias folgendermaßen: „Wie überall so aber hier noch viel mehr, Schmutz in den Strassen und Bazaren. Bleiche abgehärmte Judengesichter schauen furchtsam neugierig nach uns. Im größten Elend und Schmutz leben die Juden da beisammen. Einst war es die bedeuten[d]ste Stadt der Juden; jetzt kommen sie nur noch her, um zu sterben.“⁴⁷⁶

Die Armut der jüdischen Bevölkerung wurde als besonders abstoßend empfunden. In diesem Raster bewegen sich auch Krämers von der Klagemauer gewonnenen Eindrücke: „Der Zugang ist durch Bettler verstellt. Die langbärtigen Juden kommen auf mich zu, halten Büchsen hin, ich möchte Bachschisch[!] geben. Da könnte man einen Sack Geld mitbringen, es würde kaum reichen, den[n] sie erneuern immer wieder die Bettelei.“ Seinen anschließenden Spaziergang durch das Judenviertel Jerusalems kommentierte er: „Schmutz und wieder Schmutz beim ärmsten und beim

⁴⁷² Tagebuchblätter, „Meine Reise durch’s heilige Land“, Beyruth, 1899 Juni 14, in: WBR/HS, NJVK/ZPH 1393, 9.1.5.

⁴⁷³ Zepharovich an Aehrenthal, Jerusalem, 1908 November 20, in: ÖStA, HHSStA, PA XXXVIII, Kt. 341.

⁴⁷⁴ Vgl. ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 55.

⁴⁷⁵ Von den Pilgern nach Jerusalem, in: Oesterreichischer Volksfreund v. 17. Juni 1859.

⁴⁷⁶ Tagebuchblätter, „Meine Reise durch’s heilige Land“, Beyruth, 1899 Juni 14, in: WBR/HS, NJVK/ZPH 1393, 9.1.5.

Reichsten. Im Hause des Oberrabbiners desgleichen.⁴⁷⁷ Stets schwingt die Enttäuschung über das reale Jerusalem mit. Als Krämer durch die *Via dolorosa* ging, deren Stationen seiner Ansicht nach in den „schmierigen, buckeligen Straßen“ nicht leicht zu finden waren, veranlasste ihn dies zu der Feststellung: „Einige Judenbuben verunreinigen den Platz davor, so findet man diese heiligen Orte.“⁴⁷⁸

Ernüchterung im Falle eigenen Erlebens zeigt sich selbst bei den Monarchen. Von Kaiser Franz Joseph, der im Zuge seiner Orientreise im Jahr 1869 alle in Jerusalem ansässigen Konfessionen unter anderem finanziell unterstützte, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, sind im Rahmen der Schilderung seines Einzuges in Jerusalem kritische Zeilen über die dortigen österreichischen Juden überliefert: „Wir kamen an einen, mir zu Ehren errichteten Triumphbogen, wo der Vorsteher der Franciskaner, der griechische und der armenische Patriarch mit ihren Geistlichen und eine gedrängte Menge buntes Volk uns erwarteten. Leider sind die Juden vorherrschend und zwar darunter eine Menge österreichischer Unterthanen, die sich durch ihr patriotisches Geschrei nicht eben angenehm hervorthaten. Bei dem Triumphbogen erblickten wir zuerst die heilige Stadt; wir stiegen von den Pferden und ich kniete mich auf der Straße nieder und küßte den Boden. Ich werde diesen Augenblick nie vergessen.“⁴⁷⁹ Unmittelbare Auswirkungen zeitigte der Aufenthalt im Heiligen Land auf den Deutschen Kaiser: Wilhelm II. hatte sich zunächst von Theodor Herzls zionistischen Ideen angezogen gefühlt; dieser hatte ihm die Möglichkeit eines Judenstaats unter dem Protektorat Deutschlands unterbreitet. Vor Ort jedoch schlug die kaiserliche Stimmung um – die Juden in Jerusalem machten auf Wilhelm II. einen schlechten Eindruck, „der sich in das gesamte enttäuschende Bild über die Stadt einreihete“⁴⁸⁰.

Das bisher gewonnene Bild ist durch die Realitäten der österreichisch(-ungarisch)en Schutzmachtpolitik zu ergänzen, für die gilt, dass es von Beginn der konsularischen Tätigkeit in Jerusalem an klar war, dass die Zahl der jüdischen

⁴⁷⁷ Johann Viktor Krämer an Eltern und Schwestern, Jerusalem, 1899 Mai 1, ebd., 7.1.; auch Tagebuchblätter, Jerusalem, 1899 Mai 4, ebd., 9.1.6.

⁴⁷⁸ Johann Viktor Krämer an Eltern und Schwestern, Jerusalem, 1899 Mai 1, ebd., 7.1.

⁴⁷⁹ Jerusalem den 13. Novbr. 1869, in: Georg NOSTITZ-RIENECK (Hg.), Briefe Kaiser Franz Josephs an Kaiserin Elisabeth 1859–1898, Bd. 1 (Wien–München 1966) 105–109, hier 108.

⁴⁸⁰ Vgl. GRÜNDER, Die Kaiserfahrt Wilhelms II. ins Heilige Land 376–380, Zitat 379. Ausführlich zu den letztlich enttäuschten zionistischen Hoffnungen, die sich an die Orientreise des Kaisers knüpften, RICHTER, Die Orientreise Kaiser Wilhelms II., 204–229. Das Auswärtige Amt in Berlin stand dem zionistischen Projekt ohnehin „mißtrauisch bis ablehnend“ gegenüber. GRÜNDER, Die Kaiserfahrt Wilhelms II. ins Heilige Land 379. - Zur Sorge um die Heiligen Stätten als zentralem Aspekt der katholischen Ablehnung des Zionismus siehe SPÄTI, Heilige Stätten, Freiheitsgeist und Antisemitismus; DIES., Die Schweiz und die zionistische Bewegung 1917–1948: Zwischen Bewunderung, Gleichgültigkeit und Ablehnung, in: Barbara HAIDER-WILSON – Dominique TRIMBUR (Hgg.), Europa und Palästina 1799–1948: Religion – Politik – Gesellschaft / Europe and Palestine 1799–1948: Religion – Politics – Society (Archiv für österreichische Geschichte 142, Wien 2010) 315–338, bes. 323–328.

Schutzgenossen viel größer war als diejenige der christlichen. Bald schon standen mehr Juden unter österreichischem Schutz als unter jenem der übrigen Konsulate⁴⁸¹. Umso mehr fällt der Umstand auf, dass die Juden in der Instruktion für Vizekonsul Joseph Nobile Pizzamano (1849) – einen Amtsinhaber, über dessen Tätigkeit viel Lob nicht zuletzt auch aus jüdischen Kreisen überliefert ist – nicht erwähnt werden⁴⁸². Als Bernhard Graf Caboga knapp zwei Jahrzehnte später das Amt des Konsuls in Jerusalem übernahm, war dies bereits anders⁴⁸³.

In den Quellen finden sich wiederholt abfällige Äußerungen über die zahlreichen österreichisch-ungarischen Juden und ihre Gemeinden in Palästina – die jüdischen Schutzgenossen wurden für eine katholische Großmacht nicht als Prestigegegewinn angesehen. Vielmehr stellte die vornehmlich jüdische Kolonie in Jerusalem nach einer militärischen Denkschrift von Carl Ignaz Hoffer aus dem Jahr 1917 „geradezu eine Staatslast“ dar⁴⁸⁴. Im Jahrbuch des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem wurde über die Stellung Österreich-Ungarns im Heiligen Land bereits 1908 angemerkt: „Das ist alles; glänzend sind wir also nicht bestellt. Die vielen österreichischen Juden in Palästina erhöhen mit ihren Anstalten wohl kaum das Renommee des einstigen Vaterlandes.“⁴⁸⁵ Und Konsul Caboga, eine prononciert katholische Speerspitze, berichtete 1881 im Zuge seiner Überlegungen, wie der Einzug von Kronprinz Rudolf in Jerusalem gestaltet werden könne: „Oesterreich-Ungarn hat hier etwa 10 Katholiken, wovon mehr als die Hälfte Mönche oder Geistliche, 30–40 zum Protestantismus übergetretene Israeliten, dann 1.200 etwa wirkliche Juden. Da die Leute meist arm und unscheinbar,

⁴⁸¹ Vgl. ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 63; beinahe gleichlautend Mordechai ELIAV, Das österreichische Konsulat in Jerusalem und die jüdische Bevölkerung, in: Anna M. DRABEK – Mordechai ELIAV – Gerald STOURZH (Hgg.), Prag – Czernowitz – Jerusalem. Der österreichische Staat und die Juden vom Zeitalter des Absolutismus bis zum Ende der Monarchie (Studia Judaica Austriaca 10, Eisenstadt 1984) 32–72, hier 43.

⁴⁸² Siehe Stürmer an Pizzamano, Constantinopel, 1849 Jänner 9, abgedruckt in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 5, S. 107–110.

⁴⁸³ Vgl. Punktation für den zeitweiligen Leiter des k.k. Consulats in Jerusalem, Grafen Bernhard Caboga-Cerva, [Wien], 1867 Mai 27, in: ÖStA, HHStA, AR, F 4, Kt. 45. Es handelt sich hierbei neben der Instruktion für Pizzamano um das zweite Schlüsseldokument für den Konsulatsdienst in Jerusalem.

⁴⁸⁴ Oliver STEIN, Propagandisten des k.u.k. Vielvölkerreiches: Österreichisch-ungarische Soldaten im Osmanischen Reich während des Ersten Weltkrieges, in: Militärgeschichtliche Zeitschrift 78/2 (2019) 412–441, hier 427. Zu Oberleutnant Carl Ignaz Hoffer von Reichenau, einem Wirtschaftsexperten und Forschungsreisenden, ebd. 420.

⁴⁸⁵ Österreich-Ungarn und die anderen Großmächte von Europa in Palästina, in: JAHRBUCH DES ÖSTERR.-UNGAR. PILGERHAUSES, Jg. 2, 41–50, hier 42. Der Autor des Textes nutzte die an die Mitglieder der „eigenen“ Gruppe gerichtete Mobilisierungsstrategie, die die Defizite der eigenen Nation/Konfession im Vergleich mit der Stärke „der anderen“ besonders herausstellte. Vgl. HAIDER-WILSON, Einleitung I. Schnittmengen 10 / Introduction I. Intersections 27; auch CARMEL, Der deutsch-evangelische Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas 256.

so würden sie auch dann einen Einzug schwerlich verherrlichen, wenn es mir je einfallen könnte, den dereinstigen Träger der apostolischen Krone an der Spitze von einem paar Dutzend Rabbiner[n] in Jerusalem einziehen zu machen.“⁴⁸⁶

Ausführlicher äußerte sich Caboga in einem Bericht über Österreich-Ungarn und Palästina, den er ungefähr zeitgleich dem Ministerium des Äußern übermittelte: „Unsere Kolonie besteht jetzt aus 13–14 Katholiken, aus etwa 30–40 zum Anglicanismus übergetretenen Israeliten und Familien, aus 1.200 Juden endlich, meist aus Ungarn, Galizien und der Bukowina, die an Seelenzahl hier zahlreichste, ja wenn ich recht berichtet bin, zahlreicher als die österreich-ung. Colonien in Beirut, Damascus u. Aleppo zusammengenommen, an Qualität aber wenig bedeutend, nachdem die meisten dieser Leute entweder aus wirklich religiösem Drange oder, vielleicht nicht zum geringen Theile, um daheim nicht arbeiten zu müssen, vermögenslos hieherkamen oder kommen, um hier, wo für das ganze niedere Volk das Leben billig ist, von Gebete hersagen u. Almosengeldern (Chaluka) zu leben, welche dank den sehr reichen Spenden von Glaubensgenossen in Europa und dortigen israel. Stiftungen hier so reichlich vertheilt wird, daß jeder Jude, auch der bemitteltere, einen Antheil erhält und nimmt.“

Das Urteil des Konsuls über die österreichisch-ungarischen jüdischen Untertanen fiel harsch aus: „Diese Unsere isr. Unterthanen lungern zum größten Theile zerlumpt herum, leisten keine Militärpflicht, zahlen keinerlei Steuer, tragen überhaupt in keiner Weise zum Besten oder zum Ansehen ihres Heimatlandes bei, nehmen aber dessen Repräsentation fortwährend mit Klagen und der Abwicklung sehr complicirter, mitunter sehr bedenklicher Geschäfte nicht wenig in Anspruch.“ Wenn wenigstens diejenigen, die im Handel und Verkauf tätig waren, mit österreichischen Produkten handeln würden, „so hätten sie für uns wenigstens diesen Nutzen“. Der Konsul weiter: „Allein, das thun sie nicht nur nicht und bieten fremde, meist schlechte Waaren feil, sondern schädigen Uns sogar damit, daß, wenn sie Produkte aus dem Innern der Monarchie holten, diese die schlechtesten, abgelagertsten Ausschußwaaren darstellen.“⁴⁸⁷

Wurde der große Anteil der Juden innerhalb der österreichisch-ungarischen Kolonie im Jahrbuch des Hospizes auch immer wieder bedauernd festgehalten, so wurde mit Blick auf die viel gerühmte österreichische Post⁴⁸⁸ dann doch ein wirt-

⁴⁸⁶ Caboga an Heinrich Freiherrn von Haymerle, Jerusalem, 1881 Februar 5, in: ÖStA, HHStA, Gesandtschaftsarchiv Konstantinopel (fortan: GA Konstantinopel), Kt. 383, Umschlag „Jerusalem 1881/1882“.

⁴⁸⁷ 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 261f.

⁴⁸⁸ Zur österreichischen Post in Jerusalem, die von Pizzamano in seinen frühen Amtsjahren initiiert wurde, siehe ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 23 u. 25, S. 149–151 u. S. 155–157; Andreas PATERA, Die österreichischen Postämter im Heiligen Land, in: Bernhard A. BÖHLER (Hg.), Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josephs (Katalogbuch, Wien 2000) 245–266; DERS., The Austrian Post in

schaftlicher Nutzen ausgemacht: „Die Zahl der Personen in Jerusalem, welche aus Österreich-Ungarn stammen, beträgt gegenwärtig beiläufig 5000; davon sind aber bloß ungefähr 30 Nichtjuden, nämlich der Herr Konsul mit Familie, die Postbeamten, das Personal des vaterländischen Hospizes, die Barmherzigen Brüder von Tantur, wenn man das noch zu Jerusalem rechnen will, und einige andere.“ Österreichische wie nichtösterreichische Juden sind, so der Autor, „insofern für unseren Staat von bedeutendem Nutzen, als sie fast ausschließlich mit der österreichischen Post verkehren und dadurch zu ihrer Blüte beitragen“⁴⁸⁹.

Nach Unruhen in dem von orthodoxen Christen und Muslimen bewohnten Lydda analysierte Konsul Anton Ritter von Strautz im Juli 1882 – am Beginn der ersten jüdischen Einwanderungswelle (Alija) – die Situation in Jerusalem. Der Konsul glaubte nicht, dass sich die muslimische Bevölkerung Jerusalems zu Ausschreitungen gegen Christen verleiten lassen dürfte: „[...] sie ist zwar fanatisch, lebt aber im Grunde nur von ihnen.“ Eher gefährdet schienen Strautz die jüdischen Bewohner zu sein, deren Zahl innerhalb weniger Jahre von höchstens 8.000 auf geschätzte 15.000 gestiegen sei. Die jüdische Bevölkerung wachse fortwährend und überschwemme die Stadt „mit Geschäftsleuten, Spekulanten und Faullenzern[!], welche von den reich fließenden Gaben der reichen europäischen Juden leben. Es ist constatirt, daß der Zinsfuß für Anlagen in Jerusalem heute kaum 5 % erreicht, weil für die Juden Geld im Überfluß am Platze ist; der geldsuchende muselmännische Krämer oder Bauer findet schwerlich zu 20 %. Jüdische Concurrrenz verdrängt den muselmännischen Gewerbsmann, die Mehrzahl aller Geschäfte gehören Juden [...].“ Der Bevölkerungszuwachs würde die Preise in die Höhe treiben, wovon die muslimische Bevölkerung vor dem Hintergrund der für sie fehlenden Unterstützungen aus Europa besonders betroffen sei⁴⁹⁰. In dieser wirtschaftlich ausgerichteten Analyse mischt sich das als negativ empfundene Chaluka-System in die althergebrachten Vorbehalte gegenüber den Gewerben, die den Juden zugeschrieben wurden.

Palestine, 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) 122–135.

⁴⁸⁹ Wie viel gibt es Österreicher und Ungarn in Jerusalem?, in: *JAHRBUCH DES ÖSTERR.-UNGAR. PILGERHAUSES*, Jg. 2, 74.

⁴⁹⁰ Strautz an Calice, Jerusalem, 1882 Juli 23, in: *ÖStA, HHStA, GA Konstantinopel, Kt. 383*, Umschlag „Jerusalem 1881/1882“, und Strautz an Kálnoky, Jerusalem, 1882 Juli 23, in: *ÖStA, HHStA, PA XXXVIII, Kt. 242*. Siehe auch ELIAV – HAIDER (Hgg.), *Österreich und das Heilige Land* 78f. Die Beziehungen von Juden und Christen zu Muslimen unterschieden sich in Palästina von der Situation in Syrien: „Jews in Syria (less so in Palestine) enjoyed better relations than Christians with Muslim notables because in spite of the reforms, they continued to conduct their lives as a small religious minority devoid of political ambitions.“ 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* (Syracuse 2002) 108–118, hier 117f.

Später finden sich in der Habsburgermonarchie für das jüdische Aufbauwerk aber auch positive Stimmen. Als im Zeitraum der zweiten Alija ein Teil⁴⁹¹ der sich aus den Reihen des Wiener Wissenschaftlichen Klubs rekrutierenden Reisegesellschaft des Jahres 1907 mit P. Wilhelm Anton Neumann eine jüdische Kolonie besuchte, trieb diese Personen die Frage an, „wie die in ihrer Heimat, in Rumänien und Rußland drangsalierten und von dort vertriebenen Juden auf dem Boden leben, den die Patriarchen vor Jahrtausenden schon bebaut, in den Landen, die Kroneigentum jüdischer Könige gewesen sind“. Von der jüdischen Ackerbauschule Mikweh Israel und der Kolonie Rischon Lezion⁴⁹² zeigte sich zumindest der jüdische Berichterstatter Teleky gleichermaßen angetan⁴⁹³. Von katholischer Seite enthalten die Akten des Konsulatsarchivs allerdings auch die Ausführungen von Rudolf Lendle, der sich im Zuge seiner Überlegungen hinsichtlich eines österreichisch-katholischen Kolonisationsprojektes in Palästina als Antisemit deklarierte⁴⁹⁴.

Nimmt man das Denken, den Deutungsspielraum und die kirchlichen Sozialisierungserfahrungen der Katholiken ernst, kann somit analog zu Olaf Blaschkes Untersuchung von Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich resümiert werden, dass jede authentisch-positive Äußerung über Juden – von denen sich dramatisch wenige finden – wie ein Bruch innerhalb der Milieumentalität anmutet. Die judenfeindlichen Topoi dagegen waren nahtlos in sie verwoben⁴⁹⁵. Antisemitismus stellte zweifellos eine der inneren Dimensionen der Volksfrömmigkeit, des Volkskatholizismus dar⁴⁹⁶. Ein besonders übles Beispiel ist der Reisebericht eines niederrangigen Angehörigen des Franziskanerordens, des Pförtners des oberösterreichischen Franziskanerklosters Maria Schmolln. In der Publikation „Von Maria-Schmolln nach Egypten und Palestina“⁴⁹⁷ offenbart sich dumpfester provinziell-katholischer Antisemitismus. Das Auftreten des Wiener Pfarrers Josef Deckert, eines deklarierten Judenhassers, im Jahr 1900 auf der ersten Generalversammlung des Wiener Palästina-Pilgervereins⁴⁹⁸ mit Ausführungen zum katholisch-österreichischen Engagement im Heiligen Land fiel dann bereits in die Zeit von Karl Lueger als Bürgermeister von Wien.

⁴⁹¹ Nicht eruierbar ist, ob dieser Teil wie die ganze Reisegesellschaft religionsübergreifend zusammengesetzt war.

⁴⁹² Siehe ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, lt. Ortsregister.

⁴⁹³ TELEKY, Reise nach Griechenland, Syrien, Palästina und Ägypten 49f., Zitat 49.

⁴⁹⁴ Vgl. Unbekannter Verfasser [Rudolf Lendle], in: ÖStA, HHStA, KA Jer., Kt. 127, fol. 747–748^r, „Fascicolo de Tantar 1896–1917“. Siehe zu diesem Kolonisationsprojekt S. 553f.

⁴⁹⁵ Vgl. LÖNNE, Katholizismus-Forschung 156 (Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich [Göttingen 1997] 17, zitierend).

⁴⁹⁶ Vgl. ALTERMATT, Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte 265.

⁴⁹⁷ Frater Anton MAYRHOFER, Von Maria-Schmolln nach Egypten und Palestina. Schilderungen der Erlebnisse bei meiner zweiten Reise ins heilige Land im Jahre 1894–95 (Braunau 1895).

⁴⁹⁸ Siehe dazu S. 405.

Der traditionelle katholische Antisemitismus tritt jedoch in den vom „katholischen Volk“ verfassten Quellen deutlicher zu Tage als in den schriftlichen Zeugnissen, die offizielle staatliche österreichische Vertreter vor Ort hinterlassen haben. Die Tätigkeit der österreichisch(-ungarisch)en Konsuln in Jerusalem, deren Arbeit sich ja zu einem Gutteil durch Kontakte zur jüdischen Bevölkerung gestaltete, muss daher im Ganzen gesehen eine modifizierte Beurteilung finden⁴⁹⁹: Es scheint, dass die Gegebenheiten der Politik einer multikonfessionellen Großmacht sich in einem pragmatischeren Zugang niederschlugen, auch wenn die Frage eventueller antisemitischer Äußerungen und einer entsprechenden Einstellung letztlich immer von der jeweiligen Persönlichkeit im Amt abhing.

Gewiss wurden von manchen Konsuln in ihrem Schriftverkehr ab und zu antisemitische Töne angeschlagen. So ist etwa eine Äußerung von Konsul August Lenk von Wolfsberg überliefert, der, als er dem Wiener Generalkommissär 1862 mitteilte, dass er Wohnung im unteren Trakt des Hospizes bezogen habe, hinzufügte: „Es versteht sich von selbst, daß sich die Kanzlei nicht im Hospize befindet, da es sich nicht geziemen würde, die vielen Juden hier eintreten zu lassen. So aber betritt nicht ein Einziger dieser Sorte das Haus.“⁵⁰⁰ Mordechai Eliav kam mit Sicht auf die ganzen 68 Jahre einer Vertretung der Habsburgermonarchie in der Heiligen Stadt hinsichtlich des Verhaltens der österreichisch(-ungarisch)en Konsuln gegenüber der jüdischen Bevölkerung dennoch zu dem Schluss, dass alle pflichtbewusst und hilfreich waren. Wenn bei einigen in ihrer Korrespondenz und ihrem Verhalten mitunter eine gewisse Animosität durchklang, zeichneten sich andere wie Pizzamano und der letzte Konsul Friedrich Kraus besonders aus⁵⁰¹.

Die Ausnahmestellung des Heiligen Landes und das Selbstverständnis als katholische Großmacht, das gerade in der Heiligen Stadt zum Ausdruck gebracht werden sollte, bestimmten die aus diesem Blickwinkel heikle Frage des Einsatzes von Juden in staatlichen Funktionen. Dass der Fürst von Monaco den österreichischen Untertan und spanischen Juden Moses Valero in der Heiligen Stadt als Konsul einsetzen wollte und die osmanische Regierung („Pforte“) auch das Exequatur erteilen werde – was „einen recht peinlichen Eindruck“ in den katholischen Kreisen Jerusalems mache –, war Konsul Leopold Walcher 1865 eine private Meldung an Internuntius Anton Prokesch von Osten in Konstantinopel wert⁵⁰². Unter den Konsuln der Habsburgermonarchie stammte einzig Theodor

⁴⁹⁹ Vgl. zum Wirken des österreichisch(-ungarisch)en Konsulats in Jerusalem für die jüdische Bevölkerung ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land. Die Einschätzung Eliavs ist ebd. formuliert auf den S. 31–33, 55–60, 63f., 67–70, 72f., 78–93.

⁵⁰⁰ Lenk an Generalkommissär Matzek, Jerusalem, 1862 Jenner[!] 30, in: FWAGHL, Briefe.

⁵⁰¹ Vgl. ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 64.

⁵⁰² Walcher an Prokesch-Osten, Jerusalem, 1865 Dezember 21, in: ÖStA, HHStA, NPO, Kt. 22, Umschlag „22-6 1865“.

Ippen aus einer jüdischen (Prager) Familie, war aber in seiner Kindheit getauft worden⁵⁰³.

In allen österreichisch(-ungarisch)en Ämtern in Palästina waren fast ausschließlich Christen angestellt. Mit Simon Rokach, 1903 Dragoman im Vizekonsulat von Jaffa, und Esriel S. Hausdorff, der jahrelang eine ähnliche Funktion im Konsulat in Jerusalem innehatte, sind nur zwei Ausnahmefälle zu nennen⁵⁰⁴. Als es 1870 um die Wiederbesetzung des Postens des Konsularagenten in Jaffa ging, meinte Konsul Caboga die aus Österreich stammende jüdische Familie Blattner, deren entsprechendes „von angesehener Person befürwortetes“ Ansuchen an ihn weitergeleitet worden war, sogleich von der Liste der Vorzuschlagenden nehmen zu müssen, da es abgesehen von anderen Gründen seines Erachtens zunächst einmal, „ohne wirkliche Nöthigung, gar zu sonderbar wäre, den apostolischen Monarchen gerade im heiligen Lande, wo doch religiöse Rücksichten und Interessen stets in erster Linie stehen, durch Israeliten representiren zu lassen“⁵⁰⁵.

Gut zwanzig Jahre später stand erneut die Frage im Raum, ob ein Israelit bei einer Vertretungsbehörde im Heiligen Land angestellt werden könne. Der jahrzehntelang im Dienst der Habsburgermonarchie stehende Jacob Pascal⁵⁰⁶ hatte vorgeschlagen, den deutschen Staatsangehörigen Gabriel Schlank in der Nachfolge von Jacob Kevorkian zum Honorardolmetscher beim Vizekonsulat in Jaffa zu machen. Konsul Karl von Kwiatkowski verfasste in diesem Zusammenhang ein Privatschreiben an Botschafter Heinrich Freiherr von Calice, in dem er anmerkte, „daß Schlank sehr anständig, aber Israelit. Glaubensbekenntnisses ist“. In Rustschuk (Russe, Pyce) und Salonik (Saloniki, die Kurzform für Thessaloniki, Selanik) habe es schon einmal israelitische Dragomane gegeben, „ob es in Palestina angeht, weiß ich nicht“. Kwiatkowski wies zudem darauf hin, dass ein israelitischer Dolmetscher an Samstagen keine Arbeiten verrichten dürfe⁵⁰⁷. Letztlich entschied man sich auch in diesem Fall mit Philipp Sabbag für einen anderen Kandidaten.

⁵⁰³ Vgl. ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land 589.

⁵⁰⁴ Ebd. 66.

⁵⁰⁵ Caboga an Prokesch-Osten, Jerusalem, 1870 November 10, in: ÖStA, HHStA, AR, F 8, Kt. 38; abgedruckt in: ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, Dok. 58, S. 231–235, hier 231 u. 233. Siehe zum Fall Blattner auch S. 337.

⁵⁰⁶ Siehe zu Jacob (Giacomo) Pascal (1832–1905), einem in den Vertretungen in Jerusalem und Jaffa tätigen, in Jerusalem geborenen Armenier, ELIAV – HAIDER (Hgg.), Österreich und das Heilige Land, lt. Personenregister, bes. 77. Der sprachkundige Pascal, dem 1895 der persönliche Rang eines Konsuls verliehen wurde, war seit 1857 österreichischer Untertan und seit 1904 im Besitz der österreichischen Staatsbürgerschaft; erst in seinem Todesjahr 1905 trat er in den Ruhestand. Er war jahrzehntelang ein unverzichtbarer Mitarbeiter und stand auch der österreichischen Post in Jerusalem vor. Zu seiner Unterstützung der lokalen Fotografie siehe VICTOR-HUMMEL, Culture and Image 190f.

⁵⁰⁷ Kwiatkowski an Calice, Jerusalem, 1893 Juni 24, in: ÖStA, HHStA, Konstantinopel blau, Kt. 40.