

Europäer in der Levante
Des Européens au Levant



deutsches
historisches
institut
historique
allemand

paris

Pariser Historische Studien

herausgegeben vom
Deutschen Historischen Institut Paris

Band 53

R. Oldenbourg Verlag München 2004

Europäer in der Levante
Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion
(19.–20. Jahrhundert)

Des Européens au Levant
Entre politique, science et religion
(XIX^e–XX^e siècles)

herausgegeben von
Dominique Trimbur

R. Oldenbourg Verlag München 2004

Pariser Historische Studien

Herausgeber: Prof. Dr. Werner PARAVICINI

Redaktion: Dr. Mareike KÖNIG

Institutslogo: Heinrich PARAVICINI, unter Verwendung eines Motivs am Hôtel Duret de Chevry

Anschrift: Deutsches Historisches Institut (Institut Historique Allemand)

Hôtel Duret de Chevry, 8, rue du Parc-Royal, F-75003 Paris

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© 2004 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: <http://www.oldenbourg-verlag.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Vollendorf, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht).
Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

ISBN 3-486-57561-9
ISSN 0479-5997

INHALT

Dominique TRIMBUR

Introduction: entre politique, science et religion: des Européens au Levant
(XIX^e–XX^e siècles) (mit deutscher Zusammenfassung) 7

Dominique TRIMBUR

Aperçu historique du Levant, 1840–1948 (mit deutscher
Zusammenfassung) 17

Markus KIRCHHOFF

Deutsche Palästinawissenschaft im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts.
Die Anfänge und Programmatik des Deutschen Vereins zur Erforschung
Palästinas (avec résumé français) 31

Jérôme BOCQUET

Missionnaires français et allemands au Levant: les Lazaristes français
de Damas et l'Allemagne, du voyage de Guillaume II à l'instauration du
Mandat (mit deutscher Zusammenfassung) 57

Roland LÖFFLER

Die langsame Metamorphose einer Missions- und Bildungseinrichtung
zu einem sozialen Dienstleistungsbetrieb. Zur Geschichte des Syrischen
Waisenhauses der Familie Schneller in Jerusalem 1860–1945
(avec résumé français) 77

Bertrand LAMURE

Les pèlerinages français en Palestine au XIX^e siècle: croisade catholique
et patriotique (mit deutscher Zusammenfassung) 107

Barbara HAIDER-WILSON

Das Generalkommissariat des Heiligen Landes in Wien – eine Wieder-
entdeckung des 19. Jahrhunderts (avec résumé français) 123

Elena ASTAFIEVA

Imaginäre und wirkliche Präsenz Rußlands im Nahen Osten in der zweiten
Hälfte des 19. Jahrhunderts (avec résumé français) 161

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 187

DOMINIQUE TRIMBUR

INTRODUCTION:
ENTRE POLITIQUE, SCIENCE ET RELIGION:
DES EUROPÉENS AU LEVANT (XIX^e–XX^e SIÈCLES)

Dans une actualité marquée par le débat relatif au «choc des civilisations», il est intéressant de se pencher sur certains aspects du passé de la prétendue incontournable confrontation entre Occident et Orient. C'est à cet objectif que veut contribuer le présent volume, issu d'une journée d'études organisée à l'Institut historique allemand de Paris.

Le Levant, partie orientale de la Méditerranée, est depuis longtemps placé sous le signe de l'ingérence directe ou indirecte des grandes puissances, européennes d'abord, puis occidentales en général. Si aujourd'hui on parle surtout des États-Unis comme partie prenante aux affaires moyen-orientales, l'Europe ne cesse de manifester son propre intérêt pour la région. Cette entreprise européenne commune, ardemment souhaitée mais souvent difficile à réaliser, repose sur un héritage méconnu et peu à peu redécouvert: une présence nombreuse et diverse dans l'ensemble de l'Empire ottoman, en Palestine notamment, qui s'établit dans les années 1840 et demeure particulièrement visible jusqu'à la création de l'État d'Israël, en 1948. Si nombre d'éléments de cette présence (établissements religieux de toute nature, représentant les diverses confessions) se maintiennent jusqu'à aujourd'hui, pour marquer le paysage local, dans l'ensemble leur valeur d'instruments politiques et scientifiques, servant directement aux rivalités entre les puissances, appartient au passé.

Il importe donc d'éclairer certaines traditions et de contribuer à expliciter la lente, délicate, mais bien réelle rencontre entre Orient et Occident, sous ses multiples aspects, qui à de nombreux égards est un mélange d'«altruisme et impérialisme», pour reprendre le titre d'un volume récent¹. Ressortit-elle uniquement à la rivalité entre les grandes puissances, simplement transposée sur le terrain moyen-oriental? Est-elle seulement une autre illustration de la politique coloniale, du jeu des influences européennes sur l'Empire ottoman, «homme malade de l'Europe»? Comment s'adapte-t-elle aux bouleversements politiques qui affectent la région? Quels sont ses apports en matière d'histoire politique, de la science et de la religion?

¹ Eleanor H. TEJIRIAN, Reeva Spector SIMON, *Altruism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East*, New York 2002 (Middle East Institute, Occasional Papers 4).

L'objectif premier de la rencontre dont est issu le présent volume avait été de mettre en parallèle des études de cas relatives aux présences française et allemande dans la région. Par là, nous avions ambitionné de faire un bilan des moyens d'action utilisés par ces deux puissances rivales sur le terrain du Levant: où il avait été possible de dresser des parallèles, de mettre en avant les facteurs action et interaction dans leurs agissements et initiatives; où il avait été notamment possible de voir que la région du Levant n'était aussi qu'un champ supplémentaire où s'affrontaient deux puissances rivales, l'une présente depuis longtemps et soucieuse de conserver ses positions, l'autre en pleine montée en puissance, désireuse d'acquérir certaines positions, aux dépens de la première.

Par la suite, nous avons toutefois jugé intéressant d'adjoindre à ces études circonscrites à deux pays des présentations relatives à deux acteurs particulièrement peu connus et dont le rôle est aujourd'hui inexistant ou en voie de lente renaissance: l'Autriche(-Hongrie) et la Russie. En agissant de la sorte, il est non seulement possible de sortir ces deux pays d'un relatif oubli en ce domaine, mais aussi d'établir de nouveaux parallèles, en invoquant des points de vue supplémentaires. C'est aussi la possibilité d'apporter des éléments complémentaires aux perceptions de ces pays auprès des premières puissances invoquées: l'Autriche-Hongrie n'est-elle pas constamment perçue par la France comme un rival du point de vue catholique? Et la Russie impériale et orthodoxe n'est-elle pas vue par la France, l'Allemagne ou l'Angleterre comme un pays désireux à terme de s'installer dans la Jérusalem terrestre, couronnant ainsi une pénétration déjà réelle dans tout l'Empire ottoman?

Le volume que l'on a sous les yeux se veut une contribution supplémentaire, de la plume de jeunes historiens, au tableau d'ensemble qui se dessine depuis maintenant près de trois décennies. L'histoire de la présence européenne au Levant ne cesse en effet d'attirer l'attention, avec un souci de plus en plus scientifique. Dans les faits, il y a redécouverte d'une autre histoire de cette région, avec progressivement dépassement du caractère conflictuel qui avait longtemps marqué cette historiographie; lorsque les auteurs européens tenaient principalement à montrer du doigt la signification pré-coloniale des présences européennes dans cette région avant son entrée définitive dans le jeu des relations internationales, en 1917; ou lorsque les historiens locaux avaient eux aussi dénoncé ces présences, ou les avaient ignorées, considérant que leurs histoires respectives avaient pu s'écrire sans la participation, favorable ou défavorable d'ailleurs, des puissances européennes². C'est peut-être en optant pour cette approche qu'il peut être possible d'aller dans le sens d'une

² On trouvera certaines pistes relatives à ces historiographies dans l'introduction de l'ouvrage que nous avons co-dirigé avec Ran AARONSOHN, *De Bonaparte à Balfour – La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799–1917*, Paris 2001, p. 9–27 (Mélanges du Centre de recherche français de Jérusalem, 3).

»histoire apaisée« du Proche-Orient; c'est en tout cas le souci des auteurs du présent volume, jeunes chercheurs dont les contributions soulignent que les présences européennes ont aussi pu bénéficier à leur environnement.

Les études que l'on va lire permettent de poser un certain nombre de problèmes et interrogations, et d'esquisser les réponses qui s'en dégagent. On va le voir, au-delà des parallèles et des comparaisons possibles sur la base de points précis, il est aussi possible d'esquisser un essai de théorisation. À l'appui d'une constatation de Walter Laqueur relative à l'échec de l'orientalisme américain, pour s'être trop appuyé sur l'œuvre ravageuse d'Edward Saïd³, il est en effet intéressant de retourner aux sources, en posant les questions suivantes: quel a été l'apport des présences européennes au Levant pour les échanges Orient/Occident? que nous apporte en général leur étude? quelle est la validité des constatations effectuées sur place par ces missionnaires? servent-elles effectivement à mieux connaître l'Orient – but majeur qu'ils se fixent – ou contribuent-elles plutôt à une meilleure connaissance des missions elles-mêmes, connaissance religieuse étroitement mêlée à la politique et la science coloniales?

Pour introduire les études de cas, et préciser les données générales de la région dans la période considérée, nous proposons d'abord un aperçu historique du Levant, entre 1840 et 1948. Ce long siècle est marqué là par l'arrivée des grandes puissances de ce temps: qu'il s'agisse de la mise en place de consulats (notamment en Palestine à partir du début des années 1840), ou de celle d'institutions religieuses (notamment charitables, de toutes confessions, avec même l'établissement d'un évêché anglo-prussien à Jérusalem). La rivalité entre les puissances, chacune ayant une idée relativement précise du devenir de la région, aboutit dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, à la suite de la Guerre de Crimée, à une répartition entre zones d'intérêt. Partage de l'»homme malade de l'Europe«, comme on appelle alors l'Empire ottoman, cela se traduit par un jeu d'influences économiques mais aussi l'exercice de protections sur les populations locales: la France prenant en compte les catholiques et les chrétiens unis à Rome; la Grande-Bretagne s'attachant à la protection des protestants et des Juifs; la Russie portant son intérêt sur les orthodoxes. Cette répartition est à son tour disputée par les puissances rivales: l'Italie étant désireuse de s'approprier quelques droits envers les catholiques, l'Autriche-Hongrie considérant les catholiques et les Juifs, l'Allemagne s'attachant aux protestants et aux Juifs. Cette répartition, virtuelle d'abord, puisque le démembrement de l'Empire ottoman n'est pas à l'ordre du jour, aboutit à des plans plus concrets au moment de la Première Guerre mondiale. Si l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie, alliées de la Turquie, peuvent envisager

³ Walter Laqueur, Ein Terrorismus-Experte kritisiert die Orientalisten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29 novembre 2001, p. 53.

une présence plus grande au cours du conflit, elles sont expulsées suite à la défaite ottomane. La France et la Grande-Bretagne s'entendent au cours de la guerre pour se répartir la région, processus difficilement réalisé entre 1917 (prise de Jérusalem) et 1922 (mise en place définitive des mandats SDN).

La période suivante résulte des mouvements de fonds nés au cours du XIX^e siècle et exacerbés au cours de la Première Guerre mondiale: les populations locales, clientes des puissances, développent leurs identités nationales, et les mandats SDN promettent, à la suite des pays de l'Entente, la réalisation de ces projets. Ce qui n'est pas forcément compatible avec les idées proto-coloniales des puissances en question; ni avec celles des populations rivales: la période 1922-1948 est ainsi celle de revendications accrues de la part des différentes parties, avec montée de la violence, incidents multiples, répression de la part des pays tutélaires, mais aussi obligation de réaliser certaines promesses. Si la France, désireuse de demeurer présente au Moyen-Orient, peut s'entendre avec les Syriens et Libanais et leur accorder, nolens volens, leur indépendance, la Grande-Bretagne doit rendre compatibles des promesses faites dans toutes les directions. Dans l'ensemble, la Deuxième Guerre mondiale est synonyme d'apaisement des tensions; mais la fin du conflit permet l'écatement des revendications. 1946 est l'année de la souveraineté, chèrement acquise, en Syrie-Liban, elle est celle d'une agressivité de plus en plus marquée contre le mandataire britannique en Palestine; ce qui conduit Paris à quitter les lieux, et Londres à faire de même, abandonnant le sort de la région aux Nations-Unies, et in fine aux populations locales. Les Juifs proclament l'indépendance d'Israël en mai 1948, les pays arabes attaquent immédiatement le jeune État, et une nouvelle spirale de la violence se déclenche.

C'est dans ce contexte que s'insèrent les activités et rivalités entre puissances, le plus souvent illustrées par les institutions religieuses établies depuis le milieu du XIX^e siècle.

L'évocation de la facette allemande, avec une tonalité protestante, est inaugurée par Markus Kirchhoff qui évoque la »palestinologie« évangélique au XIX^e et au début du XX^e siècle, et le rôle du *Deutscher Palästina-Verein*. Comme certains de leurs compatriotes catholiques installés en Palestine, les protestants allemands s'immergent littéralement dans la vie locale. Il en va ici d'un plongeon scientifique, et l'article en question trace à grandes lignes l'univers dans lequel agissent certains intervenants européens dans la région. Le *Deutscher Palästina-Verein* est la conséquence logique d'un mouvement historico-scientifique: c'est la redécouverte de la Terre Sainte, mais la rigueur scientifique protestante ne veut pas s'embarrasser d'apports légendaires a priori propres aux catholiques. C'est en ce sens qu'agit cet organisme privé, directement lié aux plus hautes sphères politiques allemandes. L'entreprise est parallèle et consécutive à l'indépendance de la Grèce: comme le philhellénisme de l'époque se fonde en grande partie sur Homère, la palestinophilie

doit se fonder sur la Bible. Mais l'utilisation du Livre doit se faire de manière scientifique: la piété s'accompagne ainsi d'une topographie réelle. En parallèle aux travaux du britannique *Palestine Exploration Fund*, on passe donc à une scientification de la Palestine, avec l'établissement de cartes très précises qui localisent exactement les scènes bibliques. Dans l'œuvre somme toute classique du *Deutscher Palästina-Verein*, le plus intéressant probablement est l'appropriation contemporaine et ultérieure des connaissances acquises. Lié à une approche chrétienne de la Bible et de la Palestine, sans portée politique réelle, ce savoir a en effet non seulement été admis par les Juifs religieux (puisqu'il donne une preuve tangible à la Bible), mais aussi par les sionistes: une preuve éloquentes en est l'utilisation stricto sensu par les partisans du foyer national juif des cartes établies en son temps par le *Deutscher Palästina-Verein*, avec simple traduction en hébreu moderne des noms de lieux.

Après l'appréhension scientifique de la Palestine, considérons l'action sur le terrain. La présence européenne au Levant passe notamment par la mise en place d'établissements d'enseignement destinés à la population locale.

Dans son article, «Les Lazaristes français à Damas et l'Allemagne, du voyage de Guillaume II (1898) à 1914», Jérôme Bocquet présente le cas spécifique d'une congrégation installée à la fois en Palestine et en Syrie. Son étude permet de mettre l'accent sur plusieurs aspects. L'école mise en place à Damas par la congrégation est l'incarnation idéale de la mission «catholique» et «française» exercée en ce temps par les religieux. Institution élitiste, elle diffuse un savoir en français et développe par là les valeurs «civilisatrices» de la France, comme de nombreuses autres. Mais par là aussi elle accorde aux indigènes la capacité à se prendre progressivement en mains: à la fois luttant contre et accompagnant le réveil national syrien, l'établissement forme les futures élites locales. En ce sens, il les rend plus dépendantes de l'esprit français, contre la puissance ottomane; en ce sens aussi il les fait plus autonomes et les tourne inéluctablement contre toute puissance étrangère; ce qui conduit directement à la situation postérieure à l'établissement de l'État syrien souverain (n'est-ce pas au nom de l'épanouissement national que l'établissement, entre autres, est nationalisé, en 1967?). Par ailleurs, la congrégation des Lazaristes au Moyen-Orient présente aussi de nombreuses facettes: très française en Syrie, elle reste cantonnée là à une action favorable à la France, les religieux se coupant des réalités locales; alors que de tonalité allemande en Palestine, par la connaissance de l'arabe elle y pénètre mieux les esprits. Des facettes qui entraînent inévitablement des oppositions au sein même de la congrégation: lorsque les Allemands sont soupçonnés de pangermanisme au moment de la visite de Guillaume II en Orient. Mais ces oppositions font aussi s'affronter les Français entre eux: lorsqu'entre Gaullistes et Pétainistes il faut prendre un parti, en 1940–41.

Roland Löffler quant à lui s'intéresse de près à une institution protestante allemande à Jérusalem: l'orphelinat syrien de la famille Schneller. La comparaison avec une institution catholique et française comme le collège lazariste de Damas est évidemment intéressante. La mise en place de l'orphelinat suit la logique de l'intérêt occidental croissant pour le Levant, dans sa version protestante et allemande. Après l'expérience de l'évêché anglo-prussien, il s'agit en effet de développer le réseau des institutions s'adressant directement aux populations locales. Johann Ludwig Schneller est le représentant type des missionnaires protestants de la moitié du XIX^e siècle: débuts difficiles, choix délicat d'une vocation, réalisation confrontée aux problèmes locaux. C'est un événement local, les massacres de chrétiens libanais en 1860, qui donne son sens à la mission de Schneller: à partir de là son activité réside dans l'accueil et l'éducation des orphelins syriens, des plus petites classes au secondaire. Notamment connu pour la formation professionnelle qui y est dispensée, l'orphelinat Schneller prépare aussi les plus doués à l'Université américaine, protestante, de Beyrouth. Privilège de l'élément minoritaire, à l'inverse des Lazaristes sus-mentionnés ou des Assomptionnistes français qui font l'objet de l'article suivant, les membres de l'orphelinat Schneller ne semblent pas percevoir leur environnement comme source de danger: ils s'accommodent en effet de la présence d'autres institutions de ce type et parviennent sans trop de problème à surmonter les conséquences de la Première Guerre mondiale. Mais à l'instar des missions catholiques, l'établissement Schneller est aussi la reproduction à petite échelle de la nation d'origine et de ses développements politiques: fortement attachés à l'Allemagne impériale, les Schneller n'acceptent que difficilement l'avènement de la République de Weimar; ils repoussent vivement le socialisme, incarné notamment par les formateurs auxquels leur succès les obligent à faire appel et en partie constitutif du national-socialisme; mais par réalisme, ou par option idéologique, ils s'alignent sur la majeure partie des Allemands de Palestine en s'inscrivant à la section locale du NSDAP-AO (antenne à l'étranger du parti national-socialiste). Leur attachement à une Allemagne traditionnelle ne les détourne toutefois pas de leur fidélité à un protestantisme tolérant incarné par l'Église confessante (*Bekennniskirche*); mais c'est leur loyauté à l'Allemagne qui est le motif de la déportation et du non-retour en Palestine des Schneller après 1945. L'établissement en question n'existe plus aujourd'hui, mais l'esprit consciencieux de la maison Schneller subsiste encore parmi ses anciens.

Les présences européennes qui font l'objet du présent volume se traduisent encore par l'établissement de liens plus ou moins durables entre le Levant et l'Europe: en l'occurrence, dans le cas de la Palestine, cela passe par les pèlerinages, qui sont la représentation par excellence du lien religieux au fondement de la relation complexe entre ces deux parties du monde.

L'aspect catholique et français en est illustré par Bertrand Lamure, évoquant les pèlerinages français en Palestine au XIX^e siècle comme croisade catholique et patriotique. Accompagnant la redécouverte de la Terre Sainte, ils sont la version moderne et pacifique des anciennes croisades. Organisés à partir de 1853, ils amènent en Palestine des laïques mais surtout de nombreux religieux. C'est sous la conduite des Assomptionnistes, à partir de 1882, que ces caravanes prennent une grande ampleur: avec la construction d'un établissement propre à les accueillir, les pèlerins de l'Hexagone affluent pour porter aux Lieux saints le pavillon français. Mais leurs prières prennent une dimension plus ample que celle de la seule Terre Sainte. De fait, il ne s'agit pas seulement pour eux de réaliser le vœu d'un nouveau Royaume franc et de s'affirmer face aux autres pays et autres confessions. En un temps où se manifeste de plus en plus l'anticléricalisme français (1880: premières expulsions de religieux; 1901–1904: législation antireligieuse; 1904: rupture des relations France/Saint Siège; 1905: Séparation de l'Église et de l'État), leurs pensées vont à la restauration d'un ordre catholique en France même. Pour la France, mais aussi pour les autres pays pratiquant cette entreprise, 1914 mène à la fin de ce qui peut-être qualifié d'âge d'or des pèlerinages.

Barbara Haider-Wilson revient quant à elle sur le cas autrichien, à travers l'analyse du Commissariat général de Terre Sainte à Vienne. Son étude permet d'une part un rapprochement avec le cas précédent. De fait, la manière d'agir de l'Autriche est très proche de celle de la France: l'action de Vienne est certes moins développée que celle de Paris, mais la proximité est réelle par une grande focalisation sur l'aspect catholique. De même, il y a pratique commune de pèlerinages très organisés. Leur impact est d'une part intérieur: ces caravanes doivent soulever l'engouement de la grande masse, avec là notamment le rôle de la collecte du Vendredi saint ou celui de publications/témoignages, permettant aux plus modestes, comme dans les cas français ou russe, d'effectuer un pèlerinage intérieur tout en restant au pays. Leur effet est d'autre part, et notamment, extérieur, puisque les caravanes de pèlerins doivent permettre de marquer le terrain en Palestine.

D'autre part, le cas autrichien se distingue du cas français: la présence autrichienne traduit ainsi la préoccupation de Vienne d'exercer une rivalité à l'égard de la présence française en Terre Sainte. De plus, l'action catholique en Autriche est une affaire qui engage non seulement les religieux, mais aussi, et très directement, le pouvoir (comme en Allemagne protestante d'ailleurs): alors que tout le monde a en tête le tonitruant séjour de Guillaume II en Palestine, en 1898, le passage de François-Joseph à Jérusalem, en 1869, est tombé dans l'oubli. Engagés, les Habsbourg considèrent par ailleurs qu'il est même de leur responsabilité de contrôler étroitement les flux d'argent se dirigeant vers la Palestine; si ce n'est de contrôler des ordres religieux un temps suspendus dans l'Empire parce que trop puissants. Le cas autrichien se distingue

encore du cas français parce qu'à Vienne s'accomplit le souci de bénéficier d'une organisation centrale qui coordonne l'action en Terre Sainte. D'ailleurs cette structuration ne se fait pas sans mal, révélant en cela les conflits de compétence au sein même de l'Église catholique: lutte intestine à la Custodie franciscaine (lorsque sa fraction italienne a du mal à s'accommoder de l'arrivée de religieux autrichiens), ou collision entre le Commissariat de Terre Sainte et l'archevêché de Vienne qui tient à avoir sa part dans l'activité catholique autrichienne en Terre Sainte (à propos de l'hospice abritant les pèlerins).

Comme dans le cas précédent toutefois, on peut considérer que la Première Guerre mondiale marque la fin de cette présence autrichienne voyante. Dans le cas français toutefois, l'achèvement de l'âge d'or des pèlerinages ne signifie pas l'effondrement du réseau français; alors que dans le cas autrichien la défaite de l'Empire ottoman, et donc de son allié austro-hongrois, est bel et bien le synonyme de la fin d'une époque.

Cette dernière constatation s'applique encore au cas de la Russie, objet de l'ultime étude présentée dans ce volume. La collusion entre le pouvoir politique et l'Église est ainsi au cœur de l'analyse d'Elena Astafieva. Son évocation de la présence russe imaginaire et réelle au Proche-Orient résume en quelque sorte les études précédentes. De fait, s'y retrouve le décalage plus ou moins grand entre l'idée que l'on se fait au préalable de cet Orient et la pratique sur place d'une présence. Apportant des éléments nouveaux en matière de bibliographie et d'archives (une autre conséquence favorable de l'effondrement de l'URSS), l'auteur met en avant la double dimension de la perception russe de Jérusalem: on enregistre en effet là, plus clairement que dans les cas précédents, une dimension à la fois religieuse et géopolitique. De fait, par extension au projet de conquête par les Tsars de la Deuxième Rome (Constantinople), l'attention russe se porte sur le Levant et particulièrement la Terre Sainte, avec le souci de protéger tous les orthodoxes. Et plus clairement encore que dans les cas précédents, l'engouement pour Jérusalem est le fait des cercles dirigeants, intellectuels et religieux: où un Dostoïevski se rapproche, dans l'esprit, des membres de la famille impériale, eux-mêmes étroitement associés à la plus haute hiérarchie orthodoxe. La contribution d'Elena Astafieva permet de faire un point sur un élément structurant de la réflexion de nombreuses autres puissances présentes au Levant, Syrie et Palestine confondues. Il n'est en effet pas rare, dans les réflexions des décideurs allemands, français ou autrichiens, entre autres, de mentionner la menace orthodoxe russe pour encourager l'accroissement de la présence respective dans cette région: où la prétendue toute puissante Société impériale de Palestine, elle qui met en branle des »cohortes« de pèlerins et préside à l'édification d'une véritable cité russe à Jérusalem (l'actuel *Russian Compound*), est analysée, éclairant l'aspect souvent fantasmagorique des réceptions occidentales la concernant. À cet égard, un fait intéressant, qui atteste de la durée de ces sentiments: cette politique, aban-

donnée après 1917 (au profit des Hellènes pour la partie orthodoxe), n'en retrouve pas moins une certaine actualité dans l'URSS de Staline⁴; mais il est surtout notable que depuis la fin de l'Union soviétique la présence russe en Terre Sainte est à nouveau d'actualité, avec là retrouvailles troublantes avec un passé que l'on avait cru révolu.

*Einleitung: Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion:
Europäer in der Levante (19.–20. Jahrhundert)*

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis eines Ateliers, das unter der Leitung des Herausgebers im Dezember 2001 am Deutschen Historischen Institut Paris stattgefunden hat. Sein Ziel ist die analytische Beschreibung der Levante und des dortigen Wirkens Frankreichs, Deutschlands, Österreich-Ungarns und Rußlands. So soll ein Vergleich zwischen den Großmächten jener Zeit gezogen werden, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts in Form von religiösen, karitativen und wissenschaftlichen Einrichtungen in dieser Region präsent waren.

⁴ Voir Laurent RUCKER, *Staline, Israël et les Juifs*, Paris 2001.

DOMINIQUE TRIMBUR

APERÇU HISTORIQUE DU LEVANT, 1840–1948

Le bref aperçu historique du Levant que nous présentons dans les pages qui suivent a pour unique ambition de préciser le cadre chronologique des études de cas détaillées qui forment le corps du présent volume. De fait, il ne peut s'agir ici d'entrer dans les détails de la chronologie, ou de refaire en quelques pages ce que de nombreuses études ont déjà brillamment précisé. Parmi une production internationale très volumineuse, l'école française relative à l'histoire du Levant s'est ainsi enrichie ces dernières années, grâce à l'historien Henry Laurens, de synthèses très conséquentes: celles-ci concernent à la fois les deux principales zones géographiques de la région, Syrie-Liban d'une part, Palestine de l'autre, comme les débats et événements qui les ont marquées¹.

Pourquoi avoir choisi la périodisation 1840–1948?

Sans vouloir effectuer des amalgames rapides, il est possible d'indiquer que les événements qui affectent la Palestine dans ce long siècle conditionnent en grande partie l'évolution de la région: c'est d'une part l'«invention de la Terre Sainte», au début des années 1840, et d'autre part la création de l'État d'Israël en 1948; deux événements qui bouleversent la zone et consacrent définitivement son entrée au cœur des relations internationales.

Quelle est la situation de 1840?

L'ensemble de la région est alors sous la domination de l'Empire ottoman. Cet Empire, qui ne va pas tarder à devenir l'«homme malade de l'Europe», constitue alors une entité politique globale. De fait, on n'y enregistre pas de découpage entre États comme c'est le cas à l'heure actuelle, situation issue de l'immédiat après Deuxième Guerre mondiale; la liberté de circulation est relative entre les différentes provinces; et les premiers signes d'effritement global sont enregistrés.

Le Levant est constitué de la Syrie, du Liban, et de la Palestine, avec un découpage régulier de la carte administrative. À partir des premières décennies

¹ On notera ici les principales contributions de Henry LAURENS: sur la Syrie et le Liban: *Le royaume impossible – La France et la genèse du monde arabe*, Paris 1990; *L'Orient arabe – Arabisme et islamisme de 1789 à 1945*, Paris 1993. Sur la Palestine: *Le retour des exilés – La lutte pour la Palestine de 1869 à 1997*, Paris 1998; *La question de Palestine, Tome Premier 1799–1922, L'invention de la Terre Sainte*, Paris 1999, et *Tome Deuxième 1922–1948, Une mission sacrée de civilisation*, Paris 2002.

du XIX^e siècle, cette région fait de plus en plus l'objet de l'attention des grandes puissances de l'époque. De ce point de vue, les interventions extérieures se multiplient à partir des années 1840: à la suite de l'aventure de Bonaparte, avec son incursion en Palestine en 1799, bref passage raté en annexe de son aventure égyptienne, il y a développement de l'intérêt et de la présence européenne dans la région. Ces éléments sont notamment issus de la politique d'ouverture de la part des Égyptiens qui contrôlent la région de 1830 à 1840; ils tranchent nettement avec le contexte qui avait dominé jusque-là, puisque cette partie de l'Empire ottoman avait été plutôt fermée au monde extérieur, et partant était tombée dans un certain oubli.

I. De 1840 à 1914: le temps de la modernisation

On assiste donc, à partir de 1840, à une renaissance: cette »redécouverte de la Terre Sainte«, selon un historien israélien², illustre à la fois le romantisme dominant en Europe, mais aussi le réveil religieux qui marque le Vieux continent à la suite des bouleversements révolutionnaires. Toutefois, l'intérêt européen pour le Levant est bien aussi une autre forme de colonialisme, voire d'impérialisme, selon un historien allemand³. Dans tous les cas, cette période marque pour le Levant, à l'instar de tout l'Empire ottoman, l'entrée dans une période agitée, dont les effets se font naturellement encore ressentir à l'heure actuelle.

Ce bouleversement est lui-même la traduction d'une »rencontre« entre Occident et Orient. La perception favorable est que cette rencontre permet de réveiller l'Orient, lui qui s'était endormi après l'épisode des Croisades, sept siècles plus tôt. La perception négative en est que par là l'Occident tente d'imprimer à l'Orient un ordre européen, en l'incluant dans un système de pensée qui ne lui correspond pas⁴. Pour les romantiques toutefois, dont la naïveté peut illustrer la bonne conscience européenne de ce moment, cette rencontre ne doit pas se faire en sens unique: en allant en direction de l'Orient, il

² Yeoshuah BEN ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Jérusalem, Détroit 1979.

³ Voir Heinz GOLLWITZER, *Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis*, in: Bernhard BISCHOFF et al., *Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte – Dank- und Erinnerungsgabe an Walter Goetz zum 80. Geburtstag am 11. November 1947* dargebracht, Marburg/Lahn 1948, p. 286–324.

⁴ Edward SAÏD, *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, Paris 1980; thématique reprise in: *Culture et impérialisme*, Paris 2000.

y a aussi pour eux volonté de redynamiser l'Occident, de le faire profiter des valeurs propres à l'Orient que l'on redécouvre à ce moment⁵.

La rencontre ne s'effectue toutefois pas seulement dans le domaine des idées: elle se réalise aussi sur le terrain politique, géopolitique, avec la montée de prétentions concurrentielles de la part des grandes puissances de l'époque. Se pose alors la «question orientale», dont l'une des illustrations est la guerre de Crimée (1853-1856); mais aussi, et de plus en plus, celle du devenir de l'Empire ottoman en général.

Cela aboutit à un double mouvement. C'est d'une part une modernisation de l'Empire ottoman, effectuée sous la pression des puissances européennes, soucieuses d'améliorer le sort de leurs clientèles, notamment les populations chrétiennes et juives, jusque-là figées dans leur statut de minorité politique. Ces réformes (*tanzimat*) provoquent naturellement une réaction face aux bouleversements qu'elles suscitent, en particulier de la part des plus conservateurs dans les cercles dominants de la Sublime Porte: ceux-ci, désireux de préserver ce qui reste de la grandeur perdue de leur Empire, ne peuvent se satisfaire des dominations étrangères de facto auxquelles ces réformes donnent naissance.

Si l'État ottoman peut profiter de ces réformes pour assurer relativement sa survie, celles-ci sont à double tranchant. De fait, dans son souci de perpétuation, l'Empire ottoman s'affaiblit lui-même: cette période se traduit en effet par l'accroissement des forces centrifuges, que la Porte utilise l'une contre l'autre pour atténuer les risques d'implosion. Or ces forces centrifuges sont en lien avec les puissances européennes, qui en profitent pour se ménager des positions plus stables à l'intérieur même de l'Empire. Certaines sont symboliques, d'autres bien plus concrètes. C'est ainsi que le protectorat que la France exerce à l'égard des chrétiens (sous la forme de capitulations, dont la première date du XVI^e siècle et a été conclue par François I^{er}) conduit à une utilisation pratique d'un droit d'ingérence dans l'affaire libanaise de 1860: lorsque les violences confessionnelles, notamment exercées par les Druzes à l'encontre des populations chrétiennes, aboutissent à une intervention «humanitaire» française en faveur des Maronites; intervention dont le résultat à long terme est l'autonomisation du Liban. De leur côté, les Anglais protestants apportent leur appui aux chrétiens non latins (non-catholiques) et aux Juifs; tandis que les Russes soutiennent les populations orthodoxes, notamment contre les abus du clergé grec qui les dirige.

Nolens volens, en fonction de la répartition géographique des différentes populations en question, cette période aboutit à l'établissement de zones d'influence, réparties entre les puissances. Mais pour le moment, il ne s'agit pas d'une ingérence concrète sur le terrain, qui notamment se traduise par une présence militaire: de fait, les puissances européennes s'entendent pour ne pas

⁵ Voir Jean-Claude BERTHET (éd.), *Le voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris 1985.

accélérer la déliquescence de l'Empire. C'est ainsi que le Traité de Paris qui suit la guerre de Crimée évite un découpage territorial défavorable à la Sublime Porte; et dans les faits la région est de plus en plus intégrée à l'Empire ottoman, comme résultat des réformes centralisatrices d'après 1860 qui aboutissent à l'alphabétisation des populations, à leur autonomie dans certains cas, et au total à la montée d'une identité turque, dont la composante principale est voulue comme musulmane.

Dans ce contexte, et plus précisément, les puissances européennes désirent exercer une influence, »libérer« les populations en leur apportant la civilisation et en leur permettant de retrouver leur grandeur perdue; mais elles n'expriment pas, pour le moment, de réelles prétentions politiques. Leur souci de préserver le statu quo passe néanmoins par une mainmise sur cet »homme malade«, en vertu de ce qu'un élément faible mais cohérent vaut mieux qu'un empire éclaté incontrôlable. Cette mainmise passe par des jeux d'intérêt économique, notamment en Syrie, ou symbolique, en Palestine.

Comme résultat de cette multiple évolution, les aspirations nationales des populations locales se manifestent surtout à la fin du XIX^e siècle. C'est d'une part une forte affirmation émanant des Arabes, et cela en dépit du contrôle autoritaire ottoman, comme du souci de la Porte de développer une identité commune qui rassemble les différentes populations. Cette évolution a lieu en Syrie, comme en Palestine⁶. Le nationalisme arabe est soutenu par les Britanniques, Londres jouant dès cette époque avec l'idée d'un royaume arabe. Et les Français ne sont pas en reste, puisque la nostalgie arabe est au programme du Congrès syrien de Paris, qui se réunit en 1913.

Pour sa part, la montée du sionisme s'affirme à la fin du XIX^e siècle. Ce mouvement national s'illustre d'abord par un sionisme pratique, en parallèle aux premières vagues d'immigration, à partir de 1882; il est ensuite théorisé, ce qui passe par les œuvres de Herzl, en particulier »L'État des Juifs« (1896), par les congrès sionistes (dont le premier se réunit à Bâle en 1897), et enfin par de premiers projets concrets visant à l'établissement d'un État juif, sur la base des colonies juives, au début du XX^e siècle⁷.

Le nationalisme juif, qui bénéficie de l'accord implicite ou explicite de plusieurs États européens, sans réel engagement toutefois (Grande-Bretagne, mais surtout Allemagne), suscite à son tour les inquiétudes arabes. Et face à cela, le pouvoir turc, qui refuse toute idée d'État juif, et désireux de permettre une immigration juive seulement de manière dispersée, se revigore également. La révolution jeune turque de 1909 a ainsi clairement pour but de renforcer le

⁶ En dépit de ce qu'on a longtemps considéré que le nationalisme arabe en Palestine ne s'était développé que plus tard, notamment en réaction face à la montée du nationalisme juif.

⁷ Voir la monumentale synthèse de Georges BENSOUSSAN, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860–1949*, Paris 2002.

pouvoir central. Or dans un perpétuel mouvement d'aller-retour, cette évolution jacobine, choisie pour régler une fois pour toutes les problèmes de l'Empire, provoque à son tour la montée de la revendication arabe.

Avant la Première Guerre mondiale, tout est donc en place et n'attend que le déclencheur que va constituer le conflit généralisé.

II. De 1914 à 1922: la Première Guerre mondiale comme fracture

Dans les nombreuses études consacrées à la Première Guerre mondiale, le Levant comme théâtre d'opérations est souvent considéré comme une simple annexe de la conflagration qui affecte le continent européen. Si certes les faits d'armes et la stratégie ne permettent guère une assimilation avec le reste du conflit, la Première Guerre mondiale joue bien un rôle fondamental pour l'évolution de la région: il est à ce titre éloquent que ses conséquences portent jusqu'à l'heure actuelle.

La situation militaire explique l'implication de la région dans la guerre, et les bouleversements qui s'en suivent. C'est sur la base d'une alliance militaire secrète entre l'Allemagne et la Turquie, conclue le 2 août 1914, que l'Empire ottoman entre en guerre aux côtés des puissances centrales, au mois de novembre suivant. Cet engagement de la Sublime Porte tranche nettement avec la neutralité que les puissances occidentales, France et Grande-Bretagne, escomptaient de sa part, et à laquelle elles travaillaient activement. De fait, cette entrée en guerre suscite la surprise des puissances de l'Entente. Elle provoque l'ouverture d'un nouveau front, qui est marqué par des opérations très actives d'abord (attaques ottomanes sur Suez à la fin 1914 et au début 1915), puis par une stabilisation, avec des difficultés de la part des Britanniques à avancer en direction de la Palestine, à partir de la presqu'île du Sinaï.

Cette situation inattendue, avec l'expulsion de la région des religieux ressortissants des pays de l'Entente et la pratique d'exactions, voire de massacres, à l'encontre des populations chrétiennes⁸, et la tentative de faire de même à l'encontre des Juifs, accusés de collaboration avec les pays de l'Entente⁹, entraînent une accélération de l'histoire. Comme on vient de le voir, nombre d'éléments sont déjà en place (les nationalismes des populations locales), et le

⁸ Que l'on songe ici aux massacres perpétrés contre les Arméniens, entre autres, avec au Levant l'exécution de notables libanais, notamment chrétiens, qui avaient opté pour l'indépendance de leur région.

⁹ Tentative stoppée par les consuls allemand et autrichien en Palestine, en collaboration avec le consulat d'Espagne, le comte de Ballobar (voir Conde de Ballobar, *Diario de Jerusalén [1914-1919]*, Edicion, introduccion y notas de Eduardo Manzano Moreno, Madrid 1996).

déclenchement de la guerre suscite d'intenses réflexions sur le destin de la région. Les opinions des diverses puissances font directement et logiquement suite aux idées antérieures, avec cette fois la possibilité de passer à la réalisation concrète de projets restés jusque-là dans les cartons.

Ainsi, au cours de la guerre, la Grande-Bretagne effectue des promesses multiples en vue de procéder au démantèlement de l'Empire ottoman, qui devient très rapidement l'objectif affiché de la politique de Londres. Ces promesses concernent d'une part les Arabes, en lien avec les idées préalables. En l'occurrence, les engagements politiques pris à l'égard du chérif Hussein, à travers la correspondance Hussein-MacMahon de 1915, se traduisent dans les faits par la mise en place de l'insurrection arabe dirigée contre la *djihad* proclamée par les Turcs; cette insurrection, guidée par le colonel Lawrence à l'intérieur des terres, à la tête des populations bédouines, a pour but la formation d'un royaume arabe, dirigé par le roi du Hedjaz. Par ailleurs, c'est au cours de la Première Guerre mondiale que les Britanniques se convainquent, ou sont convaincus, de l'importance que le sionisme peut représenter en terme d'action politique: persuadés progressivement que les Juifs peuvent permettre à la fois de maintenir la Russie dans la guerre, mais surtout d'engager les États-Unis dans le conflit, en faveur des pays de l'Entente, les Britanniques en arrivent à promettre aux sionistes la réalisation d'un «foyer national juif» en Palestine, aux termes de la «déclaration Balfour» du 2 novembre 1917.

De son côté, la France suit et accompagne plus ou moins la Grande-Bretagne dans ses considérations proche-orientales. S'il apparaît que ce théâtre d'opérations ne suscite l'attention ni des stratèges, ni des politiques français au cours du conflit, les intérêts traditionnels de la France demeurent vivaces dans l'esprit de certains: si la «déclaration Cambon» de juin 1917, exprimant l'intérêt de la France pour le projet sioniste, précède de quelques mois la «déclaration Balfour», il est significatif que le même jour la France se soucie de l'attitude du Vatican quant au respect de la place traditionnelle de la France en Orient, en l'occurrence du protectorat séculaire qu'elle y exerce¹⁰. C'est cette logique qui l'emporte dans les esprits français, l'appui au sionisme n'étant que de circonstance, le souci principal étant celui de la constitution d'un Grand Liban pour protéger les chrétiens et la pensée d'une Grande Syrie, incluant la Palestine, qui n'en est que la partie méridionale aux yeux des «syrianistes» français.

Désireux en apparence d'une action combinée dans cette partie du monde, les deux pays de l'Entente s'accordent sur une répartition des territoires, qui

¹⁰ Voir notre article: Une lecture politique de la mission pour l'Union: la France et la mise en place de la Sacrée Congrégation Orientale, 1917–1922, in: Chantal PAISANT (dir.), La mission en textes et en image (actes des journées d'études «Littératures missionnaires, missions et littératures», Groupe de recherches interdisciplinaires sur les écritures missionnaires, Institut catholique de Paris), Paris 2004.

est établie en mai 1916 par le biais des accords Sykes-Picot. Français et Anglais prennent alors note de l'intérêt italien pour la région, Rome étant soucieuse d'inscrire une avancée là en parallèle à sa récente politique coloniale, comme de faire pièce aux tentations monopolistiques françaises en matière de protection des intérêts catholiques. Tandis que les Russes songent à la réalisation du rêve de tous les Tsars, l'installation à Constantinople, et la reconstitution de l'ancienne Byzance.

Les puissances centrales, Allemagne et Autriche-Hongrie, après avoir longtemps été reléguées au second rang dans la concurrence internationale au Levant, et après avoir dû caresser des projets grandioses sans possibilité de les réaliser, profitent de leurs positions d'alliées de l'Empire ottoman pour passer, en partie, à la concrétisation de ces idées. Sur place désormais, avec une présence militaire aux côtés des Ottomans, elles envisagent de grands plans qui leur permettent de s'imposer à la fois en termes protestants, catholiques, et juifs. Le député du *Zentrum* Matthias Erzberger passe ainsi en Palestine et mentionne l'acquisition des Lieux Saints pour en faire don au Souverain pontife; l'archiduc d'Autriche Hubert Salvator effectue une mission dans la région en 1917, dans la droite ligne des nombreux séjours là de membres de la maison de Habsbourg; et les deux pays manifestent, tardivement (fin 1917-début 1918), leur soutien à la cause sioniste, qui doit trouver son accomplissement dans un Empire ottoman rénové. Tandis qu'une action de subversion est tentée envers les Arabes, contre les Anglais, avec pour initiateur un prêtre catholique tchèque, au service de la double Monarchie, Aloïs Musil¹¹.

Le fort développement qu'enregistrent les revendications, à présent ouvertement affichées, des puissances européennes à l'égard de cette région entraîne une accélération de la pensée nationaliste de la part des populations locales. La guerre permet en effet une clarification des positions, et chacun choisit son camp, à savoir généralement celui des puissances de l'Entente qui apparaissent de plus en plus comme devant l'emporter, et donc avec elles les revendications des différentes nationalités.

Militairement, et politiquement, ce sont effectivement les pays de l'Entente qui gagnent sur ce théâtre d'opérations. La ville de Jérusalem est prise par les Alliés dès le début décembre 1917; et au mois de septembre 1918, avec la prise de Damas, c'est la fin de la présence ottomane dans la région, après quatre siècles de domination. S'installe alors une prépondérance anglaise, en lien avec la très forte composante britannique du contingent militaire qui remporte les victoires décisives (les Français et les Italiens n'étant représentés que par un contingent fort symbolique, sans commune mesure avec leurs ambitions politiques, notamment dans le cas de la France). Une administration britanni-

¹¹ Voir notre article: Le destin des institutions chrétiennes européennes de Jérusalem pendant la Première Guerre mondiale, in: *Mélanges de Science Religieuse* 4 (octobre-décembre 2001) p. 3-29.

que est rapidement instaurée en Palestine, sous la conduite rigide du maréchal Allenby, qui ne se soucie guère des traditions françaises dans la région. Le souhait anglais de bénéficier d'une telle prépondérance également en Syrie-Liban est toutefois déjoué à la fois par les réalités géographiques (avec l'impossibilité de contrôler de vastes espaces avec de trop insuffisants effectifs britanniques) et par les impératifs stratégiques (un tampon, la Palestine, entre le canal de Suez et le reste de la région suffisant pour tranquilliser les maîtres de cette voie d'eau); ce à quoi s'ajoute la nécessité d'accommoder quelque peu les Français. Au total, après un règlement pétrolier complémentaire (l'Angleterre prenant le contrôle de la région de Mossoul), les Britanniques se retirent de la Syrie et du Liban, qui tombent alors dans l'escarcelle de la France, réalisation d'une partie des vœux ardemment proclamés à Paris au cours de la Première Guerre mondiale: la Syrie est française, résultat satisfaisant même si sa partie méridionale, qui s'affirme de plus en plus comme Palestine distincte de cet ensemble, ne l'est pas.

III. De 1922 à 1948: le temps des mandats

La fin de la Première Guerre mondiale entraîne la régulation progressive de la situation. En parallèle aux conférences internationales qui déterminent le sort de l'Allemagne et de l'Autriche-Hongrie, l'Empire ottoman est au programme des réunions qui font soit directement suite à la défaite turque (Sèvres et San Remo en 1920), soit aux opérations militaires menées par Mustapha Kemal (conférence de Lausanne, 1923), qui annulent d'ailleurs une partie des décisions issues des premières rencontres. La division, difficile, de la Grande Syrie en plusieurs entités est consacrée par ces traités internationaux, avec les régions syriennes qui reviennent aux puissances victorieuses officiellement sous l'égide de la nouvelle Société des Nations: à la France la Syrie et le Liban, à la Grande-Bretagne la Palestine.

Cette stabilisation n'est toutefois pas sans poser un certain nombre de problèmes.

De fait, on assiste à une stabilisation, ou l'on voit se dessiner cette stabilisation dans le sens où la charte des mandats, qui est édictée dans ces différents cas, demande aux puissances tutélaires de mener les régions en question à réaliser leur épanouissement politique: comme il s'agit de populations politiquement avancées, il est clair que l'indépendance est bien l'étape qui devra être franchie le plus prochainement possible. Néanmoins, selon certains historiens, et cela correspond à une certaine réalité, la solution mandataire n'est-elle pas adoptée pour mieux cacher une politique coloniale, France et Grande-

Bretagne se réfugiant derrière la Société des Nations pour mieux réaliser leurs plans de l'époque de la guerre?

C'est face à cette stabilisation, imposée au bénéfice des puissances mandataires et proto-coloniales, que se posent rapidement des problèmes. Ceux-ci sont dus à la fois à la pré-existence de sentiments nationaux, que l'on a vus plus tôt, et à leur renforcement, en réaction à la domination des puissances mandataires et aux projets entretenus par celles-ci. De fait, les nationalités présentes dans les deux mandats ont bien le souci d'accélérer ou en tout cas de concrétiser la perspective de l'indépendance, telle qu'elle est précisée stricto sensu dans la charte mandataire.

C'est une situation de troubles qui s'installe très rapidement en Palestine. Dès 1920, les Juifs et les Arabes (chrétiens comme musulmans) s'affrontent; les Arabes ne pouvant supporter qu'une puissance étrangère, la Grande-Bretagne, leur impose un devenir dont ils ne veulent pas, puisqu'il est la promesse d'une appropriation par une population qu'ils considèrent comme étrangère, les Juifs, dans leur version sioniste. Il est d'ailleurs à noter que les Arabes de Palestine sont alors tacitement, voire explicitement soutenus par la France, qui a encore quelque mal à se résoudre à devoir perdre la Syrie du Sud que demeure encore aux yeux de beaucoup la Palestine. De ce point de vue, les revendications des éphémères comités islamo-chrétiens correspondent pour une grande partie à celles de la France, avec le souci d'écarter les Juifs, et derrière eux les Anglais, de l'administration de cette région. Et il n'est pas étonnant que les pétitions signées par ces comités, entre autres, sont envoyées au Vatican, avec pour but de prendre la défense des Lieux saints qui ne doivent pas tomber dans les mains des »déicides« juifs; des Lieux saints qui doivent résolument être garantis par leur traditionnel protecteur ... la France. Ce faisant, agissant à la fois contre les Anglais et les sionistes d'une part, et contre les relâchements du Saint-Siège et les prétentions italiennes d'autre part, les Français ne se rendent pas forcément compte qu'ils encouragent un mouvement nationaliste spécifiquement palestinien, qui se détache progressivement des revendications »grandes syriennes«.

Les troubles sont également très rapidement au programme en Syrie, cette fois directement dirigés contre la puissance mandataire, la France. Émanant notamment des Druzes, une population que Paris assimile traditionnellement à l'entrisme britannique dans la région, au moins depuis 1860, la France ne peut y voir qu'une nouvelle preuve de la contestation britannique quant au maintien d'une présence française au Moyen-Orient. Il n'en reste d'ailleurs pas moins que cette révolte est le début d'un soulèvement syrien généralisé.

Dans les deux cas, les puissances mandataires réagissent comme les vrais pays coloniaux qu'elles sont. S'installe en effet un cycle violences-répression-violences, une spirale qui s'impose pour ne plus quitter la région, on le sait. La force est appliquée en Palestine par la Grande-Bretagne, elle qui assiste à la

multiplication et à la pérennisation des violences inter-ethniques. C'est le cas en 1920, au moment des incidents dits de la *Nebi Moussa*¹²; 1929, avec la tuerie de Hébron; ou en 1936-39, avec la grande grève organisée par les Arabes de Palestine qui bloque toute l'économie du mandat. La force est aussi l'option choisie par la France en Syrie-Liban. C'est ce qu'elle fait en juillet 1920, lorsqu'elle intervient contre Faysal, qui, logiquement, après l'aventure de la guerre et les promesses qui lui ont été faites, s'est proclamé roi d'Arabie en mars de la même année; une proclamation directement dirigée contre la France et moins explicitement contre la Grande-Bretagne, puissances qui mettent à mal l'idée d'un vaste royaume arabe, et qui mène in fine à l'expulsion de Faysal (qui récupère en définitive le royaume d'Irak). La France opte également pour la violence de 1925 à 1927, lorsqu'elle exerce sa répression contre la révolte druze. Dans les deux cas, Paris perçoit presque évidemment une instrumentalisation anglaise dirigée contre elle, au nom des promesses multilatérales effectuées au cours de la guerre et du souci britannique d'exercer un monopole d'influence dans la région (Londres ayant alors la haute main sur l'Égypte, la Transjordanie, l'Irak et la Perse, entre autres).

La force n'est toutefois qu'une facette de la réaction des puissances mandataires face à la montée des revendications contradictoires dans les régions sur lesquelles elles exercent leur contrôle. De fait, la multiplication des violences entraîne in fine la nécessité de trouver un *modus vivendi*.

Le cas le plus connu, parce que le plus douloureux et parce que ses conséquences se font encore sentir aujourd'hui, est la Palestine. De fait, face aux violences répétées et toujours plus vives, et à l'impossibilité de tenir à terme un pays par la force, Londres multiplie l'envoi de commissions. Celles-ci, le plus souvent consécutives aux incidents et échauffourées susmentionnés, émettent des rapports multiples. En parallèle aux comptes rendus réguliers remis à la Commission des mandats de la Société des Nations, ces documents constituent de très précieuses sources de renseignements sur la situation du pays. D'une part ils constatent les faits accomplis: ils reviennent par exemple sur l'exclusivisme juif qui s'impose en lien avec le renforcement du sionisme; sur le développement d'institutions pré-gouvernementales émanant des organisations sionistes; ou enfin sur l'augmentation rapide de la population arabe qui devient un facteur progressivement plus important pour la réalité du pays. Au-delà de cette simple constatation des faits, et ce n'est pas la moindre de leurs vocations, ces rapports tentent aussi d'imaginer les moyens de mettre fin au cycle de la violence: si les solutions préconisées n'hésitent pas à entrer en collision les unes avec les autres, et si les rapports des commissions ne valent souvent pas plus longtemps que le temps de leur publication, ils ont tous pour

¹² Du nom du pèlerinage musulman au tombeau de Moïse, près de Jéricho, qui donne traditionnellement lieu à des regroupements houleux de foule à Jérusalem.

but la préparation de l'avenir, ce qui suppose en réalité le retour aux termes de la charte du mandat.

Face à l'aggravation de la situation, avec le caractère de plus en plus impossible d'une solution à l'amiable, la commission Peel suggère, en 1937, une partition de la Palestine: celle-ci impliquerait la création de deux États séparés, l'un arabe, l'autre juif, la ville de Jérusalem bénéficiant d'un statut spécial en raison de son essence même. Si ce dernier rapport produit ce qui pourrait être une véritable solution, le projet n'aboutit pas pour autant, en raison des oppositions locales. Ce nouvel échec entraîne de nouvelles violences, si d'ailleurs la réflexion de la commission Peel les avait un tant soit peu arrêtées. Et en 1939, constatant une nouvelle fois le caractère insoluble de la situation, la Grande-Bretagne doit mettre un terme radical à ses engagements précédents: c'est le Livre blanc, dont la caractéristique principale est une limitation drastique de l'immigration juive, elle qui semble à l'origine de la violence arabe contre les Juifs et les Anglais.

En Syrie-Liban, le compromis s'impose également au mandataire français. Certes la situation est bien moins explosive qu'en Palestine; mais, après de multiples essais politiques (notamment le découpage du pays en plusieurs États, et la pratique d'un clientélisme fort en faveur des chrétiens), et en vertu de la foi française en ce que le nationalisme arabe est entretenu par la Grande-Bretagne (créant ainsi un blocage constant et une radicalisation de la vie politique syrienne), Paris se décide à aller dans le sens de ce que lui demande au sens propre la charte du mandat: c'est la conclusion avec les populations locales d'accords d'indépendance, dont la signature date de 1936. Le processus est néanmoins bloqué par le parlement français, qui ne s'en accommode guère, mais surtout par le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale: l'intérêt stratégique entraîne la suspension de tout dégagement français de cette région, à l'instar de ce que pratiquent les Britanniques en Égypte au même moment.

La période mandataire, avec la prédominance de deux des puissances européennes qui avaient manifesté de l'intérêt pour le Levant avant la Première Guerre mondiale, enregistre néanmoins encore l'activité d'autres pays.

Certes, certains rivaux sont à peu près définitivement écartés à la suite de la Première Guerre mondiale. Il en va ainsi de la Russie dont les revendications relatives à l'orthodoxie, mâtinées d'ambitions visant Constantinople, sont définitivement mises à mal par la défaite militaire et, suite à la Révolution d'octobre, par la victoire d'un communisme particulièrement anticlérical¹³. Il en va aussi de l'Autriche-Hongrie, dont les revendications concentrées notamment sur le catholicisme sont abattues par la défaite militaire et la fin de la

¹³ Il faut attendre la mobilisation de toutes les forces de l'URSS, y compris de l'Église orthodoxe, au cours de la Deuxième Guerre mondiale, pour voir remises au goût du jour les valeurs qui avaient constitué la base de la présence impériale russe en Palestine.

monarchie, dont la facette liée à l'exercice d'une royauté sur Jérusalem avait justifié une présence importante sur place.

Quant à elle, après un moment de retrait total, à la suite immédiate de la Première Guerre mondiale, l'Allemagne revient progressivement sur le terrain du Levant. Elle, dont la présence économique ne s'est jamais démentie, opte tout d'abord pour une action par le biais culturel, confiante qu'elle peut être en l'attachement des sionistes aux valeurs germaniques, sinon allemandes, qui portent le mouvement fondé par Herzl et continué par des Juifs allemands¹⁴. L'adoption de l'antisémitisme comme doctrine étatique dans l'Allemagne hitlérienne guide en grande partie l'attitude des nazis à l'égard d'une Palestine juive de plus en plus présente: s'il est possible pour eux de s'entendre avec les sionistes, lorsqu'il s'agit d'encourager à la fois l'émigration des Juifs allemands et l'essor du commerce allemand en Palestine¹⁵, une solidarité s'installe progressivement avec les Arabes de Palestine, eux qui en principe peuvent efficacement lutter contre un État juif qui d'une part attire les suffrages de Berlin, puisqu'une telle entité peut être la solution à la «question juive», mais risque en même temps de devenir le centre de la «conjuración mondiale» qui focalise les fantasmes des nazis. Mais surtout les nazis voient en les Arabes de Palestine un groupe dont les ambitions nationales peuvent directement mettre à mal la toute puissance britannique au Proche-Orient et en Méditerranée. Soucieuse d'étendre son «espace vital» sur le continent européen, l'Allemagne nazie n'a toutefois pas de véritable idée de la Méditerranée: ce n'est qu'au moment de la Deuxième Guerre mondiale qu'une option pro-arabe l'emporte, mais cela arrive trop tard pour que Berlin puisse jouer là un quelconque rôle.

C'est pour cela que, dans une sorte de répartition des rôles, Hitler laisse les mains libres à son homologue italien, Mussolini. À ce titre, l'Italie fasciste fait feu de tout bois: elle poursuit la politique italienne traditionnelle au Levant, soucieuse de préserver voire d'agrandir sa représentation au sein des missions et institutions catholiques, pour damer le pion aux Français. Elle s'entend avec les sionistes en vertu de la réalisation de l'ambition nationale qu'ils représentent, mais surtout parce que le mouvement fondé par Herzl peut constituer un biais supplémentaire et venir en aide aux ambitions coloniales italiennes en Méditerranée orientale; et cela bien entendu en contradiction avec les intérêts britanniques. L'action italienne au Levant, en faveur des Juifs, n'est alors que le reflet de l'appui qu'elle offre à leurs coreligionnaires sur tout le pourtour méditerranéen, en voulant leur inculquer les valeurs de la nouvelle Italie. Mais la Rome fasciste mène décidément une politique tous azimuts, puisque Musso-

¹⁴ Voir notre article: La politique culturelle extérieure de l'Allemagne, 1920-1939, Le cas de la Palestine, in: *Francia* 28/3 (2001) p. 35-73.

¹⁵ C'est ce qui est pensé dans l'accord de transfert signé en 1933 (voir à ce propos Francis R. NICOSIA, *The Third Reich and the Palestine Question*, Austin 1985; ou Yéhouda BAUER, *Juifs à vendre? Les négociations entre nazis et juifs 1939-1945*, Paris 1996).

lini, qui reçoit et encourage dans cette période à plusieurs reprises le leader sioniste Haïm Weizmann, vient aussi en aide aux revendications nationalistes arabes, en Palestine comme en Syrie-Liban, à l'encontre des puissances mandataires¹⁶.

IV. La Deuxième Guerre mondiale et ses suites

Après un entre-deux-guerres particulièrement troublé, la période la Deuxième Guerre mondiale est, paradoxalement, synonyme de pause dans l'agitation politique du Levant. Elle correspond en effet à une atténuation relative dans les revendications des populations locales, et donc à une accalmie générale.

Cette constatation est particulièrement vérifiée pour la Palestine: on enregistre là une suspension des actions les plus violentes, qui détonne après la forte radicalisation enregistrée de part et d'autre dans les années précédant immédiatement le conflit.

Elle n'est qu'en partie vérifiée pour la Syrie et le Liban, avec une situation politique globale qui fait que l'on se concentre sur d'autres problèmes: au cours du printemps et de l'été 1941, c'est notamment l'éviction par la force des autorités de Vichy qui dirigent le pays après la défaite de la France, à la suite de l'autorisation donnée aux avions allemands de se poser sur les aéroports syriens pour aider les insurgés irakiens, contre les autorités britanniques.

De leur côté, les adversaires des puissances mandataires, Allemagne et Italie, précisent quelque peu leurs idées, mais l'Italie en particulier ne peut jamais vraiment mettre à mal la prédominance franco-britannique.

Celle-ci est bien plus mise en cause après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Cette période correspond à la reprise et à l'accélération des problèmes qui s'étaient posés avant le conflit et qui n'avaient pas été résolus; comme si la pause du temps de guerre provoque une radicalisation d'autant plus dramatique après la fin du conflit. Et de fait, les hostilités mondiales terminées, la France et la Grande-Bretagne ne peuvent passer à côté de leurs responsabilités.

En Palestine, la violence reprend immédiatement. Elle est d'une part, comme avant la guerre, inter-ethnique, avec poussée des agressions mutuelles entre Juifs et Arabes. Mais d'autre part, caractéristique nouvelle, elle est désormais notamment dirigée contre la puissance mandataire: en témoigne principalement l'attentat meurtrier perpétré contre l'administration britannique abritée à l'hôtel King David de Jérusalem, en juillet 1946.

¹⁶ Là, certains partis fascistes arabes disposent très tôt de l'appui financier de Rome (voir Renzo DE FELICE, *Il Fascismo e l'Oriente - Arabi, Ebrei e Indiani nella politica di Mussolini*, Bologne 1988).

Dans cette situation, qui rend de plus en plus fragile et impossible la position de la Grande-Bretagne, ce sont les États-Unis qui apparaissent comme le recours. C'est sous leur égide que l'ONU, succédant à la SDN, prend les affaires en main. La réflexion qui y est menée aboutit au vote, en novembre 1947, d'un plan de partition de la Palestine, qui propose les mêmes modalités que le plan Peel de 1937. Dans ces conditions, Londres peut se défaire de sa lourde responsabilité et d'un territoire devenu ingérable: le gouvernement britannique annonce que la Grande-Bretagne va abandonner son mandat le 15 mai 1948. À la veille du départ du dernier soldat britannique, les sionistes, en la personne de David Ben Gourion, proclament l'État juif, qui doit s'étendre sur le territoire envisagé par le plan de partition. Dès le lendemain, les États arabes déclarent la guerre à la nouvelle entité. La Palestine/Israël/Terre Sainte entre alors dans une époque nouvelle, bouleversement politique qui n'est pas synonyme de fin de l'histoire, bien au contraire.

En Syrie-Liban, l'arrivée des Gaullistes au pouvoir, en juillet 1941, doit être synonyme de la réalisation des engagements de 1936. De fait, les nouvelles autorités annoncent vouloir établir l'indépendance des deux pays, conformément aux accords signés par le Front populaire. Mais là encore il y a une différence de rythme entre les différentes parties. De ce fait, les années qui suivent ne sont pas dénuées de violence, émanant de l'une ou de l'autre: le gouvernement français n'hésite ainsi pas, comme dans d'autres régions sous sa domination, en l'occurrence l'Afrique du Nord, à procéder au bombardement de Damas, en 1945; avec une singulière répétition, puisque la même méthode avait été de mise en 1925. Également confrontée à une position impossible, et placée devant ses responsabilités, la France ne peut que proclamer l'arrivée à terme de son mandat: en vertu de l'accord de 1936, le Liban et la Syrie deviennent des États souverains en 1946. Nouveaux éléments de la vie politique régionale, c'est à ce titre qu'ils participent à la campagne arabe contre Israël, à partir de mai 1948.

Historischer Überblick der Levante, 1840–1948

In der Zeit zwischen 1840 und 1948 erfährt die Levante, und insbesondere Palästina, eine Beschleunigung ihrer Geschichte. Nach einer langen, sehr ruhigen Phase verabschiedet sich die Region von ihrem Status einer entlegenen Provinz des osmanischen Reiches und kehrt, fast neunhundert Jahre nach den Kreuzzügen, auf verblüffende Art und Weise auf die internationale Bühne zurück. Dies geht mit einer bedeutenden Entwicklung vor allem in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht einher. Jedoch werden gleichzeitig auch nationalistische Ambitionen der lokalen Bevölkerungen geschürt, die die Region anhaltend in ein Klima der Gewalt versetzen.

MARKUS KIRCHHOFF

DEUTSCHE PALÄSTINAWISSENSCHAFT
IM LETZTEN VIERTEL DES 19. JAHRHUNDERTS.
DIE ANFÄNGE UND PROGRAMMATIK DES
DEUTSCHEN VEREINS ZUR ERFORSCHUNG
PALÄSTINAS*

I. Einleitung

In der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts so beliebten Reihe der Baedeker-Reisehandbücher durfte ein Band zu Palästina nicht fehlen. Allgemein waren die Baedeker für ihre oft nüchterne Sachlichkeit bekannt. Der Band »Palästina und Syrien« aus dem Jahre 1880 allerdings begann geradezu desillusionierend:

Eine Reise nach Palästina und Syrien kann nicht als Touristentour im gewöhnlichen Sinne des Wortes gelten. Die relativ spärlichen Naturschönheiten, welche das Land bietet, lohnen die mit einer solchen Reise verbundenen Beschwerden keineswegs. Der Typus des Orients, wie wir ihn uns in seinem bunten Farbenreichtum vorstellen, ist in Aegypten ausgeprägter, als in Syrien. Ebenso wenig hat man grosse [sic!] Kunstgenüsse zu erwarten [...]¹.

Der Autor dieser Betrachtung war der mit dem Vorderen Orient durch eigene Reisen vertraute Tübinger Professor für orientalische Sprachen Albert Socin. »Der einzige Zweck einer Reise nach Palästina«, so schrieb Socin weiter, »kann darin bestehen, den grossartigen historischen Erinnerungen dieses Landes nachzugehen.«² Damit war die vorrangige europäische Wahrnehmung Palästinas im 19. Jahrhundert benannt. Treffend spricht die Theorie des kulturellen Gedächtnisses in diesem Zusammenhang von Palästina als einem

* Es handelt sich hier um Auszüge aus der noch unveröffentlichten Essener Dissertation des Verfassers, die Palästina als Gegenstand des (internationalen) wissenschaftlichen Diskurses in den Jahren 1865 bis 1920 behandelt. Bestimmte Themen können hier nur anklängen; ebenfalls aus Platzgründen ist die zitierte Sekundärliteratur vor allem auf neuere Beiträge beschränkt worden.

¹ (Albert SOCIN), Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende, hg. von Karl BAEDEKER, mit 18 Karten, 44 Plänen, 1 Panorama von Jerusalem und 10 Ansichten, zweite verb. u. verm. Aufl. Leipzig 1880 (1875), S. xv. In engl. Übers.: DERS., Palestine and Syria. Handbook for Travellers, ed. by Karl BAEDCKER, Leipzig 1876.

² Ibid.

»Mnemotop«³. Dem zugrunde wiederum lag, daran mag durchaus erinnert werden, nichts anderes als die Tatsache, daß Palästina der Hauptschauplatz des – aus christlicher Perspektive – Neuen Testaments war, weshalb zugleich auch der zu einem guten Teil ja kongruente Handlungsraum des Alten Testaments von (je nach Konfession unterschiedlich gewichtetem) Interesse war.

Dabei war es für Laien nicht einfach, die Vielfalt der historischen Schichten und Geschichten um das Heilige Land zu durchschauen. Säkularen Gebildeten erschien die durch religiöse Anschauungen und Autoritäten okkupierte Geschichte des Heiligen Landes als unseriös. So schrieb Charles Warren, der britische Militäringenieur, der 1867 professionelle archäologische Grabungen und Erkundungen an und unter dem Tempelberg in Jerusalem durchgeführt hatte, über das Image der Stadt:

The practical man of the world refuses to allow Jerusalem to be anything but a shadowy myth; and work done there must be as unreal and unsubstantial as the place itself. Had I done the same in Rome or Athens, it might not have been so well known to the people, but it would have been better appreciated by practical men⁴.

Wenn Warren nahelegte, daß Forschungen in Jerusalem zwar mehr Aufsehen erregten, aber weniger Ansehen genossen als archäologische Arbeiten an den Stätten des klassischen Altertums, so sah hierin die moderne Palästinakunde des 19. Jahrhunderts fraglos eine Herausforderung. »Jerusalem« (als reale Stadt wie als Metapher für ein ganzes System von Bezügen), das dem »praktisch« Denkenden so mythisch überhäuft erschien, sollte wieder einen Stellenwert im Gedächtnis der europäischen Zivilisation einnehmen, wie ihn »Rom«, vor allem aber »Athen« behaupteten.

Angesichts der Hochschätzung der griechisch-römischen Antike galt es für die moderne, kritische Palästinakunde, ein wissenschaftliches Bild auch des Heiligen Landes zu vermitteln. Ein bedeutender Impuls war hierzu bereits Ende der 1830er Jahre vom amerikanischen Theologen Edward Robinson ausgegangen. Robinson, mit der deutschen Bibelforschung vertraut und mit dem großen Geographen Carl Ritter befreundet, war 1838 nach Palästina gereist. Mit seinen eigenen topographischen Forschungen hatte er alle historisch bedenklichen Verortungen wegzuwischen unternommen. Robinsons Leistung, die eine neue Ära der Palästinakunde eröffnete, bestand, wie bündig bemerkt

³ Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. durchges. Aufl. 1997, München, S. 59–60. »Sogar und gerade ganze Landschaften können als Medium des kulturellen Gedächtnisses dienen. Sie werden dann weniger als Zeichen (>Denkmäler<) akzentuiert, als vielmehr als Ganze in den Rang eines Zeichens erhoben, d.h. *semiotisiert*. [...] Es handelt sich um topographische >Texte< des kulturellen Gedächtnisses, um »Mnemotope«, Gedächtnisorte.« Ibid. S. 60.

⁴ Charles WARREN, Underground Jerusalem. An Account of some of the Principal Difficulties Encountered in its Exploration and the Results Obtained. With a Narrative of an Expedition through the Jordan Valley and a Visit to the Samaritans, London 1876, S. 16.

worden ist, nicht zuletzt darin, ein Beispiel für die Erforschung Palästinas »in der sachgemäßen historischen Perspektive«⁵ vorzulegen.

II. Gründung und Ziele des Deutschen Palästina-Vereins

Eben dieses Ziel, Palästina »sachgemäß historisch« zu durchdringen, kann als eine wesentliche Aufgabe angesehen werden, der sich der im Jahr 1877 gegründete Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas⁶ verpflichtet sah. Der eingangs erwähnte Albert Socin war an der Gründung des kurz auch als Deutscher Palästina-Verein (DPV) bekannten Vereins beteiligt; über Jahrzehnte hinweg bestimmte er dessen Profil maßgeblich mit. Dieses Profil erschließt sich vor allem aus der *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (ZDPV)*, deren Redaktion beim Theologen Hermann Guthe lag. Guthe hatte sich im Gründungsjahr des Vereins an der Universität Leipzig habilitiert und war dort von 1884 an als Professor für Altes Testament tätig; als Mitbegründer, Sekretär des geschäftsführenden Ausschusses und Bibliothekar des DPV wachte auch er über dessen Anspruch. Das schloß die bewußte Akzeptanz eines Stilspröder Sachlichkeit ein, der nicht alle Leser begeisterte:

⁵ Martin NOTH, Edward Robinsons erste Palästina-reise 1838, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* [nachfolgend: ZDPV] 61 (1938) S. 145–146, Zitat S. 146; Eduard ROBINSON und Eli SMITH, Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im Jahre 1838 in Bezug auf die biblische Geographie unternommen, dt. Übers. hg. von DEMS., 3 Bde., Halle/Saale 1841 (amerik. Ausg. Boston 1841). So schrieb Robinson beispielsweise, »daß seit dem Verlaufe von mehr als fünfzehn Jahrhunderten Jerusalem der Sitz einer irre geleiteten Frömmigkeit, wie auch andererseits eines durch Leichtgläubigkeit und gelegentlichen frommen Betrug genährten Aberglaubens ist.« Ibid., Bd. 2, S. 1.

⁶ Zur Geschichte des DPV siehe auch Haim GOREN, Scientific Organizations as Agents of Change. The Palestine Exploration Fund, the Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas and Nineteenth-Century Palestine, in: *Journal of Historical Geography*, 27,2 (2001) S. 152–165; Ulrich HÜBNER, 125 Jahre Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas, in: *Antike Welt* 33,6 (2002) S. 653–658; DERS., Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas und das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes. Die Anfänge einer Beziehung, in: *Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes* 7 (2001) [2002] S. 51–60; Markus KIRCHHOFF, Text zu Land. Die Palästinaforschung 1865–1919, in: *Tel Aviver Jahrbücher für deutsche Geschichte* 28 (1999) S. 403–427. An Neuerscheinungen sind zu erwarten: Ein entsprechender Sammelband in der Reihe *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins*, sowie die deutsche Übersetzung der hebr. Dissertation von Haim GOREN, »Zieht hin und erforscht das Land«. Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, 23), Göttingen 2003, die auch ein Kapitel zum DPV enthält (S. 317–344).

Wiederholt ist der Redaction der Wunsch ausgesprochen worden, dass [sic!] die in der ZDPV veröffentlichten Artikel weniger *wissenschaftlich* gehalten, nicht in einem wesentlich gelehrten, sondern in mehr *unterhaltendem* Tone geschrieben sein und bei geringerem Umfang mehr Abwechslung darbieten möchten.

Guthe erinnerte nach einem Jahrzehnt des Bestehens aber daran, daß in den Statuten »der wissenschaftliche Charakter unseres Vereins deutlich ausgesprochen« und »für die Zeitschrift die Förderung der Bibelkunde als Aufgabe betont worden ist. Diese letztere kann aber nur durch ernste wissenschaftliche Arbeit in wahren Sinne gefördert werden.«⁷ So ähnelte der Stil der ZDPV, was den Bedacht auf Sachlichkeit anging, jenem Anspruch, der seinerzeit auch den Baedekern nachgesagt wurde⁸, und wie er sich besonders auch in Socins »Palästina und Syrien« niederschlug.

Dabei macht die angesprochene Aufgabe der »Förderung der Bibelkunde« deutlich, daß es sich bei dem Vereinszweck nicht, jedenfalls nicht vorrangig um die historische Erforschung des Landes per se handelte. Angestrebt wurde eine Ausweitung und Ergänzung der zuvor vorwiegend philologisch basierten Erforschung der Bibel (vor allem des Alten Testaments) durch eine umfassende Landeskunde des Schauplatzes der Bibel. Palästinaforschung sollte auf der Basis kritischer, topographischer Quellenkunde sowie nun vor allem auch durch Expeditionen, durch archäologische, geographische und ethnographische Forschung vor Ort, der Bibelforschung dienen. Auf dieses komplexe Verhältnis wird noch näher einzugehen sein.

Machte die bibelkundliche Orientierung den Kern aus, so läßt sich das Profil des jungen DPVs nicht allein auf diese reduzieren. Tatsächlich war die Kenntnis der Gegenwart des Landes ausdrücklich als Ziel genannt; so forderten die Statuten, »statistische und politische Mittheilungen über die jeweiligen Zustände des modernen Palästina« in die Zeitschrift des Vereins aufzunehmen⁹. Mit diesem Profil gelang es den Initiatoren des Vereins, gleich im ersten Jahr des Bestehens rund 230 zahlende Mitglieder, die stets die ZDPV erhielten, zu gewinnen. Im Jahr 1881 stieg die Mitgliederzahl auf 339, wuchs danach aber kaum weiter; um 1900 lag sie bei 355, im Jahr 1910 bei 424. Zur Publizität der Forschungsarbeit und des durch DPV vermittelten Palästina-Bildes trug die vom Verein aufgegriffene übliche Praxis des Schriftentausches mit verwandten Gesellschaften und die Mitgliedschaft zahlreicher wissenschaftlicher Bibliotheken, sowohl im nationalen als auch internationalen Rahmen bei.

⁷ Hermann GUTHE, Rechenschaftsbericht für das Vereinsjahr 1886, in: ZDPV 1887, vii–xi, ix und x.

⁸ »Kings and governments may err but never Mr. Baedeker« (aus der englischen Übersetzung des Librettos zu Jacques OFFENBACHS Operette »La Vie Parisienne«). Die seit 1835 erscheinenden Baedeker-Reiseführer galten in der Tat als Ausdruck der Gewissenhaftigkeit und Akribie, siehe <http://www.baedeker.com/verlagsgeschichte.htm> (Stand 4. 12. 2002).

⁹ Die Statuten finden sich im Anhang der ZDPV 1 (1878).

Die Initiative zur Vereinsgründung lag in dem Trend, die zuvor individuell betriebene Palästinaforschung zu institutionalisieren. 1865 war in London unter großer öffentlicher Beachtung der britische *Palestine Exploration Fund* (PEF) gegründet worden¹⁰; sein Gründungskomitee setzte sich aus 71 hochrangigen Vertretern des britischen Establishments zusammen und in den ersten drei Jahren des Bestehens konnten etwa 1 150 zahlende Mitglieder (»subscribers«) gewonnen werden; lokale Ableger existierten in zahlreichen Städten Großbritanniens und des britischen Empire. 1870 folgte, mehr oder minder als Schwesterorganisation des PEF, die allerdings nur bis 1877 existierende, weit kleinere amerikanische *Palestine Exploration Society* mit Sitz in New York nach. In ebenfalls weit kleinerem Maßstab eiferten die Gründer des DPV dem britischen Vorbild nach. Ausgehend von der Initiative Karl Ferdinand Zimmermanns, Rektor eines Gymnasiums in Basel, des bereits erwähnten, in der Schweiz gebürtigen Professors der Orientalistik Albert Socin, sowie des deutschen, in Basel lehrenden Alttestamentlers Emil Kautzsch gelang es, eine kleine, aber effektive Infrastruktur zu schaffen. Daß Leipzig als erster Sitz des Vereins gewählt wurde, lag sicher daran, daß es sich um einen wichtigen Universitätsstandort handelte, an dem zugleich der Redakteur der *ZDPV*, also Hermann Guthe seinen Wohnsitz hatte. Darüber hinaus konnte der hier ansässige und Socin ja vertraute Verlag K. Baedeker als Verlag der Zeitschrift gewonnen werden; Karl Baedeker (junior), Buchhändler in Leipzig, stand dem Verein als Kassierer zur Verfügung. Gleichzeitig war es einer gezielten Öffentlichkeitsarbeit gelungen, ausgewählte Vertreter aus Wissenschaft und Politik für ihren Eintritt in das weitere Komitee und für ihre öffentliche, namentliche Unterstützung des Vorhabens zu gewinnen¹¹.

Zur Charakterisierung dieses Umfeldes sei hier exemplarisch ausführlicher auf drei Personen, auf Helmuth Graf von Moltke, auf den Legationsrat Baron von Alten, und auf den Kartographen Heinrich Kiepert eingegangen: Helmuth von Moltke konnte zusätzlich zu seiner Reputation als Generalfeldmarschall insofern als Kenner des Heiligen Landes gelten, als er sich in Anschluß an seine Zeit als osmanischer Militärberater und anläßlich der Orientkrise zu Ende der dreißiger Jahre schon einmal über Palästina ausgesprochen hatte. In seinem Zeitungsartikel »Deutschland und Palästina«, der 1841 in einer Beilage der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* erschienen war¹², hatte Moltke die breitere,

¹⁰ Insb. zur unmittelbaren Vorgeschichte des PEF siehe Vivian D. LIPMAN, *The Origins of the Palestine Exploration Fund*, in: *Palestine Exploration Quarterly*, 1988, S. 45–54; zu Institutionen der Palästinaforschung im Vergleich: GOREN, *Scientific Organizations as Agents of Change*; KIRCHHOFF, *Text zu Land*.

¹¹ Emil KAUTZSCH, Vorwort, in: *ZDPV* 1 (1878) S. 1–9, 4.

¹² Zitiert nach: Helmuth von MOLTKE, *Deutschland und Palästina*, in: DERS., *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*, 8 Bde., Bd. 2: *Vermischte Schriften*, Berlin 1892, S. 279–288.

europaweite öffentliche Diskussion jener Jahre aufgegriffen, wenn er schrieb, »der Gedanke, Palästina unter christlichen Schutz zu stellen, scheint in Europa nicht ohne Anklang zu bleiben.« So hatte er ein christliches Fürstentum Palästina vorgeschlagen, wobei, angelehnt an das Beispiel Griechenlands, »die Leitung des neuen Staates einem unumschränkten Fürsten deutscher Nation und echt toleranten Sinnes übertragen werden sollte.«¹³ Vorschläge verschiedenster Provenienz, die allesamt die Etablierung Palästinas als eigenständiger Entität vorsahen, hatte es um 1840, als die europäische Intervention die Truppen des ägyptischen Herrschers Mehmet Ali zurückschlug und die Macht des osmanischen Sultans über Syrien wiederherstellte, zuhauf gegeben. Auch später sollten, vorwiegend von angelsächsischer Seite und vor allem im Sinne des sogenannten christlichen Zionismus bzw. unter dem Schlagwort der »restoration of the Jews« solche Forderungen vor allem anlässlich von Krisen in der Orientalischen Frage immer wieder auftreten¹⁴. Bekanntlich haben sich solche Ideen im 19. Jahrhundert nicht realisiert. Die europäische Diplomatie der Orientalischen Frage machte hinsichtlich Palästinas die Durchsetzung von nationalen Alleingängen genauso unmöglich, wie sie sich nie zu einem von vielen gewünschten gesamteuropäischen Protektorat durchringen konnte. Mit der osmanischen Herrschaft war sich also im 19. Jahrhundert als wenig geschätzter, aber pragmatischer Lösung auf unbestimmte Zeit abzufinden. Innerhalb dieses Rahmens, immer also unterhalb der Schwelle zur »großen Politik«, konnte sich Europa auf religiösem, wissenschaftlichem und infrastrukturellem Gebiet in Palästina engagieren.

Fraglos die wichtigsten Institutionen waren hier die jeweiligen Konsulate der Mächte. Auch für die Palästinaforschung stellten die Konsuln in Jerusalem wichtige Vertreter dar, die das Anliegen der Forschung durch ihre Fürsprache, ihren konsularischen Schutz und im Idealfall durch eigenes forschendes Interesse unterstützen konnten. Als – ehemaliger – deutscher Konsul in Jerusalem konnte Baron von Alten für den Gründungsauftrag des DPV gewonnen werden. Aufgrund solcher Verbindungen wurde gehofft, daß nun auch die deutsche Forschung in Palästina entschiedener auftreten konnte:

Dank den Bemühungen der kaiserlichen Regierung und ihrer thatkräftigen Vertreter in Palästina und Syrien bedarf gegenwärtig der Hinweis auf den Schutz des »Konsul Alemánia« an Ort und Stelle keines weiteren Commentars¹⁵.

Tatsächlich war bei der Gründung der amtierende deutsche Konsul in Jerusalem, Freiherr von Münchhausen, Mitglied des weiteren Vereins-Komitees; als 1880 ein zusätzliches Lokalkomitee in Jerusalem etabliert wurde, übernahm er

¹³ Ibid. S. 284.

¹⁴ Alexander SCHÖLCH, Europa und Palästina 1838–1917, in: Helmut MEJCHER (Hg.), Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimension eines Nationalitätenkonflikts, 2. überarb. u. erw. Auflage, Paderborn u.a. 1993, S. 13–48.

¹⁵ KAUTZSCH, Vorwort, S. 3–4.

dessen Vorsitz. Baron von Alten seinerseits war schon während seiner Amtszeit als Kanzler an topographischen Fragen interessiert gewesen; 1870 hatte er nach einem in geographischen Fragen versierten Mann als Kanzler des Konsulats suchen lassen und, vermittelt über Professor Heinrich Kiepert in Berlin, für diesen Posten (das spätere Vorstandsmitglied) Otto Kersten¹⁶ akzeptiert. Gleich für die ersten Bände der *ZDPV* steuerte Baron von Alten Beiträge zur Aufklärung der umstrittenen Topographie des alten Jerusalems bei.

Mit Heinrich Kiepert schließlich gehörte von Anfang an der wohl bedeutendste deutsche Kartograph der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dem weiteren Komitee des DPV an. Kiepert deckte mit seinem umfassenden Werk praktisch den ganzen Globus ab; die Kartographie Palästinas freilich gehörte zu seinen Spezialgebieten¹⁷.

Insgesamt fanden sich im DPV in kleinerem Umfang als beim britischen PEF Mitglieder aus Bildung und Wissenschaft, aus Diplomatie und Politik zusammen. So, wie der PEF die Queen als Patronin führen, so nannte der DPV den »deutschen Kaiser und König von Preußen«, zunächst Wilhelm I., dann Wilhelm II., an erster Stelle seiner Mitglieder¹⁸.

Ein wesentliches Potenzial der Vereinsarbeit stellten, wie schon an der Beteiligung der deutschen Konsuln in Jerusalem ersichtlich, die zahlreichen in Palästina lebenden Deutschen dar. So nannten die Statuten sinnvoller Weise »die Verbindung mit den in Palästina ansässigen Deutschen« als Ziel; tatsächlich gingen dem Verein auf diese Weise eine bedeutende Zahl von in der *ZDPV*, später zusätzlich auch in den *Mitteilungen und Nachrichten* (1895–1912) veröffentlichten wissenschaftlichen Beiträgen oder kleineren Mitteilungen zu. Von Anfang an war der in Jerusalem ansässige Missionar und »Baurath« Conrad Schick mit zahlreichen Beiträgen und Mitteilungen vertreten;

¹⁶ Kersten, ein promovierter Chemiker, der an wissenschaftlichen Reisen zur Erkundung Afrikas teilgenommen hatte und für deutsche Kolonien eintrat, sollte selbst für zweieinhalb Jahre, bis 1874, das Konsulat in Jerusalem kommissarisch leiten. Als Vorstandsmitglied des DPV wiederum übernahm er die »in Berlin zu erledigenden Geschäfte«, konnte also vor allem über seine persönlichen Kontakte zu verschiedenen Behörden bei der Vorbereitung von Expeditionen nach Palästina behilflich sein. Hermann GUTHE, [Nachruf] Otto Kersten, in: *ZDPV* 24 (1901) S. 172–177.

¹⁷ Kiepert hatte bereits in den 1830er Jahren die Karten zu Edward Robinsons einflußreichen Palästina-Bänden gezeichnet, unternahm 1870 selbst eine Reise nach Palästina und griff in den 1880er Jahren in seinen Palästinakarten die im Jahrzehnt zuvor durchgeführte Landesaufnahme durch den PEF bzw. britischen Ordnance Survey auf. Zu Kiepert siehe: Antike Welten – neue Regionen. Heinrich Kiepert 1818–1899. Begleitband zur Ausstellung, hg. v. Lothar ZÖGNER (Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ausstellungskataloge, N.F. 33) Berlin 1999; darin Haim GOREN, Heinrich Kiepert in the Holy Land, Spring 1870. Sketches From an Exploration-Tour of an Historical Cartographer, S. 45–61.

¹⁸ Tatsächlich wurde Wilhelm II. noch bis zu seinem Tode als Mitglied, stets unter der Nr. 1, geführt. Siehe HÜBNER, Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

ähnlich bedeutend wurde der in der deutschen Templer-Kolonie in Haifa ansässige Ingenieur Gottlieb Schumacher, der vor allem durch die Erforschung des Ostjordanlandes bekannt werden sollte. Beide, Schick wie Schumacher, waren auch für den PEF tätig.

Generell verstand sich der DPV als überkonfessionell. Gleichwohl läßt sich sein Profil im weiteren, auch sozialgeschichtlichen Sinne wohl vor allem dem liberalen Kulturprotestantismus zuordnen¹⁹. Als ein Ideal galt dem DPV die Forschungshaltung des bedeutenden, im Jahr der Vereinsgründung verstorbenen Palästinaforschers Titus Tobler (1806–1877), über dessen noch in die Phase der individuellen Forschung fallendes Lebenswerk es in der *ZDPV* hieß:

Mit allen unwahren, von leichtsinniger Phantasie ausgeschmückten Mittheilungen geht Tobler unbarmherzig in's Gericht, seien sie auch von den Namen eines Chateaubriand oder Hackländer, einer Gräfin Hahn-Hahn oder einer Friederike Bremer gedeckt. Fromme wie poetische Phrasen empören ihn, wenn sie den Mangel von treuer gewissenhafter Berichterstattung ersetzen sollen. Von Herzen fromm, im Innersten seines Wesens von milder weitherziger Gesinnung, ein durch und durch pietätvoller Geist ehrt er jegliche lautere Andacht und weiß auch den nicht reformirten Confessionen, sowie den Juden gerecht zu werden²⁰.

So ist es auch vor dem Hintergrund des Kulturkampfes, der zur Zeit der Gründung des Vereins noch nicht beigelegt war und noch in den 1880er Jahren nachwirkte, als Verdienst der strikt überkonfessionell orientierten Ausrichtung zu werten, daß der DPV überhaupt katholische Mitglieder gewinnen konnte. Tatsächlich wies der Verein aber mehr jüdische als katholische Mitglieder auf²¹.

III. Wissenschaftliche Behauptung im internationalen Umfeld

Grundsätzlich versuchte sich der junge DPV auf einem Feld zu etablieren, das national und international aufgrund des seit den 1830er Jahren wieder deutlich zunehmenden Interesses an Palästina dicht besetzt war. So ist zurecht bemerkt worden, daß man sich »in Europa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert wohl über kein anderes außereuropäisches Gebiet so detailliert informieren konnte wie über Palästina«²². Noch in den ersten Jahren seines Bestehens hatte sich der DPV mit dem Befund abzufinden, den die deutsche Palästina- wie Orientforschung bis dahin kennzeichnete. Diese beschränkte sich – Schwäche

¹⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, Kulturprotestantismus, in: Theologische Realenzyklopädie [nachfolgend: TRE], hg. von Gerhard MÜLLER, Bd. 20, Berlin 1990, S. 230–243.

²⁰ C. FURRER, [Nachruf] Dr. Titus Tobler, in: *ZDPV* 1 (1878) S. 49–60, 55.

²¹ HÜBNER, Der deutsche Verein zur Erforschung Palästinas, S. 59.

²² SCHÖLCH, Europa und Palästina, S. 26.

und Stärke zugleich – vorwiegend auf die Auswertung der durch die Unternehmungen anderer Nationen zur Verfügung gestellten Ergebnisse. So fiel in der Selbstwahrnehmung des DPV der deutschsprachigen Forschung bis dahin zum einen eine »secundäre Rolle« zu, hingegen sei sie »auf anderen Gebieten, voran dem linguistischen, nicht im Hintertreffen«²³. Zeitgemäß erschienen nun anspruchsvolle Forschungen, die, da auf schwierigem außereuropäischem Gebiet, metropolitaner Steuerung und Finanzierung bedurften. Hier waren England und Frankreich mit ihren wissenschaftlichen Expeditionen im Vorderen Orient weit voraus.

Geradezu stabstabil organisierte bereits der PEF seine Projekte. Geleitet von einem kleinen Exekutivgremium und – so könnte man meinen – getragen von den Möglichkeiten des britischen Empire, entsandte der PEF Forscher nach Palästina. Signifikanter Weise waren darunter eine Reihe von seitens des britischen War Office freigestellten Royal Engineers, unter denen wiederum Horatio Herbert Kitchener, der spätere »Kitchener of Khartum«, ägyptische Generalkonsul und Kriegsminister im Ersten Weltkrieg, der bekannteste werden sollte. Konzentrierten sich die Arbeiten des PEF zunächst vor allem auf die Vermessung und archäologische Erkundung Jerusalems, so standen die 1870er Jahre im Zeichen der kartographischen und topographischen Landesaufnahme des westlichen Palästinas »von Dan bis Beerscheba«. Für eine populärere Verbreitung der bei der Expedition gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen sorgte vor allem der Militäringenieur Leutnant Claude Reignier Conder, der von 1872 bis 1875 die Survey-Aktivitäten in Palästina geleitet hatte.

Es waren vorwiegend die von Seiten des PEF vorgelegten Ergebnisse und Interpretationen, an denen sich der junge deutsche Verein rieb. So sah der DPV seine Aufgabe zunächst in der Tat in »der Prüfung der durch die Engländer vorgelegten Ergebnisse«²⁴ einer seiner vorrangigen Aufgaben. Die entsprechenden Auseinandersetzungen finden sich in Rezensionen und insbesondere in den kommentierten Bibliographien, die in der *ZDPV* für eine Reihe von Jahren erschienen. Überhaupt zählten Übersichten und Kritiken über die gesamte einschlägige Literatur des In- und Auslandes zu den in den Statuten festgelegten Aufgaben der Zeitschrift. Somit wurde die bibliographische Tradition als eine Spezialität deutschsprachiger Palästinakunde aufgegriffen und fortgeführt²⁵. Autor der jährlichen bibliographischen Berichte über die

²³ KAUTZSCH, Vorwort, S. 2.

²⁴ Hermann GUTHE, Rechenschaftsbericht über das Vereinsjahr 1879, in: *ZDPV* 3 (1880) S. iii–vii, Zitat: iv.

²⁵ So stellt die 1867 in Leipzig erschienene *Bibliographia geographica Palaestinae* des bereits erwähnten Schweizer Arztes und Palästinakundlers Titus Tobler das erste moderne, ausschließlich der Palästina-Bibliographie gewidmete Buch dar. Im Jahr 1890 erschien dann in Berlin die *Bibliotheca Geographica Palaestinae*, in der Reinhold Röhricht für die

Neuerscheinungen der Palästinaliteratur der Jahre 1876–1882 war wiederum Albert Socin. Während Socin als Professor orientalischer Sprachen Arbeiten zum Altarabischen, Vulgärarabischen, Neuaramäischen, Hebräischen und Kurdischen vorbereitete bzw. vorlegte, ließ er es sich nicht nehmen, jährlich über ca. 400 Beiträge zur Palästinakunde zu berichten²⁶. Dabei kam Socin in einem Gesamtblick auf die Verteilung der Palästinaliteratur zu der Einschätzung,

dass [sic!] auf der einen Seite die katholische Bewegung, von Frankreich geleitet, ihren Einfluss geltend zu machen sucht, auf der anderen Seite jedoch auch die griechische Kirche, unter der Führung Rußlands, alle Hebel in Bewegung setzt, um sich ihren Antheil an Palästina zu sichern. Religiöse und politische Interessen sind im Orient, wie die Lage der Dinge nun einmal besteht, nie ganz zu trennen, und es liegt in der Natur der Sache, dass die über-grosse Mehrheit der Bücher, Brochuren und Artikel, welche über das heilige Land erscheinen, kirchlichen Bedürfnissen entgegenkommt; literarische Producte, welche unbekümmert um diese letzteren die Wissenschaft fördern, gehören bekanntlich auf diesem Gebiete zu den Seltenheiten²⁷.

So bemängelte er an den katholischen Gegenstücken zu dem von ihm verfassten Baedeker, Fahrngrubers »Nach Jerusalem. Ein Führer für Pilgerfahrten und Reisen nach und in dem heiligen Lande« und dem gleichartigen französischen Buch des Franziskaners Frère Lievin de Hamme »Guide indicateur des Sanctuaires et lieux historiques de la Terre Sainte« (2. Aufl. 1876), daß »historische Kritik« in beiden Fällen »grundsätzlich vermieden« sei²⁸. Entwickelte sich national der katholische, bayerische Autor Johannes Nepomuk Sepp, der noch 1878 Mitglied des DPV war, im folgenden Jahr aber aufgrund heftiger Kritik an seinem Werk austrat, zum enfant terrible der deutschen Palästinakunde²⁹, so war Socin einem katholischen Autor wie dem französischen Victor Guérin wohlgesonnen. Mit Freude begrüßte er die Vollendung dessen großen Palästina-Werkes, dessen methodisches Vorgehen er lobte; so wolle er denn auch »mit dem Verfasser nicht darüber rechten, daß er den confessionellen Standpunkt etwas stark hervorkehrt.«³⁰

Spanne von anderthalb Jahrtausenden, vom Jahr 333 bis zum Jahr 1878 (also bis zur Gründung des DPV), nicht weniger als 3 515 Werke und 747 Karten auflistete.

²⁶ Hinzu kam der Jahresbericht für die Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu einem Teil der orientalischen Geographie und Linguistik. Siehe Emil KAUTZSCH, [Nachruf] A. Socin, in: ZDPV 22 (1899) S. 1–17, hier S. 14–17.

²⁷ Albert SOCIN, Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1884, in: ZDPV 8 (1885) S. 288–332.

²⁸ Albert SOCIN, Bericht [...] 1880, in: ZDPV 4 (1881) S. 127–156, 143.

²⁹ Sepp, »Ritter des heiligen Grabes«, hatte im Auftrag Bismarcks eine Reise nach Tyrus unternommen, um zu klären, ob dort Barbarossas Grab zu finden sei. In der Kritik der dabei von Sepp vertretenen Auffassungen schrieb J. GILDEMEISTER: »Der Verfasser verkennt den Ernst der Wissenschaft«, in: ZDPV 1 (1879) S. 257.

³⁰ SOCIN, Bericht [...] 1880, S. 151.

Im internationalen Vergleich setzte allerdings Socin die deutsche Palästinaforschung insgesamt von der französischen, noch schärfer aber von der britischen ab. So schrieb er, es komme der deutschen Palästinaforschung bisweilen vor, »als ob die französische Art und Weise, die Palästinakunde zu betreiben, von der unsrigen abweiche und auf einem von dem unsrigen verschiedenen Boden stehe«, denn:

So grossartig [sic!] die Leistungen der Franzosen auf diesem Gebiete sind, so waltet bei ihnen doch das archäologische Interesse vor, obwohl auch auf geographischem und naturwissenschaftlichem Gebiete bedeutende Erfolge bei ihnen zu verzeichnen sind³¹.

Weit entschiedener richtete sich die Kritik allerdings gegen die jüngeren Beiträge der britischen Forschung, von der doch anzunehmen sein sollte, daß sie der deutschen, ebenfalls protestantisch dominierten Forschung nahe gestanden habe. Befände sich, so Socin, die deutsche Palästinakunde auf anderem Boden als die französische,

so überkommt uns dieses Gefühl noch weit mehr, wenn wir die Arbeiten der Engländer (und Amerikaner) näher prüfen. Unzweifelhaft ist die Fülle neuer Funde, mit welchen gerade von jener Seite unsere Wissenschaft bereichert worden ist, ganz außerordentlich, und wir sind gezwungen, ständig damit in Fühlung zu bleiben.

Diese Fülle neuer Forschungen konnte zurecht durch die besonders hohe Bedeutung erklärt werden, welche in den englischen protestantischen Kirchen der intensiven Bibellektüre zugemessen wurde. Daraus ließ sich auch erklären, daß dort eine erhebliche Bereitschaft bestand, die Palästinaforschung finanziell zu fördern. Doch ein solches Interesse im größeren Publikum barg eine Gefahr:

Diese besteht nicht bloss [sic!] darin, dass [sic!] die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu früh und in noch unreifem Zustande popularisirt werden, sondern auch darin, dass [sic!] eben jener Contact mit der wissenschaftlichen Bibelforschung, die ihrem Wesen nach stets eine esoterische ist, verloren geht. Dies mag wohl der Grund sein, warum sich englische und deutsche Palästinaforschung so wenig verstehen³².

³¹ Ibid. S. 127. In der Tat wurde der Vordere Orient im 19. Jahrhundert von französischen Gelehrten äußerst rege erforscht. Für eine spezifisch *katholische* Palästinaforschung mußte allerdings die Ausweitung des Antiklerikalismus in der Dritten Republik eine problematische Rahmenbedingung darstellen. Eine institutionelle Verankerung fand spät im 19. Jahrhundert zunächst nicht die französische, wohl aber die französischsprachige, katholische Palästinaforschung in der im November 1890 eröffneten École biblique in Jerusalem. Gegründet wurde die erste Institution dieser Art vor Ort durch den Dominikaner Marie-Joseph Lagrange (1855–1938). Lagrange war zunächst der einzige hierfür ausgebildete Dominikaner in Jerusalem, bildete aber schnell eine Gruppe von Novizen heran, die aufgrund der antiklerikalen Gesetze in Frankreich in Jerusalem studierten. Zur Geschichte der École Biblique siehe den Gesamtüberblick von Dominique TRIMBUR, *Une École française à Jérusalem – De l'École pratique d'Études bibliques des Dominicains à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem* (Mémoire dominicaine, V), Paris 2002. Vgl. zum Hintergrund des Antiklerikalismus in Frankreich den Beitrag von Bertrand Lamure im vorliegenden Band.

³² Ibid. S. 127–128.

Der Hinweis auf die Bibelforschung findet sich hier nicht zufällig. Zwar fand sich der Verweis auf die Bibel in den Programmen sowohl des DPV als auch des PEF, aber die Relation von Palästinaforschung zur Kenntnis der Bibel war nicht identisch. So hieß das Ziel des PEF, die Bibel zu illustrieren. Explizit weiter ging die konfessionell orientierte amerikanische *Palestine Exploration Society*, die ihre Aufgabe in der »illustration and defense of the Bible« sah³³. Der DPV nun trug dafür Sorge, daß von seinen Arbeiten zuerst der »deutsche Bibelforscher« profitiere – »denn in erster Linie sind es ja immer wieder die Zwecke der Bibelforschung, denen alle diese Bestrebungen zu Gute kommen.«³⁴ Eben dies machte den Unterschied: Sollte die Erkundung des Heiligen Landes unmittelbar und für jeden, auch den Laien interessant, die Bibel »illustrieren«? In der Praxis lief dies häufig darauf hinaus, die Schrift zu bestätigen. Oder sollte die Palästinakunde doch eher eine Art Hilfswissenschaft der Bibelforschung darstellen? Gerade bei letzterer handelte es sich im 19. Jahrhundert um eine komplexe Materie mit konkurrierenden Ansätzen sowohl im nationalen Rahmen wie im internationalen Vergleich. So gediehen in der Bibelwissenschaft in »allen größeren Ländern der christlichen Zivilisation [...] in der Zeit von 1770 bis 1860 textkritische und grammatisch-philologische Studien; aber allein in Deutschland kam es zur Entwicklung der historisch-kritischen Methode«. Eben dieser, in seiner Auswirkung oft als eine Sezierung der Schrift und Untergrabung ihrer Autorität wahrgenommene Blick auf Aufbau und Voraussetzungen der biblischen Textgestalt fand zu jener Zeit wenig Anhänger in Großbritannien, für das gar eine »der Bibelkritik feindliche supranaturalistische Einstellung« konstatiert wird³⁵. In den späteren Jahrzehnten des Jahrhunderts kam, über Deutschland hinaus, die ebenfalls historisch-kritisch orientierte vergleichende Religionswissenschaft auf, die wiederum »ein vom Wortlaut der alttestamentlichen Berichte radikal abweichendes Bild der Geschichte Israels« hervorbrachte³⁶. Als Durchbruch der historisch-kritischen Methode galt Julius Wellhausens Werk »Prolegomena zur Geschichte Israels«, das 1878, also genau in der Gründungsphase des DPV erschien³⁷. Tatsächlich

³³ Quellenangabe und Kontext bei KIRCHHOFF, Text zu Land, S. 412.

³⁴ KAUTZSCH, Vorwort, S. 2.

³⁵ John William ROGERSON, Bibelwissenschaft I/2, in: TRE, Bd. 6, Berlin 1980, S. 346–361, 351.

³⁶ Ibid. S. 352.

³⁷ Palästinakundlich gewendet, ergaben sich aus den das Geschichtsbild des Alten Testaments auf den Kopf stellenden Thesen Wellhausens in der Tat Fragen zu den historischen-geographischen Komponenten der biblischen Narration. Wellhausen selbst war Mitglied des DPV; keineswegs aber zählten alle protestantischen Mitglieder des Vereins zu seinen Anhängern. Hingegen schwenkten unter anderem Emil Kautzsch und Hermann Guthe »in den Siegeszug der neuen Erkenntnisse ein.« Hans-Joachim KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 2. überarb. u. erw. Aufl. Neunkirchen-Vluyn 1969, S. 275. Siehe zum Gesamtzusammenhang der Thesen und Wirkung Wellhausens ibid. S. 255–294.

war Socin der Ansicht, daß die Arbeiten Wellhausens bei dessen Anhängern nicht ohne Wirkung auf die Einschätzung des historisch-geographischen Gehalts des Alten Testaments bleiben könne³⁸. Aber so, wie unter den protestantischen Mitgliedern des DPVs nicht alle die Auffassungen Wellhausens begrüßten, so sahen sich die Anhänger der historisch-kritischen Methode wenige Jahre später wiederum durch neuere Forschungsergebnisse, nun vor allem seitens der Ägyptologie und Assyriologie, zu erneuten Revisionen ihres Bibel-Bildes veranlaßt³⁹. Es waren diese, für Laien nicht leicht nachzuvollziehende Fragen, die Socin als »esoterisch« bezeichnete. Aber genau an diese Fragen wollte er die Palästinawissenschaft zurückgebunden sehen. War für ihn offenbar die Bibelforschung durch ein hohes Maß an Komplexität und idealer Weise durch die Bereitschaft zu immer wieder revidierten Anschauungen geprägt, so sollte dies auch für den Stil der Erforschung Palästinas gelten.

Gerade dies aber war bei einschlägigen Werken britischer Autoren nicht durchgängig der Fall. Im Gegenteil: Palästinakunde erschien aufgrund einer ihr wesentlichen Komponente, der historischen Geographie und Topographie, in der Lage zu sein, auf ihre Art traditionellere Anschauungen der Bibel zu bestätigen. Wesentlich waren hier Fragen der Onomastik bzw. Toponymik – es ging um die »Identifikation« biblisch erwähnter Orte. Zum einen handelte es sich dabei um die handwerkliche Frage, ob ein lange Zeit unbekannter, nun aber »wiedergefundener« Ort tatsächlich jener sei, der im Alten oder Neuen Testament bereits erwähnt war. Hierzu wurden, sozusagen als topographische Agenten, einheimische Araber befragt; schon Robinson hatte darauf aufmerksam gemacht, daß sich in den arabischen Ortsbezeichnungen oft die alten hebräischen bzw. aramäischen Namen erhalten hatten. Zum anderen stellte sich die epistemologische Frage, ob durch die Identifizierung eines solchen biblisch erwähnten Ortes der biblische Bericht insgesamt als historisch richtig anzusehen sei. So schrieb Socin über das populärer gehaltene Werk »Tent Work in Palestine. A Record of Discovery and Adventure«, das Claude Reignier Conder⁴⁰ als Bericht über die Vermessungsarbeiten des PEF im Westjordanland veröffentlicht hatte:

Die in englischen Palästinawerken häufig vertretene Ansicht, dass [sic!] mit dem Auffinden dieser und jener Ortslage die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte, welche sich nach den Berichten dort abgespielt hat [...], irgend wie zusammenhänge, mag auf das englische Lesepublicum berechnet sein; wir wünschen aber durchaus nicht, dass [sic!] die wissenschaftliche Palästinakunde in Deutschland auf derlei tendenziöse Bestrebungen basiert wer-

³⁸ SOCIN, Bericht [...] 1878, in: ZDPV 2 (1879) S. 81–105, 89.

³⁹ »Durch die Entdeckung der altorientalischen Quellen trat die Umwelt des alten Israel ans Licht. [...] Auch die Konzeption Wellhausens konnte angesichts der neuen Funde nicht mehr bestehen.« KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung, S. 298.

⁴⁰ Claude Reignier CONDER, Tent Work in Palestine. A Record of Discovery and Adventure, publ. for the Committee of the Palestine Exploration Fund, 2 Bde., neue Ausg., London 1878.

de. So sehr wir gerade von dem Principe ausgehen, dass [sic!] eine genaue Kunde Palästina's für das Verständnis der Bibel von allerhöchster Wichtigkeit ist, so wenig können wir die aus obigem englischen Princip geflossene krampfhaft Sucht nach »identifications«, die häufig schon zu mehr als zweifelhaften Resultaten geführt hat, theilen⁴¹.

Socin faßte seine Kritik dahingehend zusammen, daß Conder in den Passagen, in denen er über historische und philologische Fragen handelte, die meisten Bedenken erzeuge. Aus historischer Warte sei »von einem kritischen Standpunkt der Bibel gegenüber natürlich nirgend eine Spur.«⁴²

Dabei wurden die Forschungsarbeiten des PEF grundsätzlich gelobt: »Wir können uns Glück wünschen, nun über die Geographie des westjordanischen Palästina besser unterrichtet zu sein, als über die mancher Staaten von Europa.«⁴³ Den Leistungen der britischen Gesellschaft und den von ihr beauftragten Ingenieuren, die über fünf bis sechs Jahre auf schwierigem, fremden Territorium tätig gewesen waren, galt dankbare Anerkennung⁴⁴. Aber es waren die Interpretation und die Auswertung des Materials, die nicht die Zufriedenheit des Rezensenten fanden. Nicht zuletzt hielt er den englischen Forschern enttäuscht vor, daß »sie die ausländische Forschung in der Regel wenig« berücksichtigten und es deshalb öfters unnütz sei, sich auf eine aufwendige Kritik ihrer Arbeiten einzulassen⁴⁵. Zu einer direkten Auseinandersetzung kam es 1885/86 im englischen Magazin *The Expositor*. Dessen Herausgeber, Rev. W. Robertson Nicoll, hatte Socin zu einer umfänglichen Kritik des »Survey of Western Palestine« eingeladen, auf die Conder umgehend reagierte⁴⁶. Socin sprach dabei von einer »apologetic tendency«⁴⁷ der britischen Forschung, und wiederholte unter anderem die Kritik am »Identifizierungswahn«. In seiner Replik entgegnete Conder den Vorwurf, daß Socin selbst nicht überall auf der Höhe der Forschung sei⁴⁸. Was die Publikationen des PEF anging, so richtete sich Conder gegen eine Vermischung der populären mit den professionell ausgerichteten Typen von Veröffentlichungen, bei denen keine apologetische Tendenz aus-

⁴¹ Albert SOCIN, Rezension zu Conder, *Tent Work*, in: ZDPV 2 (1879) S. 172–180, 177.

⁴² Ibid. S. 180.

⁴³ Albert SOCIN, Rezension der *Map of Western Palestine*, in: ZDPV 3 (1880) S. 179–185, 179.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ SOCIN, Bericht [...] 1880, S. 128.

⁴⁶ Albert SOCIN, [Kritik des] *The Survey of Western Palestine*, in: *Expositor*, ed. by the Rev. W. Robertson NICOLL, 3rd series, Vol. II, London 1885, S. 241–262; Claude R. CONDER, *The English Explorations in Palestine. A Reply to Professor Socin*, in: *ibid.*, Vol. III, London 1886, S. 321–335.

⁴⁷ Ibid. S. 248.

⁴⁸ In einer Fußnote folgte der Hinweis auf einige Fehler in dessen Palästina-Baedeker. Diese Kritik schloß mit der Bemerkung ab, daß »even so careful and comparatively simple a work as that of the compiled handbook bearing Prof. Socin's name, cannot be made quite perfect all at once. I again call attention, however to the fact that it is by far the best yet written. But I am tempted to add, »People who live in glass houses, etc.« CONDER, *The English Explorations*, S. 323, Fußnote.

zumachen sei. Nicht ohne Spitze gegen die weit weniger selbst in Palästina arbeitenden deutschen Forscher unterschied er »library scholars« von »conductors of exploration parties«, die sich zusätzlich dadurch auszeichnen konnten, auch eigene »literary studies« zu betreiben⁴⁹. Den unbedingten Anspruch der jeweils neuesten Bibelkritik jedenfalls wies Conder mit einigem Recht zurück:

A school of more sober criticism, which acknowledges our inability to dogmatise as to the exact date and tendency of every episode of the Old Testament books, is fast arising, and I look to see the fashionable view of Wellhausen and others pass into the limbo of former theories, as being the work of men far too self-satisfied concerning their infallibility and keen acumen as exegetical critics⁵⁰.

Es gehört zu den Leistungen der britischen, der deutschen, aber auch der Palästinaforschung anderer Nationen, eine Vielzahl fälschlich kursierender Anschauungen über einzelne Orte, Stätten und bestimmte Anschauungen des Heiligen Landes insgesamt früher oder später korrigiert, und durch Exkursionen und Epigraphik erheblich zur Vertiefung der Landeskenntnis beigetragen zu haben⁵¹. Aporien ergaben sich hier allerdings, als Palästinakunde nicht eine von vielen Länderkunden darstellte, sondern – aufgrund des »Grundbuch«-Charakters der Bibel geradezu unvermeidlich – dem höheren Zweck eines Beitrages zum Verständnis der Bibel untergeordnet blieb. Letztlich spielten (und spielen) in die moderne, kritische Palästinakunde, auch da, wo sie sich ausdrücklich auf letztlich säkulare Wissenschaftlichkeit berief, unterschiedliche Stile des Umgangs mit der Bibel hinein. So ließen sich zwar nicht verschiedene Lösungen sachlicher Einzelfragen, wohl aber unterschiedliche Arten ihrer Präsentation, verschiedene Stile ihrer Veröffentlichung und Einbettung in größere Narrationen gleichermaßen gut begründen.

IV. Palästinaforschung und imperiales Umfeld

Die sich institutionalisierende Palästinaforschung fiel in eine Phase, in der der Vordere Orient zunehmend zum Objekt des europäischen Imperialismus geriet. So stellt sich die Frage, inwieweit es sich bei der Palästinakunde nicht auch um eine Landeskunde handelte, die politische oder imperiale Implikationen invol-

⁴⁹ Ibid. S. 323.

⁵⁰ Ibid. S. 326.

⁵¹ Aus Platzgründen muß hier eine Übersicht über die einzelnen Forschungsleistungen des DPV sowie der anderer Gesellschaften entfallen. Über die in diesem Beitrag zitierte Literatur hinaus sei für einen sehr guten Gesamtüberblick über die archäologische und topographische Forschungsgeschichte verwiesen auf: Helga WEIPPERT, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, Bd. 1) München 1988, S. 32–68.

vierte. Eher diskursanalytisch auszuloten, betrifft diese Frage die beteiligten Disziplinen der Archäologie und historischen Geographie; hier wäre zu fragen, inwiefern sich durch diese Forschung das europäische kulturelle Gedächtnis in Bezug auf das Heilige Land geltend machte und somit den kulturellen, in seiner Konsequenz womöglich politischen Anspruch auf Palästina beförderte. Weit offensichtlicher ist die praktisch-imperiale Bedeutung der Vermessung der Region, konnten die so gewonnenen Erkenntnisse doch strategischen Interessen dienstbar gemacht werden. Darüber hinaus fanden sich im Rahmen der gegenwartsbezogenen Palästinakunde, oft in Zusammenhang mit ethnographischen Fragen, Aussagen zur politischen Zukunft des Landes.

Solche Kongruenzen von Wissenschaft und Politik sind vor allem für den PEF zu konstatieren. Hinsichtlich der politischen Dimension der archäologischen Palästina-Erforschung ist zu bemerken, daß diese in der Wahrnehmung der osmanischen Regierung und der einheimischen Bevölkerung dazu geeignet waren, den Religionsfrieden zu stören. Das Beispiel des innerchristlichen Streits um die Geburtskirche, der einen Anlaß des Krimkrieges gebildet hatte, gab der Hohen Pforte völlig recht, wenn die oft nur mit gewissem diplomatischen Nachdruck zu erwirkenden entsprechenden Firmane des osmanischen Sultans forderten, daß die Ausgrabungen die religiösen Gefühle der verschiedenen Gruppen seiner Untertanen nicht verletzen und daher nicht unmittelbar an den heiligen Stätten durchgeführt werden durften. Nun war es aber das erste archäologische Ziel des PEF gewesen, in Jerusalem Grabungen an der in dieser Hinsicht problematischsten Stätte, dem Haram as-Scharif, also am Tempelberg auszuführen. Der leitende Ausgräber des PEF, Charles Warren, behalf sich damit, in einiger Entfernung der Außenmauern Schachtgrabungen anzusetzen, um dann, in bis zu 80 Fuß Tiefe, zu den Grundmauern und in das Innere der Anlage, bis unter den Felsendom vorzustoßen. Daß so religiösen Gefühlen doch bedenklich nahe getreten wurde, war einem Artikel der Londoner *Times* offen zu entnehmen:

What management and diplomacy had to be used to open a shaft in such a place! Nor can we wonder that the Turk should refuse a stranger leave to dig quite close to his cherished *sanc-tum*. Even the Dean of Westminster, so valuable a co-operator on the committee of the Palestine Exploration Fund, would be reluctant to allow a Turkish officer of Engineers to dig by the east buttresses of Westminster Abbey⁵².

⁵² »Rob Roy« on the Works at Jerusalem, The Times, April 5, 1869, in: Palestine Exploration Fund Quarterly Statements 1 (1869) S. 17–23, 20–21. John MacGregor, der schottische Abenteurer alias Rob Roy, der die Arbeiten Warrens in Jerusalem besuchte, berichtete in der Times von 52 solcher Schächte. In einen dieser Schächte war eine amerikanische Lady, in einem Stuhl sitzend, herabgelassen worden, um am Fuße der Mauern antike Markierungen besichtigen zu können. Eine bildliche Darstellung hierzu zierte einige Publikationen des PEF.

Die Grabungen am Tempelberg dienten dazu, einem Monument der Geschichte des eigenen kulturellen, biblischen Bezugssystems auf den Grund zu gehen und dieses in gewisser Weise zu bestätigen; im doppelten Wortsinn untergrub dies den muslimischen Haram as-Sharif.

Auch die palästinakundliche Kartographie sollte vorwiegend dem geschichtlichen Verständnis des Landes dienen; bei den ihr zugrunde liegenden Vermessungsarbeiten handelte es sich nichts desto weniger um territoriale Forschung. Für den PEF ist gezeigt worden, daß dieser von der Gründung an Kontakte mit den entstehenden britischen Geheimdiensten hatte, und als Deckmantel für deren Spionage-Tätigkeit diente⁵³. Aus einer rein strategischen Perspektive betrachtet, stellte Palästina das Vorfeld des Suezkanals dar, und aufgrund der damit verbundenen Implikationen mußte die von einer privaten britischen Gesellschaft in den 1870er Jahren unternommene Kartographierung des Landes geradezu als das Optimum des auf Boden des Osmanischen Reiches Möglichen erscheinen – nämlich ein strategisch interessantes Gebiet zu vermessen, ohne gleich größere Verwicklungen in der Orientalischen Frage hervorzurufen. Ähnliche Aktivitäten im Sinai kamen hinzu. Von seiner Gründung bis zunächst zu Anfang der 1880er Jahre kann der PEF diesbezüglich als »informeller Teil des britischen Empire« angesehen werden⁵⁴. Kartographiegeschichtlich betrachtet erfolgte die Vermessung und Kartographierung des westlichen Palästinas durch den PEF bzw. den britischen *Ordnance Survey* erst, als der Landstrich aufgrund des 1869 eröffneten Suez-Kanals strategisch wichtig wurde⁵⁵. Allerdings handelte es sich bei dem Kartenwerk des »Survey of Western Palestine« in 26 großformatigen Blättern um eine öffentlich erhält-

⁵³ John MOSCROP, *Measuring Jerusalem. The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land*, London, New York 2000, S. 218.

⁵⁴ Ibid. S. 220. Von besonderer Bedeutung war hier der Royal Engineer Charles Wilson. Als technisch versierter Vermesser war er für den PEF tätig. Zugleich war er es, der 1870 das Topographical Department des War Office gründete und leitete. Diese Einrichtung sammelte systematisch geografische Informationen, unter anderem zum Nahen Osten. 1864/65, noch vor der Gründung des PEF, hatte Wilson im Auftrag philanthropisch motivierter Kreise Jerusalem kartographiert, auf der gleichen Mission aber erstmals auch den Sinai bereist und eine Kartenskizze angefertigt. Im Anschluß, nun im Auftrag des eben gegründeten Fund selbst, bereiste und skizzierte er zunächst Galiläa. Wenig später gab eine neue Vermessung des Sinai den eingeladenen zivilen Mitgliedern des PEFs Gelegenheit, die Altortümer und die arabische Bevölkerung der Halbinsel zu studieren, während Wilson für den *Ordnance Survey* eine hervorragende Kartographierung der Region vornahm. Und als Wilson die Leitung des Topographical Department übernahm, fiel dies mit dem großen Jahrzehnt der Vermessung, der Ära des »Survey of Western Palestine« zusammen. 1882 waren zuvor für den PEF tätige Forscher involviert bei der Aufklärung des Mordes an einer dreiköpfigen britischen Mission, die die Araber des Sinais nach der Niederschlagung des 'Arabi-Aufstandes für die britische Seite hatte gewinnen und Telegraphenverbindungen nach Konstantinopel hatte kappen sollen.

⁵⁵ Haim GOREN, *Sacred, But Not Surveyed. Nineteenth-Century Surveys of Palestine*, in: *Imago Mundi* 54 (2002) S. 87–110, insb. 103.

liche Publikation, so daß – selbst wenn das britische War Office zunächst eigene Bedürfnisse befriedigt haben sollte – auch andere interessierte Mächte von den Ergebnissen profitierten konnten⁵⁶. Noch einmal ergab sich kurz vor dem Ersten Weltkrieg ein Zusammenspiel von PEF und britischer Politik bei der Kartographierung des südlichen Teils der Negev-Wüste. Dieser war von den vorangegangenen Surveys des Sinais und des westlichen Palästinas nicht abgedeckt worden. Anscheinend auf Drängen Kitcheners, nun Hochkommissar in Ägypten, suchte das Kriegsministerium diese Lücke zu schließen. Gegenüber der osmanischen Regierung als archäologische Expedition dargestellt, nahmen 1914 vier militärische Vermesser die Arbeiten im Negev auf; tatsächlich entsandte der PEF, wie vom Kriegsministerium nahegelegt, zwei Archäologen, wobei die Wahl auf Charles L. Woolley und Thomas Edward Lawrence fiel⁵⁷. Der selbe Lawrence, der dann für das *Arab Bureau* in Kairo tätig und als »Lawrence of Arabia« bekannt werden sollte, veranlaßte bei Kriegsausbruch, daß die beim PEF eingegangenen Vermessungsergebnisse diesmal völlig geheim gehalten wurden.

Eine solch enge Verbindung zwischen Wissenschaft und Politik wie im Falle des PEF ist für den DPV nicht zu konstatieren. Dies liegt schon von daher nicht nahe, als die deutsche Außenpolitik der Region eine weit geringere Bedeutung zumaß, als die der Briten. Eine Beziehung des DPV zur deutschen Regierung bestand, wie für solche wissenschaftlichen Verbände, Gesellschaften und Stiftungen üblich, über das, wie es damals hieß, Königlich-preußische Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medicinalangelegenheiten⁵⁸. Das Kultusministerium steuerte zunächst 100, ab 1883 300 Reichsmark jährlich bei. Des weiteren gewährte die Regierung außerordentliche Zuwendungen zum Expeditionsfonds; erst dies machte kostspielige Unternehmungen wie die 1881 unter Leitung Hermann Guthes ausgeführten Grabungen in Jerusalem möglich. Solche Zuwendungen seitens der Regierung sind wohl tatsächlich im Sinne der inneren »geistlichen Angelegenheiten«, um die sich die Kulturpolitik des jungen, protestantischen Kaiserreichs zu kümmern hatte, zu werten.

Nicht völlig auszuschließen ist, daß auch ein gewisses strategisches Interesse involviert war, das die Regierung bzw. den Kaiser selbst veranlaßt haben mag, die Vermessungen des bibelkundlich sehr interessanten Ostjordanlandes zu

⁵⁶ So benutzte im Weltkrieg nicht nur der britische Generalstab die Karten des »Survey of Western Palestine«, auch der deutsche Generalstab hatte diese für seine Zwecke umgearbeitet und ergänzt.

⁵⁷ Palestine Exploration Fund Archive, London: PEF/ZIN; J. WILSON, *Lawrence of Arabia. The authorised biography of T. E. Lawrence*, London 1989; MOSCROP, *Measuring Jerusalem*, S. 198–213.

⁵⁸ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [GStPK] Berlin, I. HA Rep 76, Vc, Sekt. 1, Teil 1, Nr. 11, Bd. 1, Acta betreffend den deutschen Verein zur Erforschung Palästinas [sowie die Aufrichtung einer deutschen evangelischen Stiftung für Altertumswissenschaft des heiligen Landes in Jerusalem], von August 1878 bis Juni 1904.

unterstützen, mit der Gottlieb Schumacher schon 1882 begonnen hatte. Der DPV erhielt »durch allerhöchsten Erlaß« 1899 eine zur Vollendung der kartographischen Aufnahme des Ostjordanlandes bestimmte Beihilfe in Höhe von 25 000 Mark. Da aber hiermit erst ein Sechstel der beabsichtigten Gesamtkarte bewerkstelligt werden konnte und es noch weiterer Terrainaufnahmen bedurfte, wurden für die Jahre 1909–1913 weitere 20 000 Mark bewilligt. Im Ersten Weltkrieg beeilte sich der DPV, der Regierung über den Stand des Kartenprojekts zu berichten. All dem scheint aber keine militärische Priorität zugemessen worden zu sein. Während ein Doppelblatt in Leipzig veröffentlicht wurde, ruhte die weitere Arbeit, weil Schumacher in der IV. Armee als Chef-Ingenieur diente und die Übersendung seiner bereits in Haifa vorliegenden Materialien auf dem Postweg nicht erfolgte, da dies zu unsicher war⁵⁹.

Auch die vermeintliche Nähe zum Kaiser – Mitglied Nr. 1 – ist keineswegs überzubewerten. 1913 ersuchte der DPV den deutschen Kaiser in einer Immediatengabe um die Übernahme des »Allerhöchsten Protektorats über den Verein«. Der Vorstand setzte darauf, daß Wilhelm II. nach 25 Jahren seiner Mitgliedschaft sowie angesichts der aus seinem persönlichen Dispositionsfonds gewährten großzügigen Subventionen für die Vermessung des Ostjordanlands und die Ausgrabungen von Megiddo geneigt war, dieser Bitte zu entsprechen. Eingeschaltet waren in die Bewertung der Anfrage das Kultus-, wie auch das Außenministerium. Eduard Meyer, Professor der Altertumswissenschaften, und Adolf von Harnack, Theologe und Generaldirektor der Königlichen Bibliothek Berlin, erstatteten Gutachten. Trotz günstiger Bewertungen der wissenschaftlichen Leistungen war wohl die geringe eigene Finanzkraft des eine vergleichsweise kleine Öffentlichkeit ansprechenden Vereins entscheidend für die letztendliche Entscheidung. Im April 1914 erging die Mitteilung,

daß Seine Majestät der Kaiser und König bereits Protektor der Deutschen Orient-Gesellschaft sind und von der Übernahme des angetragenen Protektorats über den Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas aus prinzipiellen Gründen umsomehr absehen wollen, als der Verein seinen Sitz im Königreich Sachsen hat und das Protektorat über ihn dem Landesherrn gebührt⁶⁰.

⁵⁹ Siehe GStPK Berlin, I. HA, Rep. 76, Vc, Sekt. 1, Teil 1, Nr. 11, Bd. 2, Deutscher Palästina-Verein Juli 1904–Januar 1935, Brief von Guthe und Steuernagel (DPV), Leipzig, 29. Juni 1915, an den Minister für geistliche und Unterrichts-Angelegenheiten. Bericht über den Fortgang der Arbeiten zur Herausgabe der Ostjordanlandkarte und über die Verwendung der hierzu durch Erlaß des Kaisers vom 1.9.1909 bereitgestellten Mittel, S. 177–178.

⁶⁰ Das königliche Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten, Achilleion, Corfu, 13. April 1914, an den Reichskanzler (Auswärtiges Amt), *ibid.* S. 151. Zuvor hatte es in einem Brief des Kultusministeriums vom 14.1.1914 an den Außenminister geheißen, der Wirkungskreis des Vereins sei »ein nur beschränkter« und nach den vorliegenden Unter-

Tatsächlich verfügte die in Berlin ansässige Deutsche Orient-Gesellschaft (DOG), die von vielen kulturbegleitenden Industriellen, Bankiers, Politikern und Militärs getragen und vor allem vom jüdischen Mäzen James Simon⁶¹ finanziert wurde, über erheblich größere Geldmittel als der DPV. Mit diesen Mitteln finanzierte die DOG – neben Ausgrabungen auch in Palästina – Grabungen in Babylon und Assur in Mesopotamien sowie in Amarna in Ägypten. Weit spektakulärer als die Resultate der sich spezialisierenden Palästinaforschung sorgten nun vor allem die Grabungserfolge aus Babylon für immenses Aufsehen und verliehen Deutschland im internationalen archäologischen Wettstreit Prestige.

Insgesamt ist für die ersten Jahrzehnte des DPV insofern von einer parallelen Orientierung zur Außenpolitik des Deutschen Reichs auszugehen, als schon Bismarck bekanntlich jede Verwicklung in die Orientalische Frage unbedingt zu vermeiden gesucht hatte. Kaiser Wilhelm II. sah zwar das Osmanische Reich als deutsches wirtschaftliches und strategisches Einflußgebiet an. 1898 besuchte er mit viel Pomp und unter großem öffentlichem Aufsehen Palästina. Dabei erachtete er aber stets die Freundschaft des Sultans als wesentlich. So finden sich in der *ZDPV* allein Äußerungen, die diesen Rahmen nicht überschritten. Gut patriotisch hieß es etwa im Jahr 1886:

Als eine hochehrwürdige Tatsache ist die Erscheinung zu begrüßen, daß aus den Reihen der deutschen Colonialpolitiker sich Stimmen erheben, welche es als eine nationale Sache bezeichnen, die Interessen der Templer wirksam zu unterstützen⁶².

Grundsätzlich wurde auch unter den Autoren der *ZDPV* hinsichtlich der Zukunft Palästinas eine im 19. Jahrhundert verbreitete und sich verdichtende Anschauung geteilt, wenn es hieß:

Der Islam hatte einst die griechisch-römische Bildung vom Boden weggefeht; aber der Macht der modernen Kultur ist er nicht gewachsen. Letztere wird Palästina mehr und mehr in ihren Bann ziehen, mit Eisenbahnen und Maschinen beglücken. [...] Ob auch ein neuer Aufschwung geistigen Lebens für die Eingeborenen einst kommen werde, das wird die Zukunft lehren⁶³.

Die zeitgenössische Diskussion drehte sich hinsichtlich der Zukunft Palästinas darum, wie die als dringend erforderlich erachtete Modernisierung des Landes zu bewerkstelligen war. Zogen dabei aus deutscher Perspektive die ersten wirklich erfolgreichen Kolonisationsprojekte, die Ansiedlungen der pietistischen württembergischen Templer, einige Beachtung auf sich, so schien sich

lagen sei »die Finanzkraft des Vereins für durchgreifende Aufgaben kaum ausreichend.«
Ibid. S. 141f.

⁶¹ Ausführlich zur DOG: Olaf MATTHES, James Simon. Mäzen im Wilhelminischen Zeitalter, Berlin 2000, S. 199–265.

⁶² K. G. JAKOB, Bericht [...] 1885, in: *ZDPV* 10 (1886) S. 95–130, 96.

⁶³ So K. FURRER in seiner Rezension des von Socin verfaßten Baedeker Palästina und Syrien, in: *ZDPV* 3 (1880) S. 244–246, Zitat S. 245–246.

angesichts dieses Beispiels dennoch Größeres anzudeuten. Diskutiert wurde, inwiefern die einheimische Bevölkerung unter europäischer Anleitung dem Land zu einem höherem Status verhelfen könne; vor allem der britische Diskurs brachte auch die Ansiedelung von Juden ins Spiel.

In ethnographischer Hinsicht hatten Forscher des PEF in der einheimischen Fellachen-Bevölkerung Nachfahren der alten kanaanäischen Bewohner des Landes ausgemacht – eine Einschätzung, die wiederum im DPV Socin für höchst fragwürdig hielt:

Eben so wenig als aus Religion und Sprache kann man aus der Schilderung, welche Conder von dem Charakter der palästinensischen Fellachen entwirft, einen Schluss [sic!] auf ihre jüdische oder gar vorjüdische, kanaanitische [sic!] Abstammung ziehen. Die Charakteristik von den Tugenden der Fellachen, ihrer Ausdauer, Mäßigkeit, relativen Gutmützigkeit, Frömmigkeit, Intellect, Muth und Bescheidenheit einerseits, ihrer Unreinlichkeit, Geldgier, Exklusivität u.s.w. andererseits, passt [sic!] durchaus nicht bloss [sic!] auf die Bauern Palästina's, und sie in Parallele mit den alten Juden zu stellen, ist nur mangelhaft berechtigt⁶⁴.

Conder hielt es mit Blick auf die eben in dieser Weise von ihm beschriebene einheimische Bevölkerung für erstrebenswert, Palästina als einen Staat zu etablieren, »whose alliance might be of the highest value to England and Europe generally.« Den verschiedensten Interessen am Heiligen Land sei am besten gedient »not by annexation or colonisation, but by the building up of a strong friendly intelligent native state, and a wise honest government in the place of a decrepid tyranny.«⁶⁵ Dies erinnerte an alte Vorschläge – siehe zum Beispiel Moltkes Idee Palästinas als eines weitgehend uneigennützig »christlichen Fürstentums« unter deutscher Führung. Unter den Mitgliedern des PEF war es in der Tat vor allem Conder, der immer dafür gut war, verschiedene Projekte dieser Art vorzuschlagen:

Etwas greifbarere Gestalt haben die Vorschläge Conder's, der doch wenigstens den Charakter des Landes kennt. Conder möchte europäische Kolonisation (und zwar durch Israeliten) auf der Ebene Esdrelon in Angriff genommen sehen.

Beachtlicher Weise war dabei Socin in

zwei Punkten [...] mit Conder völlig einverstanden, nämlich darin, dass [sic!] die Fellachen Palästina's durch gute und consequente Behandlung von Seiten europäischer Kolonisten zur besseren Bebauung des Landes herangezogen werden sollten, und zweitens, dass [sic!] ein solcher Plan außer mit bedeutenden Geldmitteln nur unter englischer Aufsicht und theilweiser Occupation ausgeführt werden könnte. Solchen kühnen Plänen gegenüber macht aber bekanntlich die Orientfrage nur sehr langsame Schritte⁶⁶!

Was die in England, »in Verquickung mit religiösen Erwartungen«, dann vor allem von Laurence Oliphant besprochene Frage einer jüdischen Kolonisation

⁶⁴ SOCIN, Rezension zu Conder, *Tent Work*, S. 180.

⁶⁵ CONDER, *Tent Work*, S. 387.

⁶⁶ SOCIN, Bericht [...] 1879, S. 73–74. Bezug genommen wurde hier auf folgenden Artikel: C. R. CONDER, *The present condition of Palestine* (reprinted from the *Jewish Chronicle*), in: PEFQS (1879) S. 6–15.

Palästinas anging, so bemerkte Socin noch 1881, daß »die Juden selbst eine merkwürdig lahme Begeisterung für dieses Projekt an den Tag zu legen« schienen⁶⁷. Er selbst setzte einem solchen, vor allem in Großbritannien verbreiteten christlichen Zionismus gegenüber auf »die Erziehung der Landeseingeborenen«⁶⁸ und verwies in diesem Zusammenhang auf die protestantische Missionstätigkeit, aber auch auf Berichte aus dem Kreis der katholischen Mission.

Tatsächlich kündigte sich mit dieser Diskussion, wie sie die *ZDPV* im Sinne der »politischen und statistischen Mitteilungen« beobachtend verfolgte, ein wesentlicher Wandel an. Den Diskurs der anstehenden Modernisierung des Landes zu ignorieren, war unmöglich.

V. Ausblick: Zionistische Adaption

Um 1900 veränderten sich die Perspektiven Palästinas, aber auch der Charakter und Umfang der Publikationen auf dem Gebiet der Palästinaliteratur, verglichen mit dem ganzen Jahrhundert zuvor, rasant. Ein guter Indikator sind wiederum die einschlägigen Bibliographien. Hier hatte mittlerweile der DPV die Führung übernommen, indem er die selbständig erscheinende »Internationale Bibliographie der Palästinaliteratur« in Auftrag gab. Zählte der erste, zugleich in Leipzig und New York erscheinende Band dieser von Peter Thomsen herausgegebenen Reihe für den Zeitraum der Jahre 1895–1904 bereits 2 915 Einträge (Bücher, Zeitschriftenaufsätze, Rezensionen, buchhändlerische Anzeigen, etc.), so erfaßte der zweite Band für die nur halb so lange Spanne der Jahre 1905–1909 bereits mehr als 3 750 Nummern⁶⁹. Zwar machten insgesamt noch immer die wissenschaftlichen, vor allem historisch und geographisch orientierten Zweige der Palästinaforschung den größten Anteil der Publikationen aus. Als einzelne Rubrik nahm aber »Das heutige Palästina« mit 1 296 Einträgen den größten Umfang ein. Innerhalb dieser Gruppe machten Kolonisationsfragen, darunter die zionistische Literatur mit 381 Einträgen in 13 Rubriken, bedeutende Posten aus.

Finanziell wurde dieser zweite Band der Bibliographie nicht nur durch den DPV und den PEF, sondern auch von zwei jüdischen Vereinigungen unter-

⁶⁷ SOCIN, Bericht [...] 1880, S. 135.

⁶⁸ Ibid. S. 135.

⁶⁹ Peter THOMSEN, Die Palästina-Literatur, 1. Band: [Die Literatur der Jahre] 1895–1904, Leipzig und New York 1908, 2. Band: Die Literatur der Jahre 1905–1909, Leipzig 1911. Die Reihe wurde bis zum 7. Band: Die Literatur der Jahre 1940–1945, Berlin 1972, fortgesetzt.

stützt: zum einen durch die wissenschaftlich orientierte Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, zum anderen durch die Zionistische Kommission zur Erforschung Palästinas – eine Einrichtung innerhalb der durch Theodor Herzl etablierten Zionistischen Organisation⁷⁰.

Das zionistische Interesse an der Palästinakunde kann in diesem Zusammenhang kaum verwundern. Theodor Herzl hatte schon im November 1899 an die Kolonisationskommission des Zionistischen Kongresses die Anweisung erteilt, vor der Aufnahme eigener Forschungsarbeit festzustellen, was schon anderweitig geleistet worden sei,

um Wiederholungen und unnütze Verschwendung von Zeit, Geld und Mühe zu vermeiden. Zu diesem Zwecke wollen wir alle einschlägigen Bücher u. Zeitschriften anschaffen, u. legen Ihnen ein Verzeichnis dieser Werke [...] bei⁷¹.

Besagtes Verzeichnis umfaßte 42 Werke der Palästinaforschung, darunter die relevanten Bände der »Erdkunde« Carl Ritters ebenso wie die Reiseberichte Burckhardts, Seetzens und Robinsons, die »Survey«-Bände des PEF sowie dessen *Quarterly Statements*, die *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*, Werke zur historischen Geographie, einige Karten und einschlägige Bücher über die Fauna und Geologie Palästinas⁷². Zu einem wichtigen Projekt entwickelte sich in diesem Zusammenhang die zionistische Adaption der Palästina-Kartographie. Besonders hervor tat sich hier die 1903 auf dem sechsten Zionistischen Kongreß auf Antrag der deutschen Landsmannschaft gegründete Palästina-Kommission (Kommission zur Erforschung Palästinas). Als Vorsitzender dieser Kommission hatte Otto Warburg 1907 auf dem achten, in Den Haag stattfindenden Kongreß eigene kartographische Aktivitäten angekündigt:

Sodann beschäftigt sich die PalästinaKommission momentan mit der Herstellung einer speziell für Schulen bestimmten *hebräischen PalästinaWandkarte* [...]; als Grundlage ist die bekannte Kiepertsche Wandkarte in verbesserter Auflage angenommen worden, die hebräischen Namen werden von bekannten Hebraisten und PalästinaGeographen eingetragen, die jüdischen Kolonien und sonstige Ergänzungen werden in Palästina eingefügt. (Lebhafter Beifall)⁷³.

⁷⁰ Alle vier Vereinigungen finden sich entsprechend auf dem Titelblatt verzeichnet. Die beiden jüdischen Vereinigungen unterstützten auch den 3. Band der Thomsen-Bibliographie, der die Literatur der Jahre 1910 bis 1914 verzeichnete und 1916 in Leipzig erschien, während sich der PEF hieran kriegsbedingt nicht erneut beteiligte.

⁷¹ Theodor HERZL, Briefe und Tagebücher, hg. von Alex BEIN u.a., Bd. 5: Briefe, Mitte Dezember 1898–Mitte August 1900, bearb. von Barbara SCHÄFER, Berlin 1991, S. 257 (Brief Nr. 2141).

⁷² Für das Verzeichnis der mit Palästina sich befassenden Bücher siehe *ibid.* S. 596–598.

⁷³ Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des VIII. Zionisten-Kongresses im Haag, 14.–21. August 1907, Köln 1907, S. 134 (Hervorh. im Original). Warburg hatte das Erscheinen der Wandkarte noch für den Herbst des selben Jahres angekündigt; nach meiner Kenntnis erschien sie 1913.

Tatsächlich erschien 1913 im Jüdischen Verlag Berlin die zwei Meter hohe und etwa 1,4 Meter breite Palästina-Wandkarte »Mappat Eretz-Jisrael (Palästina) al pi Mappat Kiepert«. Die ihr zugrunde gelegte Karte Heinrich Kieperts hatte die Ergebnisse des »Survey of Western Palestine« aufgenommen. Durch die Wiedergabe bzw. Einfügung von Orten in hebräischer Schrift ergab sich nun eine Verortung, die, sprachgeschichtlich und geographisch zugleich, die Verbindung zwischen jüdischer Nation und Eretz Israel hervortreten ließ. Mit hin trug die Karte zur Generierung einer offiziellen hebräischen, zionistischen Topographie bei⁷⁴ – bis in die 1930er Jahre hinein wurde sie in jüdischen Schulen und Ämtern Palästinas verwendet⁷⁵.

Wenn vom DPV und PEF als »Agenten des Wandels«⁷⁶ gesprochen worden ist, so kann dem nur zugestimmt werden. Dies betrifft zunächst ihr selbstgewähltes Feld der wissenschaftlichen Erforschung. Der an der Zukunft des Landes besonders interessierte Conder allerdings hatte in den 1880er Jahren gemeint, daß die britische, allein auf die Erhellung der Bibel gerichtete Palästinaforschung »perhaps become instrumental in aiding those, who are to form the future population of the country«⁷⁷. Auch wenn sich hieran der PEF aufgrund des imperialen Umfeldes und aufgrund religiöser Erwartungen im Rahmen des britischen christlichen Zionismus weit interessierter zeigte, so finden sich auch für die deutsche Palästinaforschung, wie gezeigt, Beispiele »instrumenteller« Adaption⁷⁸.

⁷⁴ Dabei handelt es sich hier natürlich nicht um die erste hebräische Karte Palästinas – siehe die Beispiele für die lange Tradition in Eva und Gimpel WAJNTRAUB, *Hebrew Maps of the Holy Land*, Wien 1992; für einen stark verkleinerten Abdruck der genannten hebräischen Palästina-Wandkarte siehe *ibid.* S. 245. Zuvor hatten Zionisten bereits individuell Karten veröffentlicht, so z.B. Nachum SOKOLOW, der in seinem Buch *Eretz Chemda*, Warschau 1885, eine von Kiepert bearbeitete Karte vollständig in deutscher Sprache übernahm und sie allein mit einem hebräischen Titel versah, *ibid.* S. 189 und Appendix zu 189. Siehe *ibid.* S. 248 für eine weitere Adaption einer Palästinakarte KIEPERTS als *Mapat Republika Eretz-Israel*, Bukarest 1919, durch den rumänischen Zionisten D. Ben Menachem.

⁷⁵ Siehe den Eintrag zu einem der Bearbeiter der Karte, Eliyahu SAPIR, in: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, Bd. 14, S. 856.

⁷⁶ GOREN, *Scientific Organizations as Agents of Change*.

⁷⁷ Zitiert nach *ibid.* S. 159.

⁷⁸ Die jüdische Rezeption und die zionistische Adaption der Palästinakunde bilden einen thematischen Schwerpunkt der eingangs erwähnten Dissertation des Verfassers. Siehe ausführlich hierzu auch: Markus KIRCHHOFF, *Konvergierende Topographien – Protestantische Palästinakunde, Wissenschaft des Judentums und Zionismus um 1900*, in: *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 1 (2003) S. 239–262.

La palestnologie allemande dans le dernier quart du XIX^e siècle – Les débuts et la programmation de l'Association allemande d'exploration de la Palestine

Par la création de l'Association allemande de Palestine (Deutscher Palästina-Verein – DPV) en 1877, la recherche allemande sur la Palestine est pour la première fois institutionnalisée. L'article se concentre dans un premier temps sur les caractéristiques et les objectifs de l'association. Cela permet de relever que le DPV est ouvert à toutes les confessions, mais qu'il est principalement d'obédience protestante, et qu'il se fixe pour but une activité scientifique libre et critique. Ceci inclut la tradition allemande d'une science biblique historique et critique. Comme le montre la deuxième partie de la contribution, c'est justement par le biais de ces caractéristiques que la science allemande tente de s'imposer face aux recherches françaises, mais principalement britanniques et américaines sur la Palestine. Par la suite est démontré comment les activités du DPV s'insèrent dans le cadre impérial. La comparaison avec le Palestine Exploration Fund britannique (fondé en 1865) permet de souligner à quel point le DPV est plus l'observateur des changements constants qui affectent alors la Palestine qu'un facteur d'accélération de l'évolution politique. Dans le même temps, comme le montre la conclusion en forme d'ouverture, on assiste avant la Première Guerre mondiale à une adoption par le mouvement sioniste de certains aspects de la recherche allemande sur la Palestine. C'est en particulier valable dans les domaines de la cartographie et de la »redécouverte« de la topographie biblique.

JÉRÔME BOCQUET

MISSIONNAIRES FRANÇAIS ET ALLEMANDS
AU LEVANT: LES LAZARISTES FRANÇAIS DE DAMAS
ET L'ALLEMAGNE, DU VOYAGE DE GUILLAUME II
À L'INSTAURATION DU MANDAT

Situé dans le quartier chrétien de la vieille ville, le collège français Saint-Vincent, tenu depuis 1787 par les pères lazaristes de la Congrégation de la Mission, est à la fin de la période ottomane le plus grand établissement scolaire de Damas. Il a joué un rôle essentiel en Syrie depuis le milieu du XIX^e siècle, en particulier après les émeutes confessionnelles de 1860, dans l'immixtion de la France au Levant. Acteur politique, religieux et culturel de ce que les publicistes se mettent à appeler la »France du Levant«, la mission des Lazaristes se situe au croisement de la diplomatie française et de la politique orientale du Saint-Siège. Elle hésite entre la clientèle catholique traditionnelle de la France et les Églises orientales, entre francophonie et latinisation. Le collège Saint-Vincent représente donc un symbole de la présence française au Levant. Il a contribué à l'émancipation de la Syrie de l'empire ottoman, tout en ambitionnant d'être le principal vecteur de l'influence française à Damas.

I. Une congrégation fragile

Le secours financier de la France est indispensable aux missionnaires français pour survivre. Ils doivent solliciter une aide du gouvernement français à la fois essentielle pour la survie financière de leurs établissements et légitimée par leur action en Syrie. Dans les faits, ils n'éprouvent pas de difficultés devant la politique anticléricale de la France avant 1901; et même la Congrégation de la Mission reste largement épargnée en métropole. Elle fait d'ailleurs partie en 1903 des quatre congrégations masculines autorisées. Mais les religieux doivent accepter le prix à payer comme compensation à cette aide. De fait, en Syrie, les Lazaristes sont assimilés à la représentation diplomatique française. En conséquence, ils doivent subir les empiétements des diplomates dans la vie de la mission. Les missionnaires vont ainsi se conformer aux demandes du consu-

lat au-delà de ce que les règles de la congrégation et leur maison-mère leur permettent en principe de faire¹. Mais en retour, les Lazaristes installés à Damas jouent de leur proximité avec le consulat de France pour faire pression sur la congrégation. Le collège Saint-Vincent est l'objet de rivalités à l'intérieur de la province lazarisite de Syrie. Pour certains, il est considéré comme d'importance secondaire, trop coûteux et marginal par rapport au collège d'Antoura, installé au Mont Liban, qui draine la clientèle de la communauté maronite. Entre 1888 et 1898, le consulat de France intervient alors par l'intermédiaire du ministère des Affaires étrangères à la demande, confidentielle, des supérieurs successifs du collège Saint-Vincent auprès du supérieur général de leur congrégation contre le supérieur de la province². Malgré le contexte politique métropolitain très hostile aux congrégations, le consulat, en prenant parti ouvertement pour la direction du collège Saint-Vincent, va donc jusqu'à demander au Quai d'Orsay d'intervenir dans les affaires intérieures d'une congrégation religieuse.

Ces abus s'expliquent par la politisation des maisons de la Congrégation de la Mission. La plupart des missionnaires affichent un patriotisme sincère. Toute dérive nationaliste est cependant dangereuse pour l'équilibre d'un ordre multinational travaillé par des tensions internes. Le Levant en est l'illustration autour de la mission lazarisite de Jérusalem, disputée par les Français et les Allemands. C'est la période où le mouvement congréganiste s'internationalise³. Il faut ici rappeler que la Congrégation de la Mission est un ordre hiérarchisé et divisé en provinces nationales largement autonomes. Les missionnaires sont répartis dans les différentes maisons de la congrégation conjointement par leur ordre et la Propagande à Rome en fonction de leur province d'origine selon le partage élaboré entre le Saint-Siège et les grandes puissances européennes. Le nombre de missionnaires français est cependant disproportionné par rapport à ceux des autres provinces. Cette disproportion numérique reflète à la fois le plus grand nombre de Lazaristes de nationalité française et l'importance particulière que la France attache à l'Empire ottoman et en premier lieu à la province syrienne. Si toutes les provinces de la congrégation obéissent au supérieur général, les provinces d'Allemagne montrent des vellétés

¹ Bien qu'elles prêchent l'obéissance au pouvoir politique français, en métropole et outre-mer, les circulaires du supérieur général rappellent néanmoins régulièrement aux missionnaires la nécessité d'un prudent attentisme envers les autorités politiques. Circulaire n° 23, 1^{er} janvier 1887, p. 8. Avis donnés par le T.H.P. Fiat. (Archives de la congrégation de la mission, Damas, par la suite: C. M. Damas).

² Archives du ministère des Affaires étrangères, Nantes (par la suite: MAE, Nantes), Fonds Constantinople, série E Affaires religieuses, carton n° 630, Note de la direction politique du ministère des Affaires étrangères pour le ministre en date du 1^{er} novembre 1898.

³ Claude LANGLOIS, Les congrégations françaises en Terre sainte au XIX^e siècle, in: Ran AARONSOHN, Dominique TRIMBUR (dir.), De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917, Paris 2001, p. 235.

d'indépendance⁴. Elles insufflent un tout autre esprit à l'apostolat dans les missions dont elles dépendent. Les Lazaristes allemands et autrichiens présents au Levant, essentiellement en Palestine, à Jérusalem en particulier, portent un autre regard sur l'Orient que leurs confrères français.

II. Les Lazaristes allemands à Jérusalem

Alors que leurs confrères à Damas ne connaissent que la langue française, les Lazaristes allemands à Jérusalem maîtrisent parfaitement la langue arabe, dont ils ont appris les rudiments avant de partir en Terre Sainte. Le supérieur Wilhelm Schmidt, envoyé de la province de Cologne par le supérieur général »parce qu'il parle très bien l'arabe«⁵, est en effet polyglotte. Il parle couramment aussi bien l'arabe que l'hébreu, le français que l'allemand après avoir séjourné seize années auprès des Maronites du Liban, notamment à Tripoli. À Damas, pour sa communication avec les populations locales, le supérieur est contraint de s'en remettre aux bons soins du consulat ou de prêtres locaux employés au collège. À Jérusalem, l'apostolat est moins tourné vers une œuvre d'enseignement élitiste destinée à une clientèle, catholique ou musulmane, déracinée, francophone et latinisée, comme dans les grands collèges secondaires d'Antoura ou de Damas⁶. Par des œuvres d'assistance, comme une petite école et surtout une chapelle très fréquentée par les Grecs melkites, ils sont plus proches des communautés catholiques d'Orient dont ils reconnaissent les originalités, alors qu'à Damas les missionnaires évoquent encore dans les années 1920 la pouillierie orientale à propos du clergé grec. Le père Schmidt n'hésite pas à dispenser le culte, prêcher et confesser en arabe. Mais les Lazaristes ouvrent surtout à Jérusalem l'hospice Saint-Charles, à la seule intention des pèlerins allemands de Terre Sainte. Par leur nationalité, ils s'opposent au protectorat français défendu à Damas par le collège français Saint-Vincent. Ils défendent les intérêts de l'Allemagne, puissance aussi bien protestante que catholique. Les Lazaristes allemands, qui se sont émancipés de la protection française, sont ainsi sollicités un moment par l'Allemagne pour garder le sanctuaire de la Dormition sur le mont Sion, souvenir visible de la visite de Guil-

⁴ Les Lazaristes, qui ont été expulsés d'Allemagne, comme les Jésuites, au moment du *Kulturkampf*, cherchent au début du XX^e siècle à rentrer en Allemagne. Ils ne sont en fin de compte autorisés à rouvrir leurs maisons là qu'en avril 1917.

⁵ Archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande (par la suite: archives Propagande), lettre du supérieur général de la Congrégation au cardinal préfet de la Propagande en date du 10 février 1882. Siria, Scritture Riferite 3.

⁶ Haïm GOREN, *The German Catholic Activity in Palestine 1838–1910*, Jérusalem, thèse de l'Université hébraïque, 1986 (en hébreu).

laume II en 1898 et haut lieu du catholicisme allemand à Jérusalem. Ce projet fait sensation parmi les catholiques français⁷. Il inquiète le consulat de France pour lequel les Lazaristes risquent de former «un corps indépendant sur lequel nous ne pourrions exercer même indirectement aucune action.»⁸ Les Lazaristes allemands contribuent ainsi à la sauvegarde des intérêts catholiques allemands, distincts de ceux des autres nations que la France, par la vertu des Capitulations, prétend défendre. Ils répondent ainsi directement aux demandes de l'«Association de Palestine des catholiques allemands», fondée en 1885 et dirigée par Wilhelm Léopold Janssen dans le dessein de promouvoir vigoureusement les intérêts de l'Allemagne catholique en Terre Sainte⁹. C'est en fait à la requête de l'Association de Palestine des catholiques allemands, avec l'appui du patriarche latin de Jérusalem Mgr Piavi, la «bête noire» des Français, que le père Wilhelm Schmidt est arrivé à Jérusalem. Après l'échec d'une première tentative avec des religieux allemands de Saint-Charles Borromée, les Lazaristes allemands sont appelés à prendre en charge en 1890 l'administration de ses institutions. En fin de compte, le patriarche propose les Lazaristes afin de ne pas trop contrarier la France grâce à «des religieux qui ne déplairaient pas à la France, protectrice des catholiques, comme toute congrégation d'origine française dont la résidence généralice est à Paris.»¹⁰ Le gouvernement français reste toutefois très méfiant devant l'initiative acceptée par le supérieur général de la congrégation. «Il demeure toutefois, bien entendu, que les religieux qui desserviront l'hôpital devront respecter dans leurs rapports avec les agents français les obligations imposées par le Saint-Siège à toutes les missions en Orient.»¹¹ Cette solution de compromis ne tarde pas à périlcliter et à mettre dans l'embarras la Congrégation de la Mission.

La France réclame le départ des Lazaristes et leur substitution par des laïcs, sous le prétexte que l'Association de Palestine des catholiques allemands refuse de reconnaître le protectorat français. La Congrégation de la Mission, prise entre des intérêts divergents, est ainsi contrainte de se justifier à la fois

⁷ «Ces zélés catholiques qui ont organisé la Société allemande de Terre Sainte, ont eu le droit d'accueillir ce riche cadeau (Dormition) comme une récompense des services pécuniaires qu'ils rendent dans le Levant aux œuvres allemandes et du concours moral qu'ils prêtent à la diplomatie allemande», affirme ainsi l'historien des missions Georges GOYAU dans son ouvrage: *Les nations apôtres, Vieille France, jeune Allemagne, la France dans le Levant, la France à Rome, l'Allemagne dans le Levant, l'Allemagne en Autriche, Paris 1903*, p. 196.

⁸ Dominique TRIMBUR, *Religion et politique en Palestine: le cas de la France à Abou Gosh*, in: AARONSOHN, TRIMBUR, *De Bonaparte à Balfour*, p. 278.

⁹ Haïm GOREN, *Du conflit des drapeaux à la contestation des hospices*, in: AARONSOHN, TRIMBUR, *De Bonaparte à Balfour*, p. 330.

¹⁰ Archives Propagande, Siria, S. R. 126/1898, lettre de Mgr Piavi au cardinal préfet de la Propagande en date du 26 mars 1890.

¹¹ Ibid., lettre de l'ambassadeur de France auprès du Saint-Siège au cardinal préfet de la Propagande en date du 7 septembre 1890.

auprès des gouvernements français et allemand et de Rome. C'est ce que tente d'expliquer a posteriori le supérieur général au cardinal préfet de la Propagande en décembre 1891.

Quand nous avons eu l'assurance par le Visiteur de Cologne que la Sacrée Congrégation de la Propagande donnait son assentiment à l'envoi de missionnaires prussiens à Jérusalem, nous avons déclaré au gouvernement français que ces missionnaires n'allaient à Jérusalem que pour examiner la situation et faire un essai. Vu le reproche que l'on fait en Allemagne à nos confrères de dépendre d'un supérieur général français, reproche qui pourrait leur nuire gravement dans un moment où l'on veut obtenir pour eux la permission de rentrer dans leur patrie, je ne pouvais pas m'opposer à leur départ.

Et de conclure:

le gouvernement français ne pouvant pas s'opposer à l'envoi de prêtres prussiens à Jérusalem, il devait, il me semble, préférer le choix de prêtres ayant leur supérieur en France qui aurait toujours sur eux une certaine action, à l'envoi de prêtres séculiers venus d'Allemagne et complètement libres de suivre leurs propres inspirations¹².

Les Lazaristes ont en effet tenté de négocier avec la puissante Association de Palestine des catholiques allemands dans le dessein de préserver à la fois l'avenir de la congrégation en Allemagne mais également de la France missionnaire outre-Rhin. Bien que convaincus de son hostilité envers le consulat de France, ils défendent l'idée d'un arrangement:

Si le supérieur général consent à une telle mesure, cela produira une grande et une profonde émotion dans l'entier monde catholique allemand. On constate déjà une excitation parmi les cercles dominants du Centre. [...] Les catholiques allemands se demanderaient s'ils feraient bien de continuer les collectes en faveur des établissements missionnaires à Lyon [i.e. en faveur de la Propagation de la Foi]. À l'avenir, ces collections ne rapporteraient pas la même somme. Il est fort probable que le gouvernement impérial ne resterait plus indifférent vis-à-vis de ces quêtes¹³.

Le supérieur général ne peut que constater l'échec de sa solution de compromis, tout en regrettant que la France perde ainsi tout moyen de contrôle.

Le Visiteur de Cologne nous ayant soumis un traité à conclure avec l'administration de cet hôpital, nous avons refusé de l'approuver et avons demandé un délai. [...] Maintenant, Eminence, je me permettrai de faire observer que nos confrères de Jérusalem dépendent d'une administration, si c'est elle qui refuse d'accepter le protectorat, elle le refusera avec n'importe quels aumôniers et le consul de France ne gagnera rien au départ de nos missionnaires. Si le refus est le fait libre de nos confrères, nous y mettrons ordre sans tarder¹⁴.

Logiquement, le ministère des Affaires étrangères à Paris multiplie les pressions sur le supérieur général des Lazaristes afin d'obtenir le rappel des missionnaires allemands.

¹² Ibid., lettre du supérieur général de la Congrégation de la Mission au cardinal préfet de la Propagande en date du 9 décembre 1891.

¹³ Ibid., note sur la Société de Palestine des catholiques allemands, Congrégation de la Mission, non datée.

¹⁴ Lettre du supérieur général au préfet de la Propagande en date du 9 décembre 1891, lettre citée.

Il ne reste alors plus au P. Wilhelm Schmidt qu'à pleurer son départ et à protester auprès de son supérieur de son amour de la France.

Toutes les communications qui m'arrivent de Votre Paternité sont attristantes pour moi. Il paraît qu'on veut absolument me traiter en bouc émissaire du consul de France à Jérusalem. Pourquoi? parce que je n'ai pas ses sympathies, à cause de mes »opinions antifrançaises«, affirme-t-il. Je crois avoir assez longtemps vécu avec les Français en Orient et avoir gagné assez les sympathies des confrères. Je crois connaître assez les susceptibilités françaises pour pouvoir affirmer que je ne me montre pas tel comme mon adversaire voudrait me peindre. Je vous prie de demander à tous les chefs des communautés françaises à Jérusalem qui me regardent comme leur meilleur ami, de demander au patriarche, au custode, si j'ai fait ou j'ai travaillé ou mis en avant quelque chose qui aurait pu blesser avec raison les sentiments de la France. J'ai honte de parler de la sorte et je trouve presque indigne de me justifier ainsi, aussi je ne sais pas si beaucoup d'autres voudraient s'humilier ainsi. [...] tout cela excite la jalousie, pas d'un véritable catholique français, mais d'un consul de la République moderne, qui doit montrer des sentiments d'un bon républicain par la destruction d'une œuvre allemande. [...] Je n'oublie pas les paroles paternelles que vous m'avez dites. Je regarde la Palestine comme une terre commune dans laquelle tous les catholiques ont le droit d'avoir un pied de terre, et dans laquelle l'Église et les autorités ecclésiastiques doivent placer leurs sujets respectifs et pas les gouvernements de ce monde ou les consuls avec leur vue mondaine et politique¹⁵.

L'attitude du père lazariste Schmidt, tiraillé entre toutes ses allégeances, se révèle donc extrêmement ambiguë. Nous pouvons néanmoins conclure qu'à l'opposé de ses confrères de nationalité français établis en Syrie, il mène la lutte contre le protectorat français. Ainsi, c'est bien auprès du consul d'Allemagne et de Wilhelm Janssen qu'il fait appel en 1892 de la demande de révocation du gouvernement français. Le ministère des Affaires étrangères allemand intervient alors auprès de Rome sur une question qui »implique la dignité de l'Allemagne en Orient« afin que le Lazariste puisse rester à Jérusalem jusqu'à sa mort en 1908, à la tête des activités de l'Association de Palestine des catholiques allemands¹⁶. Et le Reich obtient gain de cause.

Alors que les Lazaristes du »collège français Saint-Vincent« de Damas sont assimilés à l'impérialisme culturel français, ceux de Jérusalem correspondent à l'âge d'or de la présence allemande en Palestine dans le dernier quart du XIX^e siècle. Wilhelm Janssen conclut son plaidoyer en refusant qu'en Orient, le catholicisme soit identifié à la France, la nation qui persécute les catholiques [sic], et en proclamant que la France a perdu tout droit en matière de protectorat¹⁷. Le consul de France semble lui répondre quand il rappelle en 1898 toute l'importance du collège Saint-Vincent face à la concurrence étrangère au Levant:

Le succès du collège des Lazaristes à Damas, la seule école française que nous possédions dans ce grand centre, importe plus que jamais à notre influence en présence des efforts per-

¹⁵ Ibid., lettre du père Schmidt au supérieur de la Congrégation de la Mission en date du 30 mai 1892.

¹⁶ GOREN, *The German Catholic*, p. 340.

¹⁷ Ibid. p. 338.

sévérants des russes, des anglais et des communautés chrétiennes indigènes non catholiques ou même catholiques, pour attirer dans leurs écoles la jeunesse du pays. Le collège des Lazaristes est encore le premier de Damas pour l'instruction générale qui y est donnée, mais nos rivaux sont ardents et ils ne tarderont pas à le dépasser¹⁸.

III. Instrumentalisation des écoles missionnaires

Le consul de France à Damas n'est donc plus le seul, à la fin du XIX^e siècle, à vouloir instrumentaliser les écoles missionnaires. Les puissances étrangères ont réalisé l'efficacité de la politique scolaire mise en place par la France à l'appui de ses prétentions politiques en Syrie. Le consul évoque d'ailleurs à propos du collège Saint-Vincent les manœuvres de ses collègues européens attachés à la perte de l'établissement des Lazaristes à Damas, perçu par tous, Européens, Ottomans et Damascènes, comme le vecteur de l'influence française¹⁹. Derrière les initiatives de l'administration ottomane, le consulat ne voit pas un sursaut de l'Empire ottoman, mais la main de ses concurrents européens. Pour ceux-ci, l'ouverture d'écoles et d'hôpitaux avait donné, à partir des *tanzimat*, une place prépondérante à la langue française. La pénétration culturelle de la France en Syrie par les missions catholiques devient ainsi un modèle à imiter pour la politique culturelle étrangère de l'Allemagne, aussi bien que pour les autres rivaux européens de la France dans l'Empire ottoman²⁰. L'exemple des Lazaristes allemands l'illustre assez bien. C'est pourquoi la France met tant d'attachement à défendre ses congrégations enseignantes à l'étranger. C'est le moyen de contrecarrer les sollicitations des missions étrangères. Car la diplomatie européenne considère la promotion de la langue française, facilitée par le relais des congrégations, comme la clé de la pénétration dans l'Empire ottoman. L'Allemagne, principal allié de l'Empire au temps de Guillaume II, en est bien consciente:

Quelles sommes, par exemple, consacre la France, seulement à la propagande de la langue française en Orient! Nous, Allemands, nous construisons le chemin de fer de Bagdad, afin que les pères et les sœurs français aient toutes facilités pour ouvrir des écoles à droite et à

¹⁸ MAE, Nantes, Fonds Constantinople, série E Affaires religieuses, carton n° 630, lettre du consul de France à l'ambassadeur de France à Constantinople en date du 9 septembre 1898.

¹⁹ Joseph HAJJAR, *La France, le Vatican et le catholicisme oriental (1878–1914)*, Paris 1979, p. 286.

²⁰ Klaus KREISER, *Le rôle de la langue française en Turquie et la politique culturelle allemande au début du XX^e siècle*, in: Hamit BATU, *L'empire ottoman, la République de Turquie et la France*, Istanbul 1986, p. 406.

gauche de la voie du chemin de fer, dans lesquelles les indigènes seront acquis à la langue française et à tout ce qui est français²¹.

IV. Le péril des missions protestantes

Outre le danger représenté par les missions catholiques rivales, il reste le péril des missions protestantes. »Les protestants, ne pouvant moissonner à leur aise à cause de la France, ne rougissent pas de glaner ça et là, avec un zèle diabolique, les rares épis qu'ils peuvent dérober«, se plaint en décembre 1860 le supérieur des Lazaristes à Damas. »C'est ainsi que, tandis qu'il s'oppose à notre expédition en Syrie et qu'il demande l'évacuation de ce pays par nos troupes, le protestantisme s'évertue à paralyser, par son infernale propagande, l'action et l'influence du catholicisme en Syrie²².«

Il déplore amèrement le zèle des missionnaires protestants, coupables, selon lui, de nombreuses conversions forcées en Syrie. La lutte contre le prosélytisme protestant s'inscrit dans le cadre d'une concurrence acharnée pour la conversion des âmes²³. Au nom de leur propre salut, les missionnaires français se croient comptables de celui des chrétiens de Syrie et ne ménagent rien pour gagner leur conversion. Les Lazaristes accusent même les missionnaires protestants d'enlever les enfants pour leur donner une éducation »hérétique«. Cette accusation est récurrente de la part des missionnaires latins. Les Capucins reprochent ainsi en 1899 aux protestants allemands de la *Deutsche Orientmission*, installés à Urfa en Mésopotamie, d'acheter des orphelins afin de les assigner à leur secte²⁴. La séquestration des jeunes gens est un thème courant de la propagande antiprotestante. Il apparaît dans le grand public avec le roman d'Alphonse Daudet »L'évangéliste«, en 1883²⁵. Ainsi à Damas, les

²¹ Selon le directeur de l'École de Médecine ottomane, le Dr RIEDER PACHA, Für die Türkei..., cité par KREISER, Le rôle de la langue française, p. 413.

²² Lettre de M. Bel, préfet apostolique des missions lazarisistes en Syrie en date du 26 décembre 1860. Annales de la Congrégation de la Mission, t. 26, 1861, p. 514.

²³ Henry LAURENS, Le royaume impossible, Paris 1990, p. 112. Mais c'est dans l'ensemble du monde colonial que se livrent une guerre sans merci catholiques et protestants: Jean BAUBEROT, Valentine ZUBER, Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870–1905), Paris 2000, p. 64.

²⁴ Hans Lukas KIESER, Le petit monde autour d'un hôpital missionnaire, Urfa 1897–1922, in: François GEORGEON, Vivre dans l'Empire ottoman, sociabilités et relations intercommunautaires (18–20^e siècles), Paris 1997, p. 217.

²⁵ BAUBEROT, ZUBER, Une haine oubliée, p. 68–69.

Lazaristes leur reprochent-ils de »les envoyer en Allemagne où des familles hérétiques les adoptent et les élèvent dans la fausse doctrine de Luther.«²⁶

»Démasker l'ennemi, le protestant, l'allié juif et franc-maçon contre le catholique, victime aujourd'hui de cette alliance diabolique avec le protestantisme, une importation allemande, antifranaise par conséquent«, rappelle en 1899 le publiciste Ernest Renauld dans »Le Péril protestant«²⁷. Or, la priorité de la Congrégation de la Mission, lors de son retour en Syrie en 1864, semble être de s'opposer aux efforts du protestantisme pour s'installer sur une terre catholique et française de prédilection. De fait, les Lazaristes sont imprégnés d'un antiprotestantisme métropolitain, très virulent dans le catholicisme français intransigeant de la fin du XIX^e siècle²⁸. Les Lazaristes partagent la même idée du complot d'un protestantisme traître et agent de l'étranger, complice de l'Allemagne²⁹. Pour de nombreux catholiques, le protestantisme français, n'est-il pas »une race [...] étrangère qui dénationalise la France«³⁰? La présence du protestantisme allemand, renforcée par le voyage en Orient en 1898 de l'Empereur Guillaume II, »chef d'un empire protestant« et, selon Georges Goyau, »légat-né des intérêts protestants«³¹, ne peut être occultée³². Le retour impérial en Terre Sainte, à la fois tradition des hauts seigneurs allemands depuis les croisades et triomphe du luthéranisme, ne pouvait qu'inquiéter les défenseurs de l'ordre catholique français³³. Les protestants français tentent d'ailleurs de reprendre après la guerre de 1914–1918 l'action brillante des missions allemandes en Syrie, comme en témoigne le défenseur des missions protestantes au Levant, le sénateur François Eccard:

Les Allemands avaient acquis dans tout l'Orient, avant la guerre, une influence qui devenait de jour en jour plus dangereuse pour les autres nations et pour les pays eux-mêmes dans lesquels elle s'exerçait. Soldats, ingénieurs, missionnaires multipliaient leurs efforts pour

²⁶ Lettre de M. Bel, préfet apostolique des missions lazaristes en Syrie en date du 26 décembre 1860, op. cit.

²⁷ Ernest RENAULT, *Le péril protestant*, Paris 1899, cité par Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris 1998, p. VII.

²⁸ Préface d'André ENCREVÉ, p. XIII, in: SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras*.

²⁹ BAUBEROT, ZUBER, *Une haine oubliée*, p. 23.

³⁰ Ibid. p. 17.

³¹ GOYAU, *Vieille France, jeune Allemagne*, p. 195.

³² C'est une impression partagée par tous les religieux catholiques français implantés dans l'Empire ottoman, qui redoutent l'installation de missionnaires allemands. Ainsi les Capucins de la ville d'Urfa se plaignent-ils en avril 1899 auprès de Rome des agissements allemands: »Vous devez savoir qu'un centre du protestantisme allemand est en train de se créer à Urfa. [...] Jusqu'à présent plus de trois orphelins des deux sexes sont quasiment achetés et assignés à cette secte. Le consul général de France est pleinement conscient de cette œuvre allemande, c'est pourquoi il nous demande de lui donner toute occasion pour que la France regagne son influence sur l'Orient... Permettons-nous que le luthéranisme domine la chrétienté d'Urfa?«. Cité par KIESER, *Le petit monde autour d'un hôpital missionnaire*, p. 217.

³³ Alphonse DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris 1997, p. 539–540.

ouvrir la voie à une plus grande Allemagne. La visite de Guillaume II à Jérusalem en 1898, dans un costume rappelant à la fois la robe des croisés, le burnous arabe et l'uniforme prussien, son discours lors de l'inauguration de l'église Saint Sauveur qui ressemble bien plus à une forteresse qu'à un temple [...], tous ces symptômes ne trompaient pas les esprits clairvoyants³⁴.

V. Jeu des pays européens rivaux de la France

Dans ce contexte, selon les Lazaristes français installés à Damas, les Orientaux jouent un jeu ambigu et dangereux avec les pays européens rivaux de la France, notamment l'Allemagne qui offre une solution de remplacement à la tutelle française. Les missionnaires français craignent en effet la concurrence des écoles allemandes. Dès 1871, le Reich avait mis fin au protectorat catholique français dans l'Empire ottoman et assuré la protection des établissements scolaires et surtout charitables allemands. En réalité, les écoles de langue allemande sont peu nombreuses en Syrie. En février 1908, plusieurs sœurs de la congrégation de Saint-Charles Borromée ouvrent toutefois une seconde école allemande à Beyrouth. Cela inquiète les Lazaristes, soucieux du sort des établissements des Filles de la Charité, autant que la diplomatie française. Ainsi en août 1911, l'ambassadeur de France en Italie ne dénonce-t-il pas les visées allemandes sur le Levant, «cet essai d'incursion dans nos terres réservées.»³⁵ Il faut évidemment relier ces angoisses au voyage de Guillaume II en Palestine, qui cristallise les ambitions allemandes et incite le consul d'Italie à Beyrouth de Gubernatis à élaborer, en novembre 1898, un plan de reconquête des missions italiennes en Syrie.

Ces événements affectent le prestige du collège Saint-Vincent et ont une répercussion indéniable sur la population chrétienne. Celle-ci a alors pu être tentée, à la veille de la guerre, de se détourner de ses vieux missionnaires français au profit d'établissements plus jeunes, étrangers ou français.

³⁴ Rapport publié par le Sénat en 1926. François ECCARD, *La France dans le Proche-Orient et les œuvres protestantes*, in: *Revue politique et parlementaire* (129) octobre 1926, p. 46.

³⁵ Cité par Jean RIFFIER, *Les œuvres françaises en Syrie (1860–1923)*, Paris 2000, p. 248.

VI. Tiraillements avec les autorités françaises

L'entente conclue entre les missionnaires et les autorités consulaires françaises n'exclut pas certains tiraillements. Le ministère des Affaires étrangères est souvent moins enthousiaste que son personnel consulaire à Damas, tant pour aider les missionnaires que pour croire leurs démonstrations de patriotisme³⁶. L'avertissement de Jules Ferry, président du Conseil et ministre de l'Instruction publique, au supérieur général de la Congrégation de la Mission en décembre 1884, semble pourtant apporter la caution du gouvernement aux Lazaristes de Syrie dont la ferveur nationale de certains membres est jugée par trop défaillante. «La situation même de l'ordre si français auquel il [le supérieur des Lazaristes en Syrie] a l'honneur d'appartenir lui interdisait d'associer son nom à une telle entreprise. Je n'ai pas cru devoir vous laisser ignorer la pénible impression causée en Syrie par la conduite de ce religieux; votre patriotisme éclairé vous en fera sentir toute la gravité.»³⁷ Les Lazaristes ne cachent pas cependant une réelle appréhension des «temps présents» devant la dégradation du contexte politique et les nouvelles mesures qui visent les congrégations³⁸.

Au tournant du siècle, les relations changent imperceptiblement à Damas entre les missionnaires et le consulat qui appuyait les Lazaristes depuis leur retour en Syrie en 1827. Ainsi, alors que le consul se plaint de l'ostracisme dont il serait la victime de la part des Lazaristes³⁹, le ministère reproche aux Lazaristes la baisse du niveau des études au collège Saint-Vincent. «Tout en rendant hommage au dévouement des pères lazaristes, il constate que leur enseignement laisse à désirer et exprime le vœu que le supérieur général de cette congrégation envoie à Damas des religieux français capables de réaliser le programme classique adopté pour le collège.»⁴⁰ Ces récriminations ressemblent à celles formulées contre les établissements des congrégations françaises en Orient dont on découvre soudainement qu'elles n'ont ni valeur ni intérêt, contre «des établissements scolaires sectaires et intolérants dont les méthodes d'enseignement sont surannées et inefficaces.»⁴¹ Le consulat n'envisage-t-il pas en 1898 de déposséder la Congrégation de la Mission de son collège à

³⁶ C. M. Damas, Correspondance consulat Damas, télégramme du consul de France à Damas au ministre des Affaires étrangères en date du 14 janvier 1884.

³⁷ Archives Propagande, Siria, Scritture Riferite 3, lettre de Jules Ferry au supérieur général de la Congrégation de la Mission en date du 24 décembre 1884.

³⁸ Circulaire n° 40, 19 juillet 1895. Avis donnés par T.H.P. Fiat dans ses circulaires.

³⁹ C. M. Damas, Correspondance consulat Damas, lettre du consul de France à l'ambassadeur de France à Constantinople en date du 11 septembre 1898.

⁴⁰ Ibid., lettre de l'ambassadeur de France à Constantinople à Théophile Delcassé, ministre des Affaires étrangères, en date du 20 décembre 1898.

⁴¹ RIFFIER, Les œuvres françaises en Syrie, p. 154.

Damas pour favoriser sa transmission à une autre congrégation, comme celle des Frères des Écoles chrétiennes, »dont l'éducation serait plus adaptée à celle de la population locale.«⁴²

Le consulat dénie même à certains missionnaires leurs qualités de patriotes français. Bien que la plupart d'entre eux, comme le supérieur du collège Saint-Vincent ou le Visiteur des Lazaristes en Syrie soient français, on leur reproche davantage de ne pas être de bons Français ou de ne pas l'être entièrement, et d'être trop des congréganistes. Comme on trouve de nombreux Lorrains et Alsaciens parmi les missionnaires qui ont quitté la France après 1870 pour rejoindre le Levant, il est facile de leur reprocher leur déloyauté. Il en est ainsi pour le supérieur des Lazaristes en Syrie, pour lequel le consul »se demande si Mr Bouvy, lorrain, a conservé des sentiments français, certains prétendant qu'il n'a point opté après 1870.«⁴³ Quant au tout nouveau supérieur du collège Saint-Vincent en 1898, Alphonse Bernhard, »il est alsacien d'origine et allemand de cœur et de famille. Notez que mes confrères vont être stupéfaits de voir nommer un Allemand, surtout quand Guillaume II va arriver.«⁴⁴ Le ton semble donc avoir changé entre le consulat et les missionnaires. Alors que la France semble se diriger droit vers un conflit avec le Saint-Siège, les Lazaristes se retournent vers l'Eglise, comme les enjoint cette prière psalmodiée par les missionnaires. »Défendez aujourd'hui la Sainte Eglise de Dieu des embûches de l'ennemi et de toute adversité.«⁴⁵ En ces temps de crise, il s'agirait donc de défendre Rome avant la France. Mais vient le temps de la guerre et de l'exil.

VII. Le temps de la guerre et de l'exil. 1914, la fin des capitulations

À partir de l'été 1914, puis de l'annonce de l'abolition des capitulations, les missionnaires sont coupés de la France. D'autre part, la police cherche à exercer une pression sur la population du quartier chrétien pour isoler les missionnaires et »essayer de faire le vide autour de nous pour nous ôter une partie de

⁴² C. M. Damas, Correspondance consulat Damas, lettre de l'ambassadeur de France à Constantinople au département politique du ministère des Affaires étrangères en date du 1^{er} novembre 1898.

⁴³ Ibid., lettre confidentielle et personnelle du consul de France à l'ambassadeur de France à Constantinople en date du 11 septembre 1898.

⁴⁴ Ibid., note du consul de France à l'ambassadeur de France à Constantinople communiquée au ministère des Affaires étrangères en date du 9 septembre 1898.

⁴⁵ C. M. Damas, carnet de prières, p. 23.

l'influence que nous avons sur les gens.»⁴⁶ S'ils s'inquiètent du sort des chrétiens de l'Empire, les missionnaires ne semblent pas prendre au sérieux la proclamation de la guerre sainte en novembre 1914. Les Lazaristes se préoccupent davantage de la dictature militaire qui s'instaure à Damas avec la complicité des autorités allemandes, après la proclamation de l'état de guerre⁴⁷. Les Lazaristes ne jugent pas trop sévèrement le *vali*, qui semble avoir gardé «des sentiments personnels empreints de bienveillance»⁴⁸, ni même les militaires obéissant seulement aux ordres de Constantinople. Ils critiquent en revanche les autorités de police et les officiers allemands ouvertement hostiles aux missionnaires français. Ils leur reprochent tous les malheurs de la population et la décision de fermeture des écoles étrangères.

Dans cette logique, les Lazaristes français font montre d'un patriotisme jaloux alors que la lointaine patrie est entrée en guerre. L'objet principal de leurs récriminations devient l'Allemagne dont les missionnaires dénoncent les dangers de la propagande et de l'activisme de ses agents à Damas. Opposant la politique scolaire et commerciale de la France et de l'Allemagne, ils peignent un tableau très noir des Allemands en Syrie à partir des sentiments qu'ils disent percevoir de l'opinion publique. «La France et les Français ont tout fait pour protéger et instruire les Syriens. Au lieu que c'est à peine si l'on connaît les Allemands. On n'a vu que leurs commis voyageurs et au lieu d'enrichir le pays, il est vrai de dire que ce sont eux qui s'enrichissent.»⁴⁹ Ainsi les Lazaristes dénoncent une campagne, orchestrée à Damas en langue française et arabe auprès des familles chrétiennes, contre l'influence française afin de justifier ce qu'ils appellent des crimes de guerre sur le front français, comme la destruction de Reims, «attentat inouï dans l'histoire.»⁵⁰ Tant que leur collège est encore ouvert, les missionnaires n'hésitent pas à compenser la propagande germano-turque. Ils affichent jusqu'au mois d'octobre toutes les dépêches officielles provenant du consulat de France et donnent des nouvelles de la guerre de sorte que les élèves, musulmans en premier lieu, puissent les lire. «Ainsi se trouvait contrebalancée l'influence néfaste qu'auraient pu exercer sur l'opinion publique les assertions monstrueusement faussées des communiqués alle-

⁴⁶ C. M. Damas, cahier I, p. 16, Relation de ce qui est advenu à la maison des Lazaristes de Damas et à son personnel depuis le commencement d'août 1914.

⁴⁷ La Syrie est en effet sous occupation de la IV^e armée ottomane, constituée le 6 septembre 1914, sous la direction de Jamal Pacha dont le quartier général est fixé à Damas. Les missionnaires se soucient des persécutions délibérées des autorités militaires et surtout policières envers la population chrétienne.

⁴⁸ Relation de ce qui est advenu..., II, p. 15.

⁴⁹ Ibid. I, p. 30.

⁵⁰ Ibid. I, p. 14. Le 19 septembre 1914, la cathédrale est incendiée par l'armée allemande. La propagande française a largement utilisé l'image de Reims, ville martyre, pour illustrer la «barbarie allemande».

mands», comme l'explique le supérieur des Lazaristes⁵¹. Les missionnaires vilipendent avec la même vigueur les activités du consul d'Allemagne de Caïffa qu'ils décrivent comme la seule autorité politique valide à Damas durant l'automne 1914, «le véritable dictateur de la Syrie»⁵². Décrit comme le principal responsable des déboires des missionnaires français, il encouragerait «la publication d'écrits incendiaires d'appels au massacre des Français.»⁵³

Un incident tragi-comique cristallise l'hostilité franco-allemande à Damas autour de la mission lazariste le 24 novembre 1914. La police menace d'occuper militairement la maison encore détenue par les Lazaristes si les missionnaires ne font pas enlever la girouette qui surmonte le mât où ils avaient l'habitude d'arborer le drapeau français. Cette malheureuse girouette semble en effet offusquer les yeux des officiers allemands à qui ils reprochent ses trois couleurs. Or, le procureur des Lazaristes, manquant de couleur rouge et bleue, avait en fait peint de noir les parties correspondantes au rouge et au bleu. Montrant le coq au policier, le supérieur peut facilement lui objecter qu'il n'est que bicolore et qui plus est aux couleurs prussiennes, noire et blanche. Niant ce qui est pourtant incontestable, l'agent de police parle de provocation et va jusqu'à prétendre qu'il y a eu substitution durant le trajet de la terrasse à la porte. Devant l'un des professeurs laïcs du collège qui s'énervait devant tant de mauvaise foi, «il se fâche tout rouge et menace notre professeur de sa vengeance.»⁵⁴ En fin de compte, seul le professeur est arrêté, appelé dès le lendemain devant la cour martiale et condamné à quarante-cinq jours de prison⁵⁵. Quant à la girouette, «objet de si grand honneur pour le corps des officiers allemands», elle est conservée pieusement par les Lazaristes jusqu'en novembre 1918.

En lisant le rapport établi par le supérieur des Lazaristes, relatif aux premiers mois difficiles de la guerre, nous pourrions croire que les Lazaristes restés à Damas professent un patriotisme exacerbé, assez éloigné des impératifs apostoliques et charitables de la Congrégation de la Mission⁵⁶. Ainsi en novembre 1914, les missionnaires semblent tout heureux d'échapper lors des perquisitions de la gendarmerie ottomane à la découverte des armes qu'ils avaient cachées dans leur maison, dans les armoires du bureau même du directeur. Ces armes sont destinées, selon eux, à se défendre dans des contrées plus ou moins infestées de voleurs ou de brigands, mais surtout contre «l'effervescence mani-

⁵¹ Ibid. p. 13.

⁵² Ibid. II, p. 16.

⁵³ Ibid. I, p. 19.

⁵⁴ Ibid. p. 27.

⁵⁵ «Le préfet de police furieux de ce que nous avions méconnu l'autorité de son policier, [...] et soutenu par les officiers allemands, fit changer tellement le dossier de ce pauvre M. Stamboulie que ce dernier se vit condamné», bien que le *vali*, plus favorable aux missionnaires, eut ordonné sa remise en liberté après une requête des Lazaristes. Ibid. p. 27.

⁵⁶ Une grande partie des Lazaristes français a quitté Damas durant l'été 1914 pour regagner la France afin de répondre à l'appel de mobilisation générale.

festée par le bas peuple et certains quartiers fanatiques de Damas« depuis le déclenchement des guerres balkaniques en 1912⁵⁷. Contre la menace récurrente du fanatisme musulman, les Lazaristes ont effectivement de quoi se mettre en défense, armes de guerre, fusils Lebel et munitions obtenues par le consul de France, six douzaines de revolvers Browning, et «autres armes de la maison», fusils de chasse et revolvers. Il ne faudrait cependant pas conclure trop hâtivement que les Lazaristes français sont des va-t-en-guerre. Ils ne montrent d'animosité qu'envers les seuls militaires allemands et non à l'égard de tous les Allemands, en particulier les nombreux missionnaires allemands présents en Syrie. Le contexte particulier de l'été 1914, les moments collectifs d'exaltation nationale, les premières défaites de l'armée française peuvent justifier des jugements souvent péremptoires sur leurs adversaires. Le supérieur du collège Saint-Vincent réproouve ainsi leur attitude au moment de la fermeture de la mission en novembre 1914. »Ils furent, conclut-il, comme savent l'être les Allemands, pleins de morgue et de méchanceté.«⁵⁸

Enfin, l'état de guerre entre la France et l'Allemagne n'empêche pas les missionnaires français d'accueillir très cordialement en septembre 1914 des confrères lazaristes allemands et autrichiens appelés par la mobilisation et de passage à Damas, en route vers leur pays. »Nous nous efforçons pendant les quelques heures de leur séjour parmi nous d'oublier que nous sommes en état de guerre.«⁵⁹ La Congrégation de la Mission, dont la maison-mère se trouve à Paris, mais est partagée en provinces françaises et germanophones, ne semble donc pas aux premiers jours de la guerre implorer sur fond de nationalisme⁶⁰. À la différence des événements de Syrie en 1941 durant la Seconde Guerre mondiale, les Lazaristes ne vivent pas en 1914 la guerre au sein de leur congrégation. Le supérieur du collège Saint-Vincent ne manque pas toutefois de lancer quelques banderilles contre la Prusse à ses confrères et de les taquiner à propos d'une anecdote survenue à son confrère autrichien. »C'est une petite fille qui lui indiqua notre maison et qui le conduisit tout droit à la chapelle devant la statue de Jeanne d'Arc où, lui dit-elle, tout le monde venait prier pour la victoire de la France. Le confrère eut bon goût de ne pas se formaliser et c'est lui-même qui nous conta gaiement l'aventure.«⁶¹ Plus encore, tandis qu'il semble que la France et l'Empire ottoman s'apprêtent à entrer en guerre, les Lazaristes veulent apparaître comme »les ennemis de la guerre« en

⁵⁷ Relation de ce qui est advenu..., I, p. 13.

⁵⁸ Ibid. II, p. 17.

⁵⁹ Ibid. I, p. 4.

⁶⁰ L'élection en 1914 du nouveau supérieur général de la Congrégation de la Mission, à la mort d'Antoine Fiat, se passe dans des conditions difficiles en raison du contexte international. Avec l'élection d'Emile Violette durant l'été 1914, par des électeurs essentiellement français, s'ouvre une période d'incertitude pour la congrégation jusqu'à l'avènement de François Verdier en 1919.

⁶¹ Relation de ce qui est advenu..., I, p. 4.

leur qualité de prêtres⁶². N'affirment-ils pas d'ailleurs, par-delà les rodomontades patriotiques, qu'ils sont toujours prêts à servir l'Empire ottoman malgré le changement du contexte international, l'abandon des capitulations et le retrait de la France. »Je réponds au généralissime Zeki Pacha que, loin de trouver étrange qu'on nous demande l'hôpital pour l'armée, nous étions prêts à offrir de nous-mêmes ainsi que les soins gratuits et dévoués de toutes les sœurs des différentes maisons de Damas. Seulement nous demandons qu'on n'agisse pas avec nous de manière arbitraire et grossière.«⁶³ Les Lazaristes cherchent jusqu'à leur expulsion à garder de bonnes relations avec les autorités civiles et militaires ottomanes qui, d'après eux, »n'avaient aucune animosité à notre égard.«⁶⁴ Ils tentent d'opposer les bons Ottomans à la police et surtout aux Allemands, attachés dans leur esprit à la perte des missionnaires français. On s'éloigne donc de la vision un peu simpliste d'une mission française perçue comme la dernière garnison des défenseurs de la Syrie française.

VIII. Conclusion: Le Mandat – une nouvelle menace?

Alors que la France mandataire s'est installée à Beyrouth et Damas, les Lazaristes s'insurgent contre le retour des écoles étrangères, menace négligée selon eux par les autorités françaises⁶⁵. Et ils exagèrent ce nouveau péril au fur et à mesure que le collège rencontre des difficultés financières croissantes. Ils visent en premier lieu les écoles allemandes. Mais il s'agit ici davantage d'un topos que d'une réalité tangible⁶⁶.

Mais le drame éclate avec le déclenchement de la guerre du Levant au printemps 1941. Tout comme la colonie française, la communauté lazariste se divise. Les religieux qui ne l'avaient pas encore été sont mobilisés. Les engagements s'opposent. Dans ces conditions, on jette l'anathème sur ses pro-

⁶² Ibid. p. 18.

⁶³ Ibid. I, p. 5.

⁶⁴ Ibid. p. 18.

⁶⁵ Les Lazaristes leur reprochent leur manque de fermeté. L'ouverture et le contrôle des écoles étrangères sont pourtant réglementés par des arrêtés du haut-commissariat, en particulier les arrêtés n° 2679 et 16 en date des 20 juin 1924 et 4 mars 1931. En 1937, les autorités françaises ont autorisé sept écoles étrangères dont deux écoles américaines et une anglaise.

⁶⁶ Il y a en 1937 à peine 25 écoles anglaises et 69 américaines dans les États sous mandat pour 8 714 élèves. De leur côté 406 écoles françaises accueillent 51 910 élèves. La répartition confessionnelle est en revanche différente. Pour 85% d'élèves chrétiens dans les établissements français, les écoles anglo-saxonnes reçoivent seulement deux tiers de chrétiens. Rapport à la Société des Nations sur la situation de la Syrie et au Liban, année 1937, p. 237.

pres confrères. Certains suivent Pétain, d'autres s'engagent dans les Forces Françaises Libres. Le collège est évidemment affecté par les événements de Damas. Le 22 juin, la ville tombe aux mains des Britanniques. Cela ne semble guère réjouir les missionnaires. La Congrégation de la Mission, comme d'autres ordres missionnaires, se déchire⁶⁷. L'ancien supérieur Joseph Laxagueborde devient aumônier des troupes gaullistes et est chargé des prisonniers français. Le père supérieur M. Allain préfère se retirer et vivre en reclus. D'autres confrères se font l'écho de plaintes en ville à propos du comportement et de la moralité des troupes d'occupation⁶⁸. Fondée sur des provinces nationales, la Congrégation connaît des fractures internes fondées sur des choix politiques, alors qu'elle exige pourtant de ses membres une totale neutralité politique. La visite d'un Lazariste australien au collège cristallise les tensions parmi les confrères. De nationalité française, les missionnaires de Damas considèrent ce père plus comme un étranger que comme un confrère, contrairement à l'accueil fait aux Lazaristes allemands en 1914. Cette visite provoque d'autant plus un malaise chez certains pères que Quinn Joseph est aumônier militaire⁶⁹ et vient rendre visite au seul confrère britannique du collège Saint-Vincent. De passage à Damas en juillet 1941, celui-ci est venu demander l'hospitalité deux journées. »Bien que Damas soit une maison française et qu'on se batte entre France et Angleterre, nous sommes tous enfants de saint Vincent.«⁷⁰ Certains confrères refusent pourtant seulement de le côtoyer. M. Louis préfère manger à la cuisine plutôt que de manger au réfectoire aux côtés d'un ressortissant d'un pays ennemi⁷¹. Le comportement du père Louis en heurte certains au collège⁷². Les pères démobilisés, de retour à la mi-juillet 1941, sont en revanche fêtés au collège, tandis que l'ancien supérieur Joseph Laxagueborde, revenu quelques jours plus tard de Bethléem, où il s'était rendu pour affaires militaires, est accueilli dans l'indifférence⁷³. La rupture entre les

⁶⁷ Certains ordres présents au Levant sont obligés d'appeler la force publique pour trancher leurs dissensions internes. Les cinq confrères français de la maison salésienne de Nazareth sont ainsi expulsés de la mission avec l'aide des autorités mandataires britanniques et chassés de l'ordre pour s'être rebellés contre la décision prise à Bethléem. Francis DESRAMAUT, *L'orphelinat Jésus-Adolescent de Nazareth en Galilée au temps des Turcs puis des Anglais 1896-1948*, Rome 1986, p. 212.

⁶⁸ C. M. Beyrouth, Père Artis, le 8 juillet 1941. Notes sur Damas 1941-49.

⁶⁹ Les unités australiennes, avides d'en découdre après leur départ de Grèce, ont été employées à la pointe du dispositif britannique en Syrie.

⁷⁰ Voici les propos d'un père remarqué par sa modération. Père Artis, 1^{er} juillet 1941. Notes sur Damas 1941-49.

⁷¹ Le père Quinn Joseph se déclare pourtant »enchanté de l'hospitalité et de la bonne entente entre les Fils de saint Vincent à quelque nationalité qu'ils appartiennent«. Notes sur Damas 1941-49.

⁷² »Le geste de M. Louis a mortifié les confrères.« 1^{er} juillet 1941, notes sur le collège à Damas. C. M. Beyrouth.

⁷³ Notes sur Damas 1941-49.

pères est consommée. Malgré la neutralité de leur ordre, ils prennent publiquement des engagements politiques. L'ancien supérieur Joseph Laxagueborde part combattre «quelque part dans le bled»⁷⁴. Aumônier militaire avec le grade de sous-lieutenant, il suit les escadrilles combattantes. Avec le *Free French Air Force 1st Bomber Squadron*, il est envoyé sur le front d'Égypte⁷⁵. Plusieurs Lazaristes choisissent à l'inverse de rentrer en France par fidélité à Vichy et au maréchal Pétain, comme la majeure partie des soldats français en poste au Levant. De même, certains pères mobilisés dans les Troupes du Levant pendant l'offensive alliée sont très fiers d'avoir combattu les soldats britanniques et gardent une rancune tenace envers les Gaullistes⁷⁶.

En 1914, les Lazaristes se méfiaient des seuls militaires allemands, en 1941, la haine est palpable entre Lazaristes. En un quart de siècle, les tensions internes propres à une congrégation multinationale se sont accrues. L'effondrement de la prédominance de la France sur le Levant a aggravé les clivages entre Lazaristes de nationalité différente. Les événements politiques ou militaires ont enfin conduit les missionnaires à faire des choix personnels difficiles et opposés.

*Französische und deutsche Missionare in der Levante:
Die französischen Lazaristen in Damaskus und Deutschland,
von der Reise Wilhelms II. bis zur Errichtung des Mandats*

Im christlichen Viertel von Damaskus gelegen ist die Lazaristen-Schule Saint Vincent zu Ende des 19. Jahrhunderts die größte erzieherische Einrichtung der Stadt und spielt eine wichtige Rolle bei der Einmischung Frankreichs in der Levante. Die Mission, die auf die sehr kompetente Unterstützung ihres Konsuls zählt, zögert zwischen der traditionellen katholischen Klientel Frankreichs und einer neuen Anhängerschaft. Als multinationaler Orden gehorcht die Kongregation ihrem Generalobersten, der wie die Mehrheit ihrer Mitglieder die französische Staatsangehörigkeit hat; aber die Provinzen Deutschlands flößen dem Apostolat in den Missionen, die von ihnen abhängen, einen ganz anderen Geist ein und die deutschen Lazaristen betrachten den Orient anders als ihre französische Kollegen. Während die Lazaristen in Damaskus mit dem französischen kulturellen Imperialismus in Verbindung gebracht werden, gehören die Lazaristen in Jerusalem zum goldenen Zeitalter der deutschen Präsenz in Palästina. Angesichts der Bekundungen des deutschen Imperialismus im osmanischen Reich und im Namen eines aus der Metropole mitgebrachten Antiprotestantismus verbirgt der Eifer der protestantischen Missionare, die aufgrund zahlreicher erzwungener Konversionen für schuldig befunden werden, in Wirklichkeit ein Komplott des mit Deutschland verbündeten Auslands; und die französischen Missionare fürchteten in ganz besonderem Maße die Konkurrenz der in Wirklichkeit wenig zahlreichen deutschen evangelischen

⁷⁴ Lettre de Henri Artis au Visiteur du 26 novembre 1941. Correspondance du père Artis, C. M. Beyrouth.

⁷⁵ Cette affectation représente le choix résolu de la résistance et de la France Libre. Il faut rappeler que le général Jannekeyn, commandant les Forces aériennes du Levant, avait envisagé de recourir aux *Stukas* allemands pour contrer l'offensive franco-britannique.

⁷⁶ Notes sur Damas 1941–49.

Schulen in Syrien. Das Unternehmen einer kulturellen Durchdringung Syriens durch katholische Missionen ist tatsächlich ein in den Augen Deutschlands nachahmenswertes Modell geworden. Obwohl sich um die Jahrhundertwende die Beziehungen zwischen den Missionaren und dem Konsul, der die Lazaristen seit ihrer Rückkehr nach Syrien im Jahre 1827 unterstützte, in Damaskus unmerklich verändert haben, überdauert dieses Einvernehmen die Verfolgungswellen gegen die Kongregationen. Die Kriegssituation gegenüber Deutschland hindert die französischen Missionare nicht, ihre deutschen und österreichischen Mitbrüder im September 1914 sehr herzlich zu empfangen. Wenige Wochen vor ihrer Ausweisung, als sie sich noch immer dazu bereit erklärten, dem osmanischen Reich trotz der Einstellung der Kapitulationen zu dienen, wollten die Lazaristen noch als Kriegsgegner erscheinen. Später, im Frühling 1941, wird ein neues Drama stattfinden. Mit dem Krieg in der Levante spaltet sich die ganze Gemeinschaft der Lazaristen, wobei sie 1914 allein den deutschen Militärs mißtrauten.

ROLAND LÖFFLER

DIE LANGSAME METAMORPHOSE EINER
MISSIONS- UND BILDUNGSEINRICHTUNG
ZU EINEM SOZIALEN DIENSTLEISTUNGSBETRIEB.
ZUR GESCHICHTE DES SYRISCHEN WAISENHAUSES
DER FAMILIE SCHNELLER IN JERUSALEM
1860–1945

I. Einleitung

Der langjährige Jerusalemer Bürgermeister Teddy Kollek – bekannt als eifriger Spendensammler und Modernisierer der Heiligen Stadt – soll einmal gesagt haben, daß er zwei Vorbildern nacheifere, die für die Stadtplanung und Architektur Jerusalems mehr geleistet hätten als er selbst: Herodes und Johann Ludwig Schneller.

Während wir am Anfang des 21. Jahrhunderts – gerade dank aufwendiger archäologischer und bibelwissenschaftlicher Untersuchungen – ein lebendiges Bild von Herodes haben, ist der Patriarch der Palästina-Mission, Johann Ludwig Schneller, in der europäischen Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung in Vergessenheit geraten. Das ist deshalb überraschend, als der Familie Schneller das Verdienst zukommt, mit dem Syrischen Waisenhaus eine der größten Missions- und Wohlfahrtseinrichtung im gesamten Nahen Osten aufgebaut und einen wichtigen Beitrag zur evangelischen Mission geleistet zu haben¹. Bereits der Name der Einrichtung und ihre Bindung an eine einzige

¹ Eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses, seiner vielfältigen pädagogischen, missionarischen und philanthropischen Impulse zur Modernisierung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert, aber auch historio- bzw. biographische Darstellungen von Johann Ludwig, Ludwig, Theodor und Hermann Schneller als prägende Persönlichkeiten und integraler Bestandteil der deutschen »Missionslandschaft« sind bisher ein Forschungsdesiderat. Das mag auch daran liegen, daß das Schneller-Archiv nach längerer Wanderschaft über Köln, Erpfingen und Reutlingen erst in jüngster Zeit im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (LKA Stuttgart) seinen endgültigen Ort gefunden hat und wissenschaftlich aufgearbeitet wurde. Die Jerusalemer Unterlagen gelten als verschollen. Neben den vollständig überlieferten gedruckten Sitzungsprotokollen des Kuratoriums und des Vorstandes des »Evangelischen Vereins für das Syrische Waisenhaus e.V.« in Köln-Marienburg und allen Jahrgängen der Vierteljahresschrift »Bote aus Zion« sind um-

Familie ist ein Kuriosum: Was hat ein syrisches Waisenhaus in Jerusalem verloren und warum ist es eng mit dem Namen einer deutschen Familie verbunden? Was hat es bewirkt und worin besteht seine Bedeutung? Welche pädagogischen bzw. theologischen Ideale wurden verwirklicht, welche kirchlichen, ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen waren für Erfolg und Scheitern des Syrischen Waisenhauses verantwortlich? Diesen Fragen gilt es im folgenden ebenso nachzugehen wie der Frage nach der Bedeutung des Syrischen Waisenhauses für die Modernisierung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert.

Damit soll ein Beitrag zu einer Missionsgeschichte des Heiligen Landes geleistet werden, wobei Missionsgeschichte mit Werner Ustorf einerseits als Regionalgeschichte einer von Mission geprägten Region², andererseits wegen ihrer Eingebundenheit in einen überaus komplexen gesellschaftlichen, politi-

fangreiche Geschäftsakten, offizielle und private Korrespondenzen sowie eine Fotosammlung überliefert. Die Quellenlage ist gut, die Überlieferung aber keineswegs vollständig, was an Kriegsverlusten und nachträglichen, korrigierenden Eingriffen in den Aktenbestand liegen dürfte. Die Darstellung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses war lange Zeit durch die familien- bzw. anstaltseigene Geschichtsschreibung geprägt und verfolgte vor allem den Zweck, Freunde, Förderer und Spender des Werkes zu informieren. Vgl. z.B. Ludwig SCHNELLER, *Wünscht Jerusalem Glück! Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem*, Münster 1911; DERS., *Vater Schneller. Ein Patriarch der evangelischen Mission im Heiligen Land. Mit einem Lebensbilde von Frau M. Schneller*, Leipzig 1925 oder Hans NIEMANN, *Redet mit Jerusalem freundlich! Bilder aus fünfundsiebzig Jahren Geschichte und Arbeit des Syrischen Waisenhauses*, Köln 1935. Erst seit den 1970er Jahren sind die Leistungen der Schnellers in – allerdings wenigen – wissenschaftlichen Arbeiten ansatzweise dargestellt worden. Die Forschung orientiert sich bislang an den Dissertationen von Samir AKEL, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten*, Bielefeld 1978; von Abdel-Raouf SINNO, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse*, Berlin 1982; von Siegfried HANSELMANN, *Deutsche Evangelische Palästina mission. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse*, Erlangen 1971; oder von Mitri RAHEB, *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien, Gütersloh* 1990. Zu den Anfängen Johann Ludwig Schnellers in Jerusalem vgl. insbesondere Alex CARMEL, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert*, Basel 1981. Eine knappe, aber gut bebilderte Einführung in das Leben und Wirken Johann Ludwig Schnellers bietet der Ausstellungskatalog »Mit Ehren ihr eigen Brot essen.« Johann Ludwig Schneller. Begründer des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Sonderausstellung im Ostereimuseum Sonnenbühl 2002.

² Vgl. Werner USTORF, *Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird neu entdeckt*, in: Ulrich VAN DER HEYDEN, Heike LIEBAU (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Stuttgart 1996, S. 19–37. Ähnlich Andreas FELDTKELLER, *Sieben Thesen zur Missionsgeschichte*, Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte, Heft 1, September 2000.

schen und religiösen Transformationsprozeß als Teildisziplin der Kirchlichen Zeitgeschichte³ verstanden werden soll.

II. Die Entstehung des Syrischen Waisenhauses zur Zeit des Anglo-Preußischen Bistums

Das Syrische Waisenhaus ist ein Produkt des süddeutschen Pietismus. In diesem durch Biblizismus, frommen Idealismus und religiösen Individualismus gekennzeichneten Zweig evangelischer Frömmigkeit hatte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine starke Jerusalem-Sehnsucht verbreitet. Das war eine Neuerung für die evangelische Kirche, denn das reformatorische »sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus« war mit einer Verehrung von Reliquien, Devotionalien und Heiligen Stätten nicht vereinbar. Der Glaube an Gott war unmittelbar – in Wittenberg genauso wie in Genf, in Zürich oder in Edinburgh. Das himmlische Jerusalem interessierte mehr als das irdische, Golgatha wurde im Abendmahl lebendig: Was brauchte man sich um die Grabeskirche und die Via Dolorosa zu kümmern, zumal der Weg in den Orient weit und die Begegnung mit den Muselmanen gefährlich war? Auch den Brüdern und Schwestern der Orthodoxie standen Lutheraner und Reformierte skeptisch gegenüber. Die Kirchen des Ostens galten aufgrund unbiblischer und gesetzlicher Lehren und Riten als korruptiert. Sie sollten durch die protestantische Mission im Sinne der Reformation erneuert werden.

Die Jerusalem-Sehnsucht hatte ihre Ursprünge in der britischen Erweckungsbewegung⁴. Engländern, deutschen und auch Schweizer Pietisten ging es um eine Reform der Kirche nach neutestamentlich-urchristlichem Vorbild. In diesem »christlichen Zionismus«⁵ verbanden sich zwei eschatologische Bewe-

³ Vgl. Anselm DOERING-MANTEUFFEL, Kurt NOWAK (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart, Berlin, Köln 1996; Jochen-Christoph KAISER, *Kirchliche Zeitgeschichte. Ein Thema ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: Bernd JASPERT (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden*, Paderborn, Frankfurt a.M. 1998, S. 197–209.

⁴ Vgl. Gottfried MEHNERT, *Jerusalem als religiöses Phänomen in neuerer Zeit*, in: Gerhard MÜLLER, Winfried ZELLER (Hg.), *Glaube, Geist, Geschichte* (FS E. Benz), Leiden 1967, S. 160–174.

⁵ Grundlegend Mayir VERETÉ, *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*, *Middle Eastern Studies* 8 (1972) S. 2–50; Franz KOBLER, *The Vision was There: A History of the Restoration of the Jews*, London 1956. Eine kurze Einführung in die Thematik bietet Alex CARMEL, »Christlicher Zionismus« im 19. Jahrhundert – einige Bemerkungen, in: Ekkehard W. STEGEMANN (Hg.), *100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision*, Stuttgart, Berlin, Köln 2000, S. 127–135; sowie für Württem-

gungen, die auch in Deutschland rezipiert wurden. Zum einen beschäftigte die frommen Gemüter die schrittweise Wiedergewinnung des Heiligen Landes durch und für die Botschaft des Evangeliums. Mit einem »friedlichen Kreuzzug« sollte das Land Jesu durch eine kontinuierliche religiöse, kulturelle und philanthropische Einflußnahme für das Christentum zurückgewonnen werden⁶. Zum anderen gab es die aus der Offenbarung des Johannes gespeiste Vorstellung der »Restoration of the Jews«, nach der die Belebung der unter den Bedingungen von Aufklärung und Frühmoderne zerrütteten Christenheit durch die Bekehrung der Juden bewirkt werden könnte. Würde man die konvertierten Juden im Heiligen Land sammeln, ließe sich die Rückkehr des Messias beschleunigen.

Große Resonanz fanden diese Ideen bei dem frommen preußischen König Friedrich Wilhelm IV., dem die Reform der evangelischen Kirche nach urchristlich-neutestamentlichem Vorbild ein großes Anliegen war. Wo konnte man eine solche Reform besser und symbolträchtiger realisieren als am Ursprungsort des Christentums? Beeinflußt von seinem Freund und Ratgeber, dem Gelehrten und Diplomaten Carl Josias Freiherr von Bunsen⁷ entwickelte Friedrich Wilhelm IV. eine ökumenische Vision, die weit über die Grenzen des preußischen Protestantismus hinausging und noch dazu ein politisches Vakuum ausfüllen konnte: In der Stadt Davids sollte ein gemeinsames Bistum der Anglikaner und der preußischen Protestanten entstehen⁸. Da der König in Preußen der *summus episcopus* war, Bischöfe in seinem Reich also gar nicht existierten, sollte Canterbury die Prärogative überlassen werden. In Jerusalem wurde also ein anglikanisches Bistum errichtet, bei dem England und Preußen alternierend den Bischof bestimmten. Die unter dem Dach des Bistums sich organisierenden protestantischen Institutionen und Gemeinden sollten ihre jeweiligen konfessionellen und nationalen Eigenheiten beibehalten. Die kirchenrechtliche gewagte Konstruktion löste beispielsweise in Kreisen der hochkirchlichen Oxford-Bewegung massiven Protest aus. Auch in Deutsch-

berg Renate FÖLL, *Sehnsucht nach Jerusalem. Zur Ostwanderung schwäbischer Pietisten*, Tübingen 2002.

⁶ Vgl. z.B. die Ausführungen bei Alexander SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchung zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung*, Stuttgart 1986.

⁷ Vgl. Frank FOERSTER, *Christina Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik*, Bad Arolsen 2001.

⁸ Vgl. dazu knapp Martin LÜCKHOFF, *Die Wiederentdeckung des Heiligen Landes – Anfänge des Jerusalemer Bistums im Spannungsfeld zwischen Orient und Okzident*, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemsvereins*, Frankfurt a.M. 2003, S. 35–39; sowie ausführlich Martin LÜCKHOFF, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886)*, Wiesbaden 1998; Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841*, Berlin 1965; Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th Century. The Old City*, Jerusalem 1984, S. 250–264.

land sahen kritische Beobachter im Anglo-Preußischen Bistum einen Versuch Wilhelms IV. via Jerusalem den englischen Episkopat nach Preußen zu verpflanzen⁹.

Auch ein zweites Ziel konnte das englisch-preußische Prestigeprojekt erreichen: 1850 erkannte die türkische Regierung den Protestantismus als eigenes »Millet«¹⁰ an, womit ein entscheidender Schritt zur Etablierung des reformatorischen Glaubens im Vorderen Orient getan war. Das osmanisch-islamische Rechtssystem stellte die Angehörigen der nicht-islamischen monotheistischen Religionsgemeinschaften (»Millet«) unter besonderen Schutz, indem es ihnen das Recht auf Selbst- und Finanzverwaltung, Regelung der familienrechtlichen Angelegenheiten und Rechtsprechung durch ihre religiösen Oberhäupter zugestand. Wurde eine neue Glaubensrichtung als »Millet« anerkannt, brachte dies gesellschaftliche Aufwertung und Rechtssicherheit.

Für England und Preußen schien ein gemeinsames Bistum auch aus politischen Gründen vorteilhaft, bemühten sich doch praktisch alle europäischen Großmächte, durch die Protektion der einheimischen Christen im zerfallenden Osmanischen Reich Fuß zu fassen. Natürlich engagierten sich die europäischen Großmächte jeweils für die christlichen Minderheiten, deren Konfession mit dem heimatlichen Bekenntnis übereinstimmte, was Owen Chadwick nicht ohne ironischen Unterton so kommentiert hat: »Russia protected the Orthodox, France the Roman Catholics. Britain and Prussia, whose political interests in the Middle East were considerable, determined to protect Protestants. In these high policies of state it mattered little that Turkey contained no Protestants to protect...«¹¹ Um diesem Dilemma abzuweichen, förderten London und Berlin die protestantische Mission im Nahen Osten, zu deren religionspolitischer Absicherung das Anglo-Preußische Bistum diente. 1841 ins Leben gerufen, hatte dieses erste ökumenische Experiment der Neuzeit immerhin 45 Jahre Bestand. Es zerbrach 1886 an theologischen, finanziellen und politischen Differenzen, war doch die »romantische Unionsökumene des Anfangs [...] einer feindseligen deutsch-britischen Eifersucht, auch im Heiligen Land, gewichen«¹².

Die hochfliegenden Pläne gingen mit der praktischen Arbeit vor Ort einher. Unter den protestantischen Missionsgesellschaften war neben der »London Society for Promoting Christianity among Jews« (kurz: »London Jews Society«) und der »Church Missionary Society« vor allem die Basler Pilgermissionsanstalt St. Chrischona federführend. Sie war aus der 1780 in Basel von

⁹ Vgl. LÜCKHOFF, Die Wiederentdeckung des Heiligen Landes, S. 37.

¹⁰ Vgl. Kamal S. ABU JABER, The Millet System in the 19th Century Ottoman Empire, in: Muslim World 3 (1967) S. 212–223; Benjamin BRAUDE, Foundation Myths of the Millet System, in: DERS., Bernard LEWIS (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society, Bd. 1, New York 1982, S. 69–88.

¹¹ Owen CHADWICK, The Victorian Church I, Taschenbuchausgabe, London 1987, S. 189.

¹² Vgl. Karl HAMMER, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt, München 1978, S. 215.

Johann August und Samuel Urlsperger ins Leben gerufenen »Deutschen Christentumsgesellschaft«, einer Sammlungsbewegung gebildeter Pietisten, erwachsen. Auf Initiative des visionären Christentumsgesellschaftssekretärs Christian Friedrich Spittler entstanden aus dieser Zentralorganisation des süddeutschen und schweizerischen Pietismus zahlreiche Werke der Inneren und äußeren Mission, so etwa 1815 die Basler Missionsgesellschaft und 1840 St. Chrischona¹³.

In Spittlers Plänen spielten der Orient und das Heilige Land eine bedeutende Rolle. Ihm schwebte eine »Apostelstraße« von Jerusalem nach Abessinien vor, deren 12 Stationen jeweils mit einem Missionar und einem Handwerker bzw. Kaufmann besetzt werden sollten¹⁴. Dadurch sollten sich die Stationen wirtschaftlich selbst tragen und peu à peu den christlichen Glauben vom Vorderen Orient nach Nordafrika tragen. Spittlers Missionsmethode bestand in der Entsendung von christlichen Handwerkern, die »in echt apostolischer Weise«¹⁵ durch Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienten. Durch ihr praktiziertes Christentum sollten sie zum Vorbild ihrer Umwelt werden, um auf diese Weise Muslime und Juden zu Christus zu bekehren. Bereits 1846 wurden aus Basel die ersten beiden Missionare, Ferdinand Palmer und Conrad Schick nach Palästina geschickt, die ein Brüderhaus in Jerusalem gründeten¹⁶. Die idealistische Idee scheiterte. Nach drei Jahren brachen die St. Chrischona-Missionare ihre Zelte in Jerusalem ab. Konversionen waren ausgeblieben, die fremde Umwelt war für die süddeutschen und Schweizer Pietisten eine physische und psychische Überforderung. Spittler änderte die strategische Ausrichtung der Mission. Das Jerusalemer Brüderhaus sollte nun junge Missionare für einen Einsatz in Abessinien vorbereiten. 1854 wurde die zweite Basler Missionarsgruppe nach Jerusalem entsandt. Sie wurde von dem württembergischen Lehrer Johann Ludwig Schneller geleitet.

Johann Ludwig Schnellers Anfänge in Jerusalem

Der 1820 geborene Schneller stammte aus ärmlichen Verhältnissen und hatte trotz einfacher Volksschulbildung dank der Förderung eines Pfarrers und seiner Begabung die Aufnahmeprüfung für den württembergischen Schuldienst bestanden. Als »Lehrgehilfe« lehrte er an verschiedenen schwäbischen Schu-

¹³ Vgl. dazu Ernst STAHLIN, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, Basel 1974.

¹⁴ Vgl. CARMEL, Christen als Pioniere im Heiligen Land; sowie DERS., Wie es zu Conrad Schicks Sendung nach Jerusalem kam, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 99 (1983) S. 204–218; Andreas BAUMANN, Die Apostelstraße. Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung, Gießen, Basel 1999.

¹⁵ Vgl. RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 63.

¹⁶ Vgl. CARMEL, Christen als Pioniere im Heiligen Land, S. 127–190.

len, lernte in Göppingen die »Kinderrettungsanstalt« für Waisenkinder kennen und übernahm als Hausvater 1843 die Anstalt für entlassene männliche Sträflinge des Gefängnisses in Vaihingen/Enz. Seine praktisch-pädagogischen Eindrücke und Erfahrungen sollten sein Leben prägen. 1847–1854 war er erster Leiter und Hausvater der Missionsanstalt St. Chrischona. Obwohl auch Spittlers zweiter Versuch in Jerusalem scheiterte, blieb Schneller in der Heiligen Stadt. Mit Leib und Seele Missionar und Pädagoge, fand er in der Hilfe für die verarmte Bevölkerung Palästinas seine missionarische und sozialdiakonische Berufung. Im Gegensatz zum zweiten Bischof des Anglo-Preußischen Bistums, Samuel Gobat, der die Mohammedanermision aufgegeben hatte und sich um eine evangelische Reformation der orientalischen Kirchen bemühte, wollte Schneller die verkommene Moral der arabischen Bevölkerung heben. Er trennte sich von der Basler Mission, kaufte 1855 ein Grundstück vor den Toren der Jerusalemer Altstadt und baute dort seine erste Erziehungsanstalt. Nachdem er mehrfach überfallen worden war, mußte er dieses Projekt aufgeben. Es dauerte bis 1860, ehe Johann Ludwig Schneller seine Lebensaufgabe fand: Er nahm sich der Waisenkinder an, die ihre Familien bei den Christenverfolgungen in Syrien und im Libanon verloren hatten. Die Ereignisse im Libanon hatten 1860 ihre tragischen Höhepunkt erreicht, als in den Sommermonaten weit mehr als zehntausend Christen von Drusen und marodierenden türkischen Armee-Einheiten getötet wurden. Weil die Region nach den Christenverfolgungen verwaltungstechnisch umstrukturiert wurde und den Namen »Syrien« erhielt, nannte Schneller seine Erziehungsanstalt das »Syrische Waisenhaus«.

In der von strengen religiösen und kulturellen Regeln bestimmten orientalischen Umwelt besaßen Waisenkinder für einen christlichen Missionar einen ungemeinen Vorteil: Ihnen fehlte die engere familiäre Bindung, es gab keine sozialen Schranken, die den erwünschten Übertritt zum Protestantismus erschweren würde. So richtig diese strategische Überlegung auf den ersten Blick war, so sehr verkannte Schneller doch die arabische Mentalität. Es gehörte zu den ungeschriebenen Gesetzen des Orients, daß man einem Fremden keine Kinder anvertraute. Das galt auch dann, wenn es nicht die eigenen waren und der Ausländer den Kindern bessere Lebensbedingungen als die bisherigen bieten konnte¹⁷. Schneller kehrte deshalb mit nur neun Knaben aus dem Libanon nach Jerusalem zurück. Von den anfangs 70 an Schnellers Waisenhaus interessierten Kindern wurden wieder 61 zurückgeholt. Die überlebenden Dorfbewohner oder weitläufige Verwandte hatten die Kinder davon abgehalten, dem schwäbischen Lehrer und Missionar zu folgen.

In Jerusalem gelang es J. L. Schneller dagegen relativ schnell, durch seine gute Waisenhausarbeit die Ressentiments gegenüber einer europäischen Mis-

¹⁷ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 48.

sionsanstalt abzubauen und das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen. Im Verlauf des ersten Waisenhaus-Jahres kamen schließlich doch weitere 41 Kinder hinzu, so daß das von Schneller 1855 erbaute Wohnhaus bald zu klein wurde.

III. Christian Heinrich Zellers Einfluß auf die pädagogische Konzeption J. L. Schnellers

Der Gründung seines Waisenhauses legte Johann Ludwig Schneller kein akademisches Programm zugrunde, sondern vertrat ein praxisorientiertes, stark missionstheologisch und disziplinatorisch ausgerichtetes Erziehungsmodell. Samir Akel hat in seiner Dissertation von 1978 J. L. Schneller treffend als »Missionar und Pädagogen« und das Syrische Waisenhaus als »ein Produkt missionarischen Sendungsbewußtseins« pietistischer Prägung charakterisiert¹⁸. Schnellers Bildungsprogramm ist deshalb ein Beispiel für eine pietistische Pädagogik, bei der die Mission die Prärogative vor der Bildung besaß. Schneller war vor allem, wie seine Jahresberichte und die Statuten des Syrischen Waisenhauses belegen, von den Ansätzen Christian Heinrich Zellers »Lehren der Erfahrung« geprägt¹⁹. Zeller (1779–1860) – Schwiegervater des Jerusalemer Bischofs Gobat – gehörte zu den markantesten Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung. Neben der Ablehnung der Aufklärung und einer subjektivistischen Erlebnistheologie war allen Zweigen der Erweckungsbewegung ein starker sozial-reformerischer Zug gemeinsam, der zu einer Gründung zahlreicher Armen- und Rettungsanstalten führte. Zeller hatte nach verschiedenen Stationen als (Haus)Lehrer und Schulleiter in Augsburg, St. Gallen und Zopfingen 1820 die Leitung der von Spittler gegründete »Freiwillige Armen-schullehrer- und Armenkinderanstalt« auf Schloß Beuggen bei Basel übernommen und machte sie zu einer in Süddeutschland und Preußen stark beachteten und oft nachgeahmten Bildungseinrichtung. Während seines Bestehens wurden in Beuggen rund 250 Lehrer ausgebildet, von denen nicht wenige

¹⁸ Ibid. S. 6.

¹⁹ Ibid. S. 24–31 und S. 97–114. Vgl. auch Christian Heinrich ZELLER, *Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armen-Schullehrer. Eine Anleitung zunächst für die Zöglinge und Lehrschüler der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt in Beuggen*, Basel ²1865. Nicht ohne Einfluß auf Schneller waren auch Johann Friedrich FLATTICHS, *Pädagogische Blicke*, in: *Süddeutscher Schulbote. Zeitschrift für das deutsche Schulwesen* 10 (1846); sowie DERS., *Über Erziehung und Seelsorge*, hg. von Julius RÖSSLE, Metzingen 1966. Auszüge aus Schnellers Tagebüchern und Reden sowie der Syrische Waisenhaus-Statuten finden sich im Anhang zu AKEL, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller*, S. 182–221.

in die äußere Mission entsandt wurden. Über Spittler kamen Zeller und Schneller in Kontakt. Bei Zeller machte Schneller seine ersten Erfahrungen in der Ausbildung verarmter und verwaister Kinder. Zeller wiederum fand in Schneller einen talentierten Organisator, den er zur Umsetzung seiner pädagogischen Grundsätze im Ausland brauchte. Die engen persönlichen Kontakte zwischen Zeller, Spittler und Schneller, aber auch die gemeinsame Verwurzelung in der Erweckungsbewegung und das geteilte Interesse an einer speziellen Unterschichtspädagogik führte dazu, »daß der Geist von Beuggen auch im Syrischen Waisenhaus einzog«²⁰.

1. Exkurs: Basel-Jerusalem oder: Erweckungsbewegung und Moderne

Um die theologische und soziale Transferleistung des Syrischen Waisenhauses besser verstehen zu können, scheint es angebracht, einen Blick auf das Verhältnis von Erweckungsbewegung und Moderne zu werfen. Der Basler Kirchenhistoriker Thomas K. Kuhn hat die Erweckungsbewegung Baseler Prägung mit ihren vielen karitativen Initiativen als Ausdruck des Modernisierungsprozesses im Protestantismus und als Beispiel einer dezidiert neuzeitlichen Religiosität bezeichnet²¹. Die Attraktivität der Erweckungsbewegung bestehe darin, daß sie in einer historischen Umbruchsituation ein vielschichtiges Angebot für Lebensführung und Transzendenz Erfahrung mit dem Ziel der Stabilisierung der Lebensbedingungen angeboten habe.

Gerade in Zellers gesellschaftlicher Analyse verbanden sich chiliastische, ethische und sozialpolitische Motive. Die theologische Deutung der Gegenwart war derart prägend für Zeller, daß eine adäquate sozialökonomische

²⁰ HANSELMANN, Deutsche Evangelische Palästina mission, S. 50, der auch darauf verweist, daß sich Johann Ludwig Schneller schon im 1. Jahresbericht des Syrischen Waisenhauses ausdrücklich auf Zellers Waisenhauspädagogik beruft. Vgl. dazu auch HAMMER, Weltmission und Kolonialismus, S. 208. Vgl. auch Erich GELDBACH, The German protestant Network in the Holy Land, in: Moshe DAVIS, Yehoshuah BEN-ARIEH (Hg.), Western Societies and the Holy Land (With Eyes towards Zion III), New York, Westport, London 1991, S. 150–169

²¹ Vgl. Thomas K. KUHN, Pädagogik und Religion im »Frommen Basel«. Die Gründung des »Vereins der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt (1817)«, in: Harm KLUETING, Jan ROHLS (Hg.), Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Wuppertal 2001, S. 201–217 sowie DERS., Diakonie im Schatten des Chiliasmus. Christian Heinrich Zeller (1779–1860) in Beuggen, in: DERS., Martin SALLMANN (Hg.), »Das Fromme Basel«. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002, S. 95–112; sowie die Ausführungen in: DERS., Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung, Habilitationsschrift Basel 2001, S. 289–399 (erscheint demnächst in den Beiträgen zur Historischen Theologie). Für die Überlassung auch seiner bisher unveröffentlichten Forschungsbeiträge danke ich Professor Dr. Thomas K. Kuhn (Universität Basel).

»Durchdringung der zeitgenössischen Herausforderungen« nicht gelingen konnte²². Die Verelendungserscheinungen seiner Gegenwart entsprangen – geradezu biologistisch – für ihn aus der Schuld und dem Versagen der Menschen. Die sozial-karitativen Anstalten der Inneren Mission sah er als Vorboten des nahenden 1000jährigen Friedensreiches, das zwischen der sündigen Gegenwart und dem anbrechenden Gottesreich stand. Neben der chiliastischen Ausrichtung war für Zellers Denken ein ständisches, vormodernes und vorindustrielles Gesellschaftsmodell maßgebend. Den besten Schutz vor Verarmung und sozialer Dislokation sah er in der Wiederherstellung christlicher Familien. Dabei ging es ihm weniger um die Bekämpfung der materiellen Dimension des Pauperismus, »als vielmehr um eine primär sittlich-religiös ausgerichtete Prophylaxe, die indes eindeutig politisch-soziale Absichten implizierte«²³.

Zellers »Freiwillige Armenschullehrer- und Armenkinderanstalt« wandte sich deshalb vor allem den Kindern der unteren Stände zu. Ganz dem ständischen Denken verhaftet, wollte Zeller die Unterschicht mit Hilfe einer religiös untermauerten, handwerklichen Ausbildung aus dem Teufelskreis der Armut reißen und geistlich stabilisieren. Die bestehenden sozialen Verhältnisse wurden von Zeller akzeptiert, das soziale Rollenverständnis war »implizit konservativ, wenn nicht gar reaktionär«²⁴. Die gesellschaftliche Gleichstellung unterprivilegierter Schichten gehörte nicht zu Zellers drei wichtigsten Erziehungszielen, die in der »Zucht und Ermahnung zur Arbeit, zum niedrigen Stand und zum Herrn« bestanden²⁵. Durch die starke Betonung der Frömmigkeit entstand in erweckten Anstalten ein religiöses Sonderbewußtsein, daß im Blick auf die Landeskirchen separatistische Neigungen förderte, Schüler und Lehrer in Beuggen aber zu einer engen Gemeinschaft zusammenschweißte. Diese sozial-religiösen Zielsetzungen gelten in ähnlicher Weise auch für das Syrische Waisenhaus der Familie Schneller. Dank des prägenden Einflusses Zellers auf Schneller gehörten die Jerusalemer Anstalt zu einem internationalen Netzwerk erweckter Gemeinschaften, dessen Kommunikationszentrum das »fromme Basel« war²⁶.

Die Erweckungsbewegung ausschließlich als Antipoden der Moderne und der Aufklärung zu interpretieren, ist nach Kuhn eine historische Verkürzung. Sie war – trotz aller Kritik an der Moderne – ein innovativer Bestandteil der modernen Gesellschaft. Das Verhältnis von Moderne und Erweckungsbewegung muß deshalb nach Kuhn dialektisch verstanden werden: In den frommen Rettungshäusern wurde zwar versucht, die Rechristianisierung der Gesell-

²² KUHN, Diakone im Schatten des Chiliasmus, S. 102.

²³ Ibid. S. 103

²⁴ KUHN, Pädagogik und Religion im »Frommen Basel«, S. 213. Ähnlich HANSELMANN, Deutsche evangelische Palästina mission, S. 52.

²⁵ Ibid. S. 52.

²⁶ Zum ausgeprägten Selbstbewußtsein des »Frommen Basels« vgl. KUHN, Pädagogik und Religion im »Frommen Basel«, S. 216f.

schaft voranzutreiben und die Moderne zu bekämpfen. Andererseits bediente sich die Erweckungsbewegung des methodischen Kanons der aufgeklärten Pädagogik. Zeller nahm die Methoden seiner Zeit auf und deutete sie theologisch um. So wurde das Fortschrittsparadigma nicht als technischer Fortschritt, sondern als Weg zum Reich Gottes uminterpretiert. Jedes individuelle und soziale Handeln wurde danach befragt, welchen Beitrag es zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden leistete²⁷.

Die mit pädagogischer Strenge verfochtene erweckte Frömmigkeit wurde zu einer normativen Vision des Reiches Gottes. Der Glaube wurde dafür elementarisiert, diakonisiert und pädagogisiert. Diese Operationalisierbarkeit der Religion mag für die Innere und äußere Mission durchaus von Vorteil gewesen sein. Sie barg aber die Gefahr in sich, daß christliche Einrichtungen nur solange eine gesellschaftlich relevante Position einnehmen, wie sie als essentieller Bestandteil eines gesellschaftlichen Subsystems eine solche »Dienstleistung« zur Aufrechterhaltung des Gesamtsystems leisten, die kein anderes Subsystem bieten konnte.

2. Exkurs: Funktion und Leistung des Religionssystems nach Niklas Luhmann

Wenn J.-Chr. Kaiser, K. W. Schmidt oder H. Steinkamp im Anschluß an den verstorbenen Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann die Einrichtungen der Inneren Mission als »Zweitstruktur kirchlichen Lebens« bezeichnen²⁸, so gilt das in gleichem Maße auch für die Vereine der äußeren Mission. Da die bisherige Forschung ausschließlich auf die Deutung des sozialen Protestantismus im Deutschen Reich fixiert war, wurde übersehen, daß gerade die Mission in Übersee ebenfalls eine »Zweitstruktur kirchlichen Lebens« bildete, aus der durch Bekehrungen die »Erststruktur«, also eigenständige Kirchen und Gemeinden, ins Leben gerufen werden sollten.

Es ist m.E. an dieser Stelle angebracht, kurz die wesentlichen Züge der Luhmannschen Religionssoziologie darzustellen, die für die Interpretation der

²⁷ Ibid. S. 215.

²⁸ Vgl. zur Gesamtproblematik die Ausführungen von Jochen-Christoph KAISER, Vorüberlegungen zur Neuinterpretation des sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: Martin FRIEDRICH, Norbert FRIEDRICH, Traugott JÄHNICHEN, Jochen-Christoph KAISER (Hg.), Sozialer Protestantismus im Vormärz, Münster, Hamburg, London 2001, S. 11–19. Zur an Luhmann orientierten systemtheoretischen Deutung der Inneren Mission vgl. die Neuinterpretation von Stephan STURM, Soziale Reformation: J. H. Wicherns Sozialtheologie als christentumspolitisches Programm, in: ibid. S. 67–93; und DERS., Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. J. H. Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in der systemtheoretischen Perspektive, Diss. theol. Münster 1999. Vgl. auch Niklas LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. ³1999; DERS., Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André KIESERLING, Frankfurt a.M. 2002.

Jerusalemener Entwicklungen hilfreich sein können: Luhmann versteht Religion als gesellschaftliches Subsystem, das sich in Ergänzung oder Auseinandersetzung zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen bildet. Um in Interaktion mit anderen Systemen treten zu können, bildet jedes Subsystem drei Systembeziehungen aus: Die Beziehung zum Gesamtsystem, dem es angehört, die Beziehung zu anderen Systemen und die Beziehung zu sich selbst²⁹. Die Beziehung zur Gesellschaft als dem umfassenden System wird durch die Funktion des Subsystems hergestellt – im Religionssystem geschieht dies in der Kirche als Ort geistlicher Kommunikation. Die Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen wird durch die Leistung des Subsystems hergestellt. Die Leistung des Religionssystems nennt Luhmann Diakonie³⁰ und meint damit das gesamte soziale Angebot der Kirchen, wie es m.E. auch die Missionsgesellschaften angeboten haben. Auf dem Gebiet der Diakonie gelingt es dem Religionssystem, »Zuständigkeiten für ›Restprobleme‹ oder Personbelastungen und Schicksale in Anspruch zu nehmen, die in anderen Funktionssystemen erzeugt werden«³¹. Den Selbstbezug des Religionssystems herzustellen, ist Aufgabe der Reflexion, also der Theologie. Funktion, Leistung, Reflexion existieren in relativer Unabhängigkeit zueinander, Über- oder Unterordnungen gibt es nicht. Der Teilbereich Leistung/Diakonie besitzt eine besondere Wirkmächtigkeit, weil er sich in erster Linie aus dem Religionssystem heraus auf die nicht-religiösen Teilsysteme der Gesellschaft bezieht.

Zudem geht Luhmann davon aus, daß mit der Ausdifferenzierung des Religionssystems durch Leistung eine zunehmende Lösung von der Funktion, also der geistlichen Kommunikation einsetzt, und sich das Religionssystem so selbst säkularisiert.

Damit läßt sich auch (kirchen)historisch erklären, warum sich Diakonie als sozialer Dienstleistungssektor – gerade in einer Phase des Rückgangs religiöser Sinnstiftung – zusehends von der Kirche und ihren innerreligiösen theologischen Diskursen verselbstständigte. Die Diakonie erbrachte eine Leistung für das Gesamtsystem, die offensichtlich kein anderes Teilsystem in dem Maße zu erbringen vermochte. Diese vom Gesamtsystem nachgefragte Leistung bestand in der sozialen Dienstleistung und nicht in der geistlichen Kommunikation. Die Diakonie konzentrierte sich auf den Bereich, in dem sie am leistungsstärksten war. Dadurch gewann die Diakonie Selbstbewußtsein und wirkte von der Kirche unabhängig in die Gesellschaft hinein. Die Diakonie konnte aber keinen Beitrag zur Rechristianisierung der Gesellschaft leisten, weil dieses religiöse Angebot nicht nachgefragt wurde und die Diakonie für diesen Bereich auch keine ausreichenden Kompetenzen entwickelte. Im Blick auf die Leistung des Syrischen Waisenhauses lassen sich die Luhmannschen

²⁹ Vgl. LUHMANN, Funktion der Religion, S. 54–66.

³⁰ Ibid. S. 58.

³¹ Ibid.

Überlegungen m.E. dahingehend übertragen, daß die oben erwähnten »Zuständigkeiten für ›Restprobleme‹ oder Personbelastungen und Schicksale« in der Betreuung der Waisenkinder und der Heranbildung einer christlichen Handwerker- und Mittelschicht bestand. Die im folgenden zu konstatierende schleichende Metamorphose der Schnellerschen Anstalten in Jerusalem von einer karitativen Missionsanstalt zu einem sozialen Dienstleistungsunternehmen hat Teil an einem allgemeinen religiös-sozialen Transformationsprozeß. Auch im Syrischen Waisenhaus läßt sich – trotz des Bemühens um die Pflege der pietistisch-missionarischen Ideale – eine relative Unabhängigkeit von der Kirche und deren Diskursen beobachten. Die Metamorphose des Syrischen Waisenhauses war also kein Sonderfall, sondern spiegelte ein Grundsatzproblem der Anstalten der Erweckungsbewegung.

IV. Ziele und Methoden des Syrischen Waisenhauses unter Johann Ludwig Schneller

Bereits 1861 veröffentlichte Schneller die Statuten des Syrischen Waisenhauses, die deutlich seine missionstheologischen und pädagogischen Ziele erläuterten³²: In § 1 heißt es: »Unser Haus ist eine Erziehungs- und Bildungsanstalt, wo arme Menschenkinder zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft erzogen und gebildet werden, und zu wackeren Gliedern der Kirche Christi Jesu, unseres Herrn«³³. Die Anstalt wurde zur »Hausgemeinde«, der Anstaltsvater zum »Hausgeistlichen«, der die Kinder regelmäßig zu seelsorgerlichen Gesprächen aufsuchte. Dank des unverkennbaren Einflusses der württembergischen Waisenhauspädagogik durchliefen alle Zöglinge eine pietistisch geprägte spirituelle Schulung: Regelmäßige Andachten, pietistische Erbauungsstunden und Gottesdienste standen ebenso auf dem Programm wie die Feier der hohen Festtage des Kirchenjahres an den Heiligen Stätten Jerusalems³⁴. Heute spräche man wohl von »Erlebnispädagogik«, wenn Lehrer mit ihren Schülern die Stationen der Passion Jesu auf der Via Dolorosa abschritten oder Weihnachten in der Bethlehemer Geburtskirche bzw. auf dem Hirtenfeld von Beith Sahour feierten, wie es im Syrischen Waisenhaus geschah.

Daß die Schnellerschen Schulcurricula mit einer pietistischen Engführung entwickelt wurden, zeigt den Zellerschen Einfluß. Schneller teilte den Lehrplan in Lehrgegenstände ersten, zweiten und dritten Ranges. Den ersten Rang

³² Die Statuten des syrischen Waisenhauses finden sich abgedruckt im Anhang von AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 201–205.

³³ Ibid. S. 201.

³⁴ Vgl. HANSELMANN, Deutsche evangelische Palästina mission, S. 91–94.

nahmen die »Religionslehre mit Memorierübungen« und die Geschichte ein, die allerdings als »biblische und kirchliche mit Rücksicht auf die Weltgeschichte« gelehrt wurde³⁵. Den zweiten Rang nahm der Sprachunterricht in Deutsch und Arabisch sowie das Lesen, Schreiben, Rechnen, das Singen – vor allem religiöser Lieder – ein. Eine Stufe darunter wurden die Geographie (als biblische Landeskunde gelehrt), die Naturlehre und das Zeichnen angesiedelt.

Wie bei Zeller entsprach es auch Schnellers ganzheitlicher Sicht des Menschen, durch eine protestantische Arbeitsethik auf eine Verbesserung des Sozialverhaltens hinzuwirken. Samir Akel zählt zu Schnellers pädagogischen Zielen neben der Erziehung zur Sauberkeit, zu Ausdauer und Konstanz bei begonnenen Arbeiten vor allem die Fähigkeit, sich Gruppen anzupassen und für Gruppen Verantwortung zu übernehmen³⁶.

Protestantische Arbeitsethik

Neben den erzieherischen Motiven findet sich auch bei Schneller der bei fast allen westlichen Missionaren feststellbare Hang zur kulturellen Überlegenheit. Er konstatierte bei den Arabern einen Hang zum Müßiggang, dem er mit paternalistischer Strenge entgegenwirkte, um seine Zöglinge so auf das bürgerliche Leben vorzubereiten: »Arbeit, Arbeit ist's vor allem, was wir diesem Volke außerdem noch beibringen müssen. Wofür lehren wir die Kinder, wenn wir sie nicht in den Stand setzen, hernach mit Ehren ihr eigen Brot zu essen? Sollten wir etwa Bettler erziehen? Wofür lehren wir sie evangelische Erkenntnis und Religionsübung? Sollten wir etwa flauere, fromme Schwätzer erziehen? Darum haben wir festgesetzt, daß kein Zögling ordnungsgemäß unser Haus vor vollendetem 18. Lebensjahr verlassen darf. Wollte man uns die Hand- und Berufsarbeit in unserem Erziehungsplane streichen, so würden wir unsere Waisenhäuser schließen«³⁷. In der Durchsetzung seiner Erziehungsziele war Schneller kompromißlos. Wer von den Schülern gegen die Hausregeln verstieß, wurde streng bestraft, körperliche Züchtigungen nicht ausgeschlossen. Die schwerste Bestrafung war die Entlassung aus der Anstalt³⁸.

Die Anstaltserziehung verband missionarische und volkspädagogische Elemente. Sie konnte nur gelingen, wenn die Gewöhnung des Schülers an die intendierten Verhaltensmuster während der gesamten Jugendzeit vom Erzieher, der während der gesamten Ausbildung möglichst alle Einflüsse auf den Zögling kontrollieren sollte, gesteuert wurde. Daß Schneller seine Schüler gesell-

³⁵ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 78.

³⁶ Ibid. S. 103.

³⁷ Zitiert nach Ludwig SCHNELLER, Vater Schneller. Ein Patriarch der Evangelischen Mission im heiligen Lande, S. 109.

³⁸ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 112.

schaftlich und familiär – sofern noch Angehörige existierten – isolierte, nahm er in Kauf. Er hielt seine Jugendlichen in Glauben und Arbeitsmoral nicht für ausreichend gefestigt und die einheimische Bevölkerung zu verdorben, um die Zöglinge in die Freiheit zu entlassen. Deshalb war es notwendig, den Aufbau der Ausbildung klar zu strukturieren und das Syrische Waisenhaus als Internat zu führen, in dem die Kinder bis zum 18. Lebensjahr blieben.

Zunächst durchliefen die Zöglinge die nach dem Vorbild der »Evangelischen Volksschule in Württemberg« organisierten Elementarschule, bei der die Schüler nicht jedes, sondern nur alle zwei Jahre eingeschult wurden bzw. die Klasse wechselten. Ihre Leistung wurde monatlich bewertet, am Ende jeden Schuljahres gab es am sogenannten Lokationstag eine Abschlußprüfung, deren Ergebnis über die Versetzung der Schüler entschied.

Ausbildungsmodelle

Nach Abschluß der Elementarschule teilten sich die Ausbildungsgänge. Die begabtesten Lehrlinge wurden seit 1885 in das hauseigene »Seminar«, eine Art höhere Schule geschickt, in der Lehrer und Evangelisten für Schulen und Gemeinden ausgebildet wurden³⁹. So gelang es Schneller, auch die talentierten Schüler weiter an das Waisenhaus zu binden. Im Gegensatz zur Ausbildung in den Lehrerseminaren seiner württembergischen Heimat erweiterte Schneller den traditionellen Fächerkanon (Theologie, Pädagogik, methodische und sachkundliche Fächer, Musik) einerseits um kaufmännische Elemente wie Buchführung, Korrespondenz und die praktische Mitarbeit im Handelskontor des Syrischen Waisenhauses. Andererseits bot er für die Schüler, denen er den erfolgreichen Abschluß eines Hochschulstudiums zutraute, Englisch- und Französischkurse an. Das Seminar hatte drei Jahrgänge für Schüler im Alter zwischen 15 bis 18 Jahren und schloß mit einer Diplomprüfung ab.

Außerdem diente das Seminar zur Vorbereitung eines akademischen Studiums, das zumeist an der American University in Beirut absolviert wurde. Damit war der erste Schritt zur Schaffung einer protestantischen Bildungsschicht getan. Zu den bedeutendsten Absolventen des Seminars zählten der Arzt und Volkskundler Dr. Taufik Canaan, dem das ethnologische Institut der Universität Leipzig Mitte der 1990er Jahre ein eigenes Forschungsprojekt⁴⁰ gewidmet hat und der erste Bischof der Evangelisch Lutherischen Kirche in Jordanien, Dr. h.c. Daoud Haddad.

Der andere Bildungsweg war eine handwerkliche, kaufmännische oder landwirtschaftliche Ausbildung, die mit der Gehilfen-Prüfung abgeschlossen wurde. Talentierte Handwerker wurden häufig oft zur weiterführenden Aus-

³⁹ Ibid. S. 80f.

⁴⁰ Vgl. z.B. www.uni-leipzig.de/forsch95/13000/13240_p.html (Stand: Januar 2004).

bildung mit Meisterprüfung nach Deutschland geschickt, um das hohe technische Niveau der Werkstätten aufrecht zu erhalten. Die Vielfalt der Ausbildungsberufe war bemerkenswert. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besaß das Syrische Waisenhaus eine Blindenwerkstatt, eine Druckerei, eine Schlosserei, eine Schneiderei, eine Schreinerei, eine Schuhmacherei, einen Kachelofenbau, eine Ziegelei, einen Fuhrbetrieb, ein Kraft- und Pumpwerk, einen Baumaschinenbetrieb, einen Stadt- und einen Anstaltsladen für die im Syrischen Waisenhaus hergestellten Produkte, eine Buchhandlung sowie eine Kunsttöpferei. Zudem eröffneten die Schnellers eine Blindenschule, um die behinderten Kinder, die in ihrer Gesellschaft normalerweise keine Ausbildung erhalten hätten, vor der Verelendung zu bewahren. Aus diesem Arbeitszweig erwuchs eine eigene Blindenanstalt mit Schule, Blindendruckerei und Blindenindustriesaal. Die Ausdifferenzierung des handwerklichen Angebots brachte über Jahrzehnte wirtschaftlichen Erfolg. Neben den Spendengeldern war die gesamte Arbeit nur finanzierbar, wenn die Werkstätten Gewinn abwarfen. Dieses Ziel verfehlte das Syrische Waisenhaus aber in der krisengeschüttelten Zwischenkriegszeit.

Zur soziologischen Zusammensetzung der Schüler des Syrischen Waisenhauses

Betrachtet man die Schnellerschen Anstalten unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten, so zielten ihre Ausbildungsgänge in erster Linie – auch hier Zellers Konzeption ähnlich – auf die Bildung einer christlichen Facharbeiter- und Handwerkerschicht. Schneller wollte in einem zweiten Schritt aber auch eine protestantisch-arabische Mittelschicht schaffen, die aus Lehrern, Geistlichen und einigen Akademikern bestand. Um diese zweite Zielsetzung verwirklichen zu können, nahm Schneller seit den 1870er Jahren vermehrt Kinder aus besser gestellten Familien auf. Sie sollten zum »Sauerteig«⁴¹ der Anstalten werden, also die sozial schwachen Zöglinge positiv beeinflussen und so zur Verbesserung der Lebensverhältnisse der einheimischen Bevölkerung insgesamt beitragen.

Nach Schnellers Aufstellungen kamen von den 210 Zöglingen, die die Anstalten von 1860–1877 durchlaufen hatten, 88 aus Fellachen-, 64 aus Handwerker- und 16 aus Kaufmannsfamilien. 20 waren Kinder von Bettlern und 10 Findelkinder oder Leibeigene. Nur 12 kamen aus der Bildungsschicht, zwei sogar aus der Familie eines Imams. Die soziologische Zusammensetzung spiegelte das Erziehungsprofil deutlich. Die nationale und konfessionelle Herkunft der Schüler zeigte eine soziale Beweglichkeit der arabischen Unterschicht, aber auch die Internationalität der Jerusalemer Bevölkerung in der zweiten

⁴¹ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 70.

Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nur etwa die Hälfte der Schüler stammte aus Palästina, 30% kamen aus Syrien, 7% aus Afrika, die übrigen aus dem türkischen Kernland und – vor allem seit den Massakern 1896 – aus Armenien.

Auch wenn sich das Syrische Waisenhaus vorwiegend um die Betreuung männlicher Zöglinge bemühte, wurde doch schon 1869 ein eigenes »Mädchenhaus« gegründet, das bis in den Zweiten Weltkrieg Bestand hatte. Die eigentliche Betreuung der Mädchen oblag jedoch der 1851 von der Kaiserwerther Diakonie gegründeten, und fünf Jahrzehnte lang von der tatkräftigen Diakonisse Charlotte Pilz geleiteten evangelischen Mädchenschule »Talitha Kumi«⁴². Die schulische Ausbildung erfolgte im Syrischen Waisenhaus koedukativ, was weniger auf progressive pädagogische Ideen als pragmatisch auf mangelnde Lehrkräfte zurückzuführen ist. Die Mädchen erhielten zwar zusätzliche Kurse in Hauswirtschaft und Handarbeit, aber keine handwerkliche oder kaufmännische Ausbildung. Das traditionelle Frauenbild wurde von der pietistischen Bildungseinrichtung also beibehalten.

Ein Unterschied zum Beuggener Vorbild darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden: Wer das Syrische Waisenhaus durchlaufen und eine Handwerksausbildung erhalten hatte, war im Palästina des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts ungleichlich privilegierter und besaß große wirtschaftliche Chancen bzw. Aufstiegsmöglichkeiten als dies in Süddeutschland oder in der Schweiz der Fall war.

Das Syrische Waisenhaus stand mit seiner Ausrichtung im Kontext eines umfassenden Transformationsprozesses, der vor allem von den europäischen Missionsschulen protestantischer, katholischer und auch orthodoxer Konfession vorangetrieben wurde. Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein waren eine methodisch orientierte Bildung, Schulformen wie das Gymnasium bzw. das Lycée im Nahen Osten ebenso unbekannt wie die Universität⁴³. Da die Waisenkinder überwiegend getaufte Christen – zumeist Maroniten – waren, betrieb Schneller keine Mission im strengen Sinne des Wortes, sondern Proselytenmacherei. Das brachte ihm harsche Angriffe der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche ein, die in der Anfangsphase sogar mit Polizeigewalt einzelne Kinder aus dem Waisenhaus abholen ließ. Die Konzentration auf die Proselytenmacherei war ein typisches Beispiel für den »Griff der Er-

⁴² Vgl. dazu Jakob E. EISLER, Charlotte Pilz und die Anfänge der Kaiserswerther Orientarbeit, in: Almut NOTHNAGLE, Hans-Jürgen ABROMEIT, Frank FOERSTER (Hg.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins*, Leipzig 2001, S. 78–95.

⁴³ Die Missionsgesellschaften leisteten nicht allein auf der Ebene der höheren Bildung, sondern vor allem bei der flächendeckenden Versorgung mit Grundschulen einen erheblichen Beitrag. In der Mandatszeit übernahm allerdings die englische Regierung zunehmend diese Aufgabe und bemühte sich um den Ausbau eines staatlichen Primarschulnetzes für die arabische Bevölkerung. Die zionistischen Organisationen etablierten dagegen ein flächendeckendes Netzwerk an Schulen für jüdische Kinder.

weckungsbewegung nach den orientalischen Kirchen«⁴⁴, wie Siegfried Hanselmann die evangelische Palästina-Mission charakterisiert hat. Auffallend ist deshalb, daß die Konfirmation zur Bewertung des »Missionserfolges« eine wesentlich wichtigere Rolle spielte als die Taufe: Bis 1911 hatten 1 169 Zöglinge das Syrische Waisenhaus durchlaufen, sich zwar nur 11 taufen, aber 376 konfirmieren lassen. Von den Konfirmierten stammten 171 aus der protestantischen, 151 aus der griechisch-orthodoxen, 24 aus der katholischen, 21 aus der gregorianischen Kirche und 9 aus anderen orientalischen Kirchen⁴⁵.

Nach dem ersten Vierteljahrhundert seiner Arbeit konnte das Syrische Waisenhaus eine respektable Bilanz vorweisen: Hatte es 1 861 mit 41 Knaben begonnen, so hatte das Heim 25 Jahre später 124 Zöglinge zu betreuen, 1939 waren es rund 400 Kinder. Nach dem ersten Vierteljahrhundert hatten insgesamt 414 Absolventen die Anstalten durchlaufen, nach 40 Jahren 1 200, nach 80 Jahren 3 500.

V. Der Aus- und Umbau der Anstalten

Nachdem die 25-Jahrfeier 1885 eindrücklich die Expansion des Werkes vor Augen geführt hatte, schien Johann Ludwig Schneller der Zeitpunkt gekommen, das Syrische Waisenhaus in die Eigenständigkeit zu führen und auf ein sicheres rechtliches Fundament zu stellen. Das Syrische Waisenhaus war die größte evangelische Missionsanstalt im Heiligen Land⁴⁶, deren Grundfläche die der Jerusalemer Altstadt übertraf. Das zentrale Problem bestand in der Sicherung des Grund- und Immobilienbesitzes, der sich noch immer im Privatbesitz der Familie Schneller befand. Die Schnellerschen Anstalten sollten eine eigenständige Institution werden. Am 12./13. Juni 1889 wurde der »Evangelische Verein für das Syrische Waisenhaus« gegründet, der 1894 die »Rechte einer juristischen Person« erhielt. Damit war die rechtliche Absicherung der Jerusalemer Anstalten gewährleistet⁴⁷. Die ursprüngliche Planung, das Syrische Waisenhaus an die andere deutsche evangelische Missionsgesellschaft, den Jerusalemverein, anzuschließen, war an finanziellen und administrativen Fragen gescheitert. Damit war die Chance für eine gemeinsame Ausrichtung der deutschen evangelischen Palästina-mission vertan. Es entstand eine Kon-

⁴⁴ HANSELMANN, Deutsche Evangelische Palästina-mission, S. 34.

⁴⁵ Vgl. RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 74–76.

⁴⁶ So Hans-Wilhelm HERTZBERG, Art. »Syrisches Waisenhaus« in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6 (1961), S. 583.

⁴⁷ Vgl. zur Problematik der Rechtsfähigkeit Alfons HUEBER, Vereinsrecht im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Otto DANN (Hg.), Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, München 1984, S. 124f. und S. 130f.

kurrenzsituation zwischen zwei im Prinzip ähnlich ausgerichteten Missionsgesellschaften, die sich, wie F. Foerster zurecht feststellte, »in Zeiten knapper Finanzen nicht eben günstig auf die Werbungstätigkeit der beiden Vereine in Deutschland auswirkte«⁴⁸.

Als das gemeinsame Bistum 1886 scheiterte, wurde der deutsche Anteil am Bistumsvermögen in die 1889 gegründete »Evangelische Jerusalem-Stiftung« (E.J.St.) eingebracht, die die Dachorganisation für alle kirchlichen Einrichtungen, nicht aber für die Missionsorganisationen wurde. Damit fand in dieser Übergangsphase auch die richtungsweisende Trennung von Kirche und Mission statt, die zu einem oft beklagten, mangelnden »Gesamtkirchenbewußtsein« der deutschen Protestanten in Palästina führte. Das Syrische Waisenhaus hatte sich die für die kirchenunabhängigen Missionsgesellschaften gängige Organisationsform des Vereins gewählt⁴⁹. Vorstand und Kuratorium waren ein typisches Beispiel für einen protestantisch-bildungsbürgerlich geprägten Honoratiorenverein, den vor allem Geistliche und Geschäftsleute prägten. Die Geschäftsstelle des Vereins saß in Köln. Sie wurde von Ludwig Schneller geleitet, der intensive Kontakte zu den Landeskirchen Hannovers, Württembergs, Bayerns und der Rheinprovinz pflegte. Nach dem Tod ihres Gründers 1896 ging die Leitung der Jerusalemer Anstalten auf seinen ältesten Sohn Theodor über, der gemeinsam mit seinem Bruder Ludwig durch eine intensive Werbetätigkeit Freunde und Förderer in der Schweiz und in den evangelischen Auswanderergemeinden in Nordamerika gewann. Dank der erfolgreichen Spendenakquisition konnte die weitere Expansion des Werkes, das langsam seinen sozial-missionarischen Charakter veränderte und zu einem christlichen Wirtschafts- und Landwirtschaftsbetrieb wurde, finanziert werden.

Expansion der Anstalten in der zweiten und dritten Schneller-Generation

Die zweite und dritte Generation Schneller führte den Ausbau der Anstalten weiter. In Bir Salem bei Jaffa nahm 1908 das Philistäische Waisenhaus mit seiner 345 Hektar großen, 28 000 Zitronen- und Apfelsinenbäume umfassenden Plantage den Betrieb auf. Bereits 1890 hatten die Schnellers das Gelände in der Hoffnung gekauft, hier erste evangelisch-palästinensische Kolonien zu bilden – ein Plan, der sich allerdings nicht realisieren ließ. Ab 1910 wurde in Nazareth das Galiläische Waisenhaus aufgebaut und 1929 die auf Weizenproduktion spezialisierte Farm Chemet Allah in der Küstenebene erworben. Bir

⁴⁸ Vgl. Frank FOERSTER, *Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945*, Gütersloh 1991, S. 79.

⁴⁹ Zum Vereinswesen im Deutschen Reich allgemein vgl. DANN (Hg.), *Vereinswesen*; Thomas NIPPERDEY, *Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und 19. Jahrhundert*, in: DERS., *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen 1976, S. 174–205.

Salem und Nazareth bestanden beide aus einer Grundschule, einer landwirtschaftlichen Ausbildungsstätte und der Agrarproduktion.

Die Jerusalemer Anstalten wurden in den folgenden Jahrzehnten modernisiert und ausgebaut. Auf dem 52 Hektar großen Gelände im Nordwesten der Altstadt – heute im ultraorthodoxen Viertel Mea Schearim gelegen – standen 1923 30 Gebäude und auf dem Höhepunkt der Arbeit 1936 sogar 51 Gebäude, in denen Mitte der 1930er Jahre rund 100 Arbeitnehmer beschäftigt waren. Die Hälfte von ihnen kam aus Deutschland. Die Ausweitung der Werkstätten und die Professionalisierung der Arbeit hatte die Mitarbeiterschaft der Anstalten stark verändert. Die Anstalten waren derart expandiert und zu einem modernen sozialen Dienstleistungsbetrieb geworden, daß es kaum mehr möglich war, ausreichend pietistische deutsche Handwerksmeister und Gesellen für die Werkstätten zu finden. In der Mandatszeit wurden die Mitarbeiter vor allem aufgrund ihrer Fachkompetenz und nicht wegen ihres missionarischen Eifers eingestellt. Um das protestantische Element in den Werkstätten dennoch aufrecht zu erhalten, nutzten die Schnellers ihre guten Kontakte zu den Anstalten der Inneren Mission. Sie rekrutierten für Leitungsaufgaben in den Werkstätten Diakone und Handwerksmeister aus der »Nazareth-Bruderschaft« in Bethel⁵⁰ und der Ludwigsburger Karlshöhe – bekannt für ihre Nähe zur SA⁵¹. Gerade zu den von Bodelschwingschen Anstalten in Bethel bestand eine enge persönliche Verbindung. Hermann Schneller hatte als »Adjutant« des Leiters der Betheler Anstalten, Pastor Friedrich von Bodelschwingh d.J. ein längeres Praktikum in der größten deutschen Diakonie-Einrichtung absolviert, um sich auf seine Aufgabe als zukünftiger Direktor in Jerusalem vorzubereiten. Allerdings konnten auch die Betheler Diakone nicht immer die Erwartungen erfüllen⁵².

⁵⁰ Vgl. Kai-Uwe SPANHOFER, Die Gottesfamilie im Umbruch der Zeiten. Die Bruderschaft Nazareth unter ihrem Vorsteher Paul Tegtmeyer, in: Matthias BENAD (Hg.), Friedrich v. Bodelschwingh d.J. und die Betheler Anstalten, Frömmigkeit und Weltgestaltung, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, S. 214–222.

⁵¹ Vgl. Michael HÄUSLER, »Dienst an Kirche und Volk«. Die deutsche Diakonenschaft zwischen beruflicher Emanzipation und kirchlicher Formierung (1913–1947), Stuttgart, Berlin, Köln 1995, S. 314–367. Zum Verhältnis der Karlshöhe zur SA, S. 333–337, 361 und der Widerstand der Nazareth-Bruderschaft in Bethel zur Einflußnahme der Deutschen Arbeitsfront, S. 356ff., Statistiken zur Mitgliedschaft der Diakone in der NSDAP und ihren Gliederungen finden sich S. 333–337.

⁵² Vgl. die Antwort des Vorstehers der Betheler Nazareth-Bruderschaft, Pfarrer Paul Tegtmeyer auf die Beschwerde L. Schnellers über schlecht ausgewählte Diakone, Bethel, den 16.10.1939, LKA Stuttgart K8/164.

Der Weg in die Krise

In der für alle Missionsgesellschaften wirtschaftlich schwierigen Zwischenkriegszeit konnten die Schnellers zunächst ihre Anstalten weiter ausbauen. Zwischen 1918–1921 beschlagnahmt, kehrte das Syrische Waisenhaus dank der Vermittlung einflußreicher amerikanischer Kirchenkreise⁵³ bereits 1921 in die Hände der Eigentümer zurück, die den zügigen Wiederaufbau und die Erweiterung der Anstalten einleiteten. Die zwanziger Jahre waren so erfolgreich, daß der Vereinsvorstand 1927 beschloß, nicht nur die industrielle Abteilung der Anstalten auszubauen, sondern auch »eine reinliche Scheidung des missionarischen und des gewerblichen Teils«⁵⁴ vorzunehmen. Die Entscheidung war riskant. Die Expansionspolitik etwa durch den Zukauf des Landgutes Chemet Allah war aus heutiger Sicht ein Fehler, weil sich der Kauf nicht refinanzieren ließ. Die Werkstätten erwirtschafteten in den 1930er Jahren nur einen minimalen Gewinn – 1932 waren es nach Abzug aller Auslagen lediglich 76 englische Pfund. Als die deutsche Reichsregierung 1932 im Zuge der Wirtschaftskrise die Devisenausführung reglementierte, die nach 1933 von den Nationalsozialisten verschärft wurde, erreichte die Rezession auch das Syrische Waisenhaus. Die Investitionen für Chemet Allah und den Ausbau der Werkbetriebe hatten sich nicht amortisiert, das Syrische Waisenhaus schrieb Defizit um Defizit: 1938 zeigte das Budget ein Minus von 2 244 Pfund⁵⁵. In dieser Situation bewährte sich einmal mehr die enge Verbindung zu den Freundeskreisen in Nordamerika und der Schweiz, die nun einen erheblichen Anteil der Finanzierung übernahmen, ohne allerdings die Schulden völlig tilgen zu können. Für den Etat des Jahres 1938 in Höhe von 6 944 Pfund schossen die Schweizer Freunde 2 200 Pfund, die amerikanischen Förderer 1 800 Pfund zu. Bei Kriegsausbruch befand sich das Syrische Waisenhaus dennoch in einer existenzbedrohlichen finanziellen Krise.

⁵³ Vgl. das Sitzungsprotokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 147–12.1.1921, LKA Stuttgart K8/7. Das Syrische Waisenhaus wurde in der Nachkriegszeit von der amerikanischen Hilfsorganisation »Near East Relief« verwaltet.

⁵⁴ Vgl. RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 154.

⁵⁵ Den Ausgaben in Höhe von 6 944 Pfund standen lediglich Einnahmen in Höhe von 4 700 Pfund entgegen, die sich wie folgt zusammensetzten: 2 200 Pfund kamen aus der Schweiz, 1 800 aus den USA, 500 Pfund aus Schulgeldern, 100 Pfund durch »Journymen«, also durch den Gastbetrieb der Anstalten, 60 Pfund waren Spenden aus Palästina, 40 Pfund waren Mieteinnahmen, Lambeth Palace Library/Lang Papers 176.

VI. Erste Schritte zu einer eigenständigen evangelisch-arabischen Kirche

Ende der 1920er Jahre wuchs unter den arabischen Protestanten das Bedürfnis nach mehr Selbständigkeit. Im Syrischen Waisenhaus gab es eine Hausgemeinde. In der Erlöserkirche auf dem Muristan wurden arabische Gottesdienste gefeiert. Eine Vereinigung der Absolventen von Talitha Kumi und des Syrischen Waisenhauses hatte sich gebildet, doch eine eigenständige arabisch-evangelische Gemeinde gab es nicht. Nach anfänglichen Blockaden der Berliner Kirchenbehörden kam es am 30. Juni 1929 zur Gründung der »palästinisch-evangelischen Gemeinde Jerusalem«. Das Adjektiv »palästinisch« (sic!) sollte die Verbundenheit mit der palästinensischen Nationalbewegung zum Ausdruck bringen⁵⁶.

Diese Gemeinde war die erste sichtbare Frucht der jahrzehntelangen Missionsbemühungen. Trotz aller Begeisterung über diesen ersten emanzipatorischen Schritt sollte die eigentliche Gemeindebildung schwierig werden. Da sich die arabischen Protestanten aus der Hausgemeinde des Syrischen Waisenhauses und der vom Jerusalemverein betreuten Muristan-Gemeinde rekrutierten, wurde die neue arabische Gemeinde in die beiden Bezirke »Stadt« und »Waisenhaus« unterteilt, die jeweils ein eigenes Kirchenbuch, eine eigene Kasse und einen eigenen Gemeinderat erhielten. De facto entstanden also zwei Gemeinden, die allein – so § 4,1 des Gemeindestatuts – »in der Gemeinsamkeit des Namens und des repräsentativen Hauptes« verbunden blieben. Zum »repräsentativen Haupt« der neuen Gemeinde wurde der deutsche Propst ernannt, sein Stellvertreter wurde der Direktor des Syrischen Waisenhauses. Sie übten die Dienstaufsicht über die arabischen Geistlichen des jeweiligen Bezirkes aus. Die enge Bindung zur »Mutterkirche« und zur Waisenhaus-Leitung blieb also erhalten. Das war von deutscher Seite erwünscht, weil man den einheimischen Christen Eigenständigkeit weder zutraute noch gewähren wollte. Während die Stadtgemeinde sich als kaum lebensfähig erwies, stabilisierte sich die Waisenhaus-Gemeinde durch die organisatorische Absicherung der Anstalten. Im Syrischen Waisenhaus leisteten Theodor und Hermann Schneller einen Beitrag zur Indigenisierung des Protestantismus im Nahen Osten, indem sie 1928 ein arabischsprachiges Gesangbuch veröffentlichten⁵⁷. Die Schnellers leisteten außerdem einen Beitrag sowohl zur Stabilisierung einer protestantischen Identität als auch zum Ausbau eines eigenen Alumni-Netzwerkes, indem

⁵⁶ So die Interpretation von RAHEB, *Das reformatorische Erbe*, S. 139.

⁵⁷ Vgl. das Protokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 183–28.11.1928, LKA Stuttgart K8/8.

sie seit 1924 ein deutsch-arabisches Quartalsmagazin für die ehemaligen Waisenhaus-Zöglinge herausgaben⁵⁸.

VII. Die politische Haltung der Familie Schneller

Die Familie Schneller war kaisertreu, patriotisch und antisozialistisch eingestellt. Seit den Anfängen des Hohenzollern-Engagements im Orient bestand eine ungewöhnlich enge, persönliche Beziehung zwischen dem Kaiser und der Familie Schneller.

Sie nahm ihren Anfang, als der junge Vikar Ludwig Schneller während seiner Kandidatenzeit als Hauslehrer beim kaiserlichen Oberhofmeister in Sanssouci und Berlin, dem Grafen Perponcher, später als Hilfspfarrer an der Potsdamer Garnisonskirche tätig war. Am kaiserlichen Hof traf er regelmäßig den fast gleichaltrigen Prinzen Wilhelm, den späteren Kaiser Wilhelm II.⁵⁹ Ein engerer persönlicher Kontakt entstand aber erst während der Orientreise 1898, auf der Ludwig Schneller als Reiseführer den Kaiser durch das Heilige Land begleitete und ihm auch die Anstalten des Syrischen Waisenhauses zeigte⁶⁰. Daraus entwickelte sich eine Verbindung, die das ganze Leben bestehen bleiben sollte. Doch schon Wilhelm I. hatte dem Syrischen Waisenhaus zum 25. Jahrestag am 11. November 1884 die Glocken für den neuerrichteten Anstaltsturm geschenkt. Als im Rahmen der Festtage zur Eröffnung der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung und der Dormitio 1910 auch das 50jährige Jubiläum des Syrischen Waisenhauses gefeiert wurde, stand an der Spitze der Prominenz aus geistlichen und weltlichen Würdenträgern niemand geringerer als Kronprinz Eitel-Friedrich von Preußen⁶¹.

⁵⁸ Das Blatt – die erste Publikation für die einheimischen evangelischen Christen – scheint auf positive Resonanz gestoßen zu sein und eine weite Verbreitung erreicht zu haben. In den einschlägigen Archiven finden sich allerdings kein Exemplar dieser Zeitschrift.

⁵⁹ Vgl. Ludwig SCHNELLER, »Unser Kaiser«. Achte Folge der Weihnachts-Erinnerungen, Leipzig 1927, S. 7. Diese Stelle hatte er auf Vermittlung des Oberhofpredigers Rudolf Kögel erhalten, der sich von einer »vaterländischen Ansprache« des jungen Theologiestudenten während eines Kommers im Berliner Wingolf beeindruckt zeigte. Vgl. Anna KATTERFELD, D. Ludwig Schneller, Lahr-Dinglingen 1958, S. 49f.

⁶⁰ Vgl. dazu Ludwig SCHNELLER, Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land, Leipzig 1899; DERS., Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem. Seine Entstehung und seine Geschichte, Köln 1927, S. 11; sowie KATTERFELD, D. Ludwig Schneller, S. 94–97; Thomas H. BENNER, Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898, Marburg 2001, S. 314.

⁶¹ Vgl. HANSELMANN, Deutsche Evangelische Palästina mission, S. 119; NIEMANN, Redet mit Jerusalem freundlich!, S. 26–30.

Die Schneller-Familie gehörte während der Kaiserzeit zusammen mit den jeweiligen deutschen Konsuln zu den Antriebskräften der jährlichen Feier des kaiserlichen Geburtstages am 22. März, zu der alle in Jerusalem lebenden Deutschen und Schweizer zu einer Feier im preußischen bzw. später im deutschen Generalkonsulat versammelt wurden⁶².

Ludwig Schnellers Kampf für die Wiederherstellung der Monarchie

Die Schnellers blieben dem Haus Hohenzollern über die Zäsuren der deutschen Geschichte hinweg treu verbunden: Um die Verbindung zum Hof zu halten, schickte das Syrische Waisenhaus über Jahrzehnte dem Kaiser seine Vierteljahreszeitschrift, den »Boten aus Zion«. Die Reaktion war stets freundlich. Noch während der Schlacht an der Somme ließ Wilhelm II. aus dem Großen Hauptquartier in Spa am 10. Oktober 1916 dem Vorstand des Syrischen Waisenhauses für die Übersendung der jüngsten Ausgabe der Publikation danken und gleichzeitig ein »Gnadengeschenk« in Höhe von 3 000 Reichsmark überweisen, um die ihm bekannte Institution bei der Erfüllung ihrer »segsreichen Aufgaben« zu unterstützen⁶³. Die besondere Würdigung ihrer Arbeit durch ein solches »herzerhebendes Zeichen« des Kaisers festigte die Treue und Anhänglichkeit der Schnellers zum Hause Hohenzollern. In den Kreisen des Syrischen Waisenhauses wurde Wilhelm als »der treue Freund und Förderer«⁶⁴ der Anstalten angesehen und verehrt. Ludwig Schneller kämpfte nach 1918 sogar öffentlich für die Wiedereinführung der Monarchie⁶⁵. Der Publizist Erwin Roth hat ihn deshalb etwas spöttisch als »Herold« der Hohenzollern und als »lautstärksten Wortführer des evangelischen Deutschtums unter preußischer Führung« bezeichnet⁶⁶. Meines Erachtens hat Roth damit die Position und den Einfluß

⁶² Die palästina-deutsche Diaspora führte nach 1918 die Tradition nationaler Festtage fort. Das gespaltene Verhältnis des deutschen Protestantismus zur Weimarer Republik läßt sich auch in Jerusalem feststellen. Propst Hertzberg wollte es seiner Gemeinde nicht zumuten, daß an den Stätten kaiserlichen Wirkens die schwarz-rot-goldene Fahne wehte und wählte stattdessen als Beflaggung an Festtagen die neugeschaffene Kirchenfahne mit violettem Kreuz auf weißem Grund. Vgl. Schreiben Hertzbergs vom 1. Juni 1927 an das Kuratorium der E.J.St., EZA 56/38.

⁶³ Vgl. das Protokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 142 – 11.10.1916, LKA Stuttgart/K8/7, worin der kaiserliche Gruß an das Syrische Waisenhaus aus dem Großen Hauptquartier vom 10.10.1916 vermerkt wurde.

⁶⁴ Vgl. NIEMANN, Redet mit Jerusalem freundlich!, S. 27.

⁶⁵ Vgl. die einschlägigen deutsch-nationalen und royalistischen Aussagen in Ludwig SCHNELLER, Holt doch den Kaiser wieder!, Leipzig 1933; DERS., »Unser Kaiser«, DERS., Allerlei Pfarrhern, Leipzig 1925; DERS., Königs-Erinnerungen, Leipzig 1926.

⁶⁶ So Erwin ROTH, Preußens Gloria im Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem, München 1973, S. 100f.

Ludwig Schnellers im deutschen Protestantismus überbewertet. Allerdings zeichnete sich der in Köln residierende Vorsitzende des Waisenhaus-Vorstands durch ein umfangreiches und weit verbreitetes, monarchistisches Schrifttum aus. 1927 gab Schneller seine Erinnerungen an Wilhelm II. unter dem Titel »Unser Kaiser« in den Druck, und noch 1933 veröffentlichte L. Schneller die programmatische Schrift »Holt doch den Kaiser wieder!«, die jedoch ohne große öffentliche Resonanz blieb.

Das besondere Verhältnis L. Schnellers zu Wilhelm II. blieb nicht auf publizistische Aktivitäten begrenzt, vielmehr wurde Schneller in den 1930er Jahren zu einer Art Ersatz-Hofprediger Wilhelms, zelebrierte in Haus Doorn Geburtstagsgottesdienste oder taufte den Nachwuchs des Hauses Hohenzollern⁶⁷.

Revolutionäre Gefährdungen

Mit der deutsch-nationalen, monarchischen Ausrichtung verband sich im Syrischen Waisenhaus eine Ablehnung des Sozialismus. Durch die Expansion der Anstalten und die Veränderungen in der Struktur der Arbeitnehmerschaft ging die ursprüngliche Verbindung von Ausbildung und Mission schrittweise verloren. 1939 beklagte sich L. Schneller darüber, daß die Handwerksmeister nicht einmal an Gottesdiensten teilnahmen, die Autorität des Direktors in Zweifel zögen und eine sozialistische bzw. sozialdemokratische Gesinnung an den Tag legten, »bei der nicht missionarische Dienstwilligkeit herrschend ist, sondern rein äußerliche Fragen. Dadurch wird der Werkhof, so nötig, ja unentbehrlich er auch ist, zu einem *Fremdkörper* [Hervorhebung im Original, R. L.] in der Missionsanstalt«⁶⁸. Der seit 1928 verantwortliche Direktor Hermann Schneller stimmte der Analyse seines Onkels zu und schlug alternativ vor, aus Bethel solche Diakone anzuwerben, die entweder bereits Handwerksmeister seien oder auf Kosten des Syrischen Waisenhauses zu Meistern ausgebildet würden. Träte die Leitung diesem Problem nicht entgegen, versündige man sich an 80 Jahren Arbeit⁶⁹. Die sozialdemokratische Gesinnung der Handwerksmeister war deshalb eine Gefahr, weil es unter den arabischen Gesellen einige mehr oder weniger überzeugte Sozialdemokraten und Kommunisten gab. Die sozialistischen Ideen waren durch den Zionismus

⁶⁷ In einem Brief an den Verwaltungsdirektor der Hannoverschen Kirche, Köln, den 24.2.1937, LKA Stuttgart K8/11, erwähnt Ludwig Schneller, daß er eine Taufe in Doorn übernommen habe. Der Täufling wird nicht namentlich erwähnt. Vgl. auch Willibald GUTSCHE, Ein Kaiser in Exil. Der letzte deutsche Kaiser Wilhelm II. in Holland. Eine kritische Biographie, Marburg 1991, S. 185.

⁶⁸ So die Briefe Ludwig Schnellers an Hermann Schneller vom 27.9.1939 und an den Vorstand vom 1.10.1939, LKA Stuttgart K8/87.

⁶⁹ Vgl. auch Hermann Schnellers Antwort vom 22.8.1939, LKA Stuttgart K8/87.

ins Land gekommen, hatten sich aber auch unter der arabischen Arbeiterschaft verbreitet und zur Gründung einer kommunistischen Partei geführt⁷⁰. Gewerkschaftssekretäre hatten während der großen arabischen Revolte 1936–1939 einen Teil der Gesellen zu einem Streik und einem zeitweiligen Ausscheiden aus dem Werkhof bewegen können. Obwohl die Sympathien der Schnellers im arabisch-zionistischen Konflikt den Arabern gehörten, förderten sie den Nationalismus nicht, verboten sogar ihren arabischen Mitarbeitern, sich in die Politik einzumischen⁷¹. Lediglich auf kirchlichem Gebiet kam der Vorstand 1929 – wie bereits dargelegt – mit der Gründung einer eigenständigen »palästinisch-evangelischen Gemeinde Jerusalem«⁷² dem Autonomiebedürfnis der christlich-arabischen Arbeiterschaft entgegen. Doch auch diese Gemeinde blieb bis zum Kriegsausbruch eng mit den Schnellerschen Anstalten verzahnt.

Die Angst, daß der arabische Aufstand Auswirkungen auf das Syrische Waisenhaus haben würde, war nicht unbegründet. In den späten 1930er Jahren wurden die Anstalten mehrfach Ziel von Bombenanschlägen und Überfällen. Trotz dieser Übergriffe waren die Antipathien gegen den Zionismus so stark, daß die Schnellers der Woodhead-Kommission⁷³ mitteilten, daß ihre Anstalten bei einer Teilung des Landes möglichst dem Mandatsgebiet und notfalls dem arabischen Teil Palästinas zugeschlagen werden sollten⁷⁴.

Während sich die Schnellers mit dem arabischen Nationalismus zu arrangieren wußten, empfanden sie den atheistisch-revolutionären Sozialismus als existentielle Bedrohung. Es dokumentiert die tiefe mentalitätsgeschichtliche Verwurzelung im Pietismus, daß der Vorstand nicht politische, sondern religiöse Gegenmaßnahmen vorschlug und einen Evangelisten zu den jungen Gesellen schickte, der sie vom verführerischen Sozialismus zur »Heilandsliebe« bekehren sollte⁷⁵. Denjenigen, die ihre Verfehlungen einsahen, stand der Weg zurück in den Werkhof offen. Die Einführung eines betrieblichen Mitspracherechts für Arbeiter, Gesellen und Handwerksmeister hielten aber die patriarchal agierenden Schnellers nicht einmal für diskussionswürdig.

⁷⁰ Vgl. Alexander FLORES, Nationalismus und Sozialismus im arabischen Osten. Kommunistische Partei und arabische Nationalbewegung in Palästina 1919–1948, Münster 1980.

⁷¹ Vgl. Hermann Schnellers Brief an den Deutschen Generalkonsul vom 8.1.1938, Israelisches Staatsarchiv, Akten der deutschen Konsulate in Palästina, ISA/RG 67/525/1383.

⁷² So die Interpretation von RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 139.

⁷³ Zu den unterschiedlichen Teilungsplänen der Peel- und der Woodhead-Kommissionen in den späten 1930er Jahren vgl. z.B. Franz ANSPRENGER, Juden und Araber in einem Land. Die politischen Beziehungen der beiden Völker im Mandatsgebiet Palästina und im Staat Israel, München, Mainz 1978, S. 52–57.

⁷⁴ Vgl. das Schreiben des Deutschen Generalkonsulats an das Auswärtige Amt vom 29.7.1938, ISA RG 67/525/1383. Vgl. auch Palestine Post Nr. 3691–5.7.1938 und Nr. 3691–6.7.1938.

⁷⁵ Vgl. das Sitzungsprotokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 216–23.1.1935, LKA Stuttgart K8/8.

Ambivalentes Verhältnis zum Nationalsozialismus

Bei dieser autoritären Grundverfassung kann es nicht verwundern, daß sich das Syrische Waisenhaus nach 1933 dem Nationalsozialismus annäherte. Die Haltung zum Dritten Reich war allerdings ambivalent. Während der Leiter der Heimarbeit, Ludwig Schneller, der NSDAP nicht beitrug, gehörten seine Neffen Ernst und Hermann der Politischen Leitung der Ortsgruppe Jerusalem an. Inwieweit das Parteiengagement aus Überzeugung oder aus Opportunismus geschah, läßt sich nicht leicht beurteilen. Allerdings war ein gutes Verhältnis zu Parteistellen und staatlichen Behörden für den Fortbestand der Anstalten unumgänglich. Auch ein unverfänglicher Zeuge wie der nach Palästina geflohene religiöse Sozialist Heinz Kappes hielt seinen Studienfreund Hermann Schneller zwar für einen ausgesprochen national denkenden Menschen, nicht aber für einen Nationalsozialisten⁷⁶. Im Kirchenkampf stand das Syrische Waisenhaus auf Seiten der Bekennenden Kirche, ohne sich jedoch kirchenpolitisch zu exponieren. Es rekrutierte seine theologischen Mitarbeiter zum Teil aus den illegalen Seminaren der Bekenntnisbewegung. Der kirchenpolitische Widerstand interessierte die Palästina-Regierung bei Kriegsausbruch nicht. Wie schon am Ende des Ersten Weltkrieges beschlagnahmten die Briten alle deutschen evangelischen Einrichtungen. Die Missionsanstalten wurden dem vom anglikanischen Bischof geleiteten »Committee for Supervision of German Educational Institutions« unterstellt⁷⁷. Allerdings konnte Hermann Schneller auf Vermittlung deutschfreundlicher kirchlicher Kreise noch bis 1940 als Co-Direktor an den Plänen für die Zukunft der Anstalten mitarbeiten. Nach dem deutschen Angriff auf Frankreich wurden fast alle Palästinadeutschen von der Mandatsregierung zunächst in Galiläa, dann in Australien interniert. Auch Hermann Schneller verbrachte die Kriegsjahre im australischen Lager Tatura. Nach 1948 enteignete der israelische Staat das Syrische Waisenhaus und wandelte es in eine Kaserne um. Damit endete nach rund 80 Jahren die Geschichte des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Die Kaserne trägt den Namen »Schneller Camp«, befindet sich heute in einem miserablen Zustand und droht zu verfallen. In jüngster Zeit hat sich eine Gruppe israelischer Geographiehistoriker und Stadtplaner mit Gil Gordon an der Spitze um den Erhalt des Geländes und die Restaurierung der Gebäude verdient gemacht⁷⁸.

⁷⁶ Vgl. die Ausführungen in Manfred JACOB, Religiöser Sozialismus und Mystik. Ein Blumhardtianer berichtet aus seinem Leben und Werden (Interview mit Heinz Kappes), in: Alfred SCHINDLER, Robert DELLSPERGER, Martin BRECHT (Hg.), Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus (FS Andreas Lindt), Göttingen 1985, S. 318–344.

⁷⁷ Vgl. FOERSTER, Mission im Heiligen Land, S. 183ff.

⁷⁸ Vgl. Gil GORDON, Erhaltungsplan für das Gelände des Syrischen Waisenhauses, in: »Mit Ehren ihr eigen Brot essen«, S. 33–35; und auch Martina WAIBLINGER, Johann Ludwig

VIII. Zusammenfassung

Als eine der innovativsten Berufs- und Ausbildungsstätten des Vorderen Orients hat das Syrische Waisenhaus einen bemerkenswerten Beitrag zur Modernisierung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert geleistet. Aufbau und Blüte der Schnellerschen Anstalt fielen in eine Transformationsphase, in der sich der Orient dem Westen öffnete. Mit dem Ende des Osmanischen Reiches, der Errichtung des Mandatssystems und der Schaffung einer jüdischen Heimstätte stürzte der Nahe Osten in eine tiefe politische Krise, die auch die Missionsanstalten berührte.

Das Syrische Waisenhaus war eine Einrichtung zur Förderung einer christlich-arabischen Mittelschicht, die dank ihrer westlichen Bildung die engen sozialen Grenzen der orientalischen Gesellschaft überwinden konnte. Der Modernisierungsbeitrag des Syrischen Waisenhauses war jedoch allein funktional-beruflich und religiös-moralisch. Einen Beitrag zur politischen Modernisierung, zur Bildung einer demokratischen Zivilgesellschaft oder zur betrieblichen Mitbestimmung sahen die Konzeptionen der deutsch-nationalen, paternalistisch agierenden Schnellers nicht vor.

Das Syrische Waisenhaus verstand sich zwar als Missionsanstalt, ohne jedoch im eigentlichen Sinne Mission zu betreiben. Was die Zahl der Konvertiten anging, war es genauso erfolglos wie alle anderen Mohammedaner-Missionen auch⁷⁹. Dagegen belegen die Konfirmationsstatistiken einen relativen Erfolg bei der Anwerbung von Gliedern der Ost-Kirchen für die evangelisch-arabische »Hausgemeinde«.

Eine eingehendere Untersuchung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses müßte die Frage klären, ob nicht die erstaunlich ähnliche Struktur des Syrischen Waisenhauses zu den Einrichtungen der Inneren Mission – wie etwa den Bethler Anstalten – die These erlaubt, daß das Syrische Waisenhaus als Teil der äußeren Mission nichts anderes als eine Einrichtung der Inneren Mission im Ausland war.

Einige Ähnlichkeiten zwischen den Anstalten der Inneren und der Übersee-Mission sind nämlich verblüffend: Das soziale, diakonische und pädagogische Angebot war ebenso vergleichbar wie die Verbindung von Handwerksausbildung und spiritueller Erziehung. Eine umfassende Sozialreform, die sich auf eine starke christliche Ethik stützte, sollte in Deutschland die Arbeiterschaft von einer Hinwendung zum Materialismus oder gar zum revolutionären Sozialismus abhalten und sie für die Kirche zurückgewinnen. Auch der Ansatz der

Schneller und das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, in: Jahrbuch Mission 2000 S. 102, 108f.

⁷⁹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch SINNO, Deutsche Interessen in Syrien und Palästina, S. 305; und AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 5.

Schnellers war sozialreformerisch und anti-revolutionär, bezog sich aber nicht auf einen deutschen Kontext, sondern wollte die »Erweckung« der arabischen Christenheit mitbewirken. Sowohl in der Heimat als auch in der deutschen Diaspora Jerusalems ging eine anti-modernistische Weltanschauung mit einer praktischen Rezeption der Errungenschaften der Moderne in den Bereichen Technik, Medizin und Bildung Hand in Hand.

Schließlich scheinen mir die an Luhmann angelehnten Thesen Jochen-Christoph Kaisers auf die Schnellischen Anstalten zuzutreffen, der im Blick auf die Veränderungen der Inneren Mission im 19. und 20. Jahrhundert festgestellt, daß die Einrichtungen der Inneren Mission eine kirchliche Zweitstruktur ausbildeten, die mit einer großen Leistungsfähigkeit in die Gesellschaft hineinwirkten und sich in einem Maße von der Kirche lösten, wie der gesellschaftliche Bedarf an religiöser Sinnstiftung zurückging⁸⁰.

Mit dem Zweiten Weltkrieg und der Entstehung des Staates Israel kommt die Geschichte des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem zu einem abrupten Ende. Die Tradition des Syrischen Waisenhauses führen heute zwei Schnellerschulen im libanesischen Khirbet Kanafar (1952) und in Amman (1966) fort, die Hermann Schneller in mühevoller Arbeit aufgebaut hat und die nun vom Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland getragen werden.

Daß Erinnerungskulturen unterschiedlich kodiert sind, ist eine Binsenweisheit, die sich im Falle der Schnellerschen Anstalten bestätigen läßt: In Deutschland weitgehend vergessen, ist der Name »Schneller« im Vorderen Orient auch in der Gegenwart eine Qualitätsbezeichnung. Wer eine der Schnellerschen Schulen durchlaufen hat, braucht sich bis heute keine Sorge um sein berufliches Fortkommen zu machen. Ein »Schneller« wird nie arbeitslos. Ein kurioses Ende für ein höchst idealistisches Missionsprojekt!

*La longue métamorphose d'une institution missionnaire et d'éducation
en une agence de service. Contribution à l'histoire de l'Orphelinat syrien
de la famille Schneller à Jérusalem, 1860–1945*

L'Orphelinat syrien créé à Jérusalem par le pédagogue et missionnaire wurtembergeois Johann Ludwig Schneller (15 janvier 1820, Erpfingen – 18 octobre 1896, Jérusalem) est jusqu'au milieu du XX^e siècle la plus grande institution éducatrice et caritative du Moyen-Orient. L'Orphelinat a pour objectif de contribuer à la réforme des Églises orientales et débute son travail avec des enfants devenus orphelins suite aux persécutions de chrétiens en Syrie et au Liban, en 1860.

⁸⁰ Vgl. Jochen-Christoph KAISER, Sozialer Protestantismus als kirchliche »Zweitstruktur«: Entstehungskontext und Entwicklungslinien der Inneren Mission, in: Karl GABRIEL (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände von Wertbindung, Ökonomie und Politik, Berlin 2001, S. 29.

Schneller émane du mouvement revivaliste du sud-ouest de l'Allemagne, travaille dans sa région d'origine avec des orphelins et d'anciens détenus, et en 1847 il devient le responsable de l'institution missionnaire Saint-Chrischona à côté de Bâle. En 1854, la Société missionnaire de Bâle, créée et dirigée par Chr. F. Spitter l'envoie à Jérusalem à la tête d'une délégation. Celle-ci doit préparer la mission abyssinienne. Mais ce projet échoue. Schneller reste pourtant sur place et crée en 1860 à Jérusalem – dans un premier temps pour 41 garçons – l'Orphelinat syrien; celui-ci, en 80 ans d'existence, forme 3 500 élèves. En raison de son aura et de son engagement en faveur de la population arabe, il est considéré comme le « patriarche de la mission de Palestine ».

Ses fils, Theodor et Ludwig, ainsi que ses petits-fils, Hermann et Ernst Schneller, poursuivent son action. Afin de sécuriser d'un point de vue juridique cette entreprise, la propriété de Schneller est confiée à une « Association protestante pour l'Orphelinat syrien » (1889-1894), dont le siège est à Cologne. En dépit de bons contacts avec les Églises nationales en Allemagne, l'Orphelinat syrien demeure une société missionnaire agissant de son propre chef et de manière indépendante, sous la direction de la famille du fondateur.

Le but pédagogique de Schneller – à l'instar des écoles pour pauvres du mouvement revivaliste de Bâle, qui l'inspirent – réside en la formation d'artisans chrétiens, avec internat et ateliers. Leur piété et éthique du travail protestantes doivent ensuite permettre la christianisation de la Palestine. Au sein du séminaire sont formés des éducateurs et des évangélisateurs voués aux communautés protestantes arabes; c'est là aussi qu'est encouragée la création d'une classe moyenne protestante. Cependant, avec, au cours du XX^e siècle, la professionnalisation de la section technique sous l'influence d'un personnel indifférent à la religion, on assiste à une sécularisation rampante de l'Orphelinat syrien et ainsi à l'échec de la mission.

Outre Jérusalem, et dans le cadre d'une expansion remarquable, mais peu réussie en terme d'œcuménisme, trois antennes sont créées en Palestine: Bir Salen (1908), Nazareth (1910) et Chemet Allah (1929).

La Deuxième Guerre mondiale entraîne la cessation de toute activité. Après 1948, l'État d'Israël réquisitionne l'Orphelinat syrien et le transforme en la caserne dénommée « Schneller Camp »; celle-ci, de nos jours, est dans un état de délabrement avancé. Deux écoles Schneller poursuivent la tradition de l'Orphelinat syrien: celle de Khirbet Kanafar, au Liban (1952) et celle d'Amman (1966), placées sous la direction de l'Œuvre missionnaire d'Allemagne du sud-ouest. Si l'on considère son histoire, l'Orphelinat syrien a fortement contribué à la modernisation de la Palestine d'un point de vue social, religieux et pédagogique. La structure des institutions Schneller, similaires à celle des établissements sociaux protestants d'Allemagne, permet de considérer que l'Orphelinat syrien fut une institution à l'étranger de la Mission intérieure.

BERTRAND LAMURE

LES PÈLERINAGES FRANÇAIS EN PALESTINE AU XIX^e SIÈCLE: CROISADE CATHOLIQUE ET PATRIOTIQUE

Dès le IV^e siècle, en partie à l'initiative de l'impératrice Hélène, s'organise le culte aux lieux mêmes de la manifestation rédemptrice. Ainsi, des pèlerinages, sur sept siècles environ, sans discontinuité, vont être l'un des lieux vivants, entre l'Orient et l'Occident. Au plan de l'expérience individuelle, le pèlerinage à Jérusalem se caractérise très vite comme un rite de pénitence. Dès la fin du VII^e siècle, il compte parmi les pénitences canoniques. Au XI^e siècle se manifeste une tendance à considérer le pèlerinage à Jérusalem comme un ultime voyage, l'accomplissement de la suprême destinée religieuse à laquelle puisse parvenir un fidèle. Le voyage aux Lieux saints devient l'accomplissement de la vie. En l'année 1033, le moine Glaber note l'afflux de tout l'univers vers le Saint-Sépulcre de Jérusalem, d'une multitude si innombrable que personne n'aurait jusqu'alors pu l'imaginer. En 1035, Robert le Magnifique, duc de Normandie prend la route de l'Orient »avec une énorme masse de gens«¹. Il est ainsi sans doute unique, dans l'histoire de l'humanité, qu'un lieu, un pays, une ville aient exercé une aussi grande fascination pendant de si nombreux siècles. Il s'agit bien ici de la terre promise à «nos pères» vers laquelle il faut toujours tendre.

Lors de l'appel de la première croisade en 1095, la notion de pèlerinage est bien évidemment la plus forte. Ce mouvement de masse fait vivre un idéal de sacrifice: la prise de Jérusalem en 1099 fut accordée, disait-on, grâce à la procession que firent autour de la ville les croisés, pieds nus, avant de lancer l'attaque. Nous savons comment évoluèrent ces croisades, violemment, et comment elles se terminèrent, dans la division des Francs et les assauts arabes. Le plus important pour nous est que cet épisode de l'Histoire, à travers ce lien entre l'Occident et l'Orient, a créé une symbolique très forte qui fait référence jusqu'au XIX^e siècle².

L'époque moderne connaît ensuite une baisse très sensible du nombre de pèlerins prenant la direction de la Terre Sainte: c'est alors principalement le fait

¹ Paul ALPHANDERY, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1954, p. 43.

² À cet effet, cf. Alphonse DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris 1997.

de personnages isolés. Au début du XIX^e siècle, quelques »grands noms français« se rendent en Palestine comme pèlerins, tels l'auteur du »Génie du christianisme«, Lamartine ou Flaubert³. La première vraie organisation française et catholique à se structurer en vue de se rendre aux Lieux Saints est l'»Œuvre des pèlerinages en Terre Sainte«⁴. Dans ce cadre, en août 1853, 40 pèlerins s'embarquent depuis Marseille en direction de Jaffa: »les nouveaux croisés avaient reçu leur armure toute pacifique«. Pendant près de trente ans cette institution va envoyer deux fois par an des pèlerins en Terre Sainte, uniquement des hommes, et tous issus des classes sociales élevées. Dans le bulletin de l'œuvre, on note leurs motivations: »l'Œuvre des pèlerinages a pour but de faciliter aux catholiques qui veulent visiter avec dévotion les Lieux Saints un voyage que l'isolement rend toujours dispendieux et dangereux«⁵, et l'article premier de l'œuvre de préciser »qu'elle se propose de ranimer, par ce moyen, la piété et la charité envers les Lieux Saints«⁶. Le coût d'un tel voyage reste cependant élevé; en 1856, le passage en première classe est de 1 250 francs et de 1 000 francs en 2^e classe.

En 1882 est organisé un pèlerinage dit »pèlerinage populaire de pénitence«, organisé par une jeune congrégation, les Augustins de l'Assomption, qui ressemble fort aux grands pèlerinages d'avant la Croisade. Ils sont plus de mille pèlerins à prendre la route de Jérusalem, tels »des croisés le chapelet à la main« (suivant l'expression de l'abbé Tardif de Moidrey). Cet événement reste très important par son ampleur, par sa durée (nous allons l'étudier jusqu'en 1914, mais il se prolonge au-delà de la Première Guerre mondiale) et surtout sa régularité: il a lieu une à deux fois par an, sauf rare exception.

Ces pèlerinages assimilés à des croisades pacifiques composées d'une légion sacrée, s'avèrent extrêmement intéressants à étudier dans leur déroulement et leur parcours, pour comprendre l'ampleur d'un phénomène qui, du point de vue catholique, est la volonté de s'affirmer face aux schismatiques, aux »infidèles«, ainsi qu'aux Français républicains et anticléricaux. Ces pèlerins restent cependant de grands patriotes, fiers d'être les représentants de la fille aînée de

³ Chateaubriand reste l'homme qui a »ouvert la carrière« et tout au long du siècle les pèlerins essayent de suivre les traces de l'auteur de L'itinéraire de Paris à Jérusalem. Concernant les multiples ouvrages de pèlerins durant la première moitié du XIX^e siècle, cf. la thèse de Nathalie CLAUSSE, *Récits de voyages en Terre Sainte (1820–1870), entre imaginaire et réalité*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1994.

⁴ Cette organisation est née sous l'impulsion de membres des Conférences de Saint-Vincent de Paul. La direction des Conférences, et en particulier le président Adolphe Baudon, se montre favorable à l'organisation de caravanes vers les Lieux Saints, d'autant plus qu'une conférence a été créée à Jérusalem et qu'elle souhaite la venue de pèlerins catholiques. Cependant le président estime que ce n'est pas la vocation des Conférences et c'est ainsi qu'une structure à part mais proche se met en place, d'autant plus proche que l'»Œuvre des pèlerinages en Terre Sainte« est située à la même adresse (rue de Furstemberg, Paris).

⁵ Bulletin de l'œuvre des pèlerinages, tome I (1856–1858).

⁶ Ibid.

l'Église et de venir aider les établissements français qui ont parfois du mal à exister face à la rivalité des autres puissances européennes. Le pèlerin n'est plus muni de son bourdon et de sa coquille mais de la croix de laine rouge bénie par le pape, et du drapeau français.

I. Le pèlerinage des mille

Les religieux qui sont à l'origine de cette «nouvelle croisade» en Terre Sainte sont les membres de la congrégation des Augustins de l'Assomption: depuis une décennie, ils sont une référence dans la société catholique, et au-delà, pour l'organisation des pèlerinages. Cette congrégation fut fondée à Nîmes en 1845 par le Père d'Alzon, alors vicaire général du diocèse du Gard. Elle n'est pas née avec pour objectif direct ou premier l'animation des pèlerinages. D'abord engagée dans le champ de l'éducation par la gestion de collèges et la diffusion de publications, elle découvre, autour des années 1870, dans l'atmosphère pénitente et réparatrice qui suit le triple choc pour les catholiques français de la défaite de Sedan, de la Commune, et de la prise de Rome par l'armée piémontaise, la nécessité d'une restauration de l'esprit chrétien dans toutes les institutions publiques, sociales et civiles du pays. C'est au cours d'un premier pèlerinage populaire à La Salette en juillet 1872, composé de 2000 pèlerins, qu'est mis en place un Conseil général des pèlerinages, présidé par le Père Picard, futur supérieur de la congrégation. C'est principalement avec cet organe, auquel vient s'ajouter l'année suivante une revue, *Le Pèlerin*⁷, que les pèlerinages assomptionnistes vont prendre un essor extraordinaire, en direction de Lourdes, Rome et, pour finir, le roi des pèlerinages: Jérusalem.

La mise en place d'un pèlerinage populaire à Jérusalem est évoquée dès 1872, mais le projet d'envoyer des pèlerins vers une terre lointaine, pauvre et musulmane reste utopique. L'un de ses plus ardents promoteurs est l'abbé Tardif de Moidrey, grand prédicateur, en particulier sur la Vierge à La Salette. Dès 1874, dans une lettre au Père Picard, il s'enflamme pour l'organisation d'une caravane à destination de la Palestine: «il est possible de louer un steamer pour 24 jours, huit jours en mer, huit jours à Jérusalem, huit jours pour

⁷ En juillet 1873, le Conseil général des pèlerinages lance un petit bulletin de piété: *Le Pèlerin*. De là naît la Maison de la Bonne Presse avec en 1880, la création d'une revue mensuelle *La Croix* qui devient quotidienne en 1883, grâce au P. Vincent-de-Paul Bailly. À partir de cette date, on peut vraiment affirmer que la presse catholique est entre les mains des Assomptionnistes et de la Maison de la Bonne Presse. D'autres titres viennent se rajouter au fil des ans: on peut citer les *Échos d'Orient*, les *Échos de Notre-Dame de France*, Jérusalem...

retourner. Avec 600 pèlerins payant en moyenne 200 francs, nous avons 120.000 francs, c'est bien ce qu'il nous faut. Nous allons au Calvaire et à Bethléem et nous revenons»⁸.

Le Père Picard reste cependant réticent face à l'ampleur d'une telle organisation; sa communauté est une congrégation jeune, peu nombreuse⁹ et déjà submergée par ses multiples activités. Mais en dépit du refus de nombreux instituts, dont les Franciscains, l'aventure assomptionniste est enclenchée. Le supérieur de la congrégation souhaite tout de même s'assurer, avant de s'engager, de l'accord du Pape, ce qui arrive très vite, du fait de la volonté affirmée de Léon XIII: »le Père Picard, Directeur du Conseil général des pèlerinages, il les organise très bien. Oui, s'il a le temps, je serai très heureux qu'il se charge avec ses religieux de conduire les pèlerins en Terre Sainte«¹⁰. À partir de cet encouragement du Pape, la croisade catholique à Jérusalem »le cha-pelet à la main« va pouvoir se réaliser au printemps 1882.

Le programme du pèlerinage paraît dans le numéro 264 du *Pèlerin*, au début de l'année 1882. Le départ s'effectue à Marseille le jeudi 27 avril et le retour est prévu pour le 7 juin, à bord de la *Guadeloupe*. Le prix des places se veut bien moindre que celui des pèlerinages de la rue de Furstemberg. Ainsi en première classe, le coût est de 550 francs, en deuxième de 425 francs et en troisième de 250 francs.

L'objectif du pèlerinage est clair: »il a pour but la prière, la pénitence et l'expiation pour le triomphe de l'Église et du Pape, le salut de la France, la conversion des pêcheurs, le salut des âmes du purgatoire et le salut des pèlerins [...] Quiconque ne veut pas prier, souffrir, obéir ne doit pas se faire inscrire«¹¹. Le Père Picard qui tenait beaucoup à cette notion de pénitence, »ne voulait comme pèlerins que de vrais chrétiens et de vrais vaillants. Il avait même projeté de demander à tous, pendant la durée du voyage, l'engagement des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance [...] Il renonça par crainte d'inquiéter certaines consciences«¹². Ce pèlerinage se veut ainsi profondément religieux et surtout populaire et les tarifs s'avèrent effectivement, pour un tel voyage, modiques. Malheureusement pour beaucoup d'hommes et de femmes, et en particulier les prêtres, la somme reste encore élevée, et les Assomptionnistes vont avoir l'intelligence de mettre en place une souscription pour aider à financer le pèlerinage et surtout permettre aux pèlerins pauvres de partir. Les périodiques *La Croix* et *Le Pèlerin* se font alors les relais pour souscrire aux frais d'organisation ou payer la place d'un pèlerin.

⁸ Pages d'Archives (publication assomptionniste), troisième série, n° 2, juin 1963, p. 72.

⁹ Les effectifs de la congrégation sont de 43 profès et 15 novices en 1880.

¹⁰ Pages d'Archives, troisième série, n° 2, juin 1963, p. 72.

¹¹ *Le Pèlerin*, n° 269, 1882.

¹² Lucien GUISSARD, *Les Assomptionnistes d'hier à aujourd'hui*, Paris 1999, p. 112.

Dans les premiers programmes, un seul bateau est prévu; on n'espère guère plus de 500 personnes. Très vite le succès est au rendez-vous, et les demandes d'inscription se multiplient: il faut trouver en catastrophe un deuxième bateau, le *Picardie*. Le Père Ratisbonne, religieux établi à Jérusalem, relate, de façon quelque peu exaltée, l'ampleur de l'événement: »Le P. Picard et son brillant état-major auraient pu, si la chose eut été réalisable, se placer à la tête de dix mille pénitents. Tous les diocèses de France sollicitaient le privilège de se faire représenter, dans la légion sacrée«¹³. Au moment du départ, 1 013 pèlerins sont prêts à affronter les douleurs de la Terre Sainte, mais surtout en premier lieu celles de la mer.

Ces nouveaux croisés, dont près de la moitié sont des religieux, représentent près de 25 congrégations. Pour certains instituts, c'est là l'occasion de se rendre compte sur place des éventuelles possibilités d'installation¹⁴. Chez les Assomptionnistes, c'est le Père Picard en personne qui dirige le pèlerinage, malgré sa mauvaise santé, secondé par le Père Emmanuel Bailly et le Père Hippolyte. Le Père Vincent-de-Paul Bailly, l'âme des pèlerinages de pénitence à partir de 1883 et à 28 reprises, n'est pas du pèlerinage des mille. Les bateaux utilisés par les pèlerins revêtent une symbolique très forte: ce sont de véritables basiliques flottantes, aménagés comme telles. L'abbé Alazard, pèlerin, écrit ainsi à propos de la *Picardie*: »Aujourd'hui, plus haut que ses mâts pavoisés, [le navire] porte la croix qui domine le monde, règne sur lui et porte en Orient les croisés du XIX^e siècle«¹⁵. Ce prêtre décrit également l'ambiance qui règne sur ses »basiliques flottantes«:

il y avait donc à bord le règlement de la prière. Tous les matins, après le lever qui avait lieu de très bonne heure, prière et méditation [...] Puis, venait l'heure des messes. Partout où c'est convenable, on dresse des autels [...] À neuf heures, le premier chapelet du rosaire était récité avec méditation [...] À deux heures, venait le second chapelet [...] À trois heures, le chemin de la croix [...]. Le soir, à huit heures, commençaient les chants des cantiques en l'honneur de la Reine des cieux. Puis une instruction était prêchée¹⁶.

Une fois débarqués en Palestine, différents groupes se constituent suivant les bourses et les ressources physiques. Un premier ensemble se rend directement à Jérusalem, un deuxième à Nazareth: »plus de 600 chevaux, mulets et ânes, conduits par des moudes qui gesticulent et crient, emportent la majorité de la

¹³ Annales de Notre Dame de Sion, n° 21, juin 1882, p. 6.

¹⁴ L'article sur »les nouveaux croisés« dans la revue Jérusalem, tome I (1904–1905), p. 34, retrace cette volonté des Assomptionnistes d'inciter les congrégations catholiques françaises à venir s'installer en Terre Sainte: »le Père Picard avait vivement engagé ces religieux à partir, leur faisant entrevoir, selon les assurances de M. Langlais, consul de France à Jérusalem, que de nouvelles communautés pourraient désormais, sans nuire aux droits acquis par d'autres, s'établir en Terre Sainte«. Le Père Mathieu Leconte, Dominicain, fait partie du pèlerinage et est le fondateur du couvent Saint-Étienne à Jérusalem (base de la future École biblique).

¹⁵ Abbé ALAZARD, En Terre Sainte, souvenirs du pèlerinage de 1882, Rodez, p. 17.

¹⁶ Ibid. p. 31.

caravane. On campe sous les tentes dressées par l'agence Cook et Cie¹⁷. De Nazareth, deux groupes se forment à nouveau: ceux qui retournent à Caïffa pour prendre le bateau en direction de Jaffa et Jérusalem, et ceux qui rejoignent Jérusalem par la Samarie. Le but du pèlerinage reste la Ville Sainte et l'entrée se fait à la fois de façon solennelle et grandiose:

Nous marchons deux à deux et sur une longue file. La foule est immense. Tout Jérusalem est sur pied. Juifs, musulmans et schismatiques s'empressent. Les catholiques sont rayonnants de bonheur. C'est peut-être leur plus grand jour de triomphe depuis que Jérusalem fut reprise sur les croisés [...] le cortège s'organise en procession. Les troupes turques la protègent. Le Pacha est là pour saluer la France catholique. Le Consul français s'y trouve avec ses janissaires. On se met en marche. M. de Belcastel, l'orateur catholique, tient la tête avec l'oriflamme du Sacré Cœur qu'il porte avec une fierté patriotique. Le pavillon national flotte à ses côtés. On entonne les hymnes et les cantiques. Plus de mille poitrines chantent le Te Deum et le Magnificat¹⁸.

Le séjour à Jérusalem dure une quinzaine de jours. Les pèlerins sont logés dans les différents établissements des congrégations catholiques. Le retour se fait par Jaffa, que l'on ne visite que très rapidement, vu la saleté de la ville, même si l'on ne manque pas de s'extasier devant les cultures d'orangers entourant les remparts. Le départ pour la France a lieu le premier juin et les pèlerins arrivent à Marseille le 8 juin.

Ce premier pèlerinage de l'Assomption, le plus important en nombre, se veut l'héritier de la première croisade. Le vocabulaire utilisé reste très significatif du souhait des organisateurs, comme avaient commencé à le faire les membres de l'«Œuvre des pèlerinages en Terre Sainte» en 1853, de se présenter comme de pieux catholiques pénitents venus affirmer la foi catholique dans la ville une nouvelle fois sous le joug des »infidèles«.

II. La croisade catholique

Après des siècles d'alliance étroite entre politique et religion, la Révolution Française bouleverse profondément l'Église tout au long du XIX^e siècle et au-delà.

Après les tourments et les excès de cette période, Napoléon Bonaparte impose le Concordat qui reconnaît le catholicisme comme la religion de la majorité des Français. C'est le début pour les catholiques d'une reconquête religieuse de la société, après 10 ans de déchristianisation forcée. Tout au long du siècle qui suit, à travers la succession des régimes, les catholiques tentent

¹⁷ Pages d'archives, troisième série, n° 2, juin 1963, p. 73.

¹⁸ Ibid. p. 108.

de redonner à la religion la place qu'elle avait au siècle précédent, c'est-à-dire la première. Cependant pour un certain nombre d'entre eux, le retour à la monarchie a été loin de combler leur espérance d'un retour de Dieu au premier plan. Après le triple traumatisme des années 1870–71, les catholiques entrent en recueillement, estimant que c'est à cause des débauches du Second Empire, de l'abandon du Pape, et du retour à un régime honni, la République, que la France catholique connaît tous ces malheurs. Les maîtres mots sont alors la pénitence, la prière et la souffrance pour expier tous les péchés de ces catholiques trop tièdes, de cette population païenne. Et où prier et souffrir si ce n'est sur les lieux mêmes de la souffrance et de la mort du Sauveur?

Dans le Livre du pèlerin édité pour le pèlerinage, l'ampleur de la pénitence paraît immense:

Nos pères honoraient le Pape; nous avons, au contraire, à prier pour un pape dépouillé, insulté, captif. Les vieux Francs portaient les armes au nom d'une patrie fidèle, nous avons à expier pour une patrie coupable. La foi ardente et naïve armait les bras de nos pères. Ils étaient fiers d'être chrétiens et prêts à mourir pour le prouver. Que de froideur aujourd'hui! que d'infidélités! que de blasphèmes! que de lâchetés! que d'apostasies!¹⁹

La »9^e croisade«, celle de 1882, est ainsi lancée pour expier les fautes d'une société impie. Le pèlerinage des mille est placé sous la protection de Benoît-Joseph Labre, renommé au XVIII^e siècle pour sa pauvreté et son humilité évangélique; lui qui fit plusieurs pèlerinages à Rome²⁰. La grande différence avec les premières croisades est que le croisé avait l'ambition de reconquérir le tombeau du Sauveur; alors que celui de 1882 a celle de délivrer le Pape et de sauver la France. Dans les Échos de Notre-Dame de France, on peut lire: »on sentait que l'invasion, non plus musulmane, mais libre penseuse et maçonnique, gagnait de plus en plus. Il fallait aller demander la délivrance et la rédemption au tombeau même du Rédempteur«. La fin de l'ordre moral, suivie par la mort du Comte de Chambord en 1883, plonge les catholiques français dans le marasme. La présence au pouvoir d'hommes comme Gambetta, Ferry ou Clemenceau, anticléricaux, qui à travers de nouvelles lois ont l'ambition de mettre fin à une société dominée par la religion, est perçue comme une agression violente par les catholiques.

Ainsi la situation aux Lieux Saints apparaît dans un premier temps bien secondaire.

Pourtant la condition des catholiques en Palestine au XIX^e siècle est loin d'être favorable, ce dont se rendent compte les pèlerins au long de leurs pérégrinations. En 1847, le Pape Pie IX rétablit le Patriarcat Latin en Terre Sainte et nomme Mgr Valerga Patriarche. Celui-ci se trouve à la tête de quelques mil-

¹⁹ Le livre du pèlerin, Paris 1892, p. 23.

²⁰ Cette »9^e croisade« coïncide avec la proclamation, par le Pape, d'une date pour célébrer le saint, le 16 avril 1882. Cf., concernant la vie de ce saint: Yves-Marie HILAIRE, Benoît Labre, Errance et sainteté, Histoire d'un culte, 1783–1983, Paris 1984.

liers de catholiques (environ 6 000) qui vivent jusque-là sous la protection des Franciscains, seuls représentants du Pape depuis le XIII^e siècle. Le consul français Paul-Émile Botta, en 1848, décrit le triste état du catholicisme en Terre Sainte:

Pour le peuple c'est une forme et rien de plus parce qu'il est dans l'ignorance la plus profonde, aussi change t-il de religion avec une insouciance et une facilité dont on ne verrait pas d'exemple dans d'autres parties de l'orient²¹.

C'est face à la domination des orthodoxes que les pèlerins prennent conscience de l'effort à faire pour soutenir la présence catholique en Terre Sainte. La fille aînée de l'Église et surtout la France protectrice des catholiques en Orient, en vertu des Capitulations signées au XVI^e siècle entre François I^{er} et Soliman, se doit d'apporter secours à cette terre. S'ajoute à cette présence massive des hérétiques, sans parler des »infidèles«, l'afflux à Jérusalem des pèlerins russes. Ainsi, lors de la fête de Pâques 1882, on note la présence de 2 200 Russes, de plus de 2 500 Grecs »schismatiques«, de 900 Arméniens »schismatiques« et de seulement 200 Européens catholiques et protestants. Les Russes, qui ont construit une véritable petite ville en dehors des murs de Jérusalem, débarquent par milliers chaque année en Terre Sainte, grâce aux dons de la famille impériale, faisant ombre aux catholiques²².

Les pèlerinages organisés par l'Assomption sont donc l'occasion, plus encore que les caravanes élitistes du Second Empire, de montrer que les catholiques d'Europe, les »Francs«, assument toujours leur place, la première sur les Lieux Saints. Ainsi, le pèlerinage de 1893, qui réunit à nouveau 1 000 pèlerins, coïncide avec le Congrès Eucharistique abrité en partie par les Assomptionnistes, et dont le but est d'affirmer la place (ou la supériorité?) des catholiques dans cette région du monde et en Terre Sainte en particulier. Dans les *Échos de Notre-Dame de France*, un religieux explique que la France catholique, après les dix premiers pèlerinages de pénitence, a redécouvert Jérusalem:

Ce pèlerinage annuel a le privilège d'occuper l'attention et d'émouvoir la sympathie d'un grand nombre de catholiques français qui, jadis, ne songeaient jamais à Jérusalem, ni aux intérêts que nous possédons sur les côtes de Syrie. C'est bien là, en effet, le premier résultat des pèlerinages de Pénitence, résultat que l'on peut constater et saisir d'un bout de la France à l'autre, dans tous les diocèses: ils ont popularisé le nom et le culte de Jérusalem, la connaissance de la Palestine²³.

²¹ OPM (office pontifical missionnaire), E19, Jérusalem, lettre de E. Botta à M. de Montalembert, 26 novembre 1848.

²² Peu d'études existent sur le mouvement des pèlerins russes en direction de la Palestine. On peut cependant citer deux récits de pèlerinage: Madame E. DE BAGRÉE SPERANSKY, *Les pèlerins russes à Jérusalem*, Bruxelles 1857; et Stephen GRAHAM, *With the Russian Pilgrims to Jérusalem*, Londres 1913. Voir aussi dans ce volume la contribution d'Elena Astafieva.

²³ *Échos de Notre-Dame de France*, n° 20, p. 7.

La première congrégation qui s'installe à Jérusalem est une communauté de religieuses, les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, en 1848. Beaucoup d'autres, hommes ou femmes, les suivent: les Frères des Ecoles Chrétiennes, les Pères Blancs, les Dominicains, les Sœurs de Notre-Dame de Sion, les Filles de la Charité... Ainsi, les bâtiments des congrégations catholiques françaises fleurissent à travers toute la Palestine: Jérusalem, Bethléem, Jaffa ou Nazareth.

Pour terminer sur cet aspect de croisade catholique, il est intéressant de mentionner la formidable impulsion que ces pèlerinages constituent pour les autres nations catholiques et en particulier pour les Autrichiens et les Bavarois. En 1898 a lieu pour la première fois un pèlerinage tyrolien, dirigé par M. Hamel, colonel en retraite, qui réunit 500 pèlerins et semble recueillir les louanges des autres catholiques par sa piété (même si les orthodoxes les accusent de manquement au statu quo²⁴). Le frère Athanase, directeur de Notre-Dame de France, ne tarit pas d'éloges à son propos: »le pèlerinage tyrolien est un splendide pèlerinage, l'idéal des vrais pèlerinages. On se croirait transporté à ces temps anciens, où la foi simple et ardente poussait les foules vers le Saint-Sépulcre. C'est la foi, la discipline, l'ordre, le calme et la piété la plus touchante unies ensemble«²⁵. Il ajoute qu'il n'y a qu'une opinion dans Jérusalem: »les vrais pèlerins sont ceux de ND de France et le pèlerinage des tyroliens«²⁶.

Ce premier pèlerinage autrichien a une importance d'autant plus grande qu'il précède de quelques semaines la venue, tant attendue ou tant redoutée, de Guillaume II, l'Empereur d'Allemagne, protestant. Ainsi pour les catholiques, il est important d'affirmer une forte présence avant l'»invasion« prussienne. Concernant l'Allemagne, on peut noter les pèlerinages de la Société de Terre Sainte de Cologne, organisme qui met en place de petits convois de 30 ou 40 pèlerins. En 1899, elle organise ainsi un grand pèlerinage d'hommes pour la pose de la première pierre de l'église de la Dormition.

Sans citer toutes les nations catholiques d'Europe, il ressort ainsi que les pèlerins français sont de vrais pionniers, contredisant en cela le premier président de la III^e République, Adolphe Thiers, qui proclame en 1871 que les pèlerinages ne sont plus dans les mœurs²⁷.

²⁴ Parmi les innombrables querelles concernant les Lieux Saints, il s'agit ici d'une remarque du patriarche grec sur le fait que les pèlerins tyroliens jouaient de la musique lors de leur entrée au Saint-Sépulcre, ce qui est contraire au statu quo. Voir MAE, Nantes, Jérusalem, Série B, 29, lettre du gouverneur de la province de Jérusalem au Custode de Terre Sainte.

²⁵ Souvenirs, (publication assomptionniste), n° 370, novembre 1898.

²⁶ Ibid.

²⁷ Cité in: Les pèlerinages en Terre Sainte, in: Jérusalem 119 (mai 1914) p. 130.

Ces pèlerinages catholiques ne prennent cependant tout leur sens qu'au travers d'une France héritière d'un passé glorieux placé sous le signe de la religion révélée.

III. La croisade patriotique

Comme le proclamait souvent le Cardinal Lavigerie: «nous avons au cœur deux passions qu'on ne nous arrachera jamais: l'amour de l'Église et l'amour de la France»²⁸. La symbiose qui s'opère entre ces deux entités peut paraître surprenante à l'avènement d'une République qui en aucun cas ne veut se voir appliquer le terme de catholique, bien au contraire.

Mais paradoxalement les pèlerins se revendiquent d'emblée comme catholiques et français. Néanmoins la France des pèlerins n'est pas celle de Thiers, Ferry, Gambetta, ni même celle de Napoléon III, mais celle du Comte de Chambord, surtout lors des pèlerinages de la rue de Furstemberg, puis des premiers pèlerinages de pénitence²⁹. Un ralliement de raison a cependant lieu, guidé justement par Lavigerie, obéissant au Pape Léon XIII et à son encyclique «Au milieu des sollicitudes» du 16 février 1892, où il invite les français à accepter loyalement le régime républicain, afin de «mieux combattre, et par tous les moyens légaux et honnêtes, les abus progressifs de la législation républicaine»³⁰.

Cet aspect temporel ne doit pas cacher que les catholiques français vivent ou veulent vivre dans une société vouée à Dieu, où en tout cas Dieu occupe la place dominante, et son représentant le Pape est considéré comme la référence. Ce n'est pas non plus un hasard si les pèlerinages de pénitence sont sous le patronage de Joseph de Maistre, auteur en particulier *Du Pape*, selon lequel la soumission au pouvoir spirituel du Souverain Pontife, arbitre suprême, doit être le but de tout catholique. L'un des participants les plus célèbres est Gabriel de Belcastel (pèlerin en 1882), député puis sénateur, mais surtout légitimiste intransigeant. Ses convictions monarchistes et catholiques lui dictent tous ses votes, toutes ses démarches. Il symbolise ainsi ces pèlerins français, vivant dans une France virtuelle où la réalité reprend pied seulement lors des

²⁸ Yvon TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord, approches du mouvement catholique en France (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris 1988, p. 74.

²⁹ Le Comte effectue un pèlerinage individuel en Terre Sainte en 1861, comme pour mettre en avant le prétendant très chrétien qu'il est. Petit-fils de Charles X, il est le dernier représentant des légitimistes: sa mort en 1883 fait s'envoler pour tous les royalistes attachés au dernier des Bourbons tout espoir de restauration monarchique.

³⁰ Pierre PIERRARD, *L'Église bouleversée, de 1789 à 1945*, Paris 1992, p. 91.

attaques républicaines contre les signes du christianisme, au sein des écoles, des casernes, ou lorsque le Général Boulanger prévoit d'envoyer les prêtres faire leur service militaire.

Tout comme la croisade catholique, la croisade patriotique se veut un acte de souffrance et de repentir par rapport au devenir du pays, à son histoire ancienne de monarchie catholique, un pays qui sombre dans une république assimilée à «la gueuse».

L'autre impression qui naît de ces croisades patriotiques concerne la situation en Terre Sainte et surtout la faiblesse de la présence française au milieu du XIX^e siècle face à l'arrivée en force des autres puissances européennes, en particulier de la Russie.

L'abbé Lespinasse débute son ouvrage sur Notre-Dame de France ainsi:

Ceci est un plaidoyer. Nous l'adressons à la France catholique. Il s'agit de Jérusalem et des vieux liens qui font de la terre de France et de Terre Sainte deux sœurs [...] la France aime la Terre Sainte parce que la France fut toujours une nation catholique, la première des nations catholiques, la fille aînée de l'Église [...] elle l'aime aussi parce que, depuis de longs siècles, la Terre Sainte est sa pupille. Nous venons proposer à la France catholique de s'établir plus solidement que jamais à Jérusalem³¹.

Avec le retour d'un consul français en 1843, et l'avènement d'un patriarche en 1847, la France catholique peut réaffirmer sa présence. Le Consul Botta et le Patriarche Valerga, qui se sont connus en d'autres lieux³², unissent alors leur force pour attirer les congrégations françaises et tous les catholiques désireux d'œuvrer pour la Terre Sainte. Les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, en 1848, sont les premières catholiques à s'installer sur cette terre, et tout au long de la deuxième partie du siècle a lieu un mouvement en direction de la Palestine. Les 1 013 pèlerins français de 1882, à leur tour, comme leurs successeurs, apportent une présence visible, symbolique à travers les processions dans la Ville Sainte et sur les hauts lieux du christianisme à travers le pays. En particulier la traversée de la Samarie par 500 pèlerins a dû rester inscrite dans la mémoire des populations locales, car aucun groupe d'une telle importance n'a jusque-là traversé cette région, difficile à pratiquer et peuplée de brigands et «d'infidèles» (face aux nombreux dangers potentiels, le consul Langlais a d'ailleurs désespérément essayé d'empêcher la caravane d'entreprendre un tel périple).

Mais la France qui a ainsi l'ambition d'être la nation privilégiée, doit faire face à la rivalité des autres puissances européennes, en particulier la Russie et l'Allemagne. Au congrès de Berlin, en 1878, la question des droits privilégiés de la France est discutée par les représentants des grandes puissances. Les di-

³¹ Abbé Joseph-Pierre LESPINASSE, *Notre-Dame de France*, Paris 1891, p. 2.

³² Consul à Mossoul, à partir de 1842, Paul-Émile Botta, hormis une grande activité archéologique qui lui permet de découvrir des vestiges de la civilisation assyrienne, fit la connaissance du jeune missionnaire qu'est alors le P. Valerga.

plomates français insistent à ce moment pour les faire constater et font inscrire dans l'article 62 du traité de Berlin: »les droits acquis à la France sont expressément réservés, et il est bien entendu qu'aucune atteinte ne saurait être portée au statu quo dans les lieux saints«³³.

La tension n'en demeure pas moins forte par la suite, comme le prouve le voyage de Guillaume II en Palestine. Une venue redoutée, puisque l'Allemagne ne veut plus que les catholiques allemands soient sous la protection de la France. De plus le Reich lance un vaste programme de constructions à Jérusalem, ce qui dans un pays où le paraître est très important fait beaucoup de tort au prestige français. Et même, on évoque alors l'achat du Cénacle par Guillaume. Cette visite qui reste cependant une exception, a fait couler beaucoup d'encre, surtout de la part des religieux français. Depuis Jérusalem, le père Germer-Durand³⁴, explique les préparatifs énormes que provoque la venue de l'Empereur: »on répare les routes, des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants y travaillent. Tous les hôtels sont retenus. 15 000 soldats turcs sont réquisitionnés, tous ces soldats auront des uniformes neufs et des gants blancs!« Le religieux se montre naturellement hostile à cette venue: »les pèlerins aimeront mieux suivre les sentiers que les pieds du sauveur ont foulés; ils laisseront aux touristes la route de Guillaume, qui n'est pas David«; il ajoute: »on hissera partout le drapeau allemand; mais les drapeaux français seront nombreux aussi, car nos établissements religieux couvrent la Ville sainte et la Palestine. La France catholique n'a pas à craindre d'être effacée«³⁵.

De fait, lors de la présentation du 18^e pèlerinage, en avril 1899, l'accent est fortement mis sur la réponse à apporter à la venue de l'Empereur:

le pèlerinage de la fin du siècle aura une importance très spéciale pour la France. On sait à quelle lutte on se livre contre notre protectorat des Lieux Saints, l'éclat qui a été donné au passage de l'Empereur Guillaume, le développement des œuvres protestantes. À toutes ces entreprises nous pouvons répondre par la force morale du pèlerinage de 1899, et elle peut-être immense³⁶.

Un dernier point reste important dans ces croisades catholiques et patriotiques: c'est le soutien que les pèlerins apporte aux établissements français de Palestine. Nous avons évoqué l'arrivée au milieu du siècle des premières congrégations et l'essor de leurs implantations. Citons seulement ici le cas des Assomptionnistes qui, suite aux succès de leur pèlerinage de pénitence, et grâce aux dons des pèlerins, construisent une hôtellerie appelée Notre-Dame

³³ Comme se plaisent à le rappeler les Échos de Notre-Dame de France, n° 70, avril 1899, p. 50.

³⁴ Le père Germer-Durand, assomptionniste, arrivé à Jérusalem en 1887, s'illustre principalement par son travail de fouilles à travers la Palestine. Il publie de nombreux articles dans Cosmos ou les Échos d'Orient sur ses travaux. Il est l'un des organisateurs des pèlerinages populaires de pénitence, depuis Jérusalem.

³⁵ Échos de Notre-Dame de France 63 (septembre 1898) p. 82.

³⁶ Échos de Notre-Dame de France 67 (janvier 1899) p. 2.

de France, surplombant la ville, couronnée d'une vierge et d'un drapeau français. Ce bâtiment devient, par son imposante taille, l'un des symboles de la présence française à Jérusalem et du quartier français en devenir, souvent appelé de leurs vœux à ce moment par les Français de la Ville sainte³⁷.

La présence nationale qui se multiplie dans la deuxième moitié du XIX^e siècle est pour le pays d'un bienfait énorme, comme le reconnaît le député républicain Douville-Maillefeu, au retour d'un voyage dans le Levant en 1890: »j'ai vu que, partout en Orient, quelque soit l'ordre auquel ils appartiennent, les religieux congréganistes des deux sexes montrent un dévouement absolu pour le nom français«³⁸. Les consuls français de Jérusalem prennent l'habitude, notamment du temps du consul Ledoux (consul de 1885 à 1898), de faire des discours aux pèlerins en vantant les mérites des établissements français et leurs bienfaits pour le pays et la religion catholique:

c'est que vous n'ignorez pas, Mesdames, Messieurs, que le drapeau de la France couvre de ses plis généreux tous les établissements catholiques, et que, fidèle, à ses traditions séculaires, il est pour eux un gage assuré de protection et de sécurité³⁹.

Évoquons enfin les talents de diplomate que doivent avoir les consuls en poste à Jérusalem, pour éviter toute tension due au comportement des pèlerins, eux qui ont tendance au cours de leur séjour à manifester, parfois bruyamment, leur soutien au Pape et à l'Église catholique face aux schismatiques et aux représentations du régime républicain. Lors du premier pèlerinage le consul Langlais insiste auprès des organisateurs pour que la politique soit bannie du pèlerinage: »Il est à craindre en effet qu'un excès d'enthousiasme religieux ne dénature le caractère pieux de cette manifestation et ne la fasse dégénérer en démonstration politique. Ce serait une atteinte grave au prestige et à l'autorité de la puissance protectrice en Palestine«⁴⁰. Des stratagèmes sont ainsi trouvés lors des cérémonies du 14 juillet, où les pèlerins sont invités au consulat pas seulement pour célébrer la République mais également l'entrée des troupes de Godefroi de Bouillon le 15 juillet 1099 dans Jérusalem.

³⁷ Cf. l'article de Dominique Trimbur sur l'historique de cette bâtisse et sa portée religieuse et nationale à Jérusalem: Une présence française en Palestine – Notre-Dame de France, in: Bulletin du Centre de Recherche Français de Jérusalem 3 (automne 1998) p. 33–58.

³⁸ Œuvre des Écoles d'Orient, 1899, p. 7.

³⁹ Échos de Notre-Dame de France 1 (juillet 1888) p. 7.

⁴⁰ MAE, Nantes, Constantinople, Jérusalem, Série D, 1882–1883, lettre du consul Langlais à l'ambassade de France à Constantinople, 7 février 1882.

IV. Conclusion

L'élan pour la Terre Sainte, que nous avons essayé de mettre en valeur à travers les pèlerinages du XIX^e siècle, en particulier les pèlerinages de pénitence, ont été pour les catholiques français le moyen d'exprimer pleinement leur identité dans la patrie du Sauveur, leur mère patrie ayant au fil des régimes fait de leur religion celle de la minorité des Français. Ils vont ainsi découvrir une terre où l'image de la France est encore formidablement présente, où les croisés catholiques du XI^e et XII^e siècle ont laissé une trace significative. En dignes et fiers héritiers de Godefroy de Bouillon et Baudouin I^{er}, ils se proclament les nouveaux croisés. Ces pénitents apportent leur pierre à l'édification de la présence française en Palestine, en particulier à la fin du XIX^e siècle jusqu'en 1914, avant de se voir évincer par la »perfide Albion«.

Les pèlerinages continuent cependant sous le mandat britannique, de moins en moins pénitents, de plus en plus touristiques. Les consuls n'ont alors plus à s'inquiéter des opinions politiques des pèlerins, la monarchie et le sentiment monarchiste s'éloignant de plus en plus. Lors du 89^e pèlerinage, en 1936, un pèlerin va même jusqu'à adresser une lettre au consul d'Aumale en écrivant: »ce chiffre de 89 qui désigne notre pèlerinage nous rappelle l'année glorieuse en laquelle nos pères secouèrent un joug odieux et rendirent au peuple l'égalité et la liberté que leur avait donné le Christ«⁴¹. Des paroles bien sûr inimaginables chez le pèlerin de 1882. Et à la fin des années 20, la France connaît même ses premiers pèlerinages protestants, ce qui souligne encore les bouleversements opérés dans ces quelques décennies.

Le XIX^e siècle fut un vrai retour à un idéal de croisés, certes éphémère. Mais ce siècle riche en découvertes et conquêtes coloniales débouche sur un siècle où la France, coloniale et catholique, n'est plus que de l'histoire pour la majorité de ses habitants.

*Die französischen Pilgerfahrten nach Palästina im 19. Jahrhundert:
katholischer und patriotischer Kreuzzug*

Seit den Anfängen des Christentums zeichnet sich die Pilgerfahrt zu den Heiligen Stätten als ein Ritus der Buße, der Erfüllung eines Lebens aus. Die Kreuzfahrten heiligen diese Massenbewegungen, diese Opfer der Pilger, wofür die Einnahme Jerusalems im Jahre 1099 das beste Beispiel ist. Angesichts der besiegten Kreuzfahrer dauert es bis zum 19. Jahrhundert, daß die Christen den Weg ins Heilige Land wiederfinden. René de Chateaubriand, 1806 selbst Pilger, ist derjenige, der den »Weg eröffnet«; zuerst setzen die romantischen Pilger,

⁴¹ MAE, Nantes, Jérusalem, Série B, lettre d'un pèlerin au consul général de France à Jérusalem, 11 avril 1936.

dann die Karavane von Männern und Frauen immer zahlreicher den Fuß ins Heilige Land. Im August 1853 landen in Jaffa vierzig Pilger, Mitglieder der Konferenzen von Saint-Vincent de Paul, die erste wichtige katholische Pilgergruppe seit den Kreuzzügen. 1882 wird auf Betreiben der Assomptionisten mit mehr als 1000 Pilgern eine großangelegte Pilgerreise zur Buße ins Heilige Land organisiert. Ein Ereignis, das sich ins Erbe der Kreuzzüge einfügen soll: Es ist der »neunte Kreuzzug«.

Dieser »pazifistische Kreuzzug« setzt sich aus seiner »heiligen Legion« zusammen, die zur Hälfte aus Ordensgeistlichen besteht, die von Pater Picard, Oberster der Augustiner der Assomption und vergleichbar mit Pierre l'Hermite, angeleitet werden. Die Pilger überqueren das Mittelmeer auf Schiffen, die in »schwimmende Basiliken« umgetauft wurden. Die Rundreise im Heiligen Land folgt den Spuren Christus', von Galiläa nach Samaria bis zum triumphalen Einzug in Jerusalem.

Die ins Heilige Land reisenden Pilger sind mehrheitlich ultramontan, treu ergebene Unterstützer des gefangenen Papstes. Sie möchten Gott wieder ins Herz der Gesellschaft zurückführen und werfen dieser vor, dem Charme der Revolution erlegen zu sein. Diese katholischen Pilgerreisen sind eine Demonstration der Stärke gegenüber den antiklerikalen Regierungen der Dritten Republik; sie bieten außerdem eine günstige Gelegenheit, um durch die Migration von Tausenden von Pilgern in Richtung Heiliges Land vor Augen zu führen, daß die katholische Religion die wichtigste in Frankreich bleibt. Die französischen Katholiken fühlen sich auch als Schützer der lateinischen (katholischen) Bevölkerung, die in Palästina wenig zahlreich und unter dem Joch der Orthodoxen lebt. Die Pilgerreisen der Assomptionisten bieten somit eine Gelegenheit zu zeigen, daß die Katholiken Europas – »die Franken« – an den Heiligen Stätten immer noch ihren Platz, den ersten, wahrnehmen. Zahlreiche Karavane katholischer Pilger aus anderen Ländern Europas (zum Beispiel Österreich) folgen dem französischen Beispiel.

Die Kreuzfahrer des 19. Jahrhunderts können natürlich ihren Patriotismus nicht beiseite lassen: Die »pazifistische Eroberung« des Heiligen Landes wird im Namen der katholischen Religion und Frankreichs lanciert. Seit Jahrhunderten in diesem Teil der Welt präsent, gestärkt von seiner Geschichte der Kreuzzüge, der In-Schutznahme der orientalischen Katholiken über die von Franz I. und Suleiman dem Prächtigen im 16. Jahrhundert unterzeichneten Kapitulationen, wünscht Frankreich vollends, weiterhin die Vorreiterrolle in Palästina zu spielen. Dieser patriotische Kreuzzug hat eine umso größere Tragweite, als daß sich alle europäischen Großmächte auf diesem wertvoll gewordenen Teil der Welt gegenüberstehen. Der Besuch Wilhelms II. in Palästina 1898 ist eine konkrete Umsetzung des Willens, die Vorreiterrolle Frankreichs in Frage zu stellen. Ein Glück für die älteste Tochter der Kirche, daß die Präsenz der französischen religiösen Einrichtungen – im Heiligen Land in der Mehrheit – ihr immer noch einen beneidenswerten Platz sichert; und die Pilger sind auf allen ihren Rundreisen für diese französische katholische Präsenz in Jerusalem und in Palästina eine unabkömmliche Unterstützung.

Die Pilgerreisen ins Heilige Land sind für die französischen Katholiken ein Mittel, ihre religiöse und patriotische Identität voll auszudrücken. Diese Pilgerkaravane tragen dazu bei, daß Frankreich diese Vorrangstellung vor allen anderen europäischen Nationen behalten kann, womit die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zum goldenen Zeitalter der französischen Präsenz in Palästina wird.

BARBARA HAIDER-WILSON

DAS GENERALKOMMISSARIAT DES HEILIGEN LANDES IN WIEN – EINE WIEDERENTDECKUNG DES 19. JAHRHUNDERTS

Gerald Stourzh zum 75. Geburtstag

Wenn in den letzten Jahren allmählich eine Neubewertung des Stellenwerts von Religion für das 19. Jahrhundert einsetzt, an deren Anfang »die Entdeckung einer verblüffenden Diskrepanz: zwischen der historiographischen Geringschätzung von Religion und ihrer prägenden Rolle in Politik und Wirtschaft, in Gesellschaft und Kultur« steht, und das vertraute Bild, wonach sich Religion »wie ein eiszeitlicher Gletscher in das 19. Jahrhundert hineingeschoben [habe], wo er unter der strahlenden Sonne am bürgerlichen Wertehimmel langsam aber stetig abschmilzt«, dadurch eine Akzentverschiebung erlebt¹, so soll im folgenden eine in Wien angesiedelte und große Breitenwirkung erzielende kirchliche Einrichtung vorgestellt werden: das für die katholische Mission in Palästina tätige »Generalkommissariat des Heiligen Landes«, auf das das in den Quellen als »katholisches Österreich« bezeichnete Gesellschaftssegment im Verband von Kirche, hoher Politik und geistesgeschichtlichen Strömungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts bewußt zurückgriff.

Das im Wiener Franziskanerkloster beheimatete Generalkommissariat des Heiligen Landes ist mit seinem Gründungsjahr 1633 ein Kind der Gegenreformation. Bei der Wiedererrichtung 1843 sollte es bereits auf eine über 200-jährige wechselvolle Geschichte zurückblicken können und in den folgenden Jahrzehnten »seine höchste Blüte«² erreichen.

¹ Vgl. die anregenden Ausführungen von Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000) S. 38–75, hier S. 38, 44. Für die Habsburgermonarchie zumindest gilt es noch immer mit Peter Leisching eine mangelnde Beachtung der gesellschaftlichen Bezüge von Religion zu konstatieren: »Noch fehlen die Arbeiten über den historischen Kontext der gesellschaftlichen Formation und ihrer Voraussetzungen, um zu ermitteln, in welchem Ausmaß dem österreichischen Katholizismus als soziales Phänomen ein gesellschaftlicher Stellenwert zuerkannt werden kann.« Peter LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: Adam WANDRUSZKA, Peter URBANITSCH (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4: Die Konfessionen, Wien ²1995, S. 2.

² Bedeutung der Kommissariate des Heiligen Landes, in: Österreichische Pilgerbriefe 1 (1932) S. 2f., hier S. 3.

I. Die Vorgeschichte

Um die Mittel aufzubringen, die die Erhaltung des Heiligen Landes, der dortigen Schulen und Missionen verlangte, errichtete der Franziskanerorden frühzeitig in verschiedenen Ländern Sammelstellen, die den Kontakt mit der Kustodie³ hielten; diese Kommissariate erhielten von den Generaloberen des Ordens spezielle Vollmachten und wurden durch päpstliche Konstitutionen bestätigt. Das Kapitel im Jahr 1621 hatte in jeder Nation einen »Commissarius« oder »Procurator generalis« für das Heilige Land aufgestellt, dem in jeder Provinz »Vice-Commissarii« beigegeben waren⁴.

Die Chronik der österreichischen Franziskanerprovinz nennt als Gründer des Wiener Generalkommissariats Ordensgeneral P. Johannes B. de Campagne, der 1633 mit Zustimmung von Kaiser Ferdinand II. P. Petrus de Orosco aus der spanischen Ordensprovinz als ersten Generalkommissar einsetzte. Das Wirkungsgebiet des Wiener Kommissariats umfaßte das ganze Römische Reich Deutscher Nation und sollte wie die drei Kommissariate in Rom, Paris und Madrid »Generalkommissariat des Heiligen Landes« heißen. Daß ein Spanier zum Wiener Generalkommissar ernannt wurde, erklärt sich aus der damaligen, nach Spanien gerichteten Ordenspolitik⁵.

Während zunächst häufig Ausländer als Generalkommissare in Wien fungierten, verordnete Kaiser Leopold I. am 11. Februar 1664 und noch einmal am 24. Februar 1693, daß in Zukunft nur Einheimische mit diesem Amt betraut werden sollten und sich diese überdies mit kaiserlichen Patenten zur Vorname der jährlichen Kollekten zu versehen hätten. Diese Maßnahme wurde unter Kaiser Joseph I. am 24. Februar 1706 erneuert und von Kaiser Karl VI. am 5. Januar 1714 erneut mit dem Zusatz eingeschränkt, daß die Sammlungen in Zukunft durch die Regierungsorgane bestens unterstützt werden sollten⁶.

³ Bereits 1219 war der Ordensgründer Franz von Assisi mit einigen Brüdern im Heiligen Land; 1342 vertraute Papst Clemens VI. mit der Bulle vom 21. November den Franziskanern die Obsorge über die Heiligen Stätten an. Das General-Commissariat des heiligen Landes in Wien, in: Denkblatt des österreichisch-ungarischen Pilgerhauses »zur heiligen Familie« in Jerusalem, hg. vom Curatorium des Pilgerhauses, Wien 1896, S. 5–7, hier S. 5. Die Kustodie beschränkte sich nicht auf Palästina, sondern erstreckte sich auch auf Syrien, Unterägypten und Zypern.

⁴ Vgl. Heribert HOLZAPFEL, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg im Breisgau 1909, S. 552; und Matthias EISTERER, Erste allgemeine österreichische Pilgerfahrt ins Heilige Land zur Feier des diamantenen Priester-Jubiläums Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. und des goldenen Regierungs-Jubiläums Sr. Apost. Majestät Kaiser Franz Josef I. 12. April bis 16. Mai 1898, Wien 1898, S. 144.

⁵ Vgl. P. Rigobert WASNER, Geschichte des General-Kommissariates von Wien, in: 300 Jahre General-Kommissariat des Heiligen Landes in Wien (Jubiläumsnummer der Österreichischen Pilgerbriefe April–Juni 1933) S. 4–24, hier S. 7.

⁶ Vgl. Hermann ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, in: Oesterreichische Revue 5 (1867), Heft 1, S. 134–145, hier S. 135.

Als Generalkommissare der ersten Zeit machten sich besonders verdient: der bereits genannte Spanier P. Petrus Orosco, indem er vom Kaiser ein Schreiben an den Sultan erwirkte, wodurch die Franziskaner die ihnen verlorengegangenen Heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem wieder erlangten. P. Ludwig Kriechenhoffer, gestorben 1681, fungierte als erster deutscher Generalkommissär. Dritter Generalkommissär von Wien war der eng mit dem Hof Leopolds I. verbundene P. Simon de García. Des weiteren hatten das Amt inne P. Maxentius Eisner aus Passau, ein Gelehrter und Dichter, sowie 37 Jahre lang P. Franziskus Caccia aus Klagenfurt, während dieser Zeit Provinzial der österreichischen Franziskanerprovinz, General-Definitor des Ordens und Hofprediger von Wien. Der gebürtige Wiener P. Hugo Babler war zweimal Provinzial, geistlicher Rat von Gran und Wien sowie Hoftheologe bei Kaiser Karl VI. Unter Marzellian Wagner (1779–1783) kam das vorläufige Ende des Generalkommissariats⁷.

Vor den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts bestand im Franziskanerkonvent in Wien somit eine eigene Einrichtung, die die diesem Orden mit allerhöchsten Reskripten bewilligten Sammlungen zur Unterstützung der Missionen am Heiligen Grab in Jerusalem leitete und die Verrechnung bzw. Versendung der Spenden nach Jerusalem besorgte. 1781 wurden diese Sammlungen im Bereich der Erbländer auf Befehl des Kaisers eingestellt; 1784 wurde das Kommissariat schließlich aufgehoben⁸.

Denn der »Kirchensturm in Österreich«⁹ machte auch vor dem Generalkommissariat des Heiligen Landes nicht halt. Über die Aufhebung des Generalkommissariats verfaßte der betroffene Kommissär P. Marzellian Wagner einen lateinischen Bericht »Catastrophe seu deploranda totius Commissariatus Terrae Sanctae cassatio sub Augustissimo Imperatore Iosepho II.«¹⁰. Aufgrund anonymer Anklageschriften¹¹, die an den Kaiser gelangten, sei am 17. August 1783 in der Früh eine Regierungskommission in den Kommissariatsräumen

⁷ Vgl. P. Pirmin HASENÖHRL, Meine Radio-Rede in Wien gehalten am 1. September 1933, in: Österreichische Pilgerbriefe 3 (1934) S. 13–18, hier S. 14. Hasenöhl bezeichnete das Generalkommissariat zu Beginn seiner Rede als »ein Stück Alt-Wien«, *ibid.* S. 13. WASNER, Geschichte des General-Kommissariates von Wien, S. 8–11; 500 Jahre Franziskaner der österreichischen Ordensprovinz. Festschrift zur Gründung der österreichischen Franziskanerprovinz zum hl. Bernardin von Siena durch den hl. Johannes von Capistran im Jahre 1451 [Wien 1950], S. 128.

⁸ Vgl. Das österreichische Pilgerhaus zu Jerusalem, in: Wiener Diözesanblatt, Jg. 1863, S. 33–40, hier S. 36.

⁹ WASNER, Geschichte des General-Kommissariates von Wien, S. 12.

¹⁰ »Die Katastrophe oder die beklagenswerte Aufhebung des gesamten Kommissariats des Heiligen Landes unter dem erlauchtsten Kaiser Joseph II.« (Übersetzung d. A.).

¹¹ So auch in: Karl Gf. v. Inzaghi an k.k. geheime Haus-, Hof- und Staatskanzlei, Wien, 1843 Februar 23, in: Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien (ferner: HHStA), Administrative Registratur (ferner: AR), Fach (ferner: F) 53, Karton (ferner: K) 5. Inzaghi (1777–1856) wurde 1834 in die Vereinigte Hofkanzlei berufen und war seit 1842 Obersthofkanzler.

erschienen, bestehend aus Regierungsrat Högerlin und seinem Sekretär Schilling. Högerlin habe ein kaiserliches Handschreiben vorgewiesen, womit er beauftragt war, über Verwaltung, Vermögen und Stand des Kommissariats eine genaue Untersuchung vorzunehmen – die Befragung des Generalkommissärs, die Untersuchung aller Räumlichkeiten und die Beschlagnahme der administrativen Bücher habe insgesamt drei Tage gedauert. Das Verhör des Generalkommissärs habe sich dabei auf folgende Fragen konzentriert: was das Kommissariat dem Konvent für den Unterhalt des Kommissärs bezahle; wieviel Geld jedes Jahr in das Heilige Land abgeführt werde; ob man in Jerusalem mit den Almosen gut wirtschaftete; ob der Generalkommissär niemandem Rechenschaft zu geben habe (darauf habe dieser erwidert, daß er jährlich dem Provinz-Definitorium einen Rechenschaftsbericht vorlege); des weiteren ob vielleicht im Kommissariat öfters Festtafeln stattfänden, zu denen auch auswärtige Gäste geladen würden, was Wagner mit Entrüstung zurückgewiesen habe¹². Nach Revision der Geschäftsbücher habe Högerlin abschließend die Frage gestellt, ob der in den Büchern ausgewiesene Überschuß tatsächlich vorhanden sei. Die im Kommissariat beschäftigten Männer, neben Generalkommissär Wagner sein Sekretär P. Chrysolog Paradeiser, der Tertiar Fr. Karl und der apostolische Syndikus Herr Pach, mußten einen Eid ablegen, daß sie nichts verheimlicht hatten. Anschließend seien auch die beiden damals noch lebenden Ex-Kommissäre – P. Cyprian Palm und P. Humilis Ermblich – wie auch der Ex-Kustos der Provinz, P. Gratian Klappitz, zum Verhör gerufen worden. Am 19. August sei die Untersuchung des Generalkommissariats zum Abschluß gekommen, und zwar mit Lob von seiten Högerlins, der öffentlich erklärt habe, alles in bester Ordnung gefunden zu haben, was er auch in seinem Bericht an den Kaiser hervorheben werde. Für den weiteren Fortbestand des Kommissariats sei nichts zu befürchten, es sei denn, daß von den kaiserlichen Konsuln in Palästina eine verschwenderische Geldgebarung des P. Prokurators in Jerusalem gemeldet würde. Dennoch müsse er mittlerweile »jede Abgabe von Gegenständen und Geld an das Hl. Land verbieten, bis eine Entscheidung Sr. Majestät erflossen sein werde«. P. Marzellian schrieb daraufhin an den Kustos und an den Prokurator, um sie über die Gefahr der Aufhebung des Kommissariats zu informieren.

Um diese Zeit waren gerade die sieben Jahre abgelaufen, nach welchen der Ordnung gemäß die Sammlung für das Hl. Land in Belgien (damals zu Österreich gehörig) hätte beginnen müssen. Ich reichte darum bei Sr. Majestät meine Bittschrift ein, um die nötige Erlaubnis zu erhalten. Aber – wie vorauszusehen – ich wurde abgewiesen. Als Ursache wurde mir von einer Persönlichkeit des Hofes mitgeteilt, daß nach Ansicht des Kaisers zuviel Geld aus den

¹² Der damals gegen das Generalkommissariat erhobene Vorwurf von Mißständen war im Gedächtnis des 19. Jahrhunderts noch sehr präsent, was große Auswirkungen auf seine 1843 formulierten Statuten haben sollte, mit denen man sich deutlich von dem früheren Modell abzugrenzen suchte.

österreichischen Provinzen durch das Kommissariat in das Hl. Land abgeführt werde, wofür gar kein Nutzen für Österreich zu hoffen sei. Wie ich dies erfuhr, verfaßte ich sofort eine neue Bittschrift an den Kaiser, in welcher ich darlegte, daß nur ein Teil der Gelder ins Hl. Land abgeschickt werde, ein anderer jedoch zu Anschaffungen für die Bedürfnisse der Terra Santa verwendet werde, was ja der heimischen Industrie und Kunst zugute komme. Aber alles war umsonst, ich erhielt nicht einmal eine Antwort auf meine Eingabe.

Am 10. Mai 1784 wurde dem Wiener Konvent mitgeteilt, daß das Generalkommissariat des Heiligen Landes aufgrund des allgemeinen Sammlungsverbotes aufgehoben und sein gesamtes Vermögen dem Religionsfonds zu übergeben sei, zu welchem Zweck Christian von Wallenfeld demnächst im Kloster erscheinen werde¹³. Aus dem Hauptteil des vorhandenen Vermögens, und zwar aus 107 700 fl., »welcher Summe ein Minister noch 12,000 fl. hinzufügte«, wurde im Jahr 1785 der »Sustentationsfonds« für die bosnische Mission gegründet¹⁴.

Das Generalkommissariat war mit kaiserlicher Entschließung vom 30. April 1784 aufgehoben worden; weiters wurde bestimmt, daß spezielle, weiterhin für das Heilige Grab zu verwendende Gelder durch die k.k. Geheime Hof- und Staatskanzlei an den Internuntius und durch diesen dem »Commissarius terrae sanctae« in Konstantinopel zu übergeben seien: »Von da an hörte der Einfluß der Franziskaner in den alt österreichischen Provinzen auf dieses Geschäft auf [...]« Der Ausnahmestatus zweier Kronländer ist in diesem Zusammenhang zu beachten, denn in Lombardo-Venetien und Dalmatien bestanden derlei Sammlungen weiter, und Kaiser Franz sanktionierte ihren Weiterbestand auch für die Zukunft. »Die dort eingegangenen Gelder wurden sonach bis zum Jahre 1842 ohne Intervenirung einer Behörde unmittelbar aus den betreffenden Provinzen an den Ort ihrer Bestimmung gesendet. Es mußte jedoch hieher ausgewiesen werden, was alle Jahre eingeht.«¹⁵

Nach einigen Tagen wurde schließlich auch das Kommissariatsarchiv mit samt der Bibliothek fortgeschafft, und die Räume wurden gesperrt. 1802 wurde der ehemalige Amtstrakt des Generalkommissariats von der Regierung mit

¹³ Eine ausführliche Schilderung der Vorgänge rund um die Aufhebung findet sich in: WASNER, Geschichte des General-Kommissariates von Wien, S. 12–15, Zitate S. 14f. Laut P. Marzellan Wagner umfaßte das beschlagnahmte Vermögen: 34 200 fl. an Bargeld, 110 000 fl. an Obligationen und Kapitalien, 30 800 fl. an frommen Stiftungen, 5 600 fl. an Wertgegenständen, die für das Heilige Land besorgt worden waren. Ibid. S. 16. Der Generalkommissär wurde noch einige Male in Sachen Generalkommissariat beim Kaiser vorstellig, der aber bei seiner Entscheidung blieb. Im Wiener Diözesanarchiv findet sich eine Abschrift des 1844 auf Deutsch veröffentlichten Berichtes von Wagner: »Austria oder Oesterreichischer Universal-Kalender für das Schaltjahr 1844. Wien. [...] Religiöses und kirchliches Leben. Die Sammlungen für das heilige Grab«, Abschrift, in: Diözesanarchiv Wien (ferner: DAW), Präsidialia I 6, Österr. Pilgerhaus in Jerusalem, Kassette 1.

¹⁴ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 135.

¹⁵ Karl Gf. v. Inzaghi an k.k. geheime Haus-, Hof- und Staatskanzlei, Wien, 1843 Februar 23, in: HHStA, AR, F 53, K 5.

Beschlag belegt und für einige Abteilungen der Hofstelle verwendet, wodurch »selbst die Erinnerung an das Kommissariat fast verloren« ging¹⁶. Österreich hatte »den Verband, welchen es Jahrhunderte hindurch mit der Custodie des heil. Landes und den ihr unterstehenden Missionen unterhalten hatte, durch Aufhebung des General-Commissariates und Einstellung der Collecten selbst gelöst«¹⁷.

II. Palästina im Blickfeld Europas – ein Neubeginn

Vor dem Hintergrund der Reformentwicklungen im Osmanischen Reich – Stichwort *Tanzimat* –, die es den Europäern zusätzlich zu ihren in den »Kapitulationen« seit langem festgeschriebenen Rechten realpolitisch gesehen ermöglichten, ihre dortigen Einflußsphären mehr und mehr auszudehnen, entzündete ein dichtes Bündel an Faktoren erneut den Funken der »Palästina-begeisterung« und lenkte die Aufmerksamkeit der europäischen Öffentlichkeit wieder auf die Region Naher Osten: Weltpolitische Ereignisse (ausgehend vom napoleonischen Feldzug 1799 über die ägyptische Herrschaft 1831–1840 und ihre Auswirkungen, gipfelnd in den Ereignissen rund um den Londoner Vertrag 1840) trafen zusammen mit kirchenpolitischen Maßnahmen und einer Vielzahl von geistesgeschichtlichen Strömungen, darunter die Romantik, die Idee des »friedlichen Kreuzzugs« und das allgemeine Missionsinteresse – nicht ohne Grund wurde das 19. Jahrhundert von »einschneidender Bedeutung für die Entwicklung und Gestaltung der Orientmission«¹⁸. Ein kirchenpolitischer Schritt, von dem eine geradezu als elektrisierend zu bezeichnende Wirkung auf die katholische Kirche ausging, war die Gründung eines anglo-preußischen Bistums in Jerusalem 1841; auf staatlicher Vertretungsebene setzten sich europäische Konsuln in Jerusalem fest.

Das Konzept des »friedlichen Kreuzzugs«, von dem das katholische Europa mittlerweile überzogen wurde, griff zurück auf das »Goldene Zeitalter« des Christentums, das Mittelalter:

Um [die] Mitte des 19. Jahrhunderts verminderten [sich] oder verschwanden die äußeren und inneren Hindernisse, die der Pilgerung nach dem heiligen Lande gegenüber standen. [...] Jetzt bricht eine neue Epoche an in Palästina, das Zeitalter des friedlichen Kreuzzugs. Nicht wie ehemals, durch Blut und Eisen soll das Land erobert werden, sondern durch fried-

¹⁶ Vgl. HASENÖHRL, Meine Radio-Rede in Wien, S. 16.

¹⁷ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 135.

¹⁸ Konrad LÜBECK, Die katholische Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt, Köln 1917, S. 13.

liche Kultur. An Stelle der bewaffneten Krieger treten die christlichen Pilger aus allen Ländern Europas¹⁹.

Diese Idee ist im Rahmen einer besonders ausgeprägten »Jerusalem-Frömmigkeit« zu verstehen, verbunden mit religiös begründeten Heimatgefühlen und Ansprüchen, denn: »Keine Stadt der Erde übt eine solche Anziehungskraft aus wie Jerusalem. Jeder Christ hat von dieser Stadt und ihrer Umgebung sammt allen Einzelheiten von der ersten Kindheit an gehört.«²⁰

Im Fall Österreichs ging die Kirche mit ihren Initiativen dem Staat zeitlich voraus, obwohl freilich ein untrennbares Zusammenwirken und -gehen dieser beiden Säulen der Monarchie zu konstatieren ist. Sowohl am Zustandekommen der neuerlichen Genehmigung der Karwochenkollekte für die Heiligen Stätten und der Wiedererrichtung des Generalkommissariats wie auch der Eröffnung eines österreichischen Vizekonsulats in Jerusalem 1849²¹, genehmigt durch Kaiser Ferdinand I., kann der Anteil eines Mannes nicht genug hervorgehoben werden: des Domkapitulars zu St. Stephan, Joseph Salzbacher.

Salzbacher wies bereits anlässlich seiner im Jahr 1837 unternommenen Pilgerreise nach Rom und Jerusalem auf den finanziellen Notstand der Franziskaner im Heiligen Land hin und stellte die Konflikte zwischen »Lateinern« und »Griechen« um die Heiligen Stätten dar²². Er machte sich zum engagierten Lobbyisten für sein auch in Politik und Mentalität der Zeit auf fruchtbaren Boden fallendes Anliegen und führte diesbezüglich Unterredungen mit Staatskanzler Metternich. Salzbacher selbst schildert:

Da ich schon früher Sr. Durchlaucht dem Herrn Staatskanzler (Fürsten von Metternich) das abschriftliche Document aus dem Memorabilienbuche des hiesigen Franziskanerklosters ad S. Hieronymum, welches die unter der Regierung Sr. Majestät des Kaisers Joseph höchstse-

¹⁹ Karl SCHNABL, Die Babenberger und Habsburger im heiligen Lande, in: Jahrbuch des österr.-ung. Pilgerhauses »Zur heiligen Familie« in Jerusalem, hg. vom Kuratorium, Jg. 4, Wien 1911, S. 25–34, hier S. 33f. Siehe zum »friedlichen Kreuzzug« auch Alexander SCHÖLCH, Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung (Berliner Islamstudien, 4), Stuttgart 1986, S. 64–68.

²⁰ Johann WEISS, Reise nach Jerusalem und Wanderungen im heiligen Lande. Dem katholischen Volke erzählt (Zweite Vereinsgabe des Katholischen Pressvereines in der Diözese Seckau für das Jahr 1902), Erster Theil, Graz 1902, S. 88.

²¹ Zu den Aktivitäten der österreichisch-(ungarisch)en Konsuln in Jerusalem siehe Mordechai ELIAV unter Mitarbeit von Barbara HAIDER (Hg.), Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849–1917 (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt., Bd. 91), Wien 2000.

²² Vgl. Joseph SALZBACHER, Erinnerungen aus meiner Pilgerreise nach Rom und Jerusalem im Jahre 1837, 2 Bde., Wien 1839. Der Ertrag aus diesem bereits 1840 in zweiter Auflage erscheinenden Werk war mit kaiserlicher Bewilligung als Almosen für das Heilige Grab gewidmet. Siehe zu dem 1790 in St. Pölten geborenen und am 10. August 1867 in Baden verstorbenen Salzbacher, seit 1847 insulierter Prälat und Domkustos bei St. Stephan in Wien, 1862 von Kaiser Franz Joseph mit dem Orden der eisernen Krone ausgezeichnet, den von Hermann ZSCHOKKE verfaßten Nachruf: Zur Erinnerung an den Domkustos Dr. Joseph Salzbacher, in: Das heilige Land 12 (1868) S. 27–29. Salzbachers Interesse richtete sich anschließend auch auf die Mission in Nordamerika.

ligen Andenkens, decretirte Aufhebung des schon seit vielen Jahren bestehenden General-Commissariates der heiligen Länder in Wien, und die Einziehung der damals in der Cassa vorhandenen Baarschaft im Betrage von mehr als 180,000 Gulden in Gold, Silber und Obligationen u.s.w. unterbreitet und auch noch Andere, welchen dieser Vorgang ganz unbekannt war, davon in Kenntniß gesetzt hatte, – leitete der Gedanke von selbst auf die Resuscitirung des ehemaligen General-Commissariates, und es begannen die diesfalls nöthigen Verhandlungen von Seiten der betreffenden Behörden, so wie der kaiserlichen General-Consulate in Aegypten und Syrien, von welchem Letztern insbesondere Berichte, und eine getreue Schilderung über die Lage und Verhältnisse unserer Missionen im Oriente abgefordert wurden²³.

Alle finanziellen Rücksichten letztlich doch beiseite lassend, wurde das offizielle Österreich durch die Beobachtungen von Salzbacher wie auch durch die später von Johann Mosetizh durchgeführten Erkundungen²⁴ dazu bewogen, im Rahmen der Reorganisierung seines Konsularwesens in Syrien eine Vertretung in Jerusalem einzurichten. Als Besonderheit ist dabei hervorzuheben, daß

nicht kommerzielle Beweggründe maßgebend [waren], sondern die Würde des österreichischen Staates erheischte es, daß Österreich bei Vertretung der Interessen der katholischen Kirche mit den übrigen Großmächten [...] gleichen Schritt halte, besonders zu einer Zeit, in welcher die Schismatiker, namentlich Rußland, die Katholiken aus dem Heiligen Lande zu verdrängen suchten. Dazu kam das lebhafte Interesse der Katholiken Österreichs für das Heilige Land und der beginnende größere Zuzug von Pilgern nach Palästina. [...] andererseits jedoch rief die Existenz eines österreichischen Konsulates den katholischen geistlichen Hütern der heiligen Stätten in Erinnerung, daß nicht nur Frankreich, sondern auch Österreich hinter ihnen stehe²⁵.

Der erste Amtsinhaber in Jerusalem, Josef (Giuseppe) Graf von Pizzamano²⁶, in dessen Amtszeit die Erhebung des Vizekonsulats zum Konsulat (1852) und die Anfänge des österreichischen Hospizes fielen, stellte sich dabei sogleich als höchst energischer Vertreter der österreichischen Interessen heraus.

²³ Joseph Salzbacher, in: *Austria* (1856), zit. nach: Das General-Commissariat der heiligen Länder, in: *Das heilige Land I* (1857) S. 115–119, hier S. 116. Vgl. zum Bericht des k.k. Generalkonsuls in Beirut, Eduard von Adelburg, auch ZSCHOKKE, *Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem*, S. 136.

²⁴ Siehe dazu weiter unten. Metternich stützte sich in seiner Argumentation hinsichtlich der Errichtung eines Konsulats in Jerusalem explizit auf die Denkschrift von Mosetizh, vgl. Vortrag Metternichs an Kaiser Ferdinand (Wien, 1846 Februar 24), in: ELIAV, HAIDER (Hg.), *Österreich und das Heilige Land*, S. 101–103.

²⁵ Einleitung, in: *Jahrbuch des österr.-ungar. Pilgerhauses »Zur heiligen Familie« in Jerusalem*, hg. vom Kuratorium, Jg. 1, Wien 1905, S. 1–4, hier S. 4. Siehe auch die hinsichtlich der Motivation Metternichs sehr aufschlußreiche Instruktion für den ersten Vizekonsul Pizzamano (Constantinopel, 1849 Jänner 9), in: ELIAV, HAIDER (Hg.), *Österreich und das Heilige Land*, S. 107–110.

²⁶ Siehe zu dem 1809 in Venedig geborenen und mit kaiserlicher Entschließung vom 27. September 1847 zum Vizekonsul in Jerusalem ernannten Josef (Giuseppe) von Pizzamano, der Jerusalem jedoch erst am 1. März 1849 erreichen sollte: ELIAV, HAIDER (Hg.), *Österreich und das Heilige Land*, bes. S. 47–64.

Die Wiedereinführung der Karwochenkollekte

Bei der Reaktivierung der Karfreitagskollekte und des Generalkommissariats für das Heilige Land konzentrierten sich die Absichten zuallererst und vor allem auch im Hinblick auf die immer stärker werdende Konkurrenz unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften im Heiligen Land auf die Beschaffung der nötigen Missionsmittel für bestimmte Zwecke der – einer Stärkung der Position der katholischen Großmacht Österreich zuträglichen – Orientmission. Die Karfreitagskollekte zur Unterstützung der Franziskaner im Orient ging dabei auf frühere Jahrhunderte zurück; so hatte unter anderem schon Papst Pius VI. im Jahr 1778 bestimmt, daß alle Bischöfe ihre Gläubigen viermal im Jahr auffordern sollten, die Orientmission durch Spenden zu unterstützen²⁷.

Die ersten beiden Kronländer, denen die Durchführung von Sammlungen für das Heilige Land wieder gestattet wurde, waren Lombardo-Venetien und Dalmatien (mit allerhöchster Entschließung vom 19. August 1815 bzw. 18. März 1837). Mit kaiserlichem Handschreiben vom 21. Februar 1842 – angeregt durch Joseph Salzbachers Aufruf und die politischen Ereignisse im Orient – sind diese Sammlungen

auch in den altösterreichischen Ländern wieder in's Leben gerufen worden. Se. k.k. apost. Majestät sprachen nämlich in diesem Handschreiben den allerh. Willen aus, daß die für das lombardisch-venetianische Königreich und für Dalmatien bereits bestehende Bewilligung zu Gunsten der bedrängten katholischen Missionen am h. Grabe auf alle der Leitung der (damaligen) Vereinigten Hofkanzlei unterstehenden Provinzen in der Art ausgedehnt werde, daß die Erzbischöfe und Bischöfe ermächtigt werden, die Gläubigen jährlich an einem Sonntage in der Faste, oder auch, wenn sie es dienlicher finden, am Charfreitage zu Beiträgen für die oben genannten Missionen aufzufordern²⁸.

Das Ergebnis der ersten Sammlung belief sich auf 51 623 fl. Aus der Wiedereinführung der Karwochenkollekte resultierte konsequenterweise auch die Wiedererrichtung des Generalkommissariats, das ja unter anderem als Verwaltungsstelle für die einlaufenden Gelder fungierte. »Damit aber bei Herstellung des General-Commissariates künftigen Uebelständen und Mißbräuchen vorgebeugt werde, wurde dem Fürst-Erzbischof von Wien die Aufgabe zu Theil, Statuten zu entwerfen, welche die vorzunehmenden Abänderungen und den ganzen Wirkungskreis des Commissariates zu bestimmen hatten.«²⁹

Bis Ende des Jahres 1843 wurden somit von Vinzenz Eduard Milde 21 Paragraphen umfassende »Grundregeln und Vorschriften für das General-

²⁷ Vgl. Bernard ARENS, Handbuch der katholischen Missionen, 2., vollständig neubearbeitete Aufl., Freiburg im Breisgau 1925, S. 283.

²⁸ Das österreichische Pilgerhaus zu Jerusalem, in: Wiener Diöcesanblatt 1863, S. 36f., Zitat S. 37. Ibid. S. 37–40 findet sich eine lateinische Version der »Grundregeln und Vorschriften für das General-Commissariat der heiligen Länder«: »Leges fundamentales et regulae Commissariatus generalis terrae sanctae«.

²⁹ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 136.

Commissariat der heiligen Länder«³⁰ ausgearbeitet, in deren Präambel die kaiserliche Entschließung vom 21. Februar 1842 betreffend die in allen Pfarren der Monarchie durchzuführenden Sammlungen für das Heilige Grab festgehalten ist.

III. Das neue Generalkommissariat

Die Wiedererrichtung des Wiener Generalkommissariats wurzelte nicht nur in der Initiative Salzbachers, sondern eine entsprechende Anregung kam auch aus den Reihen der Franziskaner – der damalige Franziskaner-Guardian P. Becker richtete eine Eingabe an den Kaiser³¹.

Den Anregungen aus den Reihen des Wiener Klerus folgten Verhandlungen zwischen der Vereinigten Hofkanzlei und der Geheimen Haus-, Hof- und Staatskanzlei, wobei auch der Wiener Erzbischof um seine Meinung gefragt wurde³². Die Hofkanzlei spürte zunächst mit einem Fragenkatalog der Geschichte der Sammlungen für das Heilige Land und des früheren Kommissariats nach und kam zu dem Schluß, daß nicht übersehen werden dürfe, »daß der dermalige Stand der Dinge wesentlich von jenem verschieden ist, der bis zur Aufhebung jenes Kommissariats bestand«. Während die Franziskaner das Geld damals selbst gesammelt und nach Jerusalem getragen hätten, würden es nun die Ordinariate sammeln, und der Wiener Konvent sollte, »wenn die in der [...] Eingabe des P. Guardian besprochenen Modalitäten die Allerhöchste Genehmigung erhalten, nur die Kassaführung haben, die Uibersendung [!] der Gelder sollte dennoch durch die löbliche k.k. geheime Hof- und Staatskanzlei nach dem Oriente geschehen«. Das alte Kommissariat sei infolge verschiedener aufgetretener Mißbräuche aufgehoben worden, weshalb bei seiner neuerlichen Konstituierung für eine entsprechende Kontrolle Vorsorge zu treffen sei.

³⁰ Grundregeln und Vorschriften für das General-Commissariat der heiligen Länder, Wien, 1843 December 16, in: HHStA, AR, F 53, K 5. Alle Paragraphen der »Grundregeln«, auf die im folgenden Bezug genommen wird, sind diesem Dokument entnommen.

³¹ Vgl. unter anderem: Zur Geschichte des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem, in: Protokoll der bischöflichen Versammlung in Wien vom 23. bis zum 27. November 1897. Sammt Beilagen, Prag 1898, S. 121f., hier S. 121, in: DAW, Bischofskonferenzen (ferner: BIKO), Karton 8, 1887–1900.

³² Karl Gf. v. Inzaghi an k.k. geheime Haus-, Hof- und Staatskanzlei, Wien, 1843 Februar 23, in: HHStA, AR, F 53, K 5. Aus diesem Dokument wird offensichtlich, daß die ersten Vorstellungen von seiten der Franziskaner, des Wiener Erzbischofs und der Hofkanzlei noch ziemlich stark von der später erfolgten tatsächlichen Ausführung des neuen Generalkommissariats divergierten. Die Ansichten Mildes, der sich von Anfang an eine starke Position sichern wollte und eine deutliche Oppositionshaltung gegenüber den Vorschlägen der Franziskaner einnahm, waren in vielem ausschlaggebend.

Da der bisher bedeutendste Sammelbetrag aus Niederösterreich eingegangen sei, habe man zunächst den Wiener Fürsterzbischof um seine Meinung fragen müssen. Erstens sei somit zu diskutieren, ob das ehemalige Kommissariat und damit die Intervention des Wiener Franziskanerkonvents »unter entsprechenden Vorsichtsmaßregeln« wieder ins Leben treten dürfe. Fürsterzbischof Milde habe sich gegen die Anträge des P. Becker, der inzwischen nicht mehr Guardian sei und dessen Schrift daher nur als »Privatversuch« anzusehen sei, ausgesprochen; der hiesige Franziskanerkonvent stehe mit den Franziskanern am Heiligen Grab in Jerusalem zudem auch in keiner Verbindung. Der Fürsterzbischof meine daher, daß bei dem veränderten Stand der Dinge jede Intervention des Wiener Franziskanerkonvents bei der Sammlung und Übersendung der Spenden für die Missionen am Heiligen Grab unangemessen wäre, welcher Ansicht sich die Vereinigte Hofkanzlei anschließe: »Es darf nicht übersehen werden, daß die eingegangenen Gelder aus allen Provinzen der österreichischen Monarchie herkommen, denen der hiesige Franziskanerkonvent ganz fremd ist.« Auch müßten die besonderen Verhältnisse von Lombardo-Venetien und Dalmatien wie auch jene von Ungarn und Siebenbürgen, »aus welchen auch Gelder eingegangen sind«, beachtet werden.

Zweitens habe der Fürsterzbischof folgende Vorschläge gemacht: »Die in dem heil. Lande nicht nur in Jerusalem, sondern auch die zu Bethlehem, Nazareth, Ramla, St. Johann u.s.w. befindlichen Franziskaner bedürfen dringend einer jährlichen Unterstützung; denn sie haben keine bestimmte jährliche Dotation; die ehemaligen Zuflüsse aus Frankreich, Spanien, Portugal haben ganz aufgehört, die Klöster sollen die Pilger verpflegen, die armen Katholiken unterstützen und haben oft sehr bedeutende Abgaben zu entrichten.« Eine Unterstützung der Katholiken sei um so notwendiger, als die »Griechen« mächtige Unterstützung durch Rußland erfahren und sich durch ihr Geld die Gunst der Türken erwerben würden. Wenn man die Franziskaner nicht unterstütze – was nur durch Sammlungen aus Europa möglich sei –, sei zu befürchten, daß sie ganz vertrieben würden.

»Der Fürsterzbischof erklärt jedoch ferner, daß durch Geldsendungen, wären sie auch noch so bedeutend, dem religiösen Zustande im heiligen Lande nicht abgeholfen werde, wenn man nicht zugleich einem andern, eben so wichtigen Mangel abzuhelpen trachte.« Denn in den Klöstern in Jerusalem, Bethlehem und Nazareth bestünden die Franziskaner zur einen Hälfte aus Italienern, zur anderen Hälfte aus Spaniern. In Jaffa, Ramla und St. Johann befänden sich nur Spanier, in den übrigen Klöstern nur Italiener. Unter den rund 40 Priestern in Jerusalem finde sich ein einziger, der notdürftig deutsch verstehe, und keiner, der französisch oder eine slawische Sprache spreche. Aus Frankreich könnten, da der Orden dort nicht mehr bestehe, keine Franziskaner kommen, »folglich kann nur aus Deutschland dem Bedürfnisse der genannten Sprachen abgeholfen werden.« Bis 1783 seien stets einige Franziskaner aus Österreich

als Missionäre in Jerusalem vorhanden gewesen. »Der Fürsterzbischof macht daher den Antrag, daß wieder einige fromme Priester des Ordens aus den österreichischen Franziskaner-Provinzen nach dem heiligen Lande abgesendet werden.« Dafür sei aber ein Zentrum nötig, »welches durch Ernennung eines ausgezeichnet frommen Franziskaner-Priesters, ohne Rücksicht auf die Provinz, der er angehört, zum Commissarius terrae sanctae, der stets in Korrespondenz und Verbindung mit dem in Konstantinopel befindlichen Commissario und mit dem Discretorio der Klöster im heiligen Lande gefunden werden könnte«.

Das Kommissariat müßte alle Franziskanerprovinzen der Monarchie umfassen, aus denen Priester – für sechs bis acht Jahre – nach Jerusalem entsandt werden könnten. »Da der Sitz des Kommissärs di terra santa allzeit in Wien sein müßte, so dürfte nach der Ansicht des Fürsterzbischofs der jeweilige Erzbischof von Wien vorzüglich dazu geeignet und anzugehen sein, [...] die mit dem Protektorat verbundene Mühe zu übernehmen.« Der jeweilige Protektor hätte sich dabei stets mit den Provinzialen ins Einvernehmen zu setzen. Obersthofkanzler Inzaghi schloß sich dieser Meinung des Fürsterzbischofs vollinhaltlich an. Neben der Wiener Provinz halte man insbesondere die Franziskaner der Provinzen Böhmen und Mähren, Illyrien und Tirol für geeignet; man übergehe dabei Galizien wie auch Lombardo-Venetien und Dalmatien (letztere, »weil es an Italienern in Jerusalem nicht fehlt«). Vorsorge müßte für die jeweils nötige Ergänzung der österreichischen Franziskaner und die Verwaltung der eingehenden Gelder getroffen werden. Im Gegensatz zu P. Becker habe sich der Fürsterzbischof jedenfalls gegen die Kapitalisierung der eingegangenen Gelder und gegen die Fundierung eines unangreifbaren Fondskapitals ausgesprochen, da es auf die hiesigen Gläubigen und auf die Franziskaner im Heiligen Land einen sehr ungünstigen Eindruck machen würde, wenn man einen großen Teil der Sammlungsgelder zurückhalte. – Auch in dieser Hinsicht stimme man den Ansichten des Fürsterzbischofs bei; nunmehr sei es notwendig, »wegen Konstituierung des vom Fürsterzbischofe vorgeschlagenen Kommissariats, Protektorats und wegen Entsendung der Priester ins Ausland die A.h. Genehmigung Sr. Majestät einzuholen«. Zunächst seien entsprechende Regeln vonnöten, »damit wenigstens mittlerweile die Allerhöchste Absicht Seiner Majestät, dem gelobten Lande aufzuhelfen, erreicht werde«. Die k.k. Vereinigte Hofkanzlei meine daher, daß die k.k. Geheime Haus-, Hof- und Staatskanzlei sofort 8 000 fl. für die Missionen am Heiligen Grab absenden solle. Des weiteren könnten die aus Lombardo-Venetien und Dalmatien eingegangenen Gelder wie bisher unmittelbar nach Palästina gesandt werden. Der auf diese Weise zu erzielende Gesamtbetrag wäre für das laufende Jahr ausreichend. Abschließend bat die Vereinigte Hofkanzlei die Geheime Hof- und Staatskanzlei um Bekanntgabe ihrer Ansichten zu den vorliegenden Anträgen, um danach Kaiser Ferdinand Vortrag erstatten zu können.

Wieder wurde die Sonderstellung Lombardo-Venetiens und Dalmatiens betont. Die in Lombardo-Venetien eingegangenen Sammelgelder wurden gemäß kaiserlicher Genehmigung vom 22. Februar 1843 an den Provinzial des Franziskanerordens in Venedig weitergeleitet, der das Geld als Lokal-Kommissär direkt an den Kustos in Jerusalem übersandte und seine Verwaltung durch einen jährlichen Spezialausweis rechtfertigte. Als man jedoch – um eine größere Einheit zu erlangen – die Vereinigung der italienischen Provinzen mit dem Generalkommissariat in Wien durchführen wollte und ein Ministerialdekret vom 15. Februar 1852 die frühere Ausnahmestellung aufgehoben hatte, wurde jener Beschluß aufgrund einer Gegendarstellung des Kommissärs in Venedig und aufgrund Bitten der Kustodie mit Dekret vom 22. Oktober 1852 wieder zurückgenommen, »mit Rücksicht darauf, daß der Bestand jenes Lokal-Kommissariats in Venedig wegen leichter Versendung von Effekten und Viktualien sich als zweckgemäß, ja notwendig erwies. Gleichzeitig jedoch wurde dieses Kommissariat dem Generalkommissariat in Wien als Filiale unterstellt.«³³

Die Hofkanzlei erstattete am 25. April 1843 Vortrag an den Kaiser, dessen Entschließung vom 13. Juni 1843 neben einer Anordnung über die Verwendung der Gelder und der Genehmigung der Errichtung eines Generalkommissariats den Befehl enthielt, vom Wiener Erzbischof ein Gutachten über dessen Bildung, Modalitäten, Umfang und Wirksamkeit abzuverlangen. Nach einem neuerlich erstatteten Vortrag genehmigte der Kaiser mit Entschließung vom 14. November 1843 die vorgelegten Statuten des Generalkommissariats, die einen Monat später – unter dem 16. Dezember – veröffentlicht wurden³⁴. Somit waren gegen Ende des Jahres 1843 die Grundlagen für die Aktivitäten des Generalkommissariats in den folgenden Jahrzehnten gelegt.

Die wesentlichsten Änderungen in der Struktur des neu errichteten Generalkommissariats, verstanden als Sicherheitsmaßnahmen, bestanden neben der Unterstellung unter das Protektorat des jeweiligen Wiener Erzbischofs vor allem in zwei Punkten: Die Kollekten wurden ab nun durch die bischöflichen Ordinariate – und nicht wie früher durch Ordenspriester – veranstaltet, und die Sammelbeträge sollten ausschließlich für bestimmte Zwecke verwendet und nicht der willkürlichen Disposition der Empfänger überlassen werden³⁵.

³³ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 137.

³⁴ Vgl. Grundregeln und Vorschriften für das General-Commissariat der heiligen Länder (wie Anm. 30); teilweise unkorrekt die Darstellung des Ablaufes in: Das General-Commissariat des heiligen Landes in Wien, in: Denkblatt des österreichisch-ungarischen Pilgerhauses, S. 6.

³⁵ Vgl. ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 137.

Die Wiener Generalkommissäre

Mit der Bestätigung von P. Joseph Matzek in der Funktion des Generalkommissärs durch den Kaiser am 19. März 1844 und seinem Amtsantritt am 30. Mai »war der Verband Österreichs mit den katholischen Missionen Palästinas wieder hergestellt«³⁶, und die jährliche Rechnungslegung sollte den Zeitgenossen aufzeigen, »dass durch die erneuerte Theilnahme des österreichischen Kaiserstaates in dem Fortgange der Missionen in den Heiligen Ländern bedeutende Erfolge erzielt wurden«³⁷.

Das neue Generalkommissariat bestand aus einem Generalkommissär, einem Vizekommissär, dem Klostersyndikus und zwei Assistenten. Die Bestimmungen hinsichtlich der personellen Zusammensetzung des Generalkommissariats sind in den Paragraphen 3 sowie 5 bis 8 der »Grundregeln und Vorschriften« enthalten: »Um die Verwendung der gesammelten Geldbeträge und die Absendung der Missionäre zweckmäßig zu leiten, soll in Wien ein Commissariat der heiligen Länder errichtet werden. Dieses Commissariat soll aus einem General-Commissär, einem Vice-Commissär, dem Wiener-Kloster-Syndicus und zwey Assistenten bestehen.« (§ 3) – Die Einsetzung von vier Personen neben dem Generalkommissär ist sicherlich auch als eine der gegen einen eventuellen Mißbrauch gerichteten Anordnungen und Maßnahmen zu sehen. Die »Grundregeln und Vorschriften« enthalten des weiteren nähere Details zu den verschiedenen Ämtern, so sollte die Position des General- und des Vizekommissärs nur von Priestern aus dem Franziskanerorden bekleidet werden können (§ 5). § 6 hielt fest, daß der Generalkommissär stets vom Wiener Erzbischof bestimmt werden mußte und der Bestätigung durch den Kaiser bedurfte. »Derselbe wird für die Dauer seines Lebens gewählt, wenn er nicht durch Alter, Krankheit oder andere Umstände zur Führung des Amtes unfähig werden sollte.« § 7 bestimmte hinsichtlich des Vizekommissärs, der auf Vorschlag des Generalkommissärs und nach Einvernehmen mit den Vorgesetzten des Vorgesetzten ebenfalls vom Erzbischof bestellt wurde, daß er den Generalkommissär in Verhinderungsfällen zu vertreten und jene Geschäfte zu besorgen habe, »die dieser ihm übertragen wird«. § 8 beschäftigt sich mit dem Syndikus und den Assistenten: Der Syndikus des Wiener Franziskanerklosters war, wie üblich, vom Kloster zu wählen. (Er war somit als einziger kraft seines Amtes innerhalb des Klosters Mitglied des Generalkommissariats.) Als Assistenten werde der Erzbischof vorzugsweise »solche Männer wählen, die in dem heiligen Lande als Missionäre zur Zufriedenheit gedient haben«. Vizekommissär und Assistenten sollten aus allen Klöstern der Österreichischen Monarchie nach Vorschlag der Provinziale auf drei Jahre ausgewählt werden, konnten aber nach deren Ablauf wieder bestätigt werden.

³⁶ Einleitung, in: Jahrbuch des österr.-ungar. Pilgerhauses, Jg. 1, S. 3.

³⁷ EISTERER, Erste allgemeine österreichische Pilgerfahrt, S. 145.

Auch die Aufgaben und Pflichten des Generalkommissärs – eindeutig darauf abzielend, seine Kompetenzen begrenzt zu halten und Eigenmächtigkeiten zu verhindern – wurden in mehreren Paragraphen festgehalten. § 9 hielt seine Rücksprache- und Informationspflicht fest – er hatte in allen wichtigeren Angelegenheiten das Kommissariat bzw. »Discretorium« zu Rate zu ziehen und von allen eingegangenen Geldbeträgen und eingelangten Schreiben in Kenntnis zu setzen. Weiters hatte der Generalkommissär über alle Ein- und Ausgänge ein Journal zu führen, das monatlich dem Diskretorium und jährlich dem Fürsterzbischof als Protektor vorzulegen war (§ 13). Jährlich mußte zudem ein detaillierter Rechnungsausweis im Druck bekanntgemacht werden: »Diesem Rechnungsausweise können auch eingegangene Nachrichten über den religiösen Zustand der Christen im Oriente, die zur Erbauung und Ermunterung der Gläubigen dienen, beygefüget werden.« (§ 15) – Diese Bestimmung führte zum Erscheinungsbild der »Missions-Notizen aus dem heiligen Lande«, mit denen sich Generalkommissär Matzek an die Öffentlichkeit wandte. § 20 enthielt die explizit angesprochene Unterordnung des Generalkommissärs unter den jeweiligen Fürsterzbischof: Dem Generalkommissär obliege die Leitung all dessen, was »die Erhaltung unserer heiligen Religion und die Beförderung des Seelenheiles der Menschen in dem heiligen Lande« fördern könne; er habe sein Amt »treu, gewissenhaft und eifrig zu verwalten« und im Wiener Kloster zu wohnen, von dem er auch erhalten wird. »Er ist für Alles verantwortlich, da die Discreten nur zu seinem Rathe und seiner Hülfe ihm beygegeben sind und ohne seinen Willen oder gegen denselben nichts beschließen können und dürfen. Dagegen ist er in Allem dem jeweiligen Fürst-Erzbischofe als Protector untergeordnet, den er von Allem in Kenntniß zu setzen und dessen Befehle er genau und willig zu vollziehen hat.« Im letzten Paragraphen, in § 21, wurden die besonderen Verpflichtungen des Generalkommissärs, die sich zu einem großen Teil auf Korrespondenzen und andere Schreibarbeiten bezogen, festgehalten: 1. Führung der Korrespondenz mit allen Provinzialen des Franziskanerordens der Österreichischen Monarchie, wobei er sich auch, »so viel möglich ist, eine verläßliche Kenntniß der als Missionäre abgehen wollenden Individuen« erwerben sollte; 2. mußte er die Dankschreiben für eingesandte Beträge und die Rechnungsausweise an die Ordinariate schicken sowie deren etwaige Anfragen beantworten; 3. Führung der Korrespondenz mit dem Kustos in Jerusalem, mit dem »Commissarius terrae sanctae« in Konstantinopel, mit den Guardianen und Superioren der einzelnen Klöster im Orient; 4. hatte er diese auch mit den Missionären zu führen, wobei sich der Generalkommissär eine genaue Kenntnis des Zustandes der Klöster und der anderen religiösen Anstalten im Orient erwerben sollte; 5. alle eingegangenen Schreiben und das Konzept aller abgesendeten Schreiben hatte er sorgfältig aufzubewahren und in einem Protokoll mit kurzer Angabe des Inhaltes zu verzeichnen; als Punkt 6 wurde noch einmal die Rechnungsführung angesprochen: »Er führet genau

und vollständig die Rechnung aller Empfänge und Ausgaben, verfasst die vollständige Rechnung und den Extract. Er bewahrt alle Beylagen, um sich stets ausweisen zu können.«; 7. bis zum Betrag von 25 fl. C.M. konnte er selbst disponieren, höhere Beträge bedurften der Bewilligung des Protektors; 8. – nochmals die Aufgaben des Generalkommissärs hinsichtlich Information der Öffentlichkeit ansprechend – hatte er die Nachrichten über den religiösen Zustand der Christen im Orient zu sammeln und die in Druck zu legenden Notizen zu verfassen; 9. konnte er den Vizekommissär als Sekretär zu Schreibarbeiten heranziehen, der Generalkommissär selber aber war verantwortlich; 10. und letztens hatte sich der Generalkommissär »thätig und eifrig« in der Seelsorge in Wien zu verwenden.

Die Reihe der Männer, denen die Aufgabe, »Vertreter der geistigen und materiellen Interessen der Mission des Hl. Landes«³⁸ zu sein, übertragen wurde, setzt ein mit dem schon erwähnten P. Joseph Matzek, einem gebürtigen Ungarn (1843–1869); auf ihn folgten der Wiener P. Konrad Mühlhaupt (1869–1870) und der gebürtige Egerländer P. Sebastian Frötschner (1870–1881), der 1846 als Missionär nach Palästina gereist war und im Kloster St. Salvator in Jerusalem eine Buchdruckerei errichtete, wofür er von Kaiser Franz Joseph ausgezeichnet wurde. Von 1881 bis 1902 führte der Ungar P. Franz Sales Angeli das Wiener Generalkommissariat – wie Frötschner einst Missionär des Heiligen Landes, dort Leiter der genannten Buchdruckerei und Diskret der Kustodie. Angeli war der Begründer der »Armee des hl. Kreuzes« und vertrat das Generalkommissariat in der einschneidenden Veränderungen nach sich ziehenden Auseinandersetzung mit Kardinal Gruscha. 1902 wurde er vom Ordensgeneral beauftragt, in Budapest ein eigenes Kommissariat für Ungarn und Kroatien einzurichten und auch zu leiten. Auf Angeli, der »gewissermaßen zum Markstein« des Wiener Generalkommissariats wurde, folgte der Tiroler P. Melchior Lechner (1902–1927), in dessen Amtszeit das Wirkungsfeld des Wiener Kommissariats durch die Errichtung einer ganzen Reihe von neuen Kommissariaten im Bereich des alten Österreich an Ausdehnung verlor. Er veränderte die von seinem Vorgänger gegründete Zeitschrift »Die Posaune des hl. Kreuzes« in »Der Kreuzfahrer« und begleitete zusammen mit Oberst Heinrich Himmel von Agisburg mehrere große Pilgerzüge ins Heilige Land³⁹.

³⁸ Bedeutung der Kommissariate des Heiligen Landes, in: Österreichische Pilgerbriefe 1, S. 2.

³⁹ Vgl. zu den angeführten Generalkommissären WASNER, Geschichte des Generalkommissariates von Wien, S. 18–22, Zitat S. 20; 500 Jahre Franziskaner der österreichischen Ordensprovinz, S. 128f.

Die Verwaltung der Gelder

»Das General-Commissariat trat gerade zu einer Zeit in's Leben, als die bloß auf Unterstützungen des christlichen Abendlandes angewiesenen Missionen des heil. Landes bei den häufigen Repressalien sich im kümmerlichsten Zustande befanden, da fast aus allen Ländern durch eine Reihe von Jahren die Sammlungsgelder ausblieben.«⁴⁰ – Der zentrale Faktor in der Arbeit des Generalkommissariats war von Anfang an die Aufbringung und Übersendung von möglichst großen finanziellen Mitteln, wobei es hinsichtlich der Almosenverwaltung und -verwendung als Pflicht der neuen Institution angesehen wurde, »mit aller Umsicht zu Werke zu gehen«⁴¹.

In § 1 der »Grundregeln und Vorschriften« wurde die Karwochenkollekte in der Monarchie zum Zweck der »Erhaltung und Unterstützung der christkatholischen Religion« in Palästina nochmals festgeschrieben. Die jährlich in allen Pfarren gesammelten Beträge sollten von den (erz)bischöflichen Konsistorien, geordnet nach den einzelnen Pfarren, an das Commissariat eingesendet werden, das eine Empfangsbestätigung auszustellen hatte (§ 11). Die eingegangenen Geldbeträge wurden im Wiener Kloster in einer Kassa mit dreifacher Sperre aufbewahrt; die Schlüssel sollten sich in den Händen des Generalkommissärs, des Syndikus und des ältesten Assistenten befinden (§ 12). In § 14 schließlich ist nachzulesen, wofür die gesammelten Geldbeträge zu verwenden waren: als Reisegeld und zur Versorgung der Missionäre; zum Ankauf von Kirchengeräten, Utensilien, Büchern etc., die von den Klöstern im Orient benötigt wurden; zuletzt auch zu deren Unterstützung mit Bargeld.

Österreichische Franziskaner in der Kustodie

Das zweite große Wirkungsfeld, das dem Generalkommissariat zugeschrieben wurde, bestand in der Auffindung und Entsendung von österreichischen Franziskanern, die als Führer und Beichtväter für die Pilger aus der Monarchie fungieren sollten, in die Klöster der Kustodie. Denn: »Ueberall, wohin man in Palästina kommt, hört man den mächtigen Adlerflügelsschlag dieser segensreichen Institution der Wache des Heiligen Grabes und des Heiligen Landes.«⁴² Von der katholischen Kirchenorganisation her gesehen war Palästina bis 1847 Teil der eigentlich international angelegten Kustodie; 1847 setzte

⁴⁰ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 137.

⁴¹ § X. Das Wirken des General-Commissariates, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 1 (1846) S. 29–35, hier S. 32.

⁴² Friedrich ENDL, Bilder und Skizzen aus Egypten und Palästina von der Oesterreichischen Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande im Frühjahr 1894, Wien 1894, S. 79.

Rom die Institution des lateinischen Patriarchats darüber, das wie die Kustodie unter französischem Protektorat stand.

So oblag dem ersten Generalkommissär – zurückgehend auf eine Anregung des Wiener Erzbischofs, wie oben ausgeführt – sogleich die Aufgabe, die seit sechs Jahrzehnten völlig abgeschnittene Verbindung der österreichischen Ordensprovinzen mit dem Heiligen Land wiederherzustellen und die österreichischen Franziskanerpatres zum Missionsdienst in jener Region aufzufordern. Laut Ordenssatzungen aus dem Jahr 1746 war schließlich jede Ordensprovinz berechtigt, zwei Patres für jeweils drei Jahre⁴³ dorthin zu senden; dennoch waren zu Beginn der vierziger Jahre – bis auf einen einzigen »deutschen« Beichtvater, P. Felix Laasner aus Krakau – nur Italiener und Spanier in der Kustodie vertreten⁴⁴.

Bereits in § 2 der »Grundregeln und Vorschriften« wurde die Funktion des Generalkommissariats als reine Sammelstelle mit Hinblick auf die Betreuung der aus der Monarchie kommenden Pilger und auf eine Vertretung Österreichs in der Kustodie erweitert: »Da mit Unterstüzungen an Gelde allein der Zweck nicht erreicht werden würde, sondern da es nothwendig ist, dafür zu sorgen, daß die in die heiligen Orte wallfahrtenden Christen dort fromme Priester finden, die ihrer Sprache kundig sind und für ihr Seelenheil wirken können, so sollen vier bis sechs Priester aus den Oesterreichischen Staaten, welche der deutschen und einer slavischen, oder der ungarischen, oder der italienischen, oder der französischen Sprache kundig sind, als Missionäre dahin gesendet und in Jerusalem, oder einem andern in Syrien oder Ägypten befindlichen Kloster unterhalten werden.« Nur Priester aus dem Franziskanerorden, der dort seit 1313 den Gottesdienst besorge, sollten als Missionäre in die Klöster in Jerusalem und in den anderen Orten Syriens und Ägyptens geschickt werden (§ 5). Die Missionäre sollten aus allen Provinzen der Österreichischen Monarchie gewählt werden, wobei sie dem Generalkommissär von ihren Provinzialen vorgeschlagen werden mußten. Als Auswahlkriterien galten Sprachkenntnisse, Gesundheit, Alter, Frömmigkeit und Engagement (»Eifer«). Der Generalkommissär hatte anschließend die Kandidaten dem Erzbischof in Vorschlag zu bringen, der dann letztlich bestimmte, wer – ausgestattet mit dem nötigen Reisegeld aus der Kommissariatskassa – wohin gesendet werden sollte (§ 17). § 18 legte den Zeitraum des Verbleibs der Missionäre fest:

Jeder Missionär hat durch sechs Jahre im Oriente zu verbleiben, sich dort der Seelsorge eifrig zu widmen, und, in so ferne es ihm möglich ist, die Sprache des Landes zu erlernen. Die Zeit des Aufenthaltes kann, wenn er es wünschet, verlängert werden, so wie er auch

⁴³ Nach den Ordensstatuten genügten drei Jahre zum Dienst des Heiligen Landes; seit 1841 wurden von der für das Missionswesen zuständigen Propaganda-Kongregation in Rom bei Visitanten jedoch sechs und bei Missionären sogar zwölf Jahre gefordert. § 18 der »Grundregeln und Vorschriften« legte hingegen einen Zeitraum von sechs Jahren fest.

⁴⁴ Vgl. § X. Das Wirken des General-Commissariates, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande I, S. 29.

früher, wenn Gründe vorhanden sind, zurückberufen werden kann. Nach seiner Rückkehr, wozu er das Reisegeld erhält, kehrt er in seine Provinz zurück, wenn er nicht zum Mitgliede des Commissariates in Wien gewählt wird [...].

Auch blieben die Missionäre nicht zwangsläufig während der ganzen Zeit ihrer Mission in Jerusalem, sondern konnten ebensogut in die anderen Klöster in Syrien, Ägypten und auf Zypern versetzt werden (§ 19).

Somit mußte zunächst Kontakt mit dem Kustos in Jerusalem aufgenommen und in den 15 österreichischen Ordensprovinzen ermittelt werden, wieviele geeignete Priester sich melden würden. Am 15. Juni 1844 wurde eine erste Anfrage nach Jerusalem gestellt, und am 1. März 1845 – als sich bereits fünf österreichische Ordenspriester gefunden hatten – eine zweite, auf die eine positive Antwort einlangte, wonach die Priester in die Kommunität der Kustodie aufgenommen würden, wenn sie mit Obedienzialen des Ordensgenerals versehen ankommen würden. Das Generalkommissariat wollte den Missionskandidaten noch eine Vorbereitungszeit zum Studium der italienischen bzw. arabischen und auch türkischen Sprache ermöglichen. In seiner Sitzung vom 19. Dezember wurde bestimmt, nunmehr die Meinungen der entsprechenden Ordinariate über die fünf Kandidaten einzuholen und anschließend zu ihrer Präsentation zu schreiten, woraufhin bereits am 7. März 1846 für zwei Kandidaten vom Ordensgeneral die Absendungsurkunden ausgestellt wurden; für die anderen wollte die Propaganda zunächst eine Übereinstimmung mit ihren Dekreten erreicht wissen.

Diesem zu Folge hat man am 8. April dem Ordensvorstande die Erklärung eingesendet, daß wohl Pater Peter Friedland sich zum Missionsdienste auf 12 Jahre und zur vollständigen Erlernung der arabischen Sprache im heil. Lande herbeigelassen habe; da jedoch der Hauptzweck der Sendung aus den österreichischen Ordensprovinzen der ist, daß die in die heil. Orte wallfahrenden hierländischen Christen sprachkundige Beichtväter an verschiedenen heil. Stellen träfen und dieser Zweck durch die sofortige Bestimmung aller 5 Individuen in ein arabisches Collegium minder erreicht würde, bat man, die 4 Missionskandidaten, Barnabas Rufinatscha, Sebastian Frötschner, Eduard von der Strassen und Anselm Janotyik gemäß dem früheren Vorschlag einstweilen auf 6 Jahre als Beichtväter der deutschen, slavischen und ungarischen Pilgrime bestimmen zu wollen, bis die Erfahrung zeigt, ob sie indeß die Volkssprache im heil. Lande sich aneignen und sodann sich verpflichten können, das Klima andere 6 Jahre hindurch zu ertragen.

Fürsterzbischof Milde lud mittlerweile den Görzer Professor Johann Mosetizh gegen einen Unkostenbeitrag von 2 000 fl. C.M. ein, »nach Syrien und Egypten die Reise zu unternehmen, die Missionsbedürfnisse zu erheben und die Lage der Dinge zum Behufe der zweckmäßigen Wirksamkeit des Commissariates nach Thunlichkeit kennen zu lernen«; Ende Januar 1846 reichte Mosetizh daraufhin einen ausführlichen Bericht über seine Beobachtungen ein⁴⁵.

⁴⁵ Ibid. S. 29–35.

Am 29. März 1849 trafen zwei weitere Franziskaner aus der Monarchie in Jerusalem ein: P. Mathias Arnold und P. Wolfgang Rauchbart⁴⁶.

1847, als die ersten fünf österreichischen Franziskaner bereits in der Kustodie eingetroffen waren, befanden sich dort 110 Priester und 77 Laienbrüder, insgesamt also 187 Franziskaner, »worunter der Nation nach 1 Pole, 1 Ungar, 1 Lombarder, 1 Küstenländer, 2 Deutsche, 2 Böhmen, 4 Portugeser [sic!], 51 Spanier, die Uebrigen Italiener sind«⁴⁷.

Exkurs: Konflikt mit dem Patriarchat

Die jahrhundertlange Monopolstellung des Franziskanerordens wurde um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufgebrochen, woraus grundlegende innerkatholische Konflikte resultierten. Nicht nur war die Veränderung in der Hierarchie eine für die Franziskaner mit allen (auch finanziellen) Konsequenzen höchst unangenehme Entwicklung, sondern mit der Wiedererrichtung des lateinischen Patriarchats in Jerusalem 1847 war der Franziskanerorden mit einem Schlag auch nicht mehr der alleinige Faktor der katholischen Mission im Heiligen Land – der erste Schritt zu einem immer größer werdenden kirchlichen Spektrum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war getan⁴⁸. Die österreichischen Franziskaner beklagten sich gegenüber ihrem Generalkommissär auf das heftigste über die neu geschaffene Situation.

Über Jahre ging es nunmehr darum, das rechte Verhältnis zwischen Patriarchat und Kustodie zu finden. Das Patriarchat war »von finanziellen Beiträgen der Kustodie abhängig, mußte 14 seiner Gemeinden von franziskanischen Mönchspriestern versorgen lassen und stand mit seinen 80 Weltpriestern der Kustodie mit ihren 330 Franziskanern in einer Minoritätssituation gegenüber. [...] Das Patriarchat half sich, indem es auch andere Kongregationen ins Hei-

⁴⁶ Vgl. § XVI. Reisebericht des P. Mathias Arnold und P. Wolfgang Rauchbart, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 3 (1849) S. 68–73, hier S. 68. P. Anselm, noch 1847 zum Präsidenten des Franziskanerkonvents in der Grabeskirche gewählt, hatte Jerusalem aus gesundheitlichen Gründen bald darauf wieder verlassen müssen.

⁴⁷ § V. Dießjähriger Personalstand der h. Custodie, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 2 (1847) S. 18. Hieraus sind auch Angaben zur Person – unter anderem zu Geburtsort und Alter – der ersten aus der Monarchie entsandten Franziskaner zu entnehmen: P. Barnabas, geb. in Taufers (Tirol), 46 Jahre alt; P. Sebastian, geb. in Eger (Böhmen), 39 Jahre alt; P. Eduard, geb. in Salurn (Tirol), 38 Jahre alt; P. Anselm, geb. in Rosenberg (Ungarn), 35 Jahre alt; P. Peter, geb. in Böhmisches-Leipa, 36 Jahre alt.

⁴⁸ Die immer größer werdende Differenzierung unter den an der Mission im Heiligen Land beteiligten Faktoren führte in späteren Jahren auch zu Kritik an der als veraltet und überholt angesehenen Einrichtung des Generalkommissariats. Die Forderung nach einer zentralen Missionskassa, aus der das Generalkommissariat jährlich einen entsprechenden Betrag erhalten sollte, wurde in Österreich-Ungarn aber wie der von vielen Seiten immer lauter werdende Plan der Schaffung eines allgemeinen österreichischen Missionsvereins nicht verwirklicht.

lige Land zog und die Gründung der einheimischen Kongregation der »Schwestern des allerheiligsten Rosenkranzes« begünstigte. Damit wurde den Franziskanern die Stellung des alleinprivilegierten Ordens genommen.« Rom grenzte zwar mit dem Dekret *Licet* vom 9. September 1851 die Zuständigkeiten der beiden lateinischen Instanzen gegeneinander ab, aber letztlich waren erst 1923 alle kirchenrechtlichen Fragen hinreichend geklärt⁴⁹. In diesem Streit der ersten Jahre stützten sich die Franziskaner auf österreichischen Einfluß, der erste Patriarch Giuseppe Valerga hingegen auf die Schutzmacht Frankreich.

Im Februar 1854 informierte das Ministerium des Äußern den Nachfolger Mildes als Wiener Fürsterzbischof, Joseph Othmar von Rauscher, darüber, daß in Rom ein Kompromiß mit dem Ordensgeneral der Franziskaner »betreffs der Gebarung mit den Sammelgeldern der Terra Santa« gefunden worden sei, zu dessen Bestimmungen beizutreten Österreich eingeladen worden sei. Der Kompromiß würde sich aus folgenden Bestimmungen zusammensetzen: a. Für die Terra Santa soll nur eine Kassa bestehen, in welche alle Sammelgelder fließen sollen. b. Die Verwaltung der Kassa obliegt sechs Definitoren der Franziskaner-Kustodie unter dem Vorsitz des Patriarchen von Jerusalem, der wie jeder der Definitoren nur eine Stimme hat. c. Die Kassa-Verwaltung entwirft jährlich einen Budgetvoranschlag, der der Propaganda in Rom zur Genehmigung vorgelegt wird. Ebenso ist der Propaganda ein Jahresausweis einzusenden. d. Der Patriarch erhält aus den jährlichen Einnahmen der Kassa ein Fünftel (und nicht mehr). – Auf Anregung von Kardinalstaatssekretär Antonelli sollten auf dieser Grundlage Besprechungen mit den »katholischen Hauptmächten« Österreich, Frankreich und Spanien eingeleitet werden, wobei durchaus noch Verhandlungsspielraum bestehe, nur an den Prinzipien der Einheit der Kassa und des Präsidiums des Patriarchen müsse festgehalten werden. Das Ministerium des Äußern bat den Fürsterzbischof um seine Meinung darüber, inwieweit sich der kaiserliche Geschäftsträger in Rom an diesen Besprechungen beteiligen solle⁵⁰.

Rauscher äußerte in seiner Antwort an den Minister des Äußern, Grafen Buol, daß Österreich seiner Meinung nach – wie auch Spanien und Frankreich – dem gefundenen Kompromiß beitreten sollte, um die in Rom gegen die Monarchie vorherrschende negative Stimmung nicht noch weiter zu vertiefen. Mit dem Hinweis, daß für die österreichischen Projekte – die in Jerusalem gegründete Buchdruckerei, die Errichtung des Pilgerhauses und die Bedürfnisse der österreichischen, in Palästina wirkenden Franziskaner – gesorgt werden müsse, meinte Rauscher: »Ich glaube daher, daß man dem Kompromiß beitreten und bei Seiner Majestät die allerhöchste Genehmigung nachsuchen sollte, um das bestehende General-Commissariat in diesem Sinne umzu[ge]stalten.« Das für

⁴⁹ Friedrich HEYER, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1984, S. 190.

⁵⁰ Ministerium des Äußern an Rauscher, Wien, 1854 Februar 18, in: HHStA, AR, F 53, K 5.

das Generalkommissariat verfügbare Kapital habe Ende Februar 1854 128 000 fl. C.M. betragen, wovon als größter Posten die seit langem im Raum stehende Realisierung des Pilgerhauses zu bestreiten sei. Im Anschluß an seinen Vorgänger regte Rauscher an, daß das im Zuge der Aufhebung des Generalkommissariats dem ungarischen Religionsfonds zugewiesene Vermögen, dessen Jahresertrag zur Heranbildung der für die bosnischen Missionen bestimmten Franziskaner verwendet wurde, dem wiederhergestellten Generalkommissariat ebenso wie die von Kaiser Rudolf II., Erzherzog Matthias und Erzherzog Maximilian für das Heilige Land gemachten Stiftungen zurückgegeben werden (die drei erwähnten Stiftungen würden jährlich 1 200 fl. C.M. abwerfen).

Auf diese Weise wäre es möglich, für die Buchdruckerei, das Pilgerhaus und die Verpflegung der österreichischen Franziskaner aus dem Stammvermögen des Generalcommissariates zu sorgen, ohne den Ertrag der jährlichen Sammlungen in Anspruch zu nehmen; ja es würde sich sogar ein beträchtlicher Überschuß herausstellen. Über die Verwendung desselben Etwas zu sagen, ist natürlich viel zu früh; ich deute nur vorläufig an, daß viele Schwierigkeiten wegfallen würden, wenn von Seite Österreichs eben so wie von Seite Frankreichs dem jeweiligen Patriarchen von Jerusalem ein jährlicher Beitrag zu seinem Lebensunterhalte gegeben würde.

Der Patriarch sei in Palästina schließlich »der Träger der rechtmässigen Kirchengewalt, und ohne seine wohlwollende Mitwirkung wird das katholische deutsche [!] Element zu Jerusalem den ihm gebührenden Platz nicht einnehmen«⁵¹.

So wurden im Laufe der Jahre Annäherungen zwischen den beiden Positionen gefunden, die Wogen glätteten sich, und die skizzierte scharfe Frontenstellung zwischen Kustodie und Patriarchat wurde allmählich aufgeweicht. Unvermutet hatte die von franziskanischer Seite zunächst so heftig kritisierte Veränderung in der kirchlichen Struktur Palästinas für Österreich letztlich aber auch den Anstoß für die Realisierung des Projektes eines eigenen nationalen Hospizes mit sich gebracht.

Das Protektorat des Wiener Erzbischofs

Hatte doch Erzbischof Milde die »Grundregeln und Vorschriften« für das Generalkommissariat ausgearbeitet, so finden sich darin deutliche Bestimmungen hinsichtlich der Unterordnung des Generalkommissärs unter den jeweiligen Wiener Erzbischof (vgl. § 20). Vor allem die Kontrolle über die Finanzen wollte der Erzbischof fest in seinen und den Händen seiner Nachfolger verankert wissen.

⁵¹ Rauscher an Buol-Schauenstein, Wien, 1854 März 15, *ibid.*

In § 4 wurde das Protektorat festgeschrieben: »Der jeweilige Fürst-Erzbischof von Wien hat als Protector die Aufsicht und Leitung über das Commissariat zu führen und im Verhinderungsfalle einen Stellvertreter zu bestimmen. Im Falle der Erledigung des Erzbisthumes soll der Generalvicar der Wiener-Erzdioecese einstweilen die Geschäfte führen.« § 10 hielt fest, daß folgende Beschlüsse des Commissariats immer der Genehmigung des Protektors bedurften: die Absendung oder Zurückrufung eines Missionärs; die Bestimmung und Übersendung von Geldbeträgen für das Heilige Land; der Einkauf und die Übersendung von Kirchengeräten bzw. anderen Utensilien; die Bekanntmachung des Rechnungsabschlusses und der Missionsnachrichten; die einstweilige »Elocirung« – gemeint ist hier wohl »Kapitalisierung« – der eingegangenen Sammlungsgelder, »da ein Theil für unvorgesehene Fälle aufbewahrt werden soll«. Das vom Generalkommissär zu führende Journal über Einnahmen und Ausgaben mußte dem Protektor jährlich mit allen Beilagen vorgelegt werden (§ 13), der wiederum seinerseits dem Kaiser jährlich einen vollständigen Rechnungsausweis zu unterbreiten hatte (§ 16). Der Generalkommissär hatte dem Erzbischof zudem die Missionskandidaten in Vorschlag zu bringen (§ 17).

Römischer Widerstand

Gleich nach seiner Wiedergeburt sahen sich das Wiener Generalkommissariat und mit ihm die Spitzen des österreichischen Staates mit einem beträchtlichen römischen Widerstandspotential konfrontiert. Die Beanstandungen, die in den Zentralstellen in Rom – neben der Propaganda protestierte auch der Ordensgeneral der Franziskaner wegen der ins Ordensleben gemachten Eingriffe – laut wurden, richteten sich gegen Bestimmungen in den neuen »Grundregeln und Vorschriften«, worüber Metternich dem Kaiser, auf dessen Entschließung die »Grundregeln und Vorschriften« ja beruhten, Vortrag erstattete⁵². Der päpstliche Nuntius, Ludovico Altieri, habe verschiedene Beschwerden mitgeteilt, die die Propaganda-Kongregation

unerwartet gegen die unter dem 16. Dezember 1843 publizierten Grundregeln und Vorschriften für das hier errichtete General-Kommissariat der heiligen Länder zu erheben findet. Diese Beschwerden betreffen hauptsächlich die vermeinte Einmischung der weltlichen Gewalt in die Verfassung eines geistlichen Ordens, nämlich der Franziskaner, und in das Missionswesen, die dem hiesigen Erzbischofe eingeräumte Befugniß, Missionäre in die heiligen Lande zu senden, da doch dieses Recht allein der heiligen Propaganda zusteht, und überdieß für die Bedürfnisse der nach den heiligen Orten wallenden Gläubigen durch päpstliche Anordnungen Vorsorge getroffen ist, endlich überhaupt die Erlassung einer Anordnung, wozu die Genehmigung des Kirchen-Oberhauptes erforderlich gewesen wäre.

⁵² Metternich an Kaiser Ferdinand, Wien, 1844 September 27 (resolviert am 15. März 1845), *ibid.*

Die Propaganda verkenne dabei jedoch nicht das prinzipiell Lobenswerte am neu eingerichteten Generalkommissariat, und der Nuntius habe dessen Genehmigung durch den Heiligen Stuhl mit Sicherheit in Aussicht gestellt, »sobald die erwähnten Vorschriften mit den erforderlichen Modifikationen und Abänderungen der Sanktion Sr. Heiligkeit unterzogen würden«. Die in den »Grundregeln und Vorschriften« vorzunehmenden nötigen Änderungen seien zunächst mit der Vereinigten Hofkanzlei und dem Erzbischof von Wien zu diskutieren. – Hier zeigte Metternich noch Entgegenkommen gegenüber Rom und Bereitschaft zu Änderungen, die aber letztlich nicht zum Tragen kamen.

Wie aus der Resolution des Kaisers zu entnehmen ist, äußerte sich der Fürsterzbischof von Wien daraufhin in dem Sinn, »daß den gegen dieses Commissariat erhobenen Anständen hauptsächlich zwey Mißverständnisse zum [!] Grunde liegen«. Zum einen, »als ob das früher bestandene Commissariat des Franziskaner Ordens wieder hergestellt worden wäre«, und zum anderen, »als ob dem Erzbischofe von Wien durch diese Verfügung bezüglich der Bestellung von Missionären nach dem heiligen Lande Eingriffe in die Jurisdiktion der Ordensvorstände und der Congregation de propaganda fide eingeräumt worden wären, da doch in derselben von der Annahme und Jurisdiktionierung dieser Missionäre, welche sie sich allzeit bey den betreffenden Obern zu erwirken haben, keine Rede ist«. Metternich solle den Nuntius zur Beruhigung der Propaganda auf diese Mißverständnisse aufmerksam machen.

Letztlich rückte Wien nicht von seinen Positionen ab: »Da jedoch der Kaiser erklärte, das Commissariat werde nur unter diesen Bedingungen in Österreich zugelassen, so gab sowohl Rom, wie auch der General der Franciscaner nach.«⁵³

*Der Kaiser und das Generalkommissariat –
zu einem Aspekt habsburgischer Frömmigkeit*

Das österreichische Herrscherhaus mit seinen den Anspruchstitel »König von Jerusalem« führenden Kaisern stellte sich seit jeher zum Ausdruck der ideellen Präsenz des Erzhauses in die Reihe der größten Wohltäter der Kustodie des Heiligen Landes und der Heiligen Stätten⁵⁴.

⁵³ Zur Geschichte des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem, in: Protokoll der bischöflichen Versammlung in Wien vom 23. bis zum 27. November 1897, S. 121f., hier S. 121, in: DAW, BIKO, Karton 8, 1887–1900.

⁵⁴ Vgl. Günther RAMHARDTER, Propaganda und Außenpolitik, in: Adam WANDRUSZKA, Peter URBANITSCH (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 6/1: Die Habsburgermonarchie im System der internationalen Beziehungen, Wien 1989, S. 496–536, hier S. 514–516; Arthur BREYCHA-VAUTHIER, Österreich in der Levante. Geschichte und Geschichten einer alten Freundschaft, Wien, München 1972, 54–58.

Im Bericht von Angelus Stummer über den Tiroler Papst- und Kaiserjubiläumspilgerzug im Jahr 1898 findet sich ein Kapitel »Unser Kaiserhaus und das Heilige Land«, in dem das Engagement und die Zuwendungen der habsburgischen Kaiser für das Heilige Land von Rudolf II. und Ferdinand II. über Leopold I. und Karl VI. bis zu Maria Theresia und Ferdinand I. dargestellt wird, gipfelnd in der Gestalt Franz Josephs I., der Jerusalem bekanntlich 1869 als erster christlicher Kaiser seit 600 Jahren besuchte⁵⁵: Bereits Rudolf II. habe 1587 große Summen ins Heilige Land gesandt. Kaiser Ferdinand II., der Errichter eines Generalkommissariates des Heiligen Landes in Wien, habe eigenhändig an den Sultan geschrieben, um die für die Franziskaner verlorengegangenen Heiligen Stätten wieder zurückzugewinnen. Kaiser Leopold I. erhielt das unterdessen wieder verlorene Heilige Grab, unterstützt von den Königen Frankreichs und Polens sowie von der Republik Venedig, für die Franziskaner zurück (1664); in den Frieden von Karlowitz (1699) ließ er einen das Heilige Land betreffenden Artikel einfügen, worin dem kaiserlichen Gesandten das Recht zugestanden wurde, bei der Pforte etwaige Beschwerden vorzubringen. Kaiser Karl VI. wiederum habe dem Grab des Erlösers eine goldene Lampe geopfert. Außerdem habe er es beim Friedensschluß von Passarowitz (1718) zustande gebracht, daß nach einer allgemeinen Beratung der europäischen Fürsten die Franziskaner so unterstützt wurden, daß die dem Einsturz nahe Kuppel der Heiligen Grabeskirche wieder hergestellt werden konnte. Auch Franz I. und Maria Theresia hätten viel zugunsten des Heiligen Landes getan: Nicht nur sei die Lampe Karls VI. renoviert und kostbarer verziert worden, sondern auch ein von Maria Theresia selbst angefertigter Ornat und ein Thronhimmel aus Goldstoff, der in der Mitte das österreichische Wappen zeigt, seien Geschenke dieses Herrscherpaares. Ferdinand I. schließlich komme mit der Wiedereinführung der Karwochenkollekte und der Wiedererrichtung des Wiener Generalkommissariats das Verdienst zu, »die fast 60 Jahre unterlassene Fürsorge wieder aufgenommen« zu haben.

In den von ihm im November 1843 sanktionierten »Grundregeln und Vorschriften« war festgehalten, daß der Generalkommissär stets der Bestätigung durch den Kaiser bedurfte (§ 6) und diesem jährlich vom Protektor ein vollständiger Rechnungsausweis vorzulegen war (§ 16).

Eine herausragende Position kommt im Zusammenhang mit der habsburgischen Unterstützung für die Kustodie Kaiser Franz Joseph I. zu. Franz Joseph, der sich während seines Aufenthalts in Jerusalem nach allen Seiten sehr freigiebig zeigte, hatte gerade auch für die Anliegen der Franziskaner im Heiligen

⁵⁵ Vgl. Angelus STUMMER, Tirol an des Erlösers Grab. Pilgrims Reise-Erzählungen vom Tirol-Vorarlberger Papst- und Kaiserjubiläums-Pilgerzuge (Diöcese Brixen). 5. bis 28. October 1898, Brixen 1899, S. 164–171, hier S. 168f., Zitat S. 169. Diese Aufzählung habsburgischen Engagements und habsburgischer Wohltätigkeit für die Heiligen Stätten ist nur als »Spitze eines Eisbergs« zu sehen und durch viele Namen ergänzbar.

Land ein besonders offenes Ohr. So verhalf er ihnen durch Intervention beim Sultan (und eine Spende von 3 000 Francs) zu einer besseren Unterbringung in der Grabeskirche und übernahm die finanzielle Hauptlast der – sich über Jahre hinziehenden – Erneuerung der beiden großen Franziskanerkirchen in Palästina, St. Salvator in Jerusalem und St. Katharina in Bethlehem⁵⁶. Nicht ohne Grund zeigen die 1890 anlässlich des zwanzigjährigen Jubiläums seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land vom Kaiser gestifteten Glasfenster in der Kapelle des österreichischen Hospizes in Jerusalem den Stifter kniend vor seinen Namenspatronen, dem Hl. Franziskus, Ordensgründer der Franziskaner, und dem Hl. Joseph⁵⁷.

IV. Zur Wirksamkeit des Wiener Generalkommissariats

Die Einrichtung von Kommissariaten des Heiligen Landes war nun keine auf die Habsburgermonarchie beschränkte, sondern eine internationale – vornehmlich auf den Alten und Neuen Kontinent ausgreifende – Entwicklung. 1868 waren Kommissäre für das Heilige Land tätig in: Italien, Spanien, Frankreich, Österreich, Belgien (dort auch für die Niederlande und Preußen zuständig), auf den Philippinischen Inseln, in Brasilien, in Chile, Peru und Mexiko⁵⁸. 1882 war als elfter Kommissär mittlerweile derjenige für die Konföderierten Staaten von Amerika hinzugekommen⁵⁹. Im »Brevis conspectus« der Franziskanerkustodie aus dem Jahr 1909 scheinen hingegen bereits 42 Kommissariate und zwei Vizekommissariate – eines in Messina auf Sizilien und eines in Agram (Zagreb) – auf. Unter den Kommissariaten finden sich drei auf dem Gebiet der

⁵⁶ Vgl. Bernhard A. BÖHLER, Kaiser Franz Joseph im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Orientreise im Jahr 1869, in: DERS. (Hg.), Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josefs, Katalogbuch Wien 2000, S. 161–202, hier S. 193–195. Abgesehen von den Spenden für die beiden großen Franziskanerkirchen (je 60 000 Francs aus seiner Privatkasse), widmete der österreichische Kaiser den höchsten Geldbetrag bemerkenswerterweise der 1869 noch unvollendeten Patriarchatskirche als Beitrag zu deren künstlerischen Ausstattung.

⁵⁷ Vgl. Dagmar REDL, Das österreichische Hospiz in Jerusalem. Ein »Kunstexport« des Historismus, und Bernhard A. BÖHLER, Franciscus Iosephus Austriae Imperator ante portas Hierosolymae. Ein Mosaik in der Kapelle des österreichischen Hospizes zur Heiligen Familie in Jerusalem als Denkmal für den »König von Jerusalem«, in: BÖHLER (Hg.), Mit Szepter und Pilgerstab, S. 89–127, hier S. 120, bzw. S. 129–139, hier S. 129f.

⁵⁸ Vgl. Prospectus locorum et religiosorum Ordinis Minorum S. Francisci Custodiae Terrae Sanctae, Hierosolymis 1868, S. 79. Die Kustodie umfaßte insgesamt 36 »domiciliae« (Konvente und Hospize).

⁵⁹ Prospectus Almae Seraphicae Custodiae Terrae Sanctae septimo vertente centenario ab ortu Seraphici Patriarchae divi Francisci Assisiatis cura Rmi. Patris Guidi a Cortona totius Terrae Sanctae Custodis editus a. D. MDCCCLXXXII, Hierosolymis [1882], S. 69.

österreichisch-ungarischen Monarchie gelegene, und zwar neben Wien die Standorte Budapest und Lemberg (Lwów, Łviv)⁶⁰. Vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges belief sich die Zahl der Kommissariate schließlich auf 44; sie beschäftigten 84 Patres und 150 Brüder⁶¹.

Das Wiener Generalkommissariat leistete – wie im 19. Jahrhundert gefordert – Missionsarbeit nicht nur nach außen, sondern durch Informationsveranstaltungen, Publikationen, Veranstaltung von Pilgerfahrten und Vereinsbildung auch nach innen. Von Wien aus wurde so eine Informationsoffensive auf die mobilisierbaren Bevölkerungsteile der Habsburgermonarchie losgelassen.

Diesem Zweck dienten zuallererst die von den jeweiligen Wiener Generalkommissären herausgegebenen Missionszeitschriften⁶²: von 1846 bis 1887 die »Missions-Notizen aus dem heiligen Lande«, gefolgt von der nur 1888/89 erscheinenden Publikation »Die Mission im hl. Lande«. Noch 1889 erschien das erste Heft von »Die Posaune des hl. Kreuzes«, die bis 1901 veröffentlicht wurde. Generalkommissär P. Lechner gab mit Beginn seiner Amtszeit (1902) schließlich eine Zeitschrift mit dem programmatischen Titel »Der Kreuzfahrer« heraus⁶³. Die genannten Publikationsorgane dienten nicht nur der Information der interessierten Öffentlichkeit und der Erreichung einer möglichst großen Spendenkonzentration, sondern gemäß den »Grundregeln und Vor-

⁶⁰ Vgl. *Brevis conspectus almae Custodiae et Missionis Terrae Sanctae quem R. mus P. Robertus Razzóli totius Terrae Sanctae Custos in generalibus comitiis ad S. Mariae Angelorum anno Domini MCMIX offert, Hierosolymis [1909]*. Die meisten Kommissariate befanden sich in Südamerika bzw. Europa, drei aber auch in Nordamerika sowie eines in Australien.

⁶¹ Vgl. ARENS, *Handbuch der katholischen Missionen*, S. 283f. In der Wiener Zeitschrift *Der Kreuzfahrer* ist nachzulesen, daß es 1914 43 Kommissariate gab, darunter als ältestes dasjenige von Neapel. Vgl. *Die Kommissariate des Heiligen Landes*, in: *Der Kreuzfahrer*. Monats-Zeitschrift der Wächter des heil. Grabes in Jerusalem und zugleich des Palästina-Pilgervereines der Diözese Brixen 13 (November 1914) S. 25f. Im Laufe des 19. Jahrhunderts büßten die Generalkommissariate in Madrid, Rom, Wien und Paris ihre übergeordnete Stellung ein und wurden den übrigen Kommissariaten gleichgestellt, die nicht mehr für jede Provinz, sondern für ein mehr oder minder großes Gebiet errichtet wurden. Vgl. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, S. 552.

⁶² Die Franziskaner reichten sich mit ihren Publikationsorganen in die Flut an Veröffentlichungen über Missionen im allgemeinen und die Mission in Palästina im speziellen ein, die in der europäischen Bevölkerung des 19. Jhs. auf große Resonanz stieß. Diese Form der »Volksbelehrung« und »Volkserziehung« kulminierte in vor allem wohl weite ländliche Leserkreise erreichenden Publikationen wie: *Das Heilige Land*. Wie's dort aussieht und was die Leute machen. Treuherzig und volkstümlich erzählt vom Jerusalemer-Franzl, Graz 1907. Beim Jerusalemer-Franzl handelte es sich um den steirischen Franziskanerpater Franz Schmid; auch er hatte seine Reiseerzählungen – wie vielfach der Fall – zunächst in einem Periodikum veröffentlicht.

⁶³ Ebenso publizierte er 1902 einen Pilgerreisebericht: Melchior LECHNER, *Die Tiroler Pilger im heil'gen Land*, Als das Jahrhundert im Beginne stand. Gedenkbuch an die beiden Tiroler Pilgerzüge nach Jerusalem im September und October 1901, Innsbruck 1902.

schriften« insbesondere auch der Veröffentlichung des jährlichen Rechnungsausweises⁶⁴.

Im Rahmen des katholischen Vereinswesens erlebten die Missionsvereine im Europa des 19. Jahrhunderts ihre Blütezeit. In Wien wurde 1891 von Generalkommissär Angeli ein solcher Verein mit der Zielrichtung Heiliges Land eingerichtet: die »Armee des hl. Kreuzes«. Als Hauptgrund für diese Gründung ist der Umstand anzusehen, daß die Almosen der Karwochenkollekte für die Bedürfnisse der Mission des Heiligen Landes nicht mehr ausreichten. Die Mitglieder des neuen Vereins, auch unter den Namen »Kreuzfahrerverein« oder das »Gute Werk vom Hl. Lande« bekannt, verpflichteten sich, jährlich nach ihrem Vermögen einen Betrag für das Heilige Land zu entrichten; die Kommissäre des Heiligen Landes waren stets auch die Direktoren dieses Vereins⁶⁵. Ein Förderer bzw. eine Förderin mußte wenigstens zwölf Vereinsmitglieder gewinnen. Allen Mitgliedern wurden viele geistliche Vorteile versprochen (neben der Gewinnung von Ablässen sollten sie vor allem Anteil haben an den in der Kustodie gelesenen Messen). »Die Waffen dieser geistlichen Kreuzfahrer sind: Frommes Gebet und milde Gaben.«⁶⁶

Starke Impulse für die Tätigkeit des Generalkommissariats gingen von der bereits angesprochenen, 1845 von Johann Mosetizh unternommenen Reise aus. Nicht nur aus Rom wurde in den ersten Jahren des Bestandes des Wiener Generalkommissariats Widerstand laut, sondern auch innerhalb des Franziskanerordens kam es mit dessen Wiedererrichtung zu Problemen: Innerhalb der ersten drei Jahre erbrachten die Sammelgelder für das Heilige Land an die 100 000 fl., die aber in Wien brachlagen, »weil der Reverendissimus zu Jerusalem, von einer falschen Ansicht über den Charakter des diese Angelegenheit in Wien behandelnden Commissariates irregeleitet, mit diesem Commissariate jeden Verkehr verweigert [...]«. Fürsterzbischof Milde wandte sich daher an Kaiser Ferdinand, um eine Entschließung zu erhalten, wie es künftig mit dem Commissariat zu halten sein werde⁶⁷.

Als Sofortmaßnahme schickte Milde Johann Mosetizh, Professor für Altes Testament und orientalische Sprachen am erzbischöflichen Seminar in Görz⁶⁸, auf Reisen. 1846 übermittelte Milde Staatskanzler Metternich eine Abschrift des von Mosetizh eingereichten Berichtes »über den Zustand der Kirchen und

⁶⁴ Vgl. dazu die §§ 15 und 21/8.

⁶⁵ Vgl. Bedeutung der Commissariate des Heiligen Landes, in: Österreichische Pilgerbriefe 1, S. 2.

⁶⁶ Die Armee des heiligen Kreuzes (auch Kreuzarmee oder Kreuzfahrer-Verein genannt), ibid. S. 11.

⁶⁷ Kaiser Ferdinand an Metternich, Schönbrunn, 1845 Juni 3, in: HHStA, AR, F 53, K 5.

⁶⁸ Siehe zu Mosetizh und den Ergebnissen seiner Reise auch ELIAV, HAIDER (Hg.), Österreich und das Heilige Land, S. 45f., 101–103.

Klöster in Syrien und Egypten«⁶⁹. Mosetizh schilderte darin die katholische Gemeinde von Jerusalem – inklusive der 60 europäischen Klosterbewohner – als 900 bis 1 000 Seelen umfassend. Der Professor zeichnete ein – vor allem auch im Vergleich mit den Griechisch-Orthodoxen und Armeniern – düsteres Bild der räumlichen und finanziellen Situation der Franziskaner gerade auch in Jerusalem. »Die 22 Convente des heiligen Landes sind von 170 bis 180 Religiösen aus Europa bewohnt, die theils der Spanischen, größtentheils aber der Italienischen Nation angehören. In einigen Conventen leben bloß Spanier, in anderen nur Italiener; in Jerusalem, Nazareth und Bethlehem aber leben sie gemeinschaftlich.« In diesem Bericht tauchte die Idee der Gründung einer Buchdruckerei zum ersten Mal auf: Zur Verbesserung des Schulwesens sei eine Aufstockung der dürftigen Bestände der Bibliotheken in den Missionsstationen, auch die Herstellung von Übersetzungen ins Arabische vonnöten, schrieb Mosetizh.

Um aber dieses thun zu können, müßte die Mission des h. Landes in irgend einem Orte Palästinas, z.B. in Jerusalem, dem Hauptsitze der Missionen, eine kleine, mit Arabischen und Italienischen Lettern hinlänglich versehene Buchdruckerey besitzen, um die besseren zur Belehrung, Erziehung und Erbauung dienenden Schriften zu vermehren, unter der heranwachsenden Jugend zu vertheilen, und sie so gegen die Verführung der Nordamerikanischen Presbyterianer und Englisch-protestantischen Missionäre zu verwahren, die in allen Städten Syriens und Egyptens sich neben den katholischen Missionen niederlassen [...]. Auch gegen die Anmassungen und den empfindlichen Druck der übermüthigen, in Religionssachen aber höchst unwissenden Griechen würden die katholischen Missionäre mit solchen religiös und intellectuel bildenden Schriften mit Vortheil auftreten können, wenn sie ihrer Geldkraft eine religiös-erleuchtete Geistesstärke entgegenstellen können [...].

Der Ausführer dieser Idee wurde P. Sebastian Frötschner, nach seiner Rückkehr nach Wien selbst als Generalkommissär tätig.

Die Beobachtungen des Görzer Professors – rezipiert sowohl von kirchlicher wie auch von staatlicher Seite – sind in ihren Auswirkungen den zeitlich früher erfolgten Initiativen Salzbachers gleichzustellen.

Um die finanzielle Situation des Generalkommissariats und seine anfänglichen Kapazitäten zu illustrieren, seien an dieser Stelle einige Zahlen genannt. Aus den Sammlungen der Jahre 1842 und 1843 waren bis zur Übernahme vom k.k. Universalkameralzahlamt im Oktober 1843 64 249 fl. 1 2/4 kr. an Obligationen hervorgegangen⁷⁰. Bis 1852 wurde – neben der Unterstützung konkreter Vorhaben – der Kustodie eine Barsumme von 150 000 fl. zur Verfügung gestellt⁷¹.

⁶⁹ Milde an Metternich, Wien, 1846 May 4, mit der Beilage »Die katholische Mission des heiligen Landes im Jahre 1845«, in: HHStA, AR, F 53, K 5.

⁷⁰ Vgl. Rechnungs-Ausweis des General-Kommissariates der heil. Länder über sämtliche zur Unterstützung der katholischen Missionen im heiligen Lande im Laufe des I. Verwaltungs-Jahres, d.i. vom 30. Mai 1844 bis 22. März 1845 eingegangene Geldbeträge, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 1 (1846).

⁷¹ Vgl. ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 138.

Nach Einholung entsprechender Auskünfte wurde am 19. Dezember 1845 im Generalkommissariat beschlossen, die aus Obligationen hervorgegangenen 1 789 fl. 47 kr. C.M. wie auch eine einstweilige Unterstützung von 10 000 fl. C.M. nach Jerusalem zu senden; des weiteren alle Gegenstände anzuschaffen, die der Kustos erbeten hatte, darunter eine Druckpresse mit neun Zentnern arabischen und zwölf Zentnern lateinischen Lettern samt allem Buchdrucker- und Buchbinderzubehör⁷².

Diese nach Jerusalem übersandten Materialien stellten den Beginn der Buchdruckerei im Franziskanerkloster St. Salvator dar – ein mit österreichischem Geld gestartetes Unternehmen, auf das aufgrund der Anregung von Mosetzh nahezu von Beginn der Tätigkeit des Generalkommissariats an ein Hauptaugenmerk gelegt wurde und dem in den Anfangsjahren österreichischen Engagements in und für das Heilige Land eine zentrale Stellung zukam. »Gründungsvater« Frötschner selbst berichtete:

Mit dem Jahre 1847 beginnt in der palästinischen Mission eine neue Aera. Obwohl in Syrien und Egypten die Druckpressen früher schon mehr oder weniger thätig waren, so mußte doch unsere Mission, wegen Mangel an Mitteln bis auf die neueste Zeit derselben entbehren, und den nöthigen Bücherbedarf für hohes Geld immer aus Europa beziehen. Nun aber ist Gutenberg's Werkstätte für die Katholiken Palästina's selbst in der heil. Stadt Jerusalem aufgeschlagen, ja sie wirkt bereits zum Nutzen und Frommen unserer heil. Religion auf ganz erfreuliche Weise, indem ich auf der von Wien mitgebrachten Hebelpresse schon einige Werken an den Tag gefördert habe, die mit unbeschreiblicher Begeisterung von unserem Volke aufgenommen waren. – Daß mir keine leichte Aufgabe ward – hierorts – und ganz allein – eine Druckerei auf- und einzurichten, bedarf wohl keiner Erwähnung; die Hauptaufgabe war aber die rasche Heranbildung der Setzer und Drucker [...] ⁷³.

Zu letzterem Zweck nahm Frötschner Einheimische, einen Erwachsenen sowie drei Knaben zwischen 13 und 15 Jahren, in die Lehre. Die franziskanische Druckerei stellte für die einheimische Jugend Schul- und Gebetbücher in arabischer und italienischer Sprache her sowie »überhaupt den für Kirche, Schule und Volk nöthigen Bedarf guter und angemessener Bücher zur Förderung wissenschaftlicher und religiöser Zwecke«; ihre Tätigkeit wurde bisweilen sogar von der Propaganda in Rom selbst in Anspruch genommen⁷⁴. Die zu Direktoren bestimmten Franziskaner-Priester – auf den Pionier P. Sebastian Frötschner folgten P. Andreas Hüttisch bzw. P. Heribert Witsch – wurden in der Wiener k.k. Staatsdruckerei ausgebildet.

Die zweite österreichische Unternehmung der Anfangsjahre, die jedoch einer weitaus längeren Vorbereitungszeit bedurfte, resultierte aus der Verbindung des Generalkommissariats mit den Pilgerreisen aus den österreichischen

⁷² Vgl. § X. Das Wirken des General-Commissariates, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 1, S. 32f., 35.

⁷³ § V. Die neue Buchdruckerei in Jerusalem, Bericht des P. Sebastian Frötschner ddo. Jerusalem 12. Dez. 1847, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 3 (1849) S. 19–23, hier S. 20.

⁷⁴ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 138.

Kronländern: das österreichische Hospiz in Jerusalem⁷⁵, dessen Bau und Verwaltung aus den Sammelgeldern des Generalkommissariats finanziert wurden: »Auf diese Weise hat der Wohlthätigkeitssinn aller Kronländer des österreichischen Kaiserstaates jahrelang zusammengewirkt, um ihren Religions- und Stammesverwandten in der fernen Fremde eine Herberge zu bereiten, wo durch ihre bei dem General-Kommissariate hinterlegten Opfergaben die verdienstvollsten Werke der christlichen Barmherzigkeit geübt werden.«⁷⁶

Von Anfang an war großer Wert auf die Absendung von Beichtvätern für die Pilger aus der Monarchie gelegt worden, auch wenn zunächst nur einige wenige – vereinzelte – Europäer die beschwerliche Reise auf sich nahmen. So kamen von Anfang Januar bis Ende Juni 1846 neben fünf Amerikanern insgesamt 286 Europäer ins Franziskanerhospiz (»Casa nova«) in Jerusalem, darunter 266 Katholiken, wovon 34 »rein deutscher Zunge« waren. 18 Personen aus den österreichischen Kronländern Ungarn, Kroatien, Böhmen, Illyrien und Lombardo-Venetien sind an dieser Stelle aufgelistet; damals führend Ungarn mit sieben Pilgern und Lombardo-Venetien mit acht, unter letzteren als Begleitung zweier Adeliger erwähnt eine Ehefrau und drei Bedienstete⁷⁷. Von diesen bescheidenen Anfängen ausgehend, entwickelte sich das Pilgerwesen mehr und mehr in Richtung einer nationalen und konfessionellen Demonstration, in Richtung der großen, von Oberst Heinrich Himmel von Agisburg um die Jahrhundertwende von Tirol aus initiierten, alle Bevölkerungsschichten einschließenden »Volkswallfahrten«, die jeweils etwa 500 Menschen aus Österreich-Ungarn ins Heilige Land führten.

Die Hospiz-Chronik beginnt mit einem Hinweis auf die Rolle von Generalkommissär Matzek bei der Gründung des österreichischen Nationalinstitutes eines Hospizes: »Schon im Jahre 1851 wurde von P. Joseph Matzek, damaligem General-Commissär des hl. Landes, der eigens eine Reise zur Kenntnisnahme der Verhältnisse in Palästina unternommen hatte und fast 10 Monate zu diesem Zwecke verwendete, auf die Nothwendigkeit eines Pilger-Hospitals in Jerusalem hingewiesen.«⁷⁸ Zu einem weiteren unentbehrlichen Motor der

⁷⁵ Siehe zum folgenden insbesondere: Helmut WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem. Geschichte des Pilgerhauses an der Via Dolorosa, Wien, Köln, Weimar 2000.

⁷⁶ Bericht des General-Kommissariates des heiligen Landes über den Bau, die Einrichtung und die Benützung des österreichischen Pilgerhauses zu Jerusalem, in: Wiener Diöcesanblatt, Jg. 1865, S. 86–89, hier S. 87.

⁷⁷ 14 Männer werden namentlich angeführt. Vgl. § II. Wallfahrten nach Jerusalem, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 2 (1847) S. 11–14. Im zweiten Halbjahr 1846 wurden 126 Europäer verzeichnet, darunter acht Männer aus den österreichischen Kronländern: zwei aus »Oesterreich«, drei aus Ungarn sowie je einer aus Böhmen, Mähren und Illyrien, vgl. § VI. Europäische Besucher am Grabe Christi, in: Missions-Notizen aus dem heiligen Lande 3 (1849) S. 23f.

⁷⁸ Chronik I des östr.ung. Pilgerhauses, fol. 1, in: Österreichisches Hospiz, Jerusalem – Archiv.

Hospiz-Gründung wurde, unterstützt von den Wiener Erzbischöfen und dem Ministerium des Äußern, Konsul Pizzamano.

Die Gründung des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem ist auch zurückzuführen auf den Konflikt, der zwischen der Kustodie und dem 1847 wieder neu eingesetzten Patriarchen von Jerusalem in finanzieller Hinsicht entflammt war: Die Propaganda fide in Rom stellte mit Dekret vom 9. September 1851 die Sammelgelder aus den katholischen Ländern der freien Verwendung des Patriarchen anheim – die vom Kaiser sanktionierten Vorschriften für das Generalkommissariat in Wien ermächtigten den Generalkommissär jedoch nur, den Missionen in Palästina die österreichischen Sammelgelder für bestimmte Zwecke zu senden. Dieser Konflikt wurde so zum Auslöser für die Umsetzung des bereits seit längerem gehegten Plans eines Spitals für die österreichischen Pilger⁷⁹. Wegen Widerstandes von Seiten des Patriarchen, der gerade selbst ein großes Spital gebaut hatte, modifizierte Österreich seinen Plan jedoch. Der Grundstein für das an der für die christliche Memoria höchst bedeutsamen Via dolorosa gelegene nunmehrige Hospiz konnte am 31. Dezember 1856 gelegt werden, die Einweihung des Hauses durch Patriarch Valerga erfolgte jedoch erst 1863. Die Leitung des Hauses wurde sozusagen als Kompromißlösung zwei Weltpriestern aus der österreichischen Monarchie übertragen, was in weiterer Konsequenz wiederum zu Konflikten zwischen Säkular- und Regularklerus führte. Mit dem Hospiz besaß der österreichische Kaiserstaat nun in Jerusalem »an jenem ewig denkwürdigen Wege, welchen Christus mit seinem Blute für alle Zeiten geheiligt hatte, ein stattliches Pilgerhaus, eine heimatliche Stätte, auf die ein jeder österreichische Unterthan kraft seines Bürgerrechtes Anspruch hat«⁸⁰.

Die Institution des Hospizes – in dem auch Kaiser Franz Joseph während seiner aufsehenerregenden Orientreise im Jahr 1869 Unterkunft nahm – war sicherlich eine der Hauptursachen für den Aufschwung, den das Pilgerwesen aus der Monarchie in der Folge nahm: Nach französischem Vorbild waren vom Vorstand des Wiener Severinusvereins seit 1855 kleinere Pilgerzüge ins Heilige Land organisiert worden, die nach dem Krieg mit Italien wieder aufgenommen wurden. Ende 1864 wurde das Generalkommissariat von seinem Protektor, Fürsterzbischof Rauscher, »im Interesse der Religion, wie auch der administrativen Einheit der Verwaltung der Anstalt beauftragt, die Einleitungen zu den jährlichen Pilgerzügen nach Jerusalem, welche bisher der Severi-

⁷⁹ Auch wollte man das französische Protektorat umgehen, und das Franziskanerhospiz in Jerusalem erwies sich der wachsenden Zahl der Pilger nicht mehr gewachsen. Vgl. EISTERER, Erste allgemeine österreichische Pilgerfahrt, S. 145f. Die Sammelgelder waren nach den Statuten zudem nicht nur für die Diözese Jerusalem bestimmt, sondern desgleichen für die Missionen in Ägypten und Syrien; weiters mußte der Unterstützung der nach Palästina reisenden Pilger Rechnung getragen werden. Vgl. ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, S. 140.

⁸⁰ ZSCHOKKE, Das österreichische Pilgerhaus in Jerusalem, hier S. 132.

nusverein getroffen hatte, zu übernehmen«. Das Generalkommissariat erwirkte infolgedessen vom Verwaltungsrat der Dampfschiffahrtsgesellschaft des österreichischen Lloyd in Triest eine Fahrpreisermäßigung für die Teilnehmer der Pilgerzüge; die Gelder wurden den Pilgerkarawanen zur Selbstverwaltung übergeben; in den Reiseplan wurden außer Jerusalem und seiner Umgebung noch Ägypten bis Kairo sowie die ganze Landreise durch Samaria und Galiläa bis nach Nazareth, zum Berg Tabor, zum See Genezareth und zum Berg Karmel aufgenommen; sämtliche Teilnehmer der Pilgerzüge fanden Aufnahme im österreichischen Hospiz in Jerusalem⁸¹. Im ersten Verwaltungsjahr des Hauses wurden 73, im zweiten 155 Pilger verpflegt. »Vergleicht man nun die geringe Ziffer der europäischen Pilger, welche das General-Kommissariat in seinen früheren Berichten aufzuführen vermochte, mit den Verzeichnissen der jüngsten zwei Jahre, so gewahrt man mit Freude, daß der Besuch der heiligen Stätten Palästina's durch europäische Wallfahrer in überraschender Weise zunimmt.«⁸² Matthias Eisterer, Pfarrer in Wiener-Neudorf bei Wien, berichtet in seinem Reisebericht über die erste allgemeine österreichische Pilgerfahrt 1898, daß bisher über 4 000 Pilger aus Österreich-Ungarn sowie einige hundert »Ausländer« im Hospiz Unterkunft gefunden hätten⁸³. Auch die großen Unternehmungen des Oberst Himmel wurden in Kooperation mit dem Generalkommissariat durchgeführt, so reiste Generalkommissär P. Angeli zum Beispiel dem Tiroler Papst- und Kaiserjubiläums-Pilgerzug vom Jahr 1898 bis Jaffa voraus, um den Empfang der 507 männlichen Teilnehmer vorzubereiten⁸⁴.

*Ausblick auf die Jahre 1893–1895:
Trennung des Hospizes vom Generalkommissariat*

Die enge Verknüpfung des Generalkommissariats mit dem Hospiz wurde in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts im Anschluß an die Auseinandersetzungen in den Anfangsjahren und an Jahrzehnte ohne Beanstandungen aufgebrochen⁸⁵. In der Amtszeit Kardinal Gruschas (1890–1911), dem auf Seite des Generalkommissariats P. Angeli entgegenstand, eskalierte die grundlegen-

⁸¹ Ibid. S. 135f., 138f., Zitat S. 138. Die Pilgerbücher der Hospize der Kustodie belegen nach Zschokke, daß der österreichische Kaiserstaat durch seine Pilger unter allen europäischen Großmächten bis zur Wiedererrichtung des Generalkommissariats am schwächsten vertreten war. Ibid. S. 144.

⁸² Bericht des General-Kommissariates des heiligen Landes über den Bau, die Einrichtung und die Benützung des österreichischen Pilgerhauses zu Jerusalem, in: Wiener Diözesanblatt, 1865, S. 87.

⁸³ Vgl. EISTERER, Erste allgemeine österreichische Pilgerfahrt, S. 149.

⁸⁴ Vgl. STUMMER, Tirol an des Erlösers Grab, S. 124. Zu den Teilnehmern ibid. S. 32.

⁸⁵ Vgl. zum Konflikt um die Verwaltung des Hospizes WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem, S. 58–68.

de Auseinandersetzung zwischen diesen beiden kirchlichen Institutionen⁸⁶; die anstehenden Fragen konnten nur in Rom gelöst werden.

In der im November 1897 in Wien abgehaltenen Bischofskonferenz war das Hospiz wie so oft in den neunziger Jahren wieder einmal Sitzungsgegenstand. Im gedruckten Protokoll findet sich eine knappe, für die Sichtweise der Wiener Erzbischöfe aber sehr aufschlußreiche Darstellung »Zur Geschichte des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem«⁸⁷, die den angesprochenen Konflikt folgendermaßen darstellt: Als Rektor Johann Fahrngruber 1879 nach St. Pölten zurückkehrte und sich wegen Priestermangels kein anderer Bewerber fand, wurde der durch die Aufhebung seines franziskanischen Ordenshauses in Venedig »ohne eigentliche Säcularisierung« außerhalb des Ordens stehende (Franz) Joseph Costa-Major von Kardinal Kutschker zum Rektor des Pilgerhauses ernannt und dort auf unbestimmte Zeit belassen. Nach Costa-Majors Tod weigerte sich der Generalkommissär, Richard Joch und Franz Kyzlink – dem neuen Rektor und Vizerektor – wie üblich das Reisegeld und den Gehalt auszubezahlen, »indem er sagte, der hl. Vater habe bestimmt, dass [sic!] alles, was beim Commissariat einlaufe, dem P. Custos übergeben werden solle. Er könne also den Weltpriester-Rectoren nichts geben, ohne sein Gewissen zu beschweren. Zum Nachdrucke wies er auch noch ein Telegramm seines P. Generals vor: »Non potes solvere pro itinere Rectoris.« Erst der strikte Befehl des Erzbischofs und die schriftliche Versicherung, daß man die Sache in Rom verhandeln werde, brachten ihn dazu, das Reisegeld herauszugeben. Bald darauf ließ er die beiden Rektoren in Jerusalem aber wieder lange Zeit ohne Mittel, so daß sie gezwungen waren, Schulden zu machen. »Unterdes war auch ein Streit über die Nachlassenschaft Costa Majors entstanden, und musste die Zugehörigkeit desselben zum Orden anerkannt werden.«

Gruscha wandte sich schließlich unter dem 20. März 1893 an den Heiligen Stuhl, um eine Erklärung zu erreichen, daß das Generalkommissariat weiterhin nach seinen besonderen Statuten geleitet und das Hospiz aus den Sammelgeldern des Generalkommissariats erhalten werde⁸⁸. Die Propaganda antwortete unter dem 6. Mai 1893: »*Ut pecuniae summa, quae pro Terra Sancta colligitur, detractis impensis, quae in hospitium Austro-Hungaricum aguntur, ad Patrem*

⁸⁶ Als Rektoren des Hospizes fungierten in jenen Jahren Richard Joch bzw. als sein Nachfolger Franz Maleček aus der Erzdiozese Prag. Vgl. zu ihnen: Reihenfolge der Vorsteher, in: Jahrbuch des österr.-ungar. Pilgerhauses »Zur heiligen Familie« in Jerusalem, hg. vom Kuratorium, Jg. 2, Wien 1908, S. 23–26, hier S. 25.

⁸⁷ Zur Geschichte des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem, in: Protokoll der bischöflichen Versammlung in Wien vom 23. bis zum 27. November 1897, S. 121f., hier S. 122, in: DAW, BIKO, Karton 8, 1887–1900.

⁸⁸ Vgl. Gruscha an Leo XIII., Vienna, die 20. Martii 1893, in: HHStA, KA Jer., K 130, fol. 645r–647v.

Custodem per Commissarium integra transmittatur.«⁸⁹ Dieses Gruscha hochzufriedenstellende Dekret wurde dem Generalkommissär mitgeteilt; zugleich wurde diesem aufgetragen, einen Vermögensnachweis des Generalkommissariats, ein Verzeichnis der bei demselben bestehenden Stiftungen und die seit Juli 1892 ausständige Jahresrechnung vorzulegen⁹⁰.

Dennoch dauerte die endgültige Klärung der Frage bis 1895, vor allem weil von der Propaganda in Rom widersprüchliche Anordnungen zurückkamen. So übermittelte Kardinal Ledóchowski mit 22. Juni 1894 ein weiteres Reskript, in dem er eine andere Rechtsmeinung vertrat, aber bereits die Trennung des Pilgerhauses vom Generalkommissariat vorschlug.

Kardinal Gruscha erklärte sich im November 1894 damit einverstanden – im Gegenzug sollte das Generalkommissariat aus seiner Abhängigkeit gegenüber dem Wiener Erzbischof herausgelöst werden und den päpstlichen Konstitutionen gemäß nur mehr dem Ordensgeneral und der Propaganda verpflichtet sein –, bat die Propaganda aber um Erhöhung der aus den Sammelgeldern zum Unterhalt des Hospizes bestimmten Summe von 4 000 fl. auf 6 000 fl. Mit Reskript der Propaganda vom 31. Januar 1895 wurde das Pilgerhaus vom Generalkommissariat getrennt, die Unterordnung des Hospizes unter die Jurisdiktion des jeweiligen Fürsterzbischofes von Wien bestimmt und weiters angeordnet, daß jährlich 6 000 fl. aus den Karfreitagskollekten für das Hospiz zu verwenden seien⁹¹.

Zum Vorsitzenden des von Kardinal Gruscha hierauf für die Verwaltung des Hospizes neu eingesetzten dreiköpfigen Kuratoriums berief dieser einen der maßgeblichsten Männer des »katholischen Österreich«, die sich um die Beziehungen der Monarchie zum Heiligen Land annahmen: Hermann Zschokke, von 1864 bis 1866 selbst Rektor des österreichischen Hospizes in Jerusalem und Verfasser eines verbreiteten Pilgerführers, der als Professor und Rektor der Wiener Universität auch eine wissenschaftliche Karriere machte, als Hofrat im Ministerium für Unterricht und Kultus für kirchliche Angelegenheiten zuständig war und als Prälat und Mitglied des Wiener Domkapitels direkten Zugang zu Kardinal Gruscha hatte⁹².

⁸⁹ »Daß die Summe der Gelder, die für das Heilige Land gesammelt werden, *abzüglich der Kosten*, die für das österreichisch-ungarische Hospiz aufgewendet werden, dem Pater Kustos durch den Kommissär vollständig übergeben werden soll.« (Übersetzung d. A.).

⁹⁰ Zur Geschichte des österreichisch-ungarischen Hospizes in Jerusalem, in: Protokoll der bischöflichen Versammlung in Wien vom 23. bis zum 27. November 1897, S. 121f., hier S. 122, in: DAW, BIKO, Karton 8, 1887–1900.

⁹¹ Vgl. Gruscha an Ledóchowski, Viennae, die 27. Novembris 1894, in: HHStA, KA Jer., K 130, fol. 649r–652r; Ledóchowski an Gruscha, Roma, li 31 januarii 1895, *ibid.* fol. 653r–654r.

⁹² Vgl. WOHNOUT, Das österreichische Hospiz in Jerusalem, S. 62; Hermann ZSCHOKKE, Führer durch das heilige Land für Pilger, Wien 1868.

Unter dem 6. September 1895 wurde Gruscha vom Minister für Kultus und Unterricht, Eduard Rittner, darüber verständigt, daß der Kaiser mit Entschliebung vom 23. August 1895 die Neuordnung der Verhältnisse des in Wien bestehenden Commissariats des Heiligen Landes und des österreichisch-ungarischen Pilgerhauses in Jerusalem zur Kenntnis genommen habe: »Hier-nach erscheinen die durch die Allerhöchste Entschliebung vom 14. November 1843 in Ansehung eines Commissariatus terrae sanctae in Wien Allerhöchst genehmigten Einrichtungen und die unterm 16. December 1843 verlautbarten »Grundregeln und Vorschriften für das General-Commissariat der heiligen Länder« außer Wirksamkeit gesetzt.«⁹³

Das Kräftenessen um Generalkommissariat und Hospiz hatte endlich ein Ende gefunden. Der Wiener Erzbischof behielt seine starke Position hinsichtlich des österreichischen »Nationalinstituts« in Jerusalem, und das Generalkommissariat erfuhr die einschneidendste Veränderung hinsichtlich seiner Struktur.

Le commissariat général de Terre Sainte à Vienne – une redécouverte du XIX^e siècle

Au milieu du XIX^e siècle, la »catholique Autriche« a à nouveau recours à une institution ecclésiastique qui avait été fondée une première fois au moment de la Contre-Réforme (1633): le »Commissariat général de Terre Sainte« de Vienne, abrité dans le couvent franciscain du lieu et qui est à percevoir dans le cadre d'une évolution internationale. Après son rétablissement, en 1843, ses activités ont pour objectif un impact d'envergure au sein de la population de la monarchie des Habsbourg, ce qui illustre le rôle très fort encore valable au XIX^e siècle de la religion dans le cadre de la politique et de la société. Au départ, le domaine d'action du Commissariat général de Vienne porte sur l'ensemble du Saint-Empire romain germanique; il a pour fonction d'être le lieu central de collecte et de gestion des toutes les quêtes destinées à la Terre Sainte et à la Custodie franciscaine. Il est supprimé en 1784, à la suite de dénonciations officielles visant des dysfonctionnements. La période couverte par le présent article s'étend jusqu'en 1895, année de l'extraction de la gestion de l'hospice autrichien de Jérusalem du ressort du Commissariat général.

Le rétablissement du Commissariat général de Vienne est à percevoir sur fond des développements réformateurs dans l'Empire ottoman, des événements politiques mondiaux, des mesures ecclésiastiques et d'un ensemble de courants spirituels et politique marquant l'Europe, parmi lesquels le concept de »croisade pacifique«. En Autriche, ce rétablissement s'inscrit en parallèle à l'autorisation renouvelée d'une quête de la Semaine sainte en faveur des Lieux saints (1842) et à l'ouverture d'un vice-consulat autrichien à Jérusalem (1849). Le chanoine de la cathédrale Saint-Étienne de Vienne, Joseph Salzbacher, est amplement impliqué dans toutes ces initiatives.

Pour éviter la répétition des expériences de la fin du XVIII^e siècle, le prince-évêque de Vienne, Vinzenz Eduard Milde, élabore des »Règles de conduite et instructions pour le Commissariat général des Terres Saintes« en 21 points, qui comprennent des changements

⁹³ Rittner an Gruscha, Wien, 1895 September 6, in: DAW, Präsidialia I 6, Österr. Pilgerhaus in Jerusalem, Kasette 2.

conséquents par rapport à sa structure précédente: dorénavant le Commissariat général est placé sous le protectorat de l'archevêque de Vienne, les quêtes sont organisées par les ordinaires épiscopaux et les sommes recueillies doivent être utilisées exclusivement au profit de buts bien définis – c'est cette condition qui favorise plus tard la création d'une imprimerie à Jérusalem, de même que, projet le plus important faisant l'objet de nombreuses oppositions, l'édification d'un hospice autrichien pour pèlerins dans la Ville Sainte. Le premier Commissaire général du XIX^e siècle, le P. Joseph Matzek, entre en fonction le 30 mai 1844. S'étendent alors ses domaines d'activité: outre le recueil et le transfert des sommes les plus importantes possibles au profit des couvents et hospices de la Custodie, on a le souci d'expédier comme missionnaires de plus en plus de Franciscains autrichiens, eux qui doivent jouer le rôle de guides et de confesseurs des pèlerins issus de la monarchie. L'œuvre missionnaire ne s'effectue toutefois pas seulement vers l'extérieur, elle prend également place par le biais de séances informatives, de publications, de la mise en place de pèlerinages et la création d'associations. Dans tout cela, les Franciscains obtiennent constamment l'appui de la Maison de Habsbourg.

Le résultat de l'épreuve de force qui a lieu autour du Commissariat général et de l'hospice dans les années 1890 aboutit en 1895 à la séparation entre les deux institutions (l'hospice pour pèlerins devenant alors du ressort de l'archevêque de Vienne); ce nouvel ordonnancement aboutit à la fin de la validité des »Règles de conduite et instructions pour le Commissariat général de Terre Sainte«.

ELENA ASTAFIEVA

IMAGINÄRE UND WIRKLICHE PRÄSENZ RUSSLANDS IM NAHEN OSTEN IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

Will man die kulturellen, religiösen und geopolitischen Ziele Rußlands im Heiligen Land bzw. allgemein im Nahen Osten verstehen, besonders seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, so muß man zuerst eine Analyse der Bedeutung dieses »heiligen Horts« in den russischen Kollektiv-Vorstellungen unternehmen.

I. Jerusalem und Konstantinopel: Zwischen Mythos und Weltpolitik

Für einen gläubigen Orthodoxen hatte der Name Jerusalem verschiedene Bedeutungen: zunächst vor allem das Jerusalem der Antike, das alte Welt-Zentrum, wo der heilige Tempel stand, später die von Jesus beweinte Stadt, wo er seine Sendung vom Thabor herabschreitend erfüllte, und schließlich das himmlische Jerusalem, Vorbild der irdischen Stadt. Das gesamte Leben eines jeden guten Orthodoxen läßt sich als ein Aufstieg zum himmlischen Jerusalem beschreiben, und dies ist der Grund, warum diese Stadt ständig im christlichen Bewußtsein gegenwärtig geblieben ist¹. Die Liturgie hier auf Erden stellt die mystische Pilgerfahrt zum Ziel des Gläubigen, dem Himmelreich, dar. Das irdische Jerusalem, Ort der liturgischen Handlung, ist zwar ein unvollkommener Abglanz der

¹ Diese Wahrnehmung Jerusalems ist allen Christen gemeinsam. Man findet ähnliche Ausführungen in verschiedenen Pilgerberichten aus dem Heiligen Land. So schrieb zum Beispiel der Bischof von Dijon, Landrieux, nachdem er die »Länder Christi« 1895 besucht hatte: »Jérusalem! Quelle évocation du passé! [...] Par-dessus tout, dominant des événements la promesse messianique, qui affirme, se précise, prend corps, évolue avec les siècles et attire peu à peu sur ce coin du monde les regards de l'humanité tout entière! [...] Jérusalem, c'est l'autel de la Rédemption. C'est là que le Sauveur du monde a fait le sacrifice d'expiation; là qu'il a signé le Testament Nouveau, en nous léguant l'Eucharistie et son Eglise [...] La Terre Sainte est un document«; vgl. Maurice LANDRIEUX, *Aux pays du Christ. Études bibliques en Egypte et en Palestine*, Paris 1895, S. 214.

himmlischen Stadt, es ist aber der Weg, der uns durch die sakramentale Gegenwart des göttlichen Geistes dorthin führt².

Diese Vorstellung von Jerusalem gab es nicht bloß in den theologischen und ikonographischen Texten oder in den politisch-ideologischen Konstruktionen, sondern auch in der allgemeinen Literatur und in der Folklore. In den Vorstellungen der ersten russischen Pilger war das Heilige Land ein weit entlegener Ort, gleichsam eine Insel, das Ende der Welt oder so etwas wie eine gartenumwobene Stadt, ein Paradies. Es war beizeiten auch ein Buch. Die Jerusalemer Pilgerfahrt verwies auf eine neue Bibellesung. Für die russischen Pilger des 7.–14. Jhs.³ war Palästina das Land der biblischen Geschichte, und vor allem ein Beweis für die Existenz des im Orient gelegenen Paradieses⁴.

Diese volkstümlichen Vorstellungen nährten die folkloristischen russischen Texte. In einem Apokryph, *Die Plauderei von Jerusalem*, fragt David einen russischen Krieger, Bolot Boulatovitsch, nach den christlichen Symbolen und nach der Weltschöpfung. Laut Bolot ist Jerusalem die Mutter aller Städte, die Hagia Sophia ist die Mutterkirche aller Kirchen, denn dort befindet sich das Grab Jesu Christi; der Jordan ist der erste Fluß, denn dort fängt das Paradies an. David antwortet ihm: »Rußland wird Jerusalem in Besitz nehmen, und in diesem Jerusalem wird es eine Hagia Sophia, eine apostolische Kirche, das Allerheiligste, geben.«⁵ Der Gedanke, »Jerusalem in Besitz zu nehmen«, sich also nicht mit einem Pilgerstab, sondern mit dem Gewehr dorthin zu begeben, nicht nur allein, sondern zu Tausenden, war sehr verbreitet unter den russischen Pilgern des 19. Jahrhunderts⁶. Die mündliche Überlieferung hat bis ins 19. Jahrhundert noch andere bildhafte volkstümliche Vorstellungen beibehalten⁷.

² Michel EVDOKIMOV, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris 1987, S. 27. In den katholischen Darstellungen wird das himmlische Jerusalem als eine konkrete Veranschaulichung der biblischen Texte gezeigt. In der orthodoxen Ikonographie wird sie eher als Symbol dargestellt. Diese konkrete Darstellung der Lateiner (Katholiken) hat für die orthodoxe Spiritualität einen etwas fremden und sogar seltsamen Anschein. Für sie gilt es, sich in das Irrationale mittels der Betrachtung des himmlischen zu versenken. Siehe Alexander LIDOV, *Obraz nebesnogo Ierusalima v vostotschkhristianskoj ikonografii. Ierusalim v russkoj kulture* (Das Bild des himmlischen Jerusalems in der orthodoxen Ikonographie. Jerusalem in der russischen Kultur), Moskau 1994, S. 15–24.

³ *Kniga glagolemaja strannik* (Die Pilgerfahrt des Erzmönchs Daniel ins Heilige Land Anfang des 12. Jhs.), Sankt Petersburg 1837. Dieser Bericht wurde zum Vorbild für die übrigen Pilgerberichte im Heiligen Land. Im 19. und 20. Jahrhundert gab es mehrere Ausgaben, und 1864 eine erste französische Übersetzung.

⁴ Roschdestvenskaja M.V. *Obraz svjatoj zemli v drevnerusskoj literature. Ierusalim v russkoj kulture* (Die bildliche Darstellung des Heiligen Lands in der altrussischen Literatur. Jerusalem in der russischen Kultur), Moskau 1994, S. 12.

⁵ Ibid. S. 12. Dieser apokryphe Text, der das Grab Jesu in der Konstantinopler Hagia Sophia, statt in der Jerusalemer Grabeskirche, ortet, zeigt, inwiefern das damalige russische Volksbewußtsein beide Städte verwechselte.

⁶ Antonij BOTCHKOV (Erzmönch), *Russkie poklonniki v Ierusalime* (Die russischen Jerusalempilger), Moskau 1875, S. 96. Derselbe Autor berichtet über eine Unterhaltung zwischen einem Bauernpilger und einem Kriegsveteranen von 1812. Der Bauer sagt: »Die

Vom 16. Jahrhundert an unternahm der russische Staat die Gründung von einem zweiten Jerusalem auf russischem Boden. Der erste Versuch in diese Richtung war der Bau der Auferstehungskathedrale, des »Allerheiligsten« nach dem Vorbild der Jerusalemer Grabeskirche innerhalb des Kremlins⁸. Erbauer war der Zar Boris Godunow (1598–1605). Um 1660 wurde in der Nähe von Moskau das Kloster des Neuen Jerusalems durch den Patriarchen Nikon errichtet. Nikon wurde aufgrund seiner religiösen Reformen, die das russische Schisma des Ras-kols hervorgerufen haben, bekannt⁹. Peter der Große hatte den Plan, das Grab Christi nach Sankt Petersburg zu überführen¹⁰. Auf diese Weise nahm Jerusalem als antike, heilige oder himmlische Stadt über eine längere Zeit hinweg einen wichtigen Platz in den russischen Kollektivvorstellungen ein, abgesehen davon ob diese nun volkstümlich oder politisch waren.

Doch neben Jerusalem zeichnet sich noch eine andere Stadt ab: Konstantinopel. Die Bedeutung dieser Stadt beruhte ebenfalls auf drei Aspekten: eine an die Kaiseridee gebundene Stadt, eine Hauptstadt der Slawen sowie eine Stadt mit einer geopolitischen Bedeutung aufgrund ihrer Lage an der Meerenge. Die gesamte russische Geschichte zeigt, daß der Gedanke an die Eroberung und an den Besitz von Konstantinopel ein Grundthema der russischen Politik und Ideologie wurde und blieb. Nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken (1453) und nachdem die russische Kirche die Unionsdekrete des Konzils von Ferrara-Florenz (1438–1439) zurückgewiesen hatte, verwendete der Mönch Philotheos von Pskov den Ausdruck des »dritten Roms«. Früher, so behauptete er, hätte es zwei christliche Weltzentren gegeben: zuerst das Rom der Antike, das infolge seiner Unterdrückung der christlichen Wahrheit gefallen ist, dann Byzanz. Jedoch hätten die byzantinischen Herrscher die Christenheit verraten, da sie die Union mit der lateinischen Kirche 1439 anerkannt hatten. Deswegen wäre das christliche Byzanz von den Türken erobert worden, und Moskau zum neuen Weltzentrum geworden. Die Orthodoxie bilde die einzige »reine« und wahre

Russen müssen Jerusalem erobern, man darf das Klima und die Krankheiten nicht fürchten [...] Es ist kein Zufall, daß das erste russische Regiment den Namen der Verklärung trägt, und daß die Ziffer 88 auf der Uniform der Soldaten dieses Regiments steht, denn diese Ziffer ist die des 88. Verses des Matthäusevangeliums, worin der Erlöser gegen die Pharisäer spricht, und vom Himmelreich, welches dem auserwählten Volk versprochen ist.« S. 25.

⁷ Zum Beispiel gibt es in Jerusalem eine Pforte, die direkt in die Hölle führt. Von Rußland aus kann man durch eine unterirdische Pforte nach Jerusalem gelangen. Siehe BOTCHKOV, Die russischen Jerusalemepilger, S. 30; und Antonij MEDVEDEV (Mönch), Vospominanija duchevnych vpetschatlenij pri poklonenii svjatine na Vostoke (Geistliche Erinnerungen im Heiligen Land), Moskau 1880, S. 1f.

⁸ Ierusalim v russkoj kulture (Jerusalem in der russischen Kultur), Moskau 1994, S. 154–171.

⁹ Ibid. S. 174–181.

¹⁰ Sergei I. PONOMAREV, Ierusalim i Palestina v russkoj literature, nauke, schivopisi i perevodach (Jerusalem und Palästina in der Literatur, in der Wissenschaft, in der Kunst und in den russischen Übersetzungen), Sankt Petersburg 1877, S. XVI.

Christenheit; sie wäre die einzige rechtmäßige Erbin des antiken Roms sowie des christlichen Byzanz. Niemals würde es ein viertes Rom geben¹¹. Die Auslegungen dieser Theorie zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert machten die russischen Prinzen und danach die Zaren zu den Allein-Verantwortlichen für das Schicksal der Orthodoxie, sowie zu direkten Erben der oströmischen Kaiser¹², was ihren Wunsch Byzanz zurückzuerobern bestimmen konnte. Dies mag ihren Wunsch nach der Wiedereroberung von Byzanz verständlich machen¹³.

¹¹ Die Idee vom dritten Rom findet ihren Ursprung in einer anderen, viel älteren Theorie, die von den Orthodoxen die »Theorie der Symphonie der Gewalten« genannt wurde. Staat und Kirche seien dieser Theorie nach zwei Gaben, die Gott der Menschheit verliehen hat, also zwei Bestimmungen der Wirklichkeit, die aus einer einzigen Quelle entspringen, und zwar dem Willen Gottes. Deshalb muß es zwischen diesen beiden eine vollkommene »Harmonie« geben, so daß eine der anderen behilflich sein soll, aber ohne daß die Freiheit und Autonomie in der eigenen Sphäre genommen sei. Der Kaiser hat in dieser Vorstellung eine wichtige Stellung inne: »Als der Kaiser dem Christentum beitrug, hat die Kirche auf ihn ihre Gaben mittels des *Sakralen* ausgegossen; von da ab hat sie ihn geliebt wie ihren *Gesalbten*, nicht nur als Staatschef, sondern auch als Träger eines besonderen politischen *Charismas*, als der von Christus gezeichnete Gatte der Kirche [...]. Die Kirche bestand besonders stark auf ihren Bund mit dem Staat, insofern letzterer in ihrem Dienste stand. Die Kirche betrachtete es als eines ihrer besonderen Merkmale, daß sie einen orthodoxen Herrscher zum Oberhaupt hatte. Dieser war das Symbol der Welteroberung durch das Kreuz, des Aufbaus des Reichs Gottes auf Erden«. Siehe, für die Theorie der Symphonie: Sergei I. BULGAKOV, *Pravoslavie (Die Orthodoxie)*, Moskau 1991, S. 332–334.

¹² Die Idee der »Verantwortung der russischen Erben« wurde auch mehrere Male von außer-russischen Kreisen verbreitet. So z.B. vermutet Fedor I. Uspenskij, daß römisch-katholische Kreise zu Anfang des 16. Jhs. die Theorie des dritten Roms angeregt hätten, um ein Bündnis gegen die Türkei hervorzurufen. Siehe Fedor I. USPENSKIJ, *Kak voznik i razvivsja v Rossii Vostotschnij vopros (Wie die Orientfrage aufkam und sich in Rußland entwickelt hat)*, Sankt-Petersburg 1887, sowie andere Arbeiten desselben Autors. Nikolai F. Kapterev zeigt, daß im 16.–18. Jh. die Patriarchen von Jerusalem den russischen Zaren gegenüber darauf bestanden, daß letztere die Auserwählten der Vorsehung für die Unterstützung der Orthodoxie und für den Kampf gegen die Türken seien. Sie taten dies anläßlich der alljährlichen Bitten um Geldhilfen. Jede türkische Niederlage, jeder innertürkische Konflikt waren für die griechischen Patriarchen Vorzeichen des Untergangs des türkischen Reichs. Moskau sollte bei diesem Anlaß das Erbe der griechischen Kaiser übernehmen. Siehe Nikolai F. KAPTEREV, *Snoschenija Ierusalimskich patriarchov s russkim pravitelstvom so vtoroj polovini XVI do konca XVIII stoletija (Die Beziehungen der Jerusalemer Patriarchen mit der russischen Regierung, von der zweiten Hälfte des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)*, Sankt Petersburg 1895, S. 358–373, 460–368.

¹³ Im Laufe des 16.–20. Jhs. wurde die Theorie des Mönchs Philotheos durch den Staat und durch die russische Intelligentsia aktualisiert, in neue Kontexte versetzt, benutzt und ausgenutzt. Die anfängliche Idee des dritten Roms wurde in die Formel »Moskau ist das dritte Rom« umgesetzt. Die wissenschaftlichen Auslegungen dieser Formel waren meistens messianisch, universalistisch, imperialistisch, jedenfalls von der ursprünglichen mittelalterlichen Deutung sehr entfernt. In seinem jüngsten Werk versucht N.N. Sinicina den historischen Kontext der Philotheischen Theorie an den Tag zu legen. Er versucht zugleich die verschiedenen Auslegungen der Formel »Moskau ist das dritte Rom« abzubauen und deren tiefere Hintergründe im Laufe des 16.–20. Jhs. klarzulegen. Siehe

Das, ob authentisch oder falsch, Testament Peters des Großen (1682–1725) wurde zu einem wichtigen Meilenstein, der zu der Begründung des Mythos »Konstantinopel für uns Russen« führte. Dieses Testament hat die Politik der Nachfolger Peters auf diesem Gebiet bestimmt. Im Abschnitt 9 wird empfohlen, »so nah wie möglich an Konstantinopel und an Indien heranzukommen, denn der dortige Besitzer wird der wahre Weltherrscher sein«¹⁴.

Ende der siebziger Jahre des 17. Jahrhunderts faßte Katharina II. (1762–1786) ihren »griechischen Plan«. Über diesen Plan hat es verschiedene historiographische Debatten gegeben¹⁵. Wir möchten hier lediglich unterstreichen, daß die wichtigsten Dokumente dieser Debatte den Wunsch Katharinas II. demonstrieren, »die Türkei ganz zu zerstören und das alte griechische Kaiserreich zugunsten seines zweiten Enkels, des Großfürsten Konstantin wiederherzustellen«¹⁶.

So entstand in jener Zeit ein neues Konzept russischer Außenpolitik: Die Achse Sankt Petersburg – Konstantinopel – Jerusalem wird die Orientpolitik Rußlands im 19. Jahrhundert bestimmen, zu einer Zeit in welcher das Orientproblem zu einem der Hauptprobleme der Weltpolitik mehrerer europäischer Staaten wird. Was Rußland betrifft, fußt das Orientproblem auf drei Grundideen:

1. einer religiösen Idee: die Notwendigkeit, Konstantinopel zu befreien und den Orthodoxen des Osmanischen Reichs zu helfen;
2. einer nationalen Idee: die Befreiung der slawischen Brüder;
3. einer geopolitischen Idee: den Zugang zu den Meerengen gewinnen.

Durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch wurde das Orientproblem vom Staat und von der russischen Intelligentsia durchdacht, wobei die Grundideen unverändert blieben. Paradoxerweise war es nicht die kaiserliche Gewalt, welche an der Spitze der Bewegung »für Konstantinopel« stand. Diese Politik ist von einer Idee des Grafen Viktor Kotschobey inspiriert, der 1802 für den Zaren Alexander I. (1801–1825) ein Memorandum über die Türkei und die russische Politik ihr gegenüber verfaßte. Laut dem Grafen »kann Rußland nicht anders vorgehen, als im Einvernehmen mit Frankreich und Österreich das Land aufzuteilen, oder aber mit allen Mitteln die Gefahr der Zerstückelung zu verhindern.« Für Kot-

Nina B. SINICINA, Tretij Rim (Das Dritte Rom), Moskau 1998.

¹⁴ Die russische Historiographie spricht diesem Dokument jegliche Authentizität ab. Meistens wird angenommen, daß dieser Text von einem am Hof der Prinzessin Elisabeth (1741–1762) lebenden Franzosen verfaßt worden ist oder etwas später, am Anfang des 19. Jhs., nach Sergei SCHUBINSKIJ, Mnimoe zavesanie Petra (Das falsche Testament Peters des Großen), Sankt Petersburg 1877, S. 10.

¹⁵ Siehe das kürzlich erschienene Buch über dieses Thema: Vek Ekaterini II. Dela balkanskije (Das Zeitalter der Katharina II. Die balkanischen Angelegenheiten), Moskau 2000.

¹⁶ Ibid. S. 212. Dieser Gedanke war in der damaligen Gesellschaft geläufig. 1790 richtete der Dichter Gavril R. Derjavin in einem Gedicht folgende Bitte an Katharina II.: »Sie möge das Heilige Grab befreien und Konstantinopel dem Konstantin übergeben.«

schobey war die zweite Alternative vorzuziehen: »unabhängig davon, daß Rußland überhaupt keine Gebietserweiterung anstrebt, gibt es keine ruhigeren Nachbarn als die Türken, und die Erhaltung dieses Gegners soll künftig zur Grundregel unserer Politik werden.«¹⁷

Eigentlich ist es die russische Intelligentsia, welche mit Hilfe der Staatsbeamten und Diplomaten den Mythos, nach dem Dostojewskischem Ausspruch: »Zargrad gehört uns Russen«, gegründet, bzw. rekonstruiert hat. In den politisch-religiösen Ideen der russischen Intellektuellen findet man eine seltsame Mischung von rationellen Gedankengängen und von historischen Trugbildern, eine Mischung von Realität und Mythos. Für den Dichter Fedor Tuttschev und für die erste Generation der Slawophilen der Jahre 1830–1850 (unter ihnen der Historiker und Professor an der Moskauer Universität Mikhail Pogodin) gehörte es zu der Ehre Rußlands, daß der Zar der Messe in der Hagia Sophia beiwohnte, daß das Kreuz den Halbmond ersetzte¹⁸ und daß Rußland alle Orthodoxen beschützte und den religiösen Gedanken verteidigte. Pogodin schrieb: »Alles ruft uns

¹⁷ Zitat aus Sergei GORIAINOW, *Le Bosphore et les Dardanelles*, Paris 1910, S. 49. 1829, am Vorabend der Unterzeichnung des Andrinopel-Vertrags (2.–4. September 1829), wurde dieser Gedanke vom russischen Außenminister, dem Grafen von Nesselrode, und vom Regierungsrat Daschkow aufgenommen. In ihrem Bericht an den russischen Geheimrat unterstrichen sie, daß »es weit vorteilhafter für Rußland sei, für die Beibehaltung des Osmanischen Reichs zu sorgen, als dasselbe zugrunde gehen zu lassen.« Um 1839, befürwortete Nikolaus I. erneut die Beibehaltung des statu quo in Südeuropa, und nicht die Auflösung der Türkei. Siehe GORIAINOW, *Le Bosphore et les Dardanelles*, S. 27, 37; und Joseph HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815–1848)*, Paris 1970, S. 87–89. 1878 blieb die russische Armee vor den Toren Konstantinopels stehen. Zar Alexander II. zog es vor, die Stadt nicht einzunehmen. Diese Politik blieb das ganze 19. Jh. lang dieselbe. Das in der Orient-Politik fortgesetzte Konzept des Grafen Kotschobey wurde in der russischen Gesellschaft kritisiert. Der bekannte Historiker Sergej Solowiew, Vater des Wladimir Solowiew, warf Kotschobey vor, die These von Montesquieu allzu wörtlich genommen zu haben, wonach »es vorteilhafter sei für einen Staat, schwache Länder als Nachbarn zu haben [...]«. Sind die Türken schwach, ist es dann nicht für uns ein Nachteil, sie bewahren zu müssen? Wäre ein Krieg für die Beibehaltung der Türkei nicht weniger gefährlich für uns als ein Krieg gegen die Türkei?« Die Russen, schreibt Solowiew, hätten ihr heiliges Versprechen des Schutzes der Orthodoxen in der Türkei vergessen. Zitiert nach GORIAINOW, *Le Bosphore et les Dardanelles*, S. 49–50. S. M. SOLOWIEW, *Vostotschnij vopros (Das Orientproblem)*, in: *Sotscheninija (Gesammelte Werke)*, Sankt Petersburg 1882. Der russische General Alexei N. Kuropatkin behauptete, daß das Konzept von Kotschobey Rußland daran gehindert hätte, die Meerengen zu besetzen, um seine geopolitischen Ziele zu verwirklichen. Alexei N. KUROPATKIN, *Rossija dlja russkich (Rußland für die Russen)*, Sankt Petersburg 1910, Bd. II, S. 25.

¹⁸ Im Volksmund gibt es eine Überlieferung, wonach eingeschlafene griechische Priester in einem geheimen Ort der jetzigen Moschee Hagia Sophia verborgen sind. Sie warten auf die Rückereroberung Zargrads durch christliche Krieger, um die Heilige Liturgie wieder aufzunehmen. Ilja BERESIN, *Posesenije zarigradskich dostoprimechatelnostej vo vremja prebivanija v Konstantinopole velikogo knjazja Konstantina Nikolaevitscha v 1845 (Der Besuch des Großfürsten Konstantin Nikolaevitsch in Zargrad im Jahre 1845)*, Sankt Petersburg 1854, S. 48.

nach Konstantinopel: die Geschichte, die Pflicht, die Ehre, die Sicherheit, die Traditionen, die Vernunft und die Wissenschaft, die Dichtkunst, die Verwandtschaft, die Dankbarkeit, der Glaube, die Freunde, die Gegner, das Gedenken, die Vergangenheit, die Gegenwart, und sogar die Zukunft – und wir werden in Konstantinopel sein.«¹⁹ 1849 schrieb Tuttschev, daß zwei gottbestimmte Ereignisse eine neue Epoche für Europa einleiten würden:

1. Die endgültige Gründung des großen Orthodoxen Reichs, in einem Wort, des Rußlands der Zukunft, das durch die Einnahme Österreichs und der Rückkehr Konstantinopels zustande kommen wird; 2. die Union beider Kirchen, vom Orient und vom Okzident. Anschließend kann man sagen: der orthodoxe Kaiser in Konstantinopel, Oberhaupt und Beschützer Italiens und Roms, der orthodoxe Papst in Rom, Untertan des Kaisers²⁰.

Nach dem Krimkrieg in den 1860er Jahren hat sich der Vorwand des »Schutzes der Christen« in einen notwendigen »Schutz aller Slawen« gewandelt, und zwar unter dem Einfluß der Entfaltung der nationalistischen Bewegungen im Balkan. Ohne zu schematisieren, darf man feststellen, daß wenn diese beiden Vorwände auch gleichzeitig existierten, die zweite Generation der Slawophilen (Iwan Aksakov, Alexander Kireev) und die dieser Bewegung nahestehenden Denker, Nikolai Danilevski, Konstantin Leontiev, sowie Fedor Dostojewski, das Problem der Befreiung der slawischen Brüder stärker betonten.²¹

Der russische Panslawist Danilevski war Beamter im Kriegsministerium und Autor des Werks »Rußland und Europa« (1869). Die antike Stadt, schrieb er, hat mehrere Namen getragen: Byzanz, Konstantinopel, Istanbul. Sie sollte nun den slawischen Namen Zargrad annehmen und zu Rußland gehören. Besitze man Konstantinopel, bedeute das soviel wie die Grenzen zu erweitern und die Hauptrolle im Raum des Schwarzen Meeres zu spielen; wichtiger jedoch wäre im moralischen Sinn das Zentrum der Orthodoxie und der menschlichen Tradition, was Rußland ermächtigen würde, einen Einfluß auf alle Länder des Orients auszuüben. Auf diese Weise würde Rußland das historische Erbe beanspruchen können, um das Orientreich wiederherzustellen. Allerdings sollte Konstantinopel »nicht die Hauptstadt Rußlands« werden. Allein Moskau hätte das Recht, die

¹⁹ Zitat nach Boris DANZIG, *Blischnij Vostok (Der Nahe Osten)*, Moskau 1976, S. 296.

²⁰ *Literaturnoe nasledie (Das literarische Erbe)*, Moskau 1988, v. 97 (I), S. 192. Im selben Zeitraum hat der Autor für seine politischen Aufsätze unvollendete Notizen auf französisch hinterlassen: »Der Zar ist Kaiser von Rußland in seiner Eigenschaft als Kaiser des Orients [...] Was die Türken anbelangt, so haben sie den orthodoxen Orient besetzt, um ihn den Westeuropäern vorzuenthalten [...] während dieser Zeit organisiert sich das rechtmäßige Kaiserreich. Das Kaiserreich ist eins; die orthodoxe Kirche ist die Seele des Kaiserreichs, die slawische Rasse ist dessen Leib. Sollte Rußland nicht zum Kaiserreich gelangen, so würde es scheitern. Das Orientreich: Dies ist das endgültige Rußland.« Ibid. S. 215.

²¹ Die Slawophilen der zweiten Generation waren meistens Träger des Nationalgedankens. Leontiev jedoch, der in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts nach einem längeren Aufenthalt als Diplomat in den Balkanländern auf der Seite der Slawophilen war, änderte seine Meinung in den achtziger Jahren und wurde zum Befürworter des religiösen Gedankens.

»Heilige Stadt« zu sein. Das Schicksal Konstantinopels wäre es, Hauptstadt der slawischen Föderation zu werden²².

Demgegenüber befürwortete Leontiev, Schriftsteller, Diplomat und Autor des Buchs »Der Orient, Rußland und die Slawen« (1882), einen slawischen Bund unter der Oberherrschaft des russischen Zaren: Er sah »das russische Reich mit seiner neuen Hauptstadt Kiew, und Rußland als Haupt der großen Union des Orients mit der neuen kulturellen Hauptstadt auf dem Bosphorus.« Diese neue Welt, die auf den politischen, ideologischen und kulturellen Werten von Byzanz gründete, war einerseits dazu berufen, Rußland zu »»verjüngen«, die Macht der Zaren zu verstärken, und andererseits zur Festigung der öffentlichen Sicherheit beizutragen.«²³

In seinem »Tagebuch eines Schriftstellers« behauptete Dostojewski 1876 »früher oder später wird Konstantinopel unser sein«²⁴, denn Rußland allein hätte in seiner Eigenschaft als orthodoxe Großmacht und als berufenes Zentrum der Slawen das Recht, diese Stadt zu besitzen. »Es wird eine wahrhaftige Verklärung der Wahrheit Christi werden, die im Orient erhalten blieb; es wird eine neue Verklärung des Kreuzes Christi werden, eine Verklärung der Orthodoxie, dessen Haupt von jeher Rußland gewesen ist«²⁵.

1877 führt er seine Gedanken folgendermaßen aus:

Konstantinopel soll unser sein, wir sollen es von den Türken erobern, es soll für immer unser sein [...]. Rußland hat Konstantinopel zu besetzen, einzig und allein weil Rußland die Sendung hat, das slawische Problem zu lösen, und noch aus einem anderen viel wichtigeren Grund: Rußland hat die Orientfrage zu lösen, und diese kann nur in Konstantinopel gelöst werden [...]. Die Orientfrage liegt im wesentlichen im Schicksal der Orthodoxie. Das Schicksal der Orthodoxie ist an das Schicksal Rußlands gebunden²⁶.

Die gesamte intellektuelle Elite teilte bei weitem nicht die Träumereien der Slawophilen und Dostojewskis. Vassili Jukovski, Dichter und Hauslehrer der Kinder des Zaren Nikolaus I., schrieb beispielsweise seinem Schüler, dem Großfürsten Konstantin Nikolajewitsch um 1845, im Anschluß an seiner Reise nach Konstantinopel²⁷:

²² Nikolai DANILEVSKI, *Rossia i Evropa* (Rußland und Europa), Sankt Petersburg ²1871, S. 197f. Danilevski war gegen den Plan, aus Konstantinopel eine freie Stadt zu machen. Die Gefahr bestand darin, daß es zu einem Zentrum der katholisch-jesuitischen, sowie protestantischen und sogar revolutionären Propaganda würde. Nikolai DANILEVSKI: *Sbornik politicheskich i ekonomicheskich statej* (Sammlung politischer und ökonomischer Artikel), Sankt Petersburg 1890, S. 137.

²³ Konstantin LEONTIEV, *Vostok, Rossia i slavjanstvo* (Der Orient, Rußland und die Slawen), zitiert in: R. STRELKOV, *Rossia, Zargrad i prolivi* (Rußland, Zargrad und die Meerengen), Petrograd 1915, S. 83, 88.

²⁴ Fedor DOSTOJEVSKI, *Dnevnik pisatelja za 1877, Polnoe sobranie sotschinenij v 30 tomach* (Tagebuch eines Schriftstellers, Gesammelte Werke), Leningrad 1982, Bd. 24, S. 48.

²⁵ Ibid. S. 50.

²⁶ Ibid. Bd. 25, S. 65–74.

²⁷ In Konstantinopel hatte der Großfürst den Patriarchen Konstantin getroffen, der seine Rede mit der Forderung nach russischer Hilfe beendete, damit »die Orthodoxie sich bis

[...] in Sankt Petersburg haben Sie Zargrad im Traum gesehen. Ihr Traum hat eine poetische Eigenschaft, in der Wirklichkeit war es aber bloß ein Traum, und ich wünschte, daß dieser Traum sich nie verwirklichen wird. Dieses Byzanz ist eine fatale Stadt [...]. Zargrad, zwischen zwei Meeren liegend, voll von historischen Erinnerungen, hat (für uns Fremde) das Recht, die Hauptstadt eines großen Reichs zu sein; aber in diesem Fall würden die orthodoxen Zaren hinter den Mauern des Serails der Sultane verschwinden [...]. Nein, Gott behüte Sie, Rußland in ein byzantinisches Reich zu verwandeln²⁸.

Ebensowenig war Wladimir Solowiew mit der Idee der Eroberung Konstantinopels einverstanden:

Rußland ohne Zargrad, schrieb er, soll innerhalb seiner natürlichen Grenzen versuchen, ein christliches Königreich im wahren Sinne zu sein: ein Königreich der Wahrheit und des Mitleids, in diesem Fall wird ihm alles andere gegeben²⁹.

Man sieht also, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts das Problem von Konstantinopel nicht mehr im Vordergrund stand. In den achtziger Jahren wurden die religiösen Belange durch andere, geopolitische und wirtschaftliche, abgelöst. Der liberale Publizist Sergei Ugakov hat dies vortrefflich hervorgehoben: »Russland sollte sich die Meerengen unterwerfen, um den freien Zugang vom Schwarzen Meer zum Mittelmeer und nach Asien für seine strategische Verteidigung zu erlangen.«³⁰ Der Publizist widerlegte die Idee einer militärischen Eroberung Konstantinopels. Der russische Außenminister N.K. Giers hat die Ansichten der russischen Diplomaten in den 1890er Jahren gegenüber seinem französischen Kollegen Ribot beschrieben. Letzterer fand, daß die russische Po-

nach Zargrad erstrecken könne«. Bersin, ein Archäologe und Schriftsteller, der den Großfürsten auf seiner Reise begleitete, wies auf die Bedeutung hin, die der Besuch Konstantins, Sohn des russischen Zaren, in einer alten Hauptstadt von Konstantin für die orthodoxe Bevölkerung besaß. BERESIN, Der Besuch des Großfürsten Konstantin Nikolaevitsch, S. 90.

²⁸ Zitiert in: STRELKOV, Rußland, Zargrad und die Meerengen, S. 50f.: Brief von Jukovski an den Großfürsten Konstantin Nikolajevitsch.

²⁹ Wladimir SOLOWIEW, *Sobranie sotschinenij* (Gesammelte Werke), Sankt Petersburg 1901, Bd. 6, S. 480.

³⁰ Zitiert in: *Istorija vneshej politiki Rossii, vtoraja polovina XIX veka* (Geschichte der russischen Außenpolitik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts), Moskau 1999, S. 325. S. Goriainow hat in seinem, auf bislang unbekanntem russischen Archivmaterial beruhenden Werk *Der Bosphor und die Dardanellen* (russisch: Sankt Petersburg 1907; französisch: Paris 1910) den Kampf Rußlands um den Zugang zu den Meerengen beschrieben. Während des Ersten Weltkriegs, wie bereits vor 1914, war die Frage der Meerengen von großer Bedeutung für die öffentliche Meinung. Den besten Beweis für das Interesse der russischen Gesellschaft an dieser Frage bringen die verschiedenen Werke, die in jenen Jahren veröffentlicht wurden: neben Goriainow, G. ARKTUR [Iwan DUSINSKI], *Osnovnye voprosy vneshej politiki Rossii* (Die Hauptfragen der russischen Außenpolitik), Odessa 1910; Alexei KUROPATKIN: *Rossia dlja russkich* (Rußland für die Russen), Sankt Petersburg 1910; STRELKOV, Rußland, Zargrad und die Meerengen. Zahlreiche Notizen, geheime diplomatische und militärische Berichte wurden unmittelbar nach der Oktoberrevolution veröffentlicht, um das Zarenregime in Verruf zu bringen. Siehe Evgenij A. ADAMOV, *Konstantinopl i prolivi* (Konstantinopel und die Meerengen), Moskau 1925.

litik kein anderes Ziel im Orient hatte, als die Erhaltung des statu quo. »On se figure«, sagte Giers zu Ribot, »que nous convoitons Constantinople. Nous pensons au contraire que rien ne serait plus fâcheux pour la Russie que de déplacer son centre de gravité. Que deviendraient nos provinces du Nord et Saint-Pétersbourg? Nous désirons que les Turcs restent préposés à la garde des Détroits.«³¹

Mithilfe dieser Dokumente haben wir die verschiedenen Darstellungen von Konstantinopel, die in der russischen Kultur und politischen Vorstellungswelt existierten, sowie die verschiedenen Visionen von Jerusalem aufgezeigt. Die Staatsgewalt sowie die russischen Denker des 19. Jahrhunderts haben besonders Konstantinopel-Zargrad betont. Das Volk, besonders die Bauernschaft, interessierte sich dagegen besonders für Jerusalem. Immerhin waren beide Städte im russischen Kollektivbewußtsein präsent und durch ein gemeinsames Schicksal verbunden. In unseren Ausführungen haben wir den Vorstellungen, Ideen und Mythen große Wichtigkeit eingeräumt. Dies läßt sich durch die große Rolle rechtfertigen, welche das Imaginäre im Vordringen Rußlands im Nahen Osten gespielt hat.

³¹ Documents diplomatiques français, Série I (1871–1900), Bd. 9, Nr. 76, S. 111. Im Laufe des Kriegs wurde die Frage von Zargrad und von Jerusalem wieder aufgeworfen. 1915 schlug Erzbischof Antonij Khrapovicki vor, Zargrad den Griechen zu überlassen, ein neues Byzantinisches Reich zu bilden und Palästina sowie Syrien mit Rußland verbinden: Antonij KHRAPOVICKI, Tschej dolschen bit Konstantinopl? (Wem soll Konstantinopel gehören?), Kharkov 1915, S. 8–11. Am 3. März 1915 vertraute Zar Nikolaus II. dem französischen Botschafter Maurice Paléologue an, daß er beschlossen hatte, auf eine radikale Art das Problem von Konstantinopel und der Meerengen zu lösen: »Ich darf meinem Volk dieses Geschenk für seine Opfer und für die zahlreichen Toten nicht verwehren und muß ihm die Verwirklichung seines historischen Traums erlauben. Deswegen habe ich den Entschluß gefaßt, von dem ich im November sprach. Dieser Entschluß ist einzig und zugleich durchführbar: Die Stadt Konstantinopel soll meinem Reich angeschlossen werden.« Zitiert nach ADAMOV, Konstantinopel und die Meerengen, S. 109f. Interessant ist es, einerseits den Originaltext der Memoiren von Paléologue mit diesem Text Adamovs zu vergleichen, andererseits den Text des französischen Botschafters dem russischen Archiv gegenüberzustellen. So wurde ersichtlich, ob die Erklärung des Zaren, zitiert zuerst von Paléologue, dann von Adamov, zu einem russischen Mythos gehört, der zuerst von einem Franzosen, dann von einem Sowjetschriftsteller und von beiden mit eigenen Ansichten präsentiert wurde; oder ob Nikolaus II. Konstantinopel tatsächlich annectieren wollte, um aus dem Traum eine Wirklichkeit zu machen. Weder die russischen Archive, noch aktuelle Recherchen haben es ermöglicht, diese Frage zu erhellen. Auf alle Fälle ist der Gedanke an eine Wiedereroberung Konstantinopels und Jerusalems im politischen Volksglauben lebendig geblieben, sogar während der Sowjetperiode. Anläßlich des 500. Jahrestages der Unabhängigkeit der russischen Kirche, 1948, schlug der Ex-Seminarist Stalin vor, den Sitz des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel nach Moskau zu verlegen und dem russischen Patriarchen den Titel des Ökumenischen Patriarchen zu verleihen. Siehe »Doklad Soveta po delam Russkoj Pravoslavnoj Zerkvi pri Sovete Ministrov, 14 fevralja 1947 goda« (Bericht des Rats der Angelegenheiten der russischen Orthodoxen Kirche beim Ministerrat der Sowjetunion, Moskau, den 14. Februar 1947), zitiert nach: Rossiaj v Svjatoj Zemle (Rußland im Heiligen Land), Moskau 2000, Bd. I, S. 33.

II. Die erste Niederlassung des Russischen Reichs in Palästina: die kirchliche Mission in Jerusalem

In der französischen Geschichtsschreibung finden wir die Auffassung, wonach die russische kirchliche Mission 1847 in Jerusalem als Reaktion gegen die Gründungen des englisch-preußischen Bistums 1841 und des lateinischen Patriarchats von Jerusalem 1847 zu verstehen war³². Der Außenminister Nesselrode schreibt am 13. Juni 1842 an Nikolaus I.: »Der Gedanke an einen Schutz und eine Unterstützung der Kirche in Palästina ist lange unerfüllt geblieben, wegen unserer Angst vor den Verdächtigungen der Hohen Pforte und des Neids der anderen christlichen Länder. Jetzt, nachdem ein protestantischer Bischof in Jerusalem ernannt worden ist und sich die anglikanischen Missionare zahlenmäßig verstärkt haben, wird unser Ziel immer wichtiger«³³. Man findet denselben Gedanken in einem Brief des Priesters Porphirij Uspenski, dem ersten Verantwortlichen der russischen kirchlichen Mission: »Alle behaupten, ich sei im Heiligen Land wegen des Auftretens eines protestantischen Bischofs ernannt worden.«³⁴ Unseres Erachtens nach liegen die beiden Ereignisse durch Zufall im selben Zeitraum. Sie haben vielleicht die russische Initiative beschleunigt, jedoch nicht hervorgerufen.

Die wichtigsten Ursachen für die Gründung der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem sind: die expansionistische, auf der Ideologie »Orthodoxie–Autokratie–Nationalismus« beruhende Außenpolitik Nikolaus' I.; das aufkommende Interesse der Öffentlichkeit für die Nahostreisen; das Erwachen des missionarischen Gedanken in den Jahren 1830–1840; der Wille, das Patriarchat von Jerusalem zu kontrollieren und die katholische sowie die protestantische Propaganda zu bekämpfen.

In den Jahren 1820–1830 besuchten nur wenige russische Pilger das Heilige Land, aber die höheren Gesellschaftsschichten begeisterten sich für die Reiseberichte im Nahen Osten. Daschkov, Sondergesandter Alexanders I. um 1820; Murawiew, Diplomat und religiöser Schriftsteller (zum ersten Mal 1830); Norov, der zukünftige Erziehungsminister, 1835; und weitere haben die Heiligen Stätten beschrieben, besonders den griechischen und den arabischen Klerus, sowie die

³² Näheres über diese Gründungen bei HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, S. 373–458, 482–514.

³³ Vsepoddaneischij doklad vize-kanzlera grafa K.B. Nesselrode ob otpravlenii duchovnovo liza v Ierusalime. Rossiaj i Svjatoj Zemle (Bericht des Grafen K. von Nesselrode an Nikolaus II. Rußland im Heiligen Land), Moskau 2000, Bd. II, S. 12f.

³⁴ Wassilij K HITROWO, Russkaja duchownaja missija v Ierusalime. Rossiaj v Svjatoj Zemle (Die russische kirchliche Mission in Jerusalem. Rußland im Heiligen Land), Moskau 2000, Bd. II, S. 376.

problematischen Verhältnisse zwischen Katholiken und Orthodoxen³⁵. Sie haben auch die schwierigen Zustände der russischen Pilgerfahrten beschrieben. Durch die Schilderung ihrer Privatreisen oder auch ihrer kaiserlichen Dienstreisen haben sie in Rußland das Interesse für den Orient erweckt. Sie haben auch die Notwendigkeit unterstrichen, die Orthodoxie im Orient durch eine russische kirchliche Mission zum Aufleben zu bringen.

Die Jahre 1830–1840 waren für die missionarische Tätigkeit günstiger. Weder die Toleranzpolitik Katharinas II., die im Spruch »Genau wie Gott alle Glaubensüberzeugungen auf Erden duldet, so wünschen auch wir zu handeln und darin seinen heiligen Willen zu befolgen«³⁶ zum Ausdruck kam, noch die Befürwortung der Heiligen Allianz durch Alexander I. und den darin implizierten Gedanken einer universalen Christenheit hatten den missionarischen Gedanken fördern können. Dagegen begünstigte Nikolaus I. die Tätigkeit der Kirche im Sinne einer »Russifizierung« der nichtchristlichen und nichtrussischen Völker. Die bereits bestehenden Missionen wurden unterstützt und neue, unter anderem die Jerusalemer Mission, gegründet.

Doch konnte diese Mission als »normal« erscheinen, zumal an einem Ort, wo sich die ältesten orthodoxen Patriarchate, nämlich jene von Konstantinopel, Jerusalem, Antiochia, und Alexandria, befanden? Konnte diese Mission als »normal« erscheinen, in einer Region, in welcher Rußland eine vorrangige politische, religiöse, diplomatische Rolle zu spielen beabsichtigte?

Bis in die dreißiger Jahre des 19. Jhs. verliefen die Beziehungen zwischen dem griechisch-orthodoxen Klerus und Rußland problemlos. Das gegenseitige Interesse bewog übrigens beide zu einer engen Zusammenarbeit. Das Jerusalemer Patriarchat betrachtete Rußland als ein orthodoxes Land, welches nicht nur imstande war, der griechischen Hierarchie Geldhilfe für den Unterhalt der Heiligen Stätten und besonders des Heiligen Grabs zu bringen, sondern auch dazu verpflichtet war³⁷. Andererseits war Rußland in den Augen der Griechen eine politische Macht, die imstande war, Druck auf das osmanische Reich auszuüben

³⁵ Dimitrij V. DASCHKOW, *Puteschestvie po Grezii i Palestine. Severnie sveti* (Die Reisen in Griechenland und in Palästina, in: *Die Blumen des Nordens*), Sankt Petersburg 1826; Andrej N. MURAWIEW, *Puteschestvie vo svjatje mesta v 1830* (Die Reise nach den Heiligen Stätten um 1830), Sankt Petersburg 1832; Awraham. S. NOROV, *Puteschestvie po svjatoj zemle v 1835* (Die Reise ins Heilige Land um 1835), Sankt Petersburg 1838.

³⁶ Zitiert nach Paul EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris 1979, S. 166.

³⁷ Nach dem Moskauer Brand von 1808 hatte das Jerusalemer Patriarchat ca. 7,5 Millionen Rubel Schulden. 1818 wurde in Moskau eine Vertretung des Jerusalemer Patriarchats gegründet, mit Sitz in der Kirche des Apostels Philippus im Zentrum der Stadt, und mit der Befugnis, bei den Gläubigen Kollekten für das Heilige Land zu sammeln. Der griechische Erzbischof Hierothäus bat 1835 den Heiligen Russischen Synod um die Erlaubnis, in allen Kirchen einen Becher aufzustellen, damit jeder Gläubige einige Kopecks für das Heilige Grab einwerfen könnte. In fünf Jahren konnte dieser Erzbischof mehr als 348 000 Rubel einnehmen. Siehe: Erzpriester Nikodim ROTOV, *Istorija russkoj duchownoj missii* (Geschichte der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem), Serpuchow 1997, S. 62–65.

und die Griechen in ihren ständigen Konflikten mit den Katholiken zu unterstützen. In mehreren Berichten aus den Jahren 1829 und 1831 unterstrich die russische Botschaft in Konstantinopel die Notwendigkeit, ihre griechischen Schützlinge besser in ihrem Kampf gegen Katholiken und Armenier zu unterstützen. 1836 stellte die Bruderschaft vom Heiligen Grab ein Gesuch gegen die Armenier an Nikolaus I., sowie an den Heiligen Russischen Synod und an den Metropolit von Moskau. 1837 erhielt der russische Botschafter in Konstantinopel, Butenew, einen neuen Firman [osmanischer Erlaß], der den Griechen die Vorrechte über die Heiligen Stätten zurückgab³⁸.

Andererseits war Rußland nicht geneigt, seine Beziehungen zu den Griechen zu ändern: Weder der Heilige Synod, noch das Außenministerium hatten diese Beziehungen in Gang gebracht; sie hatten bloß die Bittgesuche der Jerusalemer Patriarchen beantwortet. Gegen Ende der 1830er Jahre jedoch, nach der syrisch-ägyptischen Krise von 1839³⁹, wurde Rußland gezwungen, seinen Platz in diesem Raum einzunehmen, um seine Schirmherrschaft über die Orthodoxie zu bekräftigen, aber auch um seine Beziehungen mit der Jerusalemer griechischen Hierarchie neu zu ordnen.

Im Jahre 1839 unternahm der religiöse Schriftsteller und Diplomat Andrej N. Murawiew seine zweite Reise in den Nahen Osten. Nach seiner Rückkehr verfaßte er für das russische Außenministerium einen Bericht, in dem er die Gründung einer russischen Mission mit folgenden Hauptaufgaben vorschlug: die Sicherheit der russischen Pilger zu gewähren; das griechische Patriarchat in Jerusalem zu kontrollieren; die Propaganda der anderen christlichen Konfessionen zu bekämpfen. Der Sitz sollte, Murawiew zufolge, auf dem Berge Zion sein. Die Moschee, die am Ort des Abendmahls und der Herabkunft des Heiligen Geistes stand, sollte den Orthodoxen überbracht werden »entweder in Form einer Schenkung, oder mittels eines Kaufvertrags, denn dies ist ein heiliger Erwerb den man um allen Preis besitzen muß, trotz des Widerwillens einiger Mohammedaner.«⁴⁰

Der russische Botschafter M. Titow kritisierte die Murawiewer Vorschläge scharf⁴¹. Schließlich genehmigte der Zar Nikolaus I. den Plan einer »russischen Niederlassung in Jerusalem«⁴². Er tat dies unter dem Einfluß des russischen Konsuls in Beirut, Basili, und der Eingaben der russischen Kirchenoberen sowie v.a. des Metropoliten von Woronesch, aber auch unter dem Einfluß des Oberprokurators des Heiligen Synods, Nikolai A. Protasow und auf Grund des Be-

³⁸ Ibid. S. 69f.

³⁹ Zu diesen Ereignissen siehe HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, S. 179–194, 261–324.

⁴⁰ Alexander POPOV, *La question des Lieux Saints de Jérusalem dans la correspondance diplomatique russe du XIX^e siècle. Première partie, 1800–1850*, Sankt Petersburg 1910, S. 243–253.

⁴¹ Ibid. S. 253–255.

⁴² »Bericht des Grafen K. von Nesselrode ...« in: *Rußland im Heiligen Land*, Bd. II, S. 11.

richts des russischen Außenministers, des Grafen Karl Robert Nesselrode⁴³. Dieser Bericht informierte über die Ankunft des Erzpriesters Porphirij Onuphrij, des amtierenden Priesters an der russischen Botschaft in Wien, in Jerusalem. Letzterer sollte den Heiligen Synod und das russische Außenministerium über die Erfordernisse der Orthodoxie in Palästina unterrichten und als Bindeglied zwischen der griechischen und der russischen Hierarchie wirken; er sollte außerdem die damalige Situation beobachten und darüber berichten⁴⁴. Der Priester Uspenskij, der eher Gelehrter als Diplomat war, blieb acht Monate in Palästina, vom 20. Dezember 1843 bis Anfang August 1844. Nach diesem »Pilger-Aufenthalt« schlug er vor, »eine Vertretung der russischen Kirche bei den Kirchen von Palästina, Alexandria und Antiochia oder ein russisches Kloster zu gründen« im Interesse »der engen Union der Kirchen von Rußland und Palästina; der ewigen Fürbitte für Rußland und sein Herrscherhaus; der Gaben der russischen Kirche für die Grabeskirche und der geheimen Gaben der russischen Gläubigen für die armen Christen in Palästina; der moralischen Kontrolle der russischen Pilger und ihrer Unterstützung gegenüber den lokalen Behörden; der wissenschaftlichen Forschungen«⁴⁵. Der endgültige Entschluß für die Gründung der russischen kirchlichen Mission wurde am 31. Juli 1847 getroffen⁴⁶.

Erzpriester Porphirij wurde als Leiter dieser Stiftung nach Jerusalem geschickt, mit den Anweisungen des Außenministeriums, »die griechische Hierarchie und den lokalen arabischen Klerus zu beeinflussen.« Die erste russische Mission blieb bis Mai 1854 in Jerusalem. Während dieser Zeit unternahm der Erzpriester Porphirij verschiedene Reisen und wissenschaftliche Untersuchungen in der Region⁴⁷. Khitrowo ist der Meinung, daß die erste Mission zwecklos gewesen war, denn, so schreibt er, »sie hat unsere Angst vor dem griechischen Patriarchat gezeigt [...] Die Beziehungen des Patriarchats mit dem Lokalklerus, die Tätigkeiten der Katholiken und der Protestanten blieben den Russen unbekannt.«⁴⁸ Man kann annehmen, daß etwas Wahres an diesen Äußerungen Khi-

⁴³ »Instrukzija (soveti) Ministra inostranich Del archimandritu Porfiriju, 2 nojabrja 1843« (Die Anweisungen des Ministers der äußeren Angelegenheiten an den Erzpriester Porphirij, am 2. November 1843), in: Rußland im Heiligen Land ... Bd. II, S. 15f.

⁴⁴ »Zapiska archimandrita Porfinija Poslanniku v Konstantinopoli V.P. Titovu« (Notiz des Erzpriesters Porphirij an den russischen Botschafter in Konstantinopel V.P. Titow, am 6. Januar 1845), in: Rußland im Heiligen Land, Bd. II, S. 16–23.

⁴⁵ РОТОВ, Geschichte der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem, S. 93

⁴⁶ »Instrukzija MID natschalniku russkoj duchovnoj missii v Ierusalime archimandritu Porfiriju, 28 avgusta 1847« (Anweisungen des Ministeriums des Äußeren an den Erzpriester Porphirij Uspenskij, Leiter der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem, den 28. August 1847), in: Rußland im Heiligen Land, S. 25–27.

⁴⁷ Siehe die Bibliographie der Werke des Uspenskij bei Polixronij SIRKU, Opisanie bumag episkopa Porfirija (Uspenskogo) (Beschreibung des Archivs des Bischofs Porphorij [Uspenskij]), Sankt Petersburg 1891.

⁴⁸ KHIROWO, Russkaja duchownaja missija v Ierusalime (Die russische kirchliche Mission in Jerusalem), in: Rußland im Heiligen Land, Bd. II, S. 375.

trowos ist; man muß jedoch zugeben, daß Porphirij und seine Mitarbeiter einen ersten Versuch unternommen hatten, um mit den Griechen in Verbindung zu treten und die Lebensverhältnisse der russischen Pilger zu verbessern.

Die erste Mission wurde durch den Krimkrieg unterbrochen. Über die Ursachen dieses Kriegs gibt es zahlreiche Untersuchungen⁴⁹. Wir wollen hier lediglich unterstreichen, daß es neben den politischen Interessen Englands, Rußlands und Frankreichs auch im eigentlichen Sinne religiöse Interessen gab: für Frankreich war es der Schutz der Katholiken; für Rußland die Behauptung der Weltstellung der Orthodoxie. Die Niederlage im Krimkrieg zwang die Regierung und die russische Intelligenz, ein neues Konzept für die Stellung Rußlands in Europa und im Orient zu entwickeln und auch das Bild zu revidieren, welches Rußland von sich selbst hatte. Nach dem Krimkrieg belebten die russischen Schriftsteller die alten Schemata und ideologischen Rechtfertigungen wieder. Sie mußten eine Neubildung der Mythen des »Heiligen Rußlands« ausarbeiten, des reinen, geistlichen, welterlösenden Rußlands, in einem Kampf für eine neue Zivilisation slawo-asiatischen Typs, welche die westliche Zivilisation ersetzen würde (Leontiew). Alle diese intellektuellen Vorstellungen gaben einen Ausgleich zum wirtschaftlichen und sozialen Rückstand Rußlands und versuchten, seine Angst vor Westeuropa zu verdecken. Paradoxiertweise haben französische Intellektuelle – die Schriftsteller Anatole Leroy-Beaulieu, Alfred Rambaud, Louis Léger, Eugène-Melchior de Vogüé, die die Meisterwerke von Turgeniew und Dostojewski übersetzt hatten – in den Jahren zwischen 1870 und 1880 diesen Mythos des »Mystizismus der russischen Seele« in die französische Kultur übertragen, einen Mythos, der ursprünglich gegen die Europäer, insbesondere gegen die Franzosen, gerichtet war⁵⁰.

Die Verwaltung des Zaren Alexander II. führte ein Reformprogramm auf allen Ebenen des russischen Lebens, sowohl dem wirtschaftlichen als auch dem sozialen und religiösen, durch. Die »Orientfrage« wurde in der Außenpolitik ein vorherrschendes Thema. Graf Gortschakow, russischer Außenminister, fertigte 1857 für den Zar Alexander II. eine Vorlage an, in welcher er folgende Gedanken entwickelte: »Früher hatte Rußland im Orient einzig mit der Türkei zu tun; jetzt, nach dem Krimkrieg, sind wir verpflichtet, die europäischen Mächte mit einzubeziehen.«⁵¹ Er schlug die Wiederherstellung der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem vor, allerdings sollte diese nun mehr Prestige und Voll-

⁴⁹ Dazu das Buch des sowjetischen Historikers Evgenij TARLÉ, *Krimskaja voïna* (Der Krimkrieg), Moskau 1944. Luc MONNIER hat diese Frage ebenfalls untersucht, in seiner grundlegenden Monographie: *Étude sur les origines de la guerre de Crimée*, Genf 1977. HAJJAR hat in seinem Werk, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, gezeigt, inwiefern die religiösen Probleme im Heiligen Land Ursache dieses Krieges waren.

⁵⁰ Siehe Elena ASTAFIEVA, *L'Eglise orthodoxe russe dans les représentations des Français, de la fin du XVIII^e siècle à 1917*, Diplomarbeit an der École pratique des Hautes Études (5^e Section), Paris 1998.

⁵¹ ROTOV, *Geschichte der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem*, S. 121–123.

machten erhalten. »Unsere Bestrebungen in diesem Raum«, schreibt Gortschakow, »zielen auf die Versöhnung der verschiedenen Völker des Orients. Die Russen sind bei allen beliebt: bei den Griechen [der griechischen kirchlichen Hierarchie], bei den Arabern, selbstverständlich bei den Slawen; die Lateiner, die Armenier, die Kopten, die Syrier und die Chaldäer ziehen uns den Griechen vor.«⁵² Aus diesem Grund wünschte sich Gortschakow einen Bischof an der Spitze der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem, um einen starken Eindruck zu machen ...

nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Zargrad. In dieser Region hat noch niemand je einen russischen Bischof gesehen oder die Pracht unserer Gottesdienste bewundert [...] das Beste der Orthodoxie, das heißt die russische Orthodoxie, ist unbekannt im Orient. Die Pracht unserer Gottesdienste und die Anwesenheit eines Bischofs werden nicht nur die Lateiner, sondern sogar die Griechen beeindrucken. Sie werden allen eine klare Sicht der wahren Orthodoxie im Orient geben. Dies ist sehr wichtig für uns, denn Jerusalem, diese heilige Stadt, ist der geistliche Mittelpunkt, nicht nur des Orients, sondern auch des Abendlandes; es ist ein Ort, der es uns erlaubt, die anderen antiken Patriarchate zu beeinflussen⁵³.

Alexander II. stimmte ihm am 23. März 1857 zu, und die türkische Regierung bestätigte ihrerseits die Vorrechte der neuen russischen kirchlichen Mission in Jerusalem. Der neue Leiter der Mission, Kirill Naumow, Bischof von Melitopol, kaum 33 Jahre alt, erhielt vom Außenministerium als Hauptaufgabe, »den russischen Pilgern Schutz und Obdach im Heiligen Land zu geben und den Glaubensschwachen beizustehen.«⁵⁴ Ab Anfang der sechziger Jahre betrieb die Mission zusammen mit dem Konsulat⁵⁵ und dem Palästina-Komitee⁵⁶ eine ziel-sichere Kauf-und-Bau-Politik. Man sah zuerst ein Gebäude für die Mission vor, dann Wohnstätten für die Pilger, schließlich die russische Kathedrale der Dreifaltigkeit⁵⁷.

⁵² Ibid. S. 122.

⁵³ Ibid. S. 123.

⁵⁴ »Proekt otoschenija Ministra Inostrannich Del k natschalniku Ierusalimskoj Duchovnoj Missii episkopu Kirillu Naumowu, 16 oktjabrja 1857« (Entwurf des Berichts des Außenministeriums für den Bischof Kirill Naumow, Leiter der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem, am 16. Oktober 1857), in: Rußland im Heiligen Land, Bd. II, S. 55.

⁵⁵ Das russische Konsulat wurde 1858 in Jerusalem eröffnet.

⁵⁶ Dieses Komitee wurde 1859 unter der Schirmherrschaft des Großfürsten Konstantin, Bruder des Zaren Alexander II. und Marineminister, gebildet. Leiter war B. Mansurow. Es wurde 1864 zu einer Kommission für Palästina beim Außenministerium.

⁵⁷ Um diese Neubauten zu finanzieren, schlug Bischof Kirill Naumow den Verkauf von religiösen Devotionalien in Rußland vor, z.B. für nur zwei Kopeken Eheringe und Kreuze für Täuflinge, »in den heiligen Gewässern des Jordans gesegnet«. Der Metropolit von Moskau Philaret Drosdow verwarf diese Idee. Siehe РОТОВ, Geschichte der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem, S. 152. Dagegen stieß der Vorschlag von B. Mansurow auf großen Erfolg, besonders im Bauernvolk: »Jeder gläubige russische Orthodoxe gibt einmal im Jahr ein bis zwei Kopeken für das Heilige Land«. Khitrowo berichtet, daß diese Sammlung mehr als eine Million Rubel in den Jahren 1858–1862 eingetragen hat. Siehe Boris MANSUROW, Prawoslawnie palomniki v Palestine (Die orthodoxen Pilger in Palästina), Sankt Petersburg 1881, S. 87.

Nach sechs Jahren wurde der Bischof von Melitopol Kirill Naumow vom Erzmönch Leonid Kawelin abgelöst, welcher nicht länger als zwei Jahre in Jerusalem blieb. Wie sein Vorgänger wurde er aus der Heiligen Stadt vertrieben. Kirill Naumow war bei seinen russischen Mitbürgern – den lokalen Vertretern des Palästina-Komitees, der russischen Gesellschaft für Handel und Schiffahrt⁵⁸, sowie bei den russischen Konsuln – eher unbeliebt, wohingegen Leonid Kawelin mit den Griechen des Jerusalemer Patriarchats und den übrigen Mitgliedern der Mission uneinig war. Das Palästina-Komitee und die Gesellschaft für Handel und Schiffahrt versuchten dreißig Jahren lang, die kirchliche Mission unter die Kontrolle des Konsulats und des Außenministeriums zu bringen. Sie sollte der Obhut des Heiligen Synods entzogen werden, der seit den Reformen Peters des Großen ein einfaches Ministerium geworden war. Das Außenministerium zwang dem ältesten Patriarchat in Jerusalem die russische Mission auf, ohne um Erlaubnis für ihre Gründung ersucht zu haben, wie es von den Kanones der Ökumenischen Konzilien vorgeschrieben war⁵⁹.

Die griechische Hierarchie in Jerusalem trug ihre eigene Verantwortung in dieser Sache; allerdings hat diese Übertretung der kanonischen Regeln und dieser Höflichkeitsmangel den Beziehungen zwischen den Leitern der Russischen Mission und dem Jerusalemer Patriarchat geschadet. Die Geschichte der Russischen Mission gilt als gutes Beispiel dieser Beziehungen: Da sich die ganze orthodoxe Kirche unter dem Druck der staatlichen Gewalt befand, war die kirchliche Mission in Jerusalem ein politisches Instrument des orthodoxen Staates. Zweimal war die Schließung der Mission, 1866 und um 1878–1879, im Gespräch. Dank der starken Persönlichkeit des damaligen Leiters der Mission, des Archimanditen Antonin Kapustin (Leiter von 1865 bis 1894), konnte sie weitergeführt werden. Ihr Wirken wurde schließlich sogar verstärkt und gefördert unter dem Einfluß, aber auch unter der Aufsicht einer neuen Machtstellung Rußlands im Heiligen Land: der orthodoxen Gesellschaft für Palästina.

⁵⁸ Die russische Gesellschaft für Handel und Schiffahrt wurde 1856 in Sankt Petersburg gegründet.

⁵⁹ Archimandrit Kern schrieb fast hundert Jahre nach der Gründung der russischen Mission in Jerusalem: »Wir haben die kanonischen Regeln vergessen oder vernachlässigt. Auf Grund dieser Regeln sind die Kompetenzgrenzen jedes Bischofs genau abgezeichnet. Der Bischof darf sich nicht in die Angelegenheiten einer fremden Diözese einmischen.« Archimandrit Kern bezog sich auf verschiedene Kanones, unter anderem auf die des zweiten Ökumenischen Konzils. Siehe Kiprian KERN, O. Antonin Kapustin, archimandrit i natschalnik russkoj duchownoj missii v Ierusalime (1817–1894) (Priester Antonin Kapustin, archimandrit und Leiter der russischen kirchlichen Mission in Jerusalem [1817–1894]), Belgrad 1934, S. 119 (russisch).

III. Die orthodoxe Gesellschaft für Palästina: eine private Körperschaft unter kaiserlicher Schirmherrschaft

Der Gedanke, eine private Einrichtung zum Schutz und zur Aufrechterhaltung der Orthodoxie im Nahen Osten zu gründen, bestand in der russischen Gesellschaft seit den Jahren 1830–1840. 1847 schlug Erzpriester Porphirij Uspenski die Gründung einer orientalischen Gesellschaft vor. Diese sollte mittels privater Schenkungen Kirchen und Spitäler bauen, »um den russischen Pilgern und Armen im Nahen Osten zu helfen.«⁶⁰ Diese Idee wurde erst nach der Reise Vasili Nikolajewitsch Khitrowos im Nahen Osten verwirklicht. Der höhere Beamte des Finanzministeriums kam 1871 zum ersten Mal nach Palästina⁶¹. Er war von seiner Reise so sehr beeindruckt, daß er sich entschloß, dem Heiligen Land sein Leben zu widmen. Nach seiner Rückkehr sammelte Khitrowo Material über die Region und bildete eine »Palästina-Bibliothek«, die Grundlage zum bibliographischen Sammelwerk »Palästina und Sinai«⁶². In diesem Band sammelte er mehr als hundert russische Werke aus dem 12. bis zum 19. Jahrhundert, die das Heilige Land betreffen, und ergänzte sie um russische Übersetzungen der wichtigsten Ausführungen fremder Autoren zu diesem Thema⁶³. Khitrowo hatte vor, alte Reisebeschreibungen von russischen und griechischen Pilgern in französischer Übersetzung zu veröffentlichen.

⁶⁰ Porphirij USPENSKI, *Kniga bitija moego* (Das Buch meines Lebens), Sankt Petersburg 1896, Bd. III, S. 449, 451f.

⁶¹ In seinen Reisenotizen liest man seinen frühen Wunsch, Palästina zu besuchen: »Wie oft, als ich Kind war, nachdem ich mit meiner Matuschka (Mütterchen) die obligatorische Lesung der drei Passagen der Heiligen Schrift beendet hatte, träumte ich von Palästina, von Jerusalem [...]. Während der langen Winternächte lauschte ich den Schilderungen meiner Mutter über das Heilige Land [...]. Wie oft, bevor ich schlafen ging, habe ich die Gebete verrichtet. Im Kerzenlicht sah ich ein Kreuz, das eine Pilgerin mitgebracht hatte. Alle meine Gedanken trugen mich sehr weit, ins Morgenland, nach Jerusalem, zum Grabe Christi, auf Golgatha [...]. Viel Zeit ist seither verflossen. Und nun befand ich mich, der ich kein Kind mehr war, auch noch kein junger Mann, an Bord eines Schiffes und konnte sehen, wie kindliche Bilder Wirklichkeit wurden [...].« Zitiert von Alexej A. DMITRIEWSKI, *Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obschestwo* (1882–1907) (Die kaiserliche orthodoxe Gesellschaft für Palästina und ihre Tätigkeit [1882–1907]), Sankt Petersburg 1907, S. 123.

⁶² Wassili K HITROWO, *Palestina i Sinai* (Palästina und Sinai), Sankt Petersburg 1907, S. 123.

⁶³ Khitrowo war voller Bewunderung für das reiche Material der fremden Untersuchungen über Palästina. Er bedauerte die eher armen russischen Beiträge. »Mangels russischer Quellen sind wir genötigt, die fremde Literatur zu benutzen: die katholische, welche statutgemäß nicht neutral bleiben kann gegenüber den orthodoxen, protestantischen und anderen Quellen [...]. Rußland ist doch die natürliche Erbin von Byzanz, dessen Legenden und Berichte in Rußland überliefert wurden und so wichtig sind für die Geschichte. Und Rußland blieb das einzige Land, welche die Orthodoxie in ihrer Wiege verteidigen sollte [...]. Deswegen ist es wichtig, alle Texte der russischen Schriftsteller zu kennen, denn sie sind authentisch [...].« K HITROWO, *Palestina i Sinai*, S. II–III. Zu jeder bibliographischen Note findet man eine abgekürzte Angabe über den Inhalt sowie kritische Noten von Khitrowo.

Diese Ideen waren Teil eines sehr viel weitergehenden Plans. Am 3. Februar 1877 schrieb er an Antonin Kapustin:

Die Entwicklung der religiösen, politischen, wissenschaftlichen Interessen im Westen zeigt die Unwürdigkeit unserer Untätigkeit. Diese Untätigkeit kommt von unserem Unwissen, nicht etwa von unserem Unwillen [...]. Ich habe seit langem gedacht, wir sollten ein Palästinakomitee gründen, nicht etwa ein offizielles, sondern ein privates, nach dem Modell des *Palestine exploration fund*⁶⁴. Wir sollten auf diesem Weg das Heilige Land erforschen, damit die Russen diese Gegend kennenlernen, und auch um die russischen Pilger, sowie alles Russische durch Bodenaufkauf und wissenschaftliche Veröffentlichungen, ganz besonders durch gute Reiseführer, zu unterstützen⁶⁵.

Nach seiner Rückkehr von der zweiten Reise veröffentlichte er ein Buch über die Orthodoxie im Heiligen Land. Darin analysierte er die Einrichtungen der Katholiken und der Protestanten und kritisierte zugleich das russische Wirken in dieser Gegend. Er erinnerte daran, daß »Palästina wichtig ist für Rußland wegen seiner religiösen, politischen und moralischen Bedeutung.«⁶⁶ Khitrowos Begegnung mit dem Großfürsten Sergius Anfang 1882 führte zur Gründung der orthodoxen Gesellschaft für Palästina, die ab 1889 den Namen »Kaiserliche orthodoxe Gesellschaft für Palästina« trug. Der Erfolg dieser Initiative läßt sich durch das Aufblühen der nationalistischen und patriotischen Bewegung nach dem Krieg von 1877/78 erklären.

Dazu kam allerdings die Oberherrschaft des Bruders des Zaren Alexander III. und des Oberprokurators des Heiligen Synods, Konstantin Pobedonoschew: Beide bemühten sich um die Behauptung der russischen Nation, der Orthodoxie und der Autokratie. Die Palästinagesellschaft konnte sich weiter entwickeln, mit der Unterstützung der höheren Gesellschaft, insbesondere des Zaren selbst, der sich sogar als Mitglied einschreiben ließ. Laut ihrer Statuten (Ustaw) hatte die Gesellschaft drei Aufgaben:

1. die Verbreitung der Kenntnisse über die Heiligen Stätten in Rußland;
2. die Unterstützung der orthodoxen Pilger im Heiligen Land;
3. die Gründung von Schulen, Spitälern und Wohnstätten für die Pilger sowie die materielle Unterstützung der lokalen Bevölkerung, der Kirchen, Klöster und des Klerus⁶⁷.

⁶⁴ *Palestine Exploration Fund*, eine englische, protestantisch gefärbte Gesellschaft, welche 1865 zum Ziel wissenschaftlicher, archäologischer Ausgrabungen gegründet wurde.

⁶⁵ DMITRIEWSKI, Die kaiserliche orthodoxe Gesellschaft für Palästina, S. 125.

⁶⁶ Wassili KHITROWO, *Pravoslavie v Svajtoj Zemle* (Orthodoxie im Heiligen Lande), in: *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik*, Sankt Petersburg 1881, Bd. 1, S. 98.

⁶⁷ Der Paragraph I des *Ustaw* der Orthodoxen Gesellschaft für Palästina wurde, zusammen mit den übrigen offiziellen Dokumenten der Gesellschaft im *Verordnungsblatt* veröffentlicht: *Soobschenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obschestwa* (Verordnungsblatt der Kaiserlichen orthodoxen Gesellschaft für Palästina, 1901, Bd. XII, gekürzt: *Verordnungsblatt*).

Die Beiträge der Mitglieder⁶⁸, die privaten Schenkungen⁶⁹, die Kollekten in den Kirchen, besonders am Palmsonntag⁷⁰, bildeten die Haupteinnahmen der Gesellschaft⁷¹. Überdies garantierte die höchstpersönliche Unterstützung des Großfürsten und der kaiserlichen Familie den hohen Status der Gesellschaft und eine staatliche Subvention zu ihren Gunsten. Bei der feierlichen Eröffnung der Gesellschaft am 21. Mai 1882 hatte sie ein Defizit von 50 Rubeln. 25 Jahre später, im Jahre 1907, nahm Nikolaus II. Kenntnis davon, daß die Gesellschaft über einen Besitz von über zwei Millionen Rubel verfügte sowie von acht Häusern für die Unterkunft von jährlich 10 000 Pilgern, einem Spital, sechs Ambulanzen und 101 Schulen mit 10 430 arabischen Schülern. In derselben Zeit gab die Gesellschaft 347 Bücher über Palästina heraus⁷².

Der Erfolg war unübersehbar. Vasilii Khitrowos Bruder Sergius, russischer Botschafter in Bukarest, schlug 1887 die Gründung einer unabhängigen Bruderschaft für die Unterstützung der weltweiten Orthodoxie vor. Selbstverständlich sollte die Gründung dieser Bruderschaft vom orthodoxen Rußland und von der Palästina-Gesellschaft ausgehen. Sein Plan war, in jedem orthodoxen Land eine lokale Gesellschaft, mit einem gemeinsamen Programm »zur Erhaltung der or-

⁶⁸ Über den rechtmäßigen Status der Mitglieder, siehe Kapitel II, Abschnitt 13 bis 30 des *Ustaws* der Gesellschaft.

⁶⁹ Die genaue Untersuchung der Verordnungsblätter der Gesellschaft zeigt, daß die Beiträge der angeführten Schenker zwischen einem und drei Rubel lagen. Zugleich gab es auch Schenkungen von tausend Rubel. Die Mehrzahl der Schenker kam aus dem weißen Klerus.

⁷⁰ Am 23. August gab der Heilige Synod die Erlaubnis, jedes Jahr am Palmsonntag eine Kollekte für »die Heiligen Stätten in Palästina« zu organisieren. 1886 sammelte die Gesellschaft 129 551 Rubel und im Jahr darauf 111 942 Rubel. Der Klerus und die nationalen Presseorgane appellierten an die russischen Gläubigen, »die Diener des Antichrists daran zu hindern, die orthodoxe Herde des Patriarchats zu verschiedenen Ketzereien oder zum Mohammedanismus zu bekehren [...] damit das russische Herz sich geistlich am Grabe Christi nähren kann.« *Vozvanie Vladiki Antonina, Ufimskogo episkopa, Ufimskie eparchalniye vedomosti* (Aufruf des Bischofs Antonij, von Ufa. Nachrichten von Ufa, 1901, Nr. 5, S. 1). Es handelt sich um die Blätter: *Novoe Vremija*; *Zerkovnij Vestnik*; *Moskovskie Vedomosti*; sowie um die lokale Bistumsblätter, wie z.B. *Eparchalniye Vedomosti*.

⁷¹ Auf jeden Rubel (100%), schrieb Khitrowo in seinem offiziellen Bericht von 1899/1900, kommen 70 Kopeken (70%) von den Gaben der Gläubigen (insbesondere von der Sammlung am Palmsonntag); 13 Kopeken kommen aus den Beiträgen der Mitglieder der Gesellschaft (5 131 Mitglieder 1899/1900), 4 Kopeken kommen von den Zinsen der Aktien, und ein letzter Kopek stammt aus dem Verkauf der Veröffentlichungen des Vereins. Aus demselben Bericht geht hervor, daß die Gesellschaft 32 Kopeken (d.h. 32% ihrer Einkünfte) für die Unterstützung der Orthodoxie in Palästina und in Syrien ausgegeben hat (d.h. für den Bau von Schulen und Kirchen). In derselben Zeit hat die Gesellschaft 35 Kopeken für die Pilger, 8 Kopeken für wissenschaftliche Forschungen, und 25 Kopeken anderweitig ausgegeben. Jeder Pilger hat 12 Rubel und 38 Kopeken gekostet, jeder Schüler in einer arabischen Schule 23 Rubel und 21 Kopeken. Verordnungsblatt, 1901, Bd. XII, Nr. 1, S. 11 f.

⁷² Verordnungsblatt, 1907, Bd. XVIII, Nr. 3–4, S. 398 f., 432 f.

thodoxen Reinheit der lokalen orthodoxen Gemeinschaften, und zur Rückkehr der verlorenen Kinder der Orthodoxie« zu gründen⁷³.

Khitrowo sowie die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, wie Dmitrij D. Smischliaev, sahen den Sachverhalt auf eine pragmatischere und weniger träumerische Art. Auf ihre Anregung hin wurden ab 1893 in fast allen russischen Diözesen lokale Ableger der Gesellschaft gegründet. Diese sollten auf lokalem Gebiet die Gaben und die Beiträge der Mitglieder sammeln, sowie für eine bessere Kenntnis des Heiligen Lands in der Bevölkerung sorgen⁷⁴. Um diesen Aufgaben gerecht zu werden, schuf die Gesellschaft am 21. März 1883 drei Abteilungen:

1. eine erste, unter der Leitung von Fedor I. Kobeko, welche mit den wissenschaftlichen Arbeiten und Veröffentlichungen beauftragt wurde;
2. die zweite war unter der Leitung von Fedor I. Kornilov für die Unterstützung der russischen Pilger im Heiligen Land zuständig;
3. die dritte, mit Pawel A. Wasiltschikow an der Spitze, für die Erhaltung und den Schutz der Orthodoxie unter der Lokalbevölkerung in Palästina und Syrien.

Die Arbeit der ersten Abteilung begann mit der Gründung eigener Presseorgane für verschiedene soziale Schichten. Für das gebildete Publikum gab es ab 1881 die *Orthodoxe Palästina-Sammlung*⁷⁵. Das *Verordnungsblatt* (ab 1885)⁷⁶ interessierte sich besonders für die katholischen und protestantischen Zeitschriften, die im Heiligen Land erschienen, wie die *Revue illustrée de Terre Sainte*, *Les Missions catholiques*, usw. Für das meistens analphabetische Landvolk gab es die *Lesungen über das Heilige Land*⁷⁷, Bücher kleinen Formats über verschiedene Themen wie Geographie, biblische Geschichte, Erzählungen von russischen Pilgern, usw. Die Mitglieder der Palästina-Gesellschaft oder der Klerus auf dem Land organisierten Lesestunden, manchmal in den Kirchen, brachten auf diese Weise den Bauern Grundkenntnisse bei und förderten die Pilgerbewegung. Ein offizieller Bericht der Gesellschaft gibt für 1902/1903 ungefähr 30 000 solcher Lesestunden, in 5 000 verschiedenen Ortschaften, mit über 5 Millionen Zuhörern an. Die Gesellschaft verbreitete über hundert Broschüren von den *Lesungen über das Heilige Land*, außerdem schickte sie 49 210 Exemplare von diesen Lesungen in die Lokalvertretungen. In demselben Jahr verteilte die Gesellschaft

⁷³ Archiv Vneschnej Politiki Rossijskoj Imperii (AVP RF) (Außenpolitisches Archiv des russischen Reichs), f. 337/2, op. 873/1 Nr. 653, S. 1–4.

⁷⁴ DMITRIEVSKI, Die kaiserliche orthodoxe Gesellschaft für Palästina, S. 204.

⁷⁵ Russisch: Pravoslavnij palestinskij sbornik.

⁷⁷ Russisch: Tschtenija o Swjatoj Semle.

644 540 *Palästinablätter*⁷⁸ kostenlos, sowie 640 000 Bilder vom Heiligen Land, insgesamt also 1 333 750 Exemplare in allen Teilen Rußlands⁷⁹.

Die zweite Abteilung für die Förderung der Palästina-Wallfahrten zeigte ebenso wie die erste eine intensive Tätigkeit. Die in der russischen Kultur beliebten Wallfahrten erlebten in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. einen großen Aufschwung. Zuerst durch verschiedene materielle Begünstigungen: die Eisenbahn, das von der Gesellschaft gegründete Pilgerbüchlein; aber besonders durch die geistliche Erneuerung, deren Kennzeichen im Interesse an den Texten der orientalischen Kirchenväter lag. Ein weiterer Grund war die hesychastische Geistesbewegung sowie das Aufkommen des sogenannten startschestvo, d.h. des Staretz als geistlicher Mittelpunkt des heiligen Orts⁸⁰. Es gab drei Wege nach Jerusalem:

1. Für die Mehrzahl der Pilger war Jerusalem der Endpunkt ihrer Wallfahrten. Sie mußten also vorher die russischen Heiligen Stätten besuchen: die bekanntesten Klöster, wie Potschaew, Kiew, Solowietsk, usw. und dann erst Jerusalem;
2. ein anderer Teil der Pilger begab sich über den Athos nach Jerusalem;
3. ein letzter Teil ging direkt nach Jerusalem.

In den Jahren 1810–1820 gab es verschiedenen Quellen nach gerade einmal 25 bis 100 Palästina-Pilger im Jahr, während es nach dem Krimkrieg zwischen 400 bis 600 pro Jahr wurden. Die Gründung der orthodoxen Palästina-Gesellschaft

⁷⁸ Russisch: Palestinskije Listki.

⁷⁹ Verordnungsblatt, Sankt Petersburg, 1904, Bd. XV, S. 14.

⁸⁰ Den Erzählungen eines russischen Pilgers nach legt ein Staretz die Philokalie in die Hand des Pilgers. Er erklärt diesem die Übung des immerwährenden Gebets oder Jesus-Gebets. Diese Erzählungen haben die Vorstellungen des Pilgers, des Landstreichers, des Irrläufers aus der russischen Kultur übernommen. Aus verschiedenen Quellen geht hervor, daß die Pilger während ihrer Pilgerfahrt das Jesus-Gebet: »Jesus Christus, erbarme Dich meiner« wiederholten. Dieses Gebet wurzelt in der hesychastischen Bewegung des vierzehnten Jahrhunderts. Über die Philokalie, über das immerwährende Gebet, und über die hesychastische Bewegung, siehe das Buch des Archimandriten Placide DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris 1997; DERS., *La prière de Jésus*, Chévetogne 1963; und: Hilarion ALFEYEV, *Mystère de la foi*, Paris 2001. Über die Erzählungen eines russischen Pilgers siehe Michel EVDOKIMOV, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, und die Zeitschrift *Symbole*, 1992, deren Heft 27 ganz diesem Thema gewidmet ist. Placide Deseille erklärt den Begriff Hesychasmus folgenderweise: »L'Hésychia, ou quiétude, doit être entendue ici selon plusieurs niveaux. En un premier sens, elle signifie la solitude et le silence matériels, qui favorisent le recueillement de l'âme. En un second sens, elle désigne le calme intérieur qui procure la nepsis. Ce mot grec, qui signifie la sobriété (spirituelle), désigne la vigilance à l'égard de pensées, c'est-à-dire des suggestions mauvaises que les passions font naître dans l'âme, et, plus largement, l'exclusion de toute activité de l'imagination et du discours intérieur dans la prière. Enfin, elle exprime la paix de l'âme rassemblée en elle-même, la douceur intime qu'elle éprouve sous l'action de l'Esprit saint.« (DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe*, p. 7).

veranlaßte die Sendung von mehr als 6 000 Pilgern in den 1890er Jahren, und von mehr als 10 000 im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts⁸¹. Das »einfache Volk« (die Bauern und die armen Stadtbewohner) bildeten 90% der Pilger; der Klerus 3,5%; die Vertreter des Adels 3%; 66% der Pilger waren Frauen⁸².

Die meisten Pilger kamen aus Zentralrußland und der Wolgagegend⁸³. Im Jahre 1883 gab die Palästina-Gesellschaft das »Pilgerbüchlein« heraus, welches 75 Rubel kostete (1820 kostete eine Reise nach Jerusalem 500 Rubel). Die meisten Bauern konnten sich das Büchlein natürlich nicht leisten, da das Jahreseinkommen einer mittleren Familie ohne Vieh in der Woronescher Gegend beispielsweise aus 65 Rubeln bestand⁸⁴. Aus diesem Grund gingen die Pilger zu Fuß von einer Heiligen Stätte zur anderen. Diese lang andauernden Fußmärsche waren sehr mühsam, manchmal sogar tödlich. Dabei war der Gedanke des Leidens, und der Hoffnung, als Märtyrer im Heiligen Land zu sterben, den Gläubigen vertraut⁸⁵.

Die Gründung der Schulen und der Spitäler, die dritte Aufgabe der Palästina-Gesellschaft, war die schwierigste. Zuerst fehlte es an qualifizierten Spezialisten, sowohl in der Lokalbevölkerung vor Ort als auch unter den Russen. Die Lehrer mußten imstande sein, nicht nur in ganz ungewohnten Verhältnissen ihr Amt zu verrichten, sondern auch ein neues pädagogisches System aufzubauen. Die »russischen Schulen« zielten hauptsächlich darauf, den arabischen Kindern in Palästina und in Syrien die Grundbegriffe des orthodoxen Glaubens beizubringen. Das Studium der arabischen Sprache war unentbehrlich, um den Schülern die Teilnahme an den religiösen Zeremonien zu ermöglichen. Das Studium der russischen Sprache nahm einen großen Platz in den Schulen der Palästina-Gesellschaft ein. In den Augen der Leiter der dritten Abteilung sollten die Kinder die Möglichkeit haben, wenigstens eine Fremdsprache zu erlernen. Auf diese Weise

⁸¹ Quellen für die Jahre 1820–1850: Dmitrij V. DASCHKOW, *Puteschestvie po Grezii i Palestine*, S. 225, Mihail D. WOLKONSKIJ, *Zapiski palomnika 1859* (Notizen eines Pilgers 1859), Sankt Petersburg 1860, S. 118. Für die Jahre 1860–1900; Wassili N. KHITROWO, *Kakimi putami idut palomniki v Swjatuu Zemlu* (Die Wege der Pilger zum Heiligen Land), in: *Verordnungsblatt* 1901, Bd. XII, S. 312.

⁸² KHITROWO, *Die Wege der Pilger*, S. 317.

⁸³ *Otschet Imperatorskogo palestinskogo Obschestwa 1908/1909* (Bericht der Kaiserlichen orthodoxen Gesellschaft für Palästina, 1908/1909), Sankt Petersburg 1911, S. 99–109. Um die Zahl der Wallfahrten ins Heilige Land besser einordnen zu können, sei erwähnt, daß in Rußland im Jahre 1897 auf eine Gesamtbevölkerung von 125 668 180 Einwohnern 87 382 000 Orthodoxe fielen.

⁸⁴ Zum Vergleich: eine Familie mit fünf Kühen aus derselben Gegend kam auf etwa 1 000 Rubel. Siehe *Istorija narodnogo chosajstwa SSSR* (Geschichte der sowjetischen Wirtschaft), Moskau 1948. Bd. II, S. 78.

⁸⁵ Alexej A. DMITRIEWSKI, *Sowremennoe russkoe palomnischestwo v Swjatuu Semlu*. *Trudi Kiewskoj duchownoj Akademii* (Die russischen Pilger im Heiligen Land. Werke der Kiewer geistlichen Akademie), Kiew 1903, Nr. VI, S. 290f.; *Medizinskij otschet obschestwa za 1901/1902* (Medizinischer Bericht der Palästina-Gesellschaft, 1901/1902), in: *Verordnungsblatt*, 1903, Bd. XIII, S. 199.

konnten die Kinder ihren Studiengang in zwei Schulen in Nazareth, Beit-Jala oder sogar in Rußland weiterführen. Schließlich, trotz aller Beteuerungen der Leiter der Palästina-Gesellschaft hinsichtlich des apolitischen Charakters der »russischen Schulen«⁸⁶, war die russische Sprache ein Mittel der »Russifizierung« der lokalen Bevölkerung. Zu Weihnachten und am Geburtstag des Zaren sangen die Schüler die russische Nationalhymne und die russischen Gebete. In den Klassenräumen hingen die Bilder der Mitglieder der kaiserlichen Familie. Jede Schule besaß eine russische Fahne, was den Kindern und den Eltern den Eindruck gab, dem »allmächtigen Rußland« anzugehören und unter dem Schutz des Zaren zu stehen.

In den Jahren nach 1910 begannen die Leiter des Außenministeriums, das Schulsystem der Palästina-Gesellschaft mit seinen allzu traditionellen Methoden zu kritisieren. Man schlug vor, die Schulstruktur zu ändern, damit sie »den Erwartungen der Zeit und des Lebens« besser gerecht werde⁸⁷. Diese Sicht des Außenministeriums entsprach ebenfalls der Meinung der lokalen Bevölkerung, für die es wichtiger war, Französisch oder Englisch und andere »nützliche« Fächer statt Russisch zu erlernen. Das neue Programm für die russischen Schulen wurde vom Außenministerium 1914 eingeführt, konnte aber wegen der Kriegserklärung und der politischen Reformen nicht durchgeführt werden. Es ist interessant festzustellen, daß Rußland in den achtziger Jahren sein Schulsystem im Heiligen Land auf das Studium der arabischen und der russischen Sprache und des Gottesgesetzes aufgebaut hatte. Rußland wollte auf diese Weise die orthodoxen Werte in dieser Gegend wahren. Nun, Anfang des 20. Jahrhunderts, sah sich Rußland gezwungen, dem »Zeitgeist« nachzugeben und die »nützlichen« weltlichen Fächer, wie Englisch, Französisch, die Naturwissenschaft und Geschichte einzuführen.

Die Tätigkeiten der Palästina-Gesellschaft – sie stellte regelrechte »Regimenter« von russischen Pilgern im Nahen Osten auf – rief die Furcht der europäischen Diplomatie hervor. Frankreich betrachtete sich als Beschützer aller Katholiken in der Gegend; so bat z.B. der französische Außenminister Ribot seinen russischen Kollegen, er solle Druck auf die Palästina-Gesellschaft ausüben, um den russischen Konsul in Jerusalem abzulösen, da er ein aktives Mitglied der Gesellschaft war⁸⁸. Die Beziehungen zwischen Frankreich und Rußland im Nahen Osten blieben verwickelt, auch nach dem Abschluß der russisch-französischen Allianz Anfang der 1890er Jahre. Die französischen Diplomaten waren in ihren Ansichten geteilt. 1898, kurz vor dem Besuch von Wilhelm II. im

⁸⁶ Siehe die zahlreichen Berichte der Verantwortlichen der Palästina-Gesellschaft, z.B. Ottschet P.A. Wasiltschikowa, 19 dekabreja 1885. Ottschet Obschestva za 1885–1886 godi (Bericht des P.A. Wasiltschikow, den 19. Dezember 1885. Bericht der orthodoxen Palästina-Gesellschaft, 1885–1886), Sankt Petersburg 1886, S. 123–178.

⁸⁷ Über das Schulsystem in Palästina und Syrien, siehe Derek HOPWOOD, *The Russian presence in Syria and Palestine. Church and politics in the Near East*, Oxford 1969.

⁸⁸ Documents diplomatiques français, Série I, Bd. XIII, Nr. 16, S. 30; Bd. XIV, Nr. 14, S. 25.

Nahen Osten, stellte sich letzterer als der neue Schirmherr der Katholiken in Palästina dar. Der französische Botschafter in Sankt Petersburg, Montebello, wünschte, Frankreich und Rußland sollten gemeinsam den deutschen Anmaßungen im Nahen Osten entgegenreten⁸⁹. Dagegen betrachtete der französische Botschafter in Konstantinopel, Paul Cambon, diese Aktion als »unnötig« und sogar als »gefährlich«⁹⁰.

Wie nahm man dieses Problem in Sankt Petersburg wahr? Die russischen Diplomaten zögerten nicht, die geringste Gelegenheit zu nützen, um die russische Vorherrschaft in der Gegend zu behaupten und um den alt-russischen Gedanken zu verbreiten, daß »menschlich und providentiell gesehen die Zukunft des Orients nach und nach in die Hände Rußlands gleiten wird.«⁹¹

Der Erste Weltkrieg und dann die Oktoberrevolution haben die Situation Palästinas und Rußlands völlig verändert. Die Beziehungen des letzteren zum Heiligen Land wurden unterbrochen. Die russisch-kirchliche Mission in Jerusalem blieb bis 1948 der russisch-orthodoxen Kirche im Ausland untergeordnet. Die kaiserliche Palästinagesellschaft ihrerseits wurde in eine Palästinagesellschaft innerhalb der Akademie der Wissenschaften umgewandelt, mit einem einzigen Ziel: die historische und soziologische Erforschung Palästinas und des Nahen Ostens.

1992 bekam die Palästinagesellschaft ihren ursprünglichen Namen zurück. Sie wurde zu einer öffentlichen internationalen Organisation, mit dem Zweck, wissenschaftliche, geistliche, diplomatische sowie kulturell-erzieherische Beziehungen zwischen dem russischen Volk und den Völkern des Nahen Ostens und des Mittelmeerraums herzustellen⁹². Die Tatsache, daß der ursprüngliche Name wieder gewählt wurde, mit seiner historischen Bedeutung und deren symbolischen Werten (»Kaiserlich und Orthodox«), sowie die Nominierung von Ehrenmitgliedern mit engen Verbindungen zu den politischen und religiösen Kreisen (der russische Patriarch, Alexis II., hat sogar akzeptiert, das Komitee der Ehrenmitglieder zu leiten), und auch der offizielle Diskurs der Gesellschaft zeigen, daß die geistlichen und religiösen Vorstellungen und die geopolitischen Konstruktionen, die einst das russische Kollektivbewußtsein inspirierten, in der russischen Gesellschaft heute wieder aktuell werden.

⁸⁹ Ibid. Série I, Bd. XIV, Nr. 247, S. 368.

⁹⁰ Ibid. Nr. 292, S. 454.

⁹¹ AVP RF, F. 180, op.517/2, Nr. 7693, S. 70.

⁹² Rossijskaja gazeta (Russische Zeitung), 26. 05. 1992, Nr. 119 (455).

*La présence imaginaire et réelle de la Russie au Moyen-Orient,
dans la deuxième moitié du XIX^e siècle*

Jérusalem et Constantinople, deux villes saintes, ont occupé une place importante dans l'imaginaire russe pendant des siècles, mais si les hommes politiques et les intellectuels russes étaient préoccupés par l'idée de la libération de Tsargrad, le peuple, les paysans allaient pour se prosterner devant le Tombeau de Jésus Christ.

À partir des années 1840, la Russie, comme les autres pays européens, s'installe en Palestine, en fondant la Mission ecclésiastique, mais »l'entrée massive« de l'Empire dans cette région date des années 1880 avec la création de la Société Impériale Orthodoxe de Palestine, qui commence à diffuser l'information sur la Terre Sainte pour tous les groupes sociaux en Russie et à construire en Palestine des écoles et des hôpitaux pour la population locale et des maisons pour les pèlerins russes. L'article est consacré à l'analyse de l'activité de la Société Impériale en Palestine.

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN

Elena ASTAFIEVA, Doktorandin an der École pratique des Hautes Études (Sorbonne), 5. Abteilung (Religionswissenschaften): Komparative Studie zu französischen Rezeptionen der russischen Orthodoxie und zu russischen Rezeptionen des französischen Katholizismus (1848–1905), unter der Leitung von Prof. Dr. Claude Langlois.

Jérôme BOCQUET, agrégé en histoire, Geschichtslehrer, hat am Seminar für arabische Studien (Geschichte des zeitgenössischen Islams) an der Universität Paris IV Sorbonne unterrichtet. Im Rahmen seiner Doktorarbeit (Paris I) untersuchte er das katholische Erziehungssystem in Damaskus. Mehrere seiner wissenschaftlichen Arbeiten, die demnächst veröffentlicht werden, behandeln die kulturelle und religiöse Präsenz Frankreichs in Syrien während des osmanischen Reiches und der französischen Mandatszeit.

Barbara HAIDER-WILSON, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Historischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Publikationen (u.a.): Mordechai Eliav unter Mitarbeit von Barbara Haider, Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdokumente aus Jerusalem 1849–1917 (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt. 91) Wien 2000; »Austria in urbe sancta Jerusalem sit ultima!« Ein Beitrag zur Geschichte der Europäisierung der Welt, in: Begegnungen. Schriftenreihe des Europa Institutes Budapest 16 (Budapest 2002) S. 69–84; Gerald Stourzh unter Mitarbeit von Barbara Haider und Ulrike Harmat (Hg.), Annäherungen an eine europäische Geschichtsschreibung, Wien 2002 (Archiv für österreichische Geschichte, 137).

Markus KIRCHHOFF, M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig. Veröffentlichungen: Text zu Land. Die Palästinawissenschaft 1865–1919, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 28 (1999) S. 403–427; Häuser des Buches. Bilder jüdischer Bibliotheken, hg. vom Simon-Dubnow-Institut, Leipzig 2002; Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920 (unveröff. Diss. Univ. Essen, Manuskript abgeschl. und einger. im April 2003).

Bertrand LAMURE, Geschichtslehrer in Lyon, Doktorand am Centre André Latreille, Université Lumière – Lyon 2. Schreibt eine Dissertation über die französischen Pilgerfahrten ins Heilige Land während des 19. Jhs.

unter der Leitung von Prof. Dr. Claude Prudhomme. Veröffentlichung (u.a.): *Les pèlerinages français en Palestine au XIX^e siècle: présence catholique en terre ottomane*, in: *Actes du colloque France-Levant de la fin du XVIII^e siècle à la Première Guerre mondiale*, Lyon 13.–15. Juni 2002 (erscheint 2004).

Roland LÖFFLER, seit 1999 Dissertationsprojekt in Kirchlicher Zeitgeschichte an der Universität Marburg, betreut von Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser, zu »Protestanten in Palästina. Studien zur Mentalitätsgeschichte, zum Missionsverständnis und zur Religionspolitik in den deutschen-evangelischen und den anglikanischen Gemeinden des Heiligen Landes 1917–1939«. Publikationen: *Die Gemeinden des Jerusalemvereins in Palästina im Kontext des kirchlichen und politischen Zeitgeschehens in der Mandatszeit*, in: A. Nothnagle, H.-J. Abromeit, F. Foerster (Hg.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins*, Leipzig 2001, S. 185–212; *Nationale und konfessionelle Identitätsbildungsprozesse in den arabisch-lutherischen und arabisch-anglikanischen Gemeinden Palästinas während der Mandatszeit*, in: A. Nothnagle, A. Feldtkeller (Hg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins*, Frankfurt 2003 (Beiheft der Zeitschrift für Mission, 2), S. 71–104.

Dominique TRIMBUR, freier Mitarbeiter am französischen Forschungszentrum in Jerusalem. Veröffentlichungen (u.a.): *De la Shoah à la réconciliation? – La question des relations RFA/Israël (1949–1956)*, Paris 2000; *De Bonaparte à Balfour – La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799–1917*, Paris 2001 (mit Dr. Ran Aaronsohn herausgegeben); *Entre rayonnement et réciprocité – Contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle*, Paris 2002 (Mitherausgeber); *Une École française à Jérusalem – De l'École pratique d'Études bibliques des Dominicains à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*, Paris 2002 (Mémoire dominicaine, V).