



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Geschichte der Maroniten des Libanon
unter politischem Blickpunkt mit besonderer
Berücksichtigung der modernen Forschung“

Verfasser

Ferdinand Drexler

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 312

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Geschichte

Betreuer:

Univ. Doz. Dr. Wolfgang Felix

Eidesstattliche Erklärung.

Ich, Ferdinand Drexler, erkläre eidesstattlich, dass ich alle aus ungedruckten Quellen, gedruckter Literatur oder aus dem Internet übernommenen Inhalte und Formulierungen gemäß den Richtlinien wissenschaftlicher Arbeiten zitiert und durch Fußnoten gekennzeichnet habe.

Inhaltsverzeichnis.

Transkription.	6.
Einleitung.	7.
1. Gründungsgeschichte.	9.
1.1 Der heilige Maron.	9.
1.2 Das Kloster Mar Maron.	12.
1.3 Johannes Maron.	24.
2. Maroniten und Kreuzfahrer.	27
3. Vom Ende der Kreuzfahrerreiche bis zum Auftreten der Osmanen.	39.
4. Von den Osmanen bis zum Ersten Weltkrieg.	44.
4.1 Von der osmanischen Eroberung bis Fahr ad-Dīn II.	44.
4.2 Von Fahr ad-Dīn II. bis zur Herrschaft der Šihābis.	49.
4.3 Von der Herrschaft der Šihābis bis zum Règlement organique.	54.
4.4 Vom Règlement organique bis zur Amtszeit von Patriarch Yūḥannā al-Ḥāḡḡ.	82.
5. Die maronitische Kirche seit dem 20. Jahrhundert.	82.
5.1 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeiten der Patriarchen Yūḥannā al-Ḥāḡḡ und 'Ilyās al-Ḥuwayṭk.	82.
5.2 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch ^c Arīda.	88.
5.3 Panarabismus.	91.
5.4 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch Ma ^c ūšī.	94.
5.5 Bürgerkrieg.	96.
5.6 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch Ḥurayš.	98.
5.7 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch Sfayr und seit seinem Nachfolger Patriarch Rā ^c ī.	100.
6. Zypern.	113.
6.1 Von der ersten maronitischen Besiedlung bis zur venezianischen Herrschaft.	113.

6.2 Während der venezianischen und der osmanischen Herrschaft.	115.
6.3 Seit 1974.	117.
7. Kulturbetrachtungen.	122.
7.1 Collegium Maronitarum Romanum.	128.
8. Die maronitischen Mönchsorden.	134.
Literatur.	139.
Anhänge.	150.
Abstract.	156.
Lebenslauf.	160.

Transkription.

Die Umschrift arabischer Namen und Orte folgt der Norm DIN 31635 des Deutschen Instituts für Normung in seiner letztveröffentlichten Form vom Juli 2011. Für byzantinische, griechische und türkische Orts- und Personennamen wird die deutsche Schreibweise gewählt. Dementsprechend e.g. wird Theodoret von Tyrrus anstatt Θεοδώρητος Κύπρου, Kormakitis anstatt Κορμακίτης bzw. Koruçam verwendet.

Die Insel Zypern ist eine seit 1974 geteilte Insel. Der griechische Teil führt die Bezeichnung Republik Zypern weiter, unter welcher die Insel 1960 von Großbritannien unabhängig wurde, der türkische Teil rief die bis von der Republik Türkei international nicht anerkannte Türkische Republik Nordzypern aus. Zur Unterscheidung zwischen griechischem und türkischem Teil der Insel werden dennoch die Bezeichnungen Republik Zypern und Türkische Republik Nordzypern verwendet.

Einleitung.

Zu Beginn möchte ich mich bei Doz. Dr. Wolfgang Felix für die konstruktiven Anregungen und die ausgezeichnete Betreuung beim Verfassen meiner Diplomarbeit bedanken.

Im Wintersemester 2007 und im Sommersemester 2008 besuchte ich bei Doz. Dr. Wolfgang Felix eine zweisemestrige Vorlesungsreihe über die Geschichte des christlichen Orients, vor der mir fast nichts über die maronitische Kirche bekannt war. Der Libanon rückte durch den Zweiten Libanonkrieg wieder stärker in den Fokus der Nachrichten, was für mich der Anstoß war, mich näher über die maronitische Kirche zu informieren.

Der Libanon stellt gerade durch seine religiöse Diversität eine Besonderheit innerhalb der Staatenlandschaft des Nahen Ostens dar. Der Libanon ist ein arabischer Staat, in dem es bis heute Anhänger christliche Konfessionen einen bedeutenden Bevölkerungsanteil darstellen. Dieses breite Spektrum an verschiedenen Konfessionen hat in der Vergangenheit aber auch immer wieder zu teilweise blutigen Konflikten im Libanon geführt. Die maronitische Kirche ist die größte christliche Konfession des Libanons und prägt bis heute genauso wie die anderen Religionsgemeinschaften stark die innenpolitische Situation des Libanons: Der libanesische Staatspräsident muss ein Maronit sein, die maronitische Kirche unterhält im Libanon nach wie vor eigene Schulen und Universitäten und steht der APECL, der Assemblée des Patriarchs et des Evêques Catholiques au Liban (www.apecl.org), vor.

Im ersten Teil meiner Arbeit möchte ich mich mit der Entstehung und der Rolle der maronitischen Kirche in der Geschichte des Libanon auseinandersetzen, da die Kirche wiederholt bedeutenden Einfluss auf die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen des Landes ausgeübt hat. Daher wird in der Arbeit auch auf die politische Geschichte des Libanon eingegangen, soweit es für das Verständnis der Entwicklung der maronitischen Kirche von Bedeutung ist. Gerade seit der vollständigen Unabhängigkeit des Libanon im Jahr 1943 wird die Rolle der maronitischen Kirche in verstärkten Zusammenhang mit der Person des jeweiligen maronitischen Patriarchen gesehen.

Bis heute betreibt die maronitische Kirche im Libanon Schulen und Universitäten. Außerdem stammen viele bedeutende historische Werke von maronitischen Geistlichen. Daher möchte ich in einem weiteren Abschnitt meiner Arbeit auf die Bildungsleistungen und die literarische Tätigkeit der maronitischen Kirche eingehen, da dies für mich ebenso ein wichtiger Teil der maronitischen Kirche ist. Dazu gehört auch das Collegium Maronitarum Romanum, das zur Ausbildung maronitischer Kleriker in Rom errichtet wurde und aus dem einige der

bedeutendsten maronitischen Schriftsteller hervorgingen.

Wenn man das dreibändige Werk von Georg Graf zur Geschichte der christlich arabischen Literatur betrachtet, so bemerkt man die große Vielfalt der Themen der maronitischen Literatur, etwa über die Geschichte der maronitischen Kirche, des Libanon, über die Historiographie oder über die maronitische Liturgie. Es kann in dieser Arbeit nicht näher auf alle Aspekte eingegangen werden, es soll aber ein Eindruck davon vermittelt werden.

1. Gründungsgeschichte.

1.1 Der heilige Maron.

Die maronitische Kirche führt sich auf den Asketen und Mönch Maron zurück, der auch immer wieder als heiliger Maron bezeichnet wird. Die Informationen, die wir über diese Person der maronitischen Kirchengeschichte besitzen, sind gering.

Der heilige Maron war ein Asket und Einsiedler, welcher in der Gegend zwischen Apameia und Homs lebte, wo später auch das erste Kloster errichtet wurde. Überlieferungen über den heiligen Maron stammen von Saʿīd b. Baṭrīq, oder Eutychios¹, Patriarch von Alexandrien (*877, m. 940), Masʿūdi² und Theodoret von Kyrrhus³; von Johannes Chrysostomos⁴ ist ein Brief an den heiligen Maron aus der Zeit zwischen 404 und 407 („Maroni presbytero monacho (Ab anno 404 ad 407)“) ⁵ erhalten.

Masʿūdi berichtet in seinem Buch „at-tanbīh wa l-išrāf“ ([Buch] des Aufmerksammachens und des Überschauens), dass sich der Wirkungsbereich des heiligen Maron um Hama befand:

¹ Eutychios (17. August 877 – 11. Mai 940), Arzt und ab dem 7. Februar 933 melkitischer Patriarch von Alexandria. Er ist als Kompilator des Annalenwerks „Die Perlenschnur“ (arab. Nazm al-ğawhar), das von Adam und Eva bis in das Jahr 938 reicht, bekannt. Das Werk erfuhr eine weite Verbreitung und wurde danach durch das „Buch des Anhangs“ (arab. kitāb al-burhān) von Yahyā ibn Saʿīd von Antiochia fortgesetzt; vgl.: Julius Aßfalg, Eutychios. I. E. In: Lexikon des Mittelalters. Band IV (München 1989) 123.

² Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Masʿūdī (um 895-957), Philosoph, Geograph und Historiker. Seine Familie führte sich auf einen Prophetengefährten zurück. Nach 915 bereiste er Persien und Indien, es ist unwahrscheinlich, dass er in China war, 918-926 reiste er durch den Irak und Syrien, um 932 reiste er in den kaspischen und armenischen Raum, ab 941 lebte er in Ägypten, es folgten Reisen nach Antiochien, Damaskus, Alexandria, Oberägypten, anschließend lebte er bis zu seinem Tod in al-Fuṣṭāṭ (heute in Kairo aufgegangen). Er interessierte sich für verschiedene Themengebiete und verfasste 36 Werke, von denen heute nur zwei erhalten sind, die sich durch ihre Vielzahl an Informationen auszeichnen. Vgl.: al-Masʿūdī. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-masudi-COM_0704> (04. 05. 2012)

³ Theodoret von Kyrrhos (393 – um 460), seit 423 Bischof von Kyrrhos, Mönch und bedeutender Theologe der sog. Schule von Antiochia. Er hatte regen Anteil an der Suche nach einer Lösung in den theologischen Streitigkeiten zwischen den Konzilien von Ephesos (431) und Chalkedon (451). Er war ein Verteidiger von Nestorius, wurde auf der „Räubersynode“ von 449 verurteilt, am Konzil in Chalkedon rehabilitiert und 453 erneut verurteilt. Er verfasste unter anderem Geschichtswerke, für das syrische Mönchtum ist seine „Historia religiosa“ von Bedeutung, vgl.: Elisabeth Grünbeck, Theodoret. In: Lexikon des Mittelalters. Band VIII (München 1997) 633.

⁴ Johannes Chrysostomos (345, 349 oder 354 – 14. September 407), Bischof von Konstantinopel, Kirchenlehrer. Er wurde 381 Diakon von Antiochia, 386 Priester. Durch seine Predigten gewann er im Byzantinischen Reich an Ansehen, 398 wurde er zum Bischof von Konstantinopel geweiht. Er erhielt für seine Reformen Anerkennung, es bildete sich aber auch eine Opposition. 403 wurde er abgesetzt und ausgewiesen, die Ausweisung wurde 404 aufgehoben, 405 wurde er nach Kleinasien verbannt. Da er dort missionierte, wurde er 407 in den Kaukasus deportiert, auf dem Weg dorthin starb er in Comana/Pontus. Seine Schriften umfassen Predigten, ein Werk über die Verantwortung des Priestertums, Unterweisungen sowie mehr als 200 Briefe aus der Zeit der Verbannung, vgl.: Karl Suso Frank, 82. J. Chrysostomos. In: Lexikon des Mittelalters. Band V. (München 1991) 563-564, hier 563.

⁵ vgl.: Jacques Paul Migne, Patrologiæ cursus completus seu Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum (Series Græca Prior, Patrologiæ Græcæ Tomus LII, Lutetiae Parisiorum, apud J.-P. Migne editorem 1862) 633.

„Der zwanzigste [d.h. Kaiser, Anm.] war Maurikios [reg. 582-602, Anm.], der 20 Jahre und 4 Monate regierte. Unter seiner Herrschaft erschien ein Mann aus der Stadt Hama, in der Provinz Emessa, genannt Maron, auf den die maronitischen Christen zur Zeit, in der wir schreiben, ihren Ursprung zurückführen. [...]“⁶

Das kann man auch aus Theodoret von Kyrrhos schließen⁷. Der heilige Maron lebte fast ausschließlich unter freiem Himmel und konnte eine bedeutende Anzahl von Anhängern um sich versammeln, denen er seine Ansichten weitergab. Darüber berichten in ihren Schriften (1) Saʿīd b. Baṭrīq:

„Es gab zur Zeit von Mauriq, dem König der Rūm, einen Mönch namens Maron. Er sagte, daß unser Herr Christus zwei Naturen ist und ein Wille, ein Tun (=Energie) und eine Person. Er verdarb den Glauben der Leute. Die meisten, die ihm in seinem Bekenntnis folgten und sich als seine Schüler bekannten, waren die Bewohner von Ḥamah, Qennešrīn und ʿAwašem⁸ mit einer Gruppe vom Land der Rūm. Die ihm folgten und sein Bekenntnis bekannten, hießen Maroniten, von dem Namen des Maron gebildet. Als Maron starb, bauten die Bewohner von Ḥamah ein Kloster in Ḥamah und nannten es Dair Maron. Und sie bekannten den Glauben des Maron.“⁹

sowie (2) Masʿūdi in seinem Buch „at-tanbīh wa l-išrāf“:

„[...] Maron verbreitete Meinungen, die nicht dem christlichen Glauben entsprachen, z.B. bezüglich des Willens. Er hatte viele Anhänger. Wir haben schon seinen Glauben wiedergegeben. Er nahm gemeinsam mit den Melkiten, den Nestorianern und den Jakobiten die Trinität an; aber er trennte sich von

⁶ vgl.: Harald Suermann, Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche (Orientalia biblica et christiana 10, Wiesbaden 1998) 41. Der arabische Originaltext, den Suermann für seine Übersetzung herangezogen hat, findet sich unter: Maṣūdi, Le Livre de l'avertissement et de la révision (trad. B. Carra de Vaux, Paris 1896) 210-212; Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusain Ibn ʿAlī *al-Masʿūdī*, k. al-tanbīh wa l-išrāf (ed. M. J. de Goeje) (Bibliotheca Geographorum Arabicorum 8, Leiden 1894) 153f.

⁷ vgl.: Theodoretus <Cyrrhensis>, Konstantin Gutberlet (Übers.), Des Bischofs Theodoret von Cyrus Mönchsgeschichte (Bibliothek der Kirchenväter 50, München 1926) 121.

⁸ Ḥamah, Stadt Hama in Syrien; Qennešrīn, ehemalige syrische Stadt 25 Kilometer südwestlich von Aleppo; ʿAwašem, nördlichster Distrikt im byzantinischen Syria Secunda.

⁹ vgl.: Harald Suermann, Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. 41. Der arabische Originaltext, den Suermann für seine Übersetzung herangezogen hat, findet sich unter: Eutychios <Alexandrinis> Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿīd ibn Baṭrīq um 935 A.D. Ed. Michael Breydy (Corpus scriptorum christianorum orientalium 472, Scriptores Arabici 45. Lovanii, 1985) 112f; (*Eutychios von Alexandrien*) Annales Eutychii Patriarchae, ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat (Corpus scriptorum christianorum orientalium 50, Scriptores Arabici 6, Louvain 1962) 210; (*Eutychios von Alexandrien*) Eutychii Patriarchae Alexandrini, Annales (Patrologiae cursus completus. Series graeca 111, Paris 1863) 1078.

ihnen darin, daß er in Messias zwei Naturen, eine einzige Person und einen einzigen Willen zählte, eine Meinung, die zwischen denen der Nestorianer und der Melkiten vermittelt. Dies haben wir, zusammen mit anderen Sachen, in unserem Buch ‚Lehren über die Fundamente der Religion‘ erklärt.“¹⁰.

und (3) Theodoret von Kyrrhos in seiner Mönchsgeschichte:

„[...] Er wählte ein Leben unter freiem Himmel auf einem Berggipfel, der von alters bei den Heiden in Ehren stand. Dem Dämonenbezirk hier weihte er Gott und nahm ihn zum Aufenthaltsorte, wobei er ein kleines Zelt darin errichtete, das er aber selten betrat.

[...] Denn so reichlich schenkte ihm der großmütige Geber die Gabe der Heilungen, daß sein Ruf sich überallhin verbreitete und die Leute von allen Seiten herbeizog und sie durch den Augenschein die Berechtigung des Rufes lehrte. Denn da konnte man durch den Tau seines Segens Fieberhitze gelöscht sehen, Friesel gestillt, Dämonen vertrieben und alle Arten von Krankheiten durch eine und dieselbe Arznei geheilt. [...] Aber nicht bloß die körperlichen Krankheiten kurierte er, auch den Seelen brachte er die entsprechende Heilung, indem er bei diesem die Habsucht, bei jenem den Zorn behob, diesem Lehren über die Keuschheit gab, jenem über Gerechtigkeit unterrichtete, hier die Zügellosigkeit strafte, dort Trägheit aufrüttelte. Durch solchen Ackerbau erzielte er viele Pflanzen der Vollkommenheit, und das jetzt in der Gegend von Cyrus blühende Paradies hat er Gott gepflanzt. [...]“¹¹.

Wenn in den Überlieferungen Epiphania (Ḥamā) als Wirkungsbereich des heiligen Maron genannt wird, schließt das nicht nur den Ort des heutigen Ḥamā, sondern auch das Umfeld der Siedlung mit ein. Der Wirkungsbereich des heiligen Maron dürfte sich daher zwischen Claudia Apameia (Apamea) und Emesa (Ḥomṣ) in Syria Secunda erstreckt haben. Zur Zeit des syrischen Kirchenvaters Aphraates und des Kirchenlehrers Ephraem Syrus¹² war die syrische Bezeichnung ihidoyō (einzelner Asket), daneben auch nūkrītī (Solitär) und modebroyé (Anachoret), in Gebrauch. In der maronitischen Kirchentradition wird für diese

¹⁰ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte 41. Bezüglich des Originaltextes der Übersetzung siehe Fußnote 6.

¹¹ vgl.: Theodoretus <Cyrrhensis>, Mönchsgeschichte, 120.

¹² Ephraem Syrus (auch: Ephräm der Syrer) (ca. 306 - 9. Juni 373), syrischer Kirchenschriftsteller und Theologe. Er war Diakon und Berater der Bischöfe Vologes und Abraham aus Nisibis. Nach seiner Ausweisung aus Nisibis 363 lehrte er an der Schule von Edessa. Er gehörte der vormonastischen Askese an. Einige seiner Gesänge sind heute Teil der antiochischen Liturgie. Nestorianer und Monophysiten sahen Ephraem jeweils ihnen zugehörig; vgl.: Margot Schmidt, Ephraem Syrus. In: Lexikon des Mittelalters. Band III. (München und Zürich 1995) 2052-2054, hier 2052f.

Lebensweise heute der Begriff *hībsō/hbīsē* verwendet¹³.

Der heilige Maron erkrankte und starb bald darauf¹⁴. Sein Tod wird um das Jahr 410 datiert, über den genauen Zeitpunkt des Todes vom heiligen Maron gibt es aber keine gesicherten Auskünfte. Johannes Chrysostomos schrieb einen bereits erwähnten Brief an einen Asketen Maron, welcher nicht genau datiert werden kann (vgl. S. 9). Auf jeden Fall muss er vor 407, dem Jahr, in dem Chrysostomos starb, geschrieben worden sein. Auch in den anderen Überlieferungen der oben genannten Autoren findet sich kein Todesdatum des heiligen Maron. Nach seinem Tod brach zwischen den Siedlungen in seinem Wirkungsbereich ein Streit um seinen Körper aus, den nach Theodoret von Kyrrhos die Bewohner von Ḥamā für sich entscheiden konnten. Sie brachten den Leichnam des heiligen Maron anschließend in ihre Siedlung und errichteten eine Kirche¹⁵, Saʿīd b. Baṭrīq spricht in seiner Überlieferung bereits von einem Kloster^{16 17}.

Matti Moosa hingegen leugnet keineswegs die historische Existenz des heiligen Maron, allerdings schätzt er dessen Bedeutung völlig anders ein als die anderen Autoren. Er meint, dass es keine historische Basis für die Behauptung gibt, dass der oben beschriebene Maron jener heilige Maron sei, auf den sich die Kirche zurückführt, vielmehr hätte es zu dieser Zeit mehr Asketen mit dem Namen Maron gegeben. Dieser eine bestimmte Maron hätte durchaus gelebt und wäre auch um 410 gestorben und begraben worden¹⁸, allerdings sieht er weder einen Beweis dafür, dass dieser eine Religionsgemeinschaft gegründet, noch dass vor dem siebenten oder achten Jahrhundert eine maronitische Religionsgemeinschaft in Syrien bestanden hätte, denn die Existenz des Namens „Maroniten“ würde nicht bedeuten, dass es vor dem 7. Jahrhundert eine entsprechende Glaubensgemeinschaft gab¹⁹. Dazu käme die Tatsache, dass in Syrien mehrere Klöster bestanden hätten, welche nach einem Maron

¹³ vgl.: Guita G. Hourani, Antoine B. Habchi, The Maronite Eremitical Tradition: A Contemporary Revival. In: The Heythrop Journal Volume 45, Issue 4, 02.09.2004, online unter <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2265.2004.00266.x/abstract;jsessionid=578DC652D8781B4FA33BE0153D817B11.d01t02>> (16. Juli 2011) 451-465, hier 451-454.

¹⁴ vgl.: Theodoretus <Cyrrhensis>, Mönchsgeschichte, 121.

¹⁵ vgl.: Theodoretus <Cyrrhensis>, Mönchsgeschichte, 121.

¹⁶ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte 41. Siehe dazu auch Fußnote 9.

¹⁷ In der Schrift „Die Christen im Libanon“ der Katholischen Akademie Hamburg wird einerseits bemerkt, dass der heilige Maron „[...] der Epigone einer aufblühenden monastischen Tradition, die ihren Ausgang in den ägyptischen Wüsteneinsiedeleien des hl. Antonius und seiner Schüler nahm [...]“, gewesen sei. Dabei taucht auch ein sonst bei keinem der anderen Autoren erwähnter Ibrahim der Eremit (den der Autor auch nicht belegt) auf, der ein Jünger des heiligen Maron gewesen und in das Libanongebirge übergesiedelt sein soll, wo er den Glauben unter der Bevölkerung gepredigt hätte. Die Gläubigen wären dabei unter der Obhut der Mutterkirche im syrischen Hinterland gestanden und es hätte sich bereits zu dieser Zeit parallel zu Syrien eine wachsende Anzahl von maronitischen Gläubigen im Libanongebirge gebildet. Vgl.: Jean Clam, Die Maroniten im Libanon. In: Wilm Sanders (Hrsg.), Die Christen im Libanon (Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg, 1990) 48.

¹⁸ vgl.: Matti Moosa, The Maronites in History (Syracuse 2005) 16f.

¹⁹ vgl.: Moosa, The Maronites in history, 13.

benannt wurden, aber es gäbe keinen Beweis, dass einer seiner Gefolgsleute ein Kloster mit seinem Namen erbaut hätte²⁰. Die Einschätzung Moosas erscheint mir konstruiert und hypothetisch, Beweise für seine Behauptung kann er nicht anführen.

Ein wichtiges Ereignis in der Geschichte der maronitischen Kirche war das Konzil von Chalkedon. Im Jahr 451 fand in der Euphemia-Kirche in Chalkedon ein Konzil statt, bei dem der seit längerem andauernde Streit um die Naturen von Jesus Christi beendet werden sollte. Die Anhänger des heiligen Maron zählten in der Folge zu den entschiedensten Verteidigern der Ergebnisse des Konzils von Chalkedon, das die Monophysiten ablehnten. Das Konzil hatte nämlich nicht zum Ende der religiösen Streitigkeiten geführt, weshalb von kaiserlicher Seite weiterhin versucht wurde, eine Einigung zu erzielen²¹.

1.2 Das Kloster Mar Maron.

Das Kloster Mar Maron, das nach dem heiligen Maron benannt wurde, entstand wahrscheinlich im Zuge des Konzils von Chalkedon. Wie oben ausgeführt wurde, zählten die Anhänger des heiligen Maron zu den Verteidigern der Ergebnisse des Konzils von Chalkedon. Die Aussagen über dieses Kloster sind in den Überlieferungen spärlich und lassen keine genaue Datierung zu. Zur Gründung des Klosters gibt es zwei Überlieferungen, welche für die historische Betrachtung herangezogen werden: einerseits die Überlieferung des Eutychios oder Saʿīd ibn Baṭṭīq und andererseits die von ʿAbū-l-Fidāʾ²².

Das älteste überlieferte Dokument, welches das Kloster Mar Maron erwähnt, ist ein Brief syrischer Mönche an Papst Hormisdas um Ende 517/Anfang 518. Grund war ein Überfall von Monophysiten auf monotheletische Mönche (auf den Briefwechsel komme ich später noch ausführlicher zu sprechen)²³. Saʿīd b. Baṭṭīq berichtet, dass das Kloster nach dem Tod des heiligen Maron und in der Regierungszeit von Kaiser Maurikios errichtet wurde. Dieser Überlieferung folgte auch Masʿūdi in seiner Geschichte. Die Darstellung kann aber nicht ganz

²⁰ vgl.: Moosa, The Maronites in history, 30f. Siehe auch S. 15f in der Diplomarbeit.

²¹ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 85.

²² ʿAbū-l-Fidāʾ, Ismāʿīl ibn (al-Afḍal) ʿAlī ibn (al-Muṣaffar) Maḥmūd ibn (al-Manṣūr) Muḥammad ibn Taqī ad-Dīn ʿUmar ibn Ṣāhanṣāh ibn Ayyūb, al-Malik al-Muʾayyad ʿImād ad-Dīn (November 1273-Oktober 1331 AD), syrischer Gouverneur, Historiker und Geograph. Er war seit seinem 12. Lebensjahr bei Feldzügen dabei und nahm an Aktionen gegen die Kreuzfahrer teil. Er stand in Diensten der Mamluken, machte sich bei ihnen beliebt und wurde 1310 Gouverneur von Ḥama, 1312 wurde seine Herrschaft zu einem lebenslänglichen Fürstentum umgewandelt, 1314 aber dem Gouverneur von Damaskus unterstellt. 1319-20 begleitete er Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad bin Qalāwūn (reg. 1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) nach Makka und in Kairo erhielt ʿAbū-l-Fidāʾ die Vorrangstellung gegenüber allen anderen Gouverneuren in Syrien und die Sultansinsignien verliehen. Bis zu seinem Tod hatte er großes Ansehen und war mit dem Sultan befreundet. Vgl.: H. A. R. Gibb, Abu 'l-Fidā. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-l-fida-SIM_0182> (02. 06. 2012)

²³ vgl.: Harald Suermann, Die Lage des Klosters Mar Maron. In: Parole de l'Orient XIII (1986) 197-223. Auf die geographische Lage gehe ich auf Seite 16 näher ein.

stimmen, denn wie oben ausgeführt wurde, lebte der heilige Maron Ende des 4./Anfang des 5. Jahrhunderts, Kaiser Maurikios regierte aber zwischen 582 und 602 und die Auseinandersetzungen um die Willen Christi waren zu diesem Zeitpunkt noch kein Streitthema. Der Monotheletismus ist bereits einige Jahre vor Maurikios aufgetreten. Die Errichtung des Klosters wird in das 7. Jahrhundert datiert, wobei es, wie aus dem Brief an den Papst ersichtlich, im 6. Jahrhundert bereits bestanden haben muss. Im Brief der Mönche aus Syria Secunda an Papst Hormisdas, welcher aus dem Jahr 517 stammt, findet sich bei den Unterschriften ebenfalls das Kloster Mar Maron; das Kloster muss zu diesem Zeitpunkt daher bereits bestanden haben. Möglicherweise hatte Saʿīd b. Baṭrīq die Kaiser Maurikios (reg. 582-602) und Markianos (450-457) verwechselt²⁴. Eine andere Möglichkeit wäre, dass sich Saʿīd b. Baṭrīq in seiner Überlieferung auf den Maron von Edessa bezieht, für den es aber keine hinreichenden Belege gibt, noch erscheint eine Existenz zweier gleichlautender Gruppen zur gleichen Zeit realistisch.

Die Überlieferung des Saʿīd b. Baṭrīq weist daher nach der Ansicht von Autoren, die sich mit ihr auseinandergesetzt haben, viele Ungereimtheiten auf. Breydy, welcher die Annalen ediert hat, spricht ihnen die historische Glaubwürdigkeit ab und bezeichnet sie lediglich als eine Zusammenstellung von Aufzeichnungen fremder Autoren. Graf meint in seinem Werk über die christlich-arabische Literatur, dass der Bericht von Saʿīd b. Baṭrīq sowohl Legendenhaftes als auch Überlieferungen, die nicht vollständig in Frage gestellt werden können, enthalte²⁵. Auch Suermann²⁶ zweifelt die Glaubwürdigkeit des Berichts an. Moosa meint, dass es möglich wäre, dass sich Saʿīd b. Baṭrīq in seinem Bericht auf Johannes Maron, auf den ich noch weiter unten zu sprechen komme, bezieht, kann aber keine Gründe dafür nennen²⁷.

Die zweite Überlieferung zur Gründung des Klosters stammt von ʿAbū-l-Fidāʾ. ʿAbū-l-Fidāʾ schreibt in seinem Geschichtswerk²⁸, dass Kaiser Markianos (reg. 450-457) das Kloster im ersten Jahr seiner Herrschaft gebaut hat²⁹, und es sich in der Umgebung von Emesa befand³⁰. Das Kloster entstand demnach unmittelbar nach dem Konzil von Chalkedon. Die Gründe dürften in dem Versuch einer Stärkung des orthodoxen Mönchtums, der Durchsetzung der Ergebnisse des Konzils und der Wunsch nach einem Gegengewicht zu den Monophysiten

²⁴ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 44f.

²⁵ vgl.: Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 2. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Studi e testi/Biblioteca Apostolica Vaticana 146, Città del Vaticano, 1947) 32f.

²⁶ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 42-46.

²⁷ vgl.: Moosa, The Maronites in History, 118-129.

²⁸ vgl.: Abulfedae, Henricus Orthobius Fleischer, Historia anteislamica, arabice (Codicibus Bibliothecae Regiae Parisiensis, 101 et 615, Lipsiae 1831).

²⁹ vgl.: Abulfedae, Fleischer, Historia anteislamica, arabice, 111f.

³⁰ vgl.: Abulfedae, Historia anteislamica arabice, 142.

liegen. Da sich die maronitische Kirche von diesem Kloster ausgehend entwickelt hat, kann man dieses Ereignis als ihre Vorgeschichte betrachten³¹. Die Quellen, aus denen ʿAbū-l-Fidāʿ diese Informationen bezieht, werden von ihm nicht angegeben, es könnte sich um Quellen handeln, die heute verschollen sind; möglich wäre etwa das kitāb ad-diyārāt (Buch der Klöster), das im 9. Jahrhundert entstand und sich mit den Klöstern der damaligen Zeit befasste; aber auch Inschriften, die heute nicht mehr erhalten sind, wären denkbar³².

Eine andere Darstellung vertritt Atiya in seinem Werk über die Geschichte des östlichen Christentums. Indem er auf Yūsuf ad-Dibs³³ Bezug nimmt, soll der heilige Maron zwischen 350 und 433 als Mönch gelebt und sich im Alter in die Konklusion am Orontes zwischen Apameia und Homs zurückgezogen haben. Seiner Gemeinschaft schlossen sich angeblich achthundert Mönche an, die unter seiner Führung in Syrien gepredigt haben sollen. Im Gegensatz zu den anderen Autoren sieht Atiya „[...] die Persönlichkeit des großen Christen [...]“ durch Johannes Chrysostomos und Theodoret von Kyrrhos als „[...] jenseits aller Zweifel durch authentische Belege in zeitgenössischen Quellen [...]“³⁴ bestätigt. Eine realistischere Einschätzung dürfte hierzu die oben (S. 12, Anmerkung 17) genannte Schrift „Die Christen im Libanon“ der Katholischen Akademie Hamburg sein, denn Bezug nehmend auf die Ursprünge der maronitischen Kirche und dem späteren Auszug des Großteils der Gläubigen von Syrien in das Libanongebirge, wird festgehalten: „Eine weitere Gegebenheit der maronitischen Frühzeit schwebt ebenfalls in der Grauzone der Geschichte da, wo die Historie aus Mangel an Urkunden und Zeugnissen weder belegen noch widerlegen kann.“³⁵. Genauso wie Suermann (vgl. S. 10, Anmerkung 6) möchte sich der Autor des Beitrages nicht festlegen, was die realistischste Annahme der Frühzeit sein dürfte, wie weiter oben bereits erwähnt wurde.

Für Moosa (vgl. S. 12) ist bereits der Begriff „Maronit“ problematisch, da dessen Entstehung

³¹ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 283.

³² vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 48-51.

³³ Yūsuf ad-Dibs (8. Oktober 1833 - 4. Oktober 1907), maronitischer Geschichtsschreiber und Anwalt. Er erhielt eine theologische Ausbildung im Libanongebirge, wurde anschließend Lehrer und Patriarchatssekretär. Patriarch Būlus Masʿad (reg. 1854-1890) weihte ihn am 11. Februar 1872 zum Bischof von Beirut. Während seiner Amtszeit erfolgten Fortschritte in der Verbesserung der religiösen und kulturellen Situation, so realisierte er die von seinem Vorgänger Tūbiya ʿAwn geplante „Schule der Weisheit“ (madrāsāt al-ḥikma, 1875 eröffnet, 1878 ausgebaut). ad-Dibs unternahm 1875 eine Reise nach Europa und war auch mehrfach in Rom. Seine reiche schriftstellerische Tätigkeit umfasst Übersetzungen abendländischer Werke, Predigten und kirchenrechtliche Schriften sowie Werke zur Landesgeschichte, welche der Bildung dienen sollten; dazu kommt Schrifttum, das „[...] den geschichtlichen Ruhm der maronitischen Nation [...]“ begründen soll, vgl.: Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3. Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Studi e testi/Biblioteca Apostolica Vaticana 146, Città del Vaticano, 1949) 486f.

³⁴ vgl.: Aziz S. Atiya, A history of eastern christianity (London 1968) 394; „The personality of this great Christian [...] beyond all doubts by authentic references in contemporary sources.“, eigene Übersetzung.

³⁵ zit.: Clam, Die Maroniten im Libanon, 48f.

und Verwendung für ihn bereits kontroversiell ist. Moosa stellt hier verschiedene Positionen vor, ohne sich auf eine bestimmte festzulegen. Er legt dabei dar, dass es neben der klassischen Herleitung vom Asketen namens Maron auch noch Theorien gibt, wie beispielsweise von Thomas von Kafartab, welcher den Namen Maronit auf die syrische Bezeichnung für „Unser Herr Jesus Christus“ (Maran) zurückführt³⁶, eine Theorie, der sich auch andere von ihm erwähnte Autoren anschließen, wie etwa Ġibrīl ibn al-Qilā’ī, der den Namen auf den syrischen Namen für Herr – Christ – (Morio) zurückführt. Nach Moosa gibt es die Theorien, dass sich die Maroniten nach dem Asketen Maron des 5. Jahrhunderts, dem angeblich ersten maronitischen Patriarchen Johannes Maron, sowie nach einem Kloster, welches nach einem Maron aus dem 5. Jahrhundert benannt wurde, bezeichnet hätten, und die Theorie, dass sie im siebenten Jahrhundert ihren Namen „Mardaiten“ gegen jenen der „Maroniten“ getauscht hätten, insgesamt scheint es aber für ihn keine zufriedenstellende Definition der Herkunft der Bezeichnung „Maronit“ zu geben, der man folgen könne³⁷.

Genauso unklar wie die Gründung des Klosters ist dessen geographische Verortung. Es ist bis heute nicht möglich, den genauen Ort anzugeben, an dem das Kloster errichtet wurde. Es ist sicher, dass sich das Kloster Mar Maron in Syria Secunda befunden hat. Das älteste Dokument, das Aufschluss über die Lage des Klosters gibt, ist der Brief der Mönche aus Syria Secunda an Papst Hormisdas und der Brief an die eigenen Bischöfe in Syrien³⁸, in dem das Kloster in Syria Secunda verortet ist. Nach dem Konzil von Chalkedon befanden sich die Monophysiten und die Anhänger des Konzils von Chalkedon in einer Konfliktstellung, da nach 508 auch ein stärkerer antichalkedonensischer Einfluss von kaiserlicher Seite vorhanden war³⁹. Diese Briefe entstanden Ende des Jahres 517/Anfang des Jahres 518. Anlass der Briefe war ein Überfall von Monophysiten auf monotheletische Mönche.

Eine nähere geographische Bestimmung des Klosters ist derzeit nicht möglich, da die vorhandenen historischen Quellen keine nähere Verortung zulassen. Eine umfassende Untersuchung zur Lage des Klosters Mar Maron stammt von Suermann, bei der alle verfügbaren Quellen, die sich zur Lage des Klosters äußern, miteinbezogen wurden. Dabei ist die Verortung in Apameia kritisch zu sehen, da es sich wegen des früheren Namens von

³⁶ vgl.: Moosa, *The Maronites in History*, 11. Moosa bezieht sich dabei auf Thomas von Kafartab: *Tūmā al-Kafartābī*, *Le traité des „Dix chapitres“ de Tūmā al-Kafartābī: un document sur les origines de l’Église maronite*, par Charles Chartouni (Recherches, Nouvelle série, 7, Beyrouth, ²1987).

³⁷ vgl.: Moosa, *The Maronites in History*, 14f.

³⁸ vgl.: Suermann, *Gründungsgeschichte* 74-82. Suermann hat die Briefe aus dem Lateinischen übersetzt aus: Brief an Papst Hormisdas, in: Otto Günther (Hrsg.), *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 35, Vindobonae 1895-1898) 565-571; Brief von Papst Hormisdas an die Mönche in Syria Secunda in Günther, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, 572-585.

³⁹ vgl.: Suermann, *Gründungsgeschichte* 85.

Ḥamā, Epiphania, möglicherweise um eine Verwechslung handeln könnte. Da Ḥamā in Syria Secunda lag, wäre es möglich, dass sich das Kloster dort befunden hat. Mas^cūdi sagt in seiner Überlieferung⁴⁰, dass sich das Kloster östlich von Ḥamā und Šaizar am Orontes befand; Mas^cūdis Beschreibung, dass rund 300 Mönche im Kloster lebten, lässt Suermann schließen, dass es sich um eine koinobitische Gemeinschaft handelte, welche eher am Rand eines Gebirges als in der Ebene lebte. Gegen eine Lokalisierung beim dafür in Frage kommenden Ġabal al-^cAlawīya spricht aber die Ortsbeschreibung von Mas^cūdi. Die im Reisebericht von Eduard Sachau beschriebenen, relativ großen Uferhöhen des Orontes bei Ḥilfāyā würden in die geographische Definition Mas^cūdīs passen, aber auch hier gibt es keine Beweise, dass sich das Kloster tatsächlich dort befunden hat⁴¹.

Matti Moosa seinerseits zweifelt die vorhandenen historischen Quellen im Bezug auf die Lokalisation des Klosters am stärksten an. Moosa geht davon aus, dass es sich bei der Ortschaft, in der nach Theodoret (siehe weiter oben) das Kloster Mar Maron gebaut wurde, entweder um Hama oder Homs gehandelt hat, da diese beiden Orte sehr alte und die bevölkerungsstärksten Siedlungen waren und bereits im römischen Imperium eine prominente Stellung innehatten. Weiters nimmt Moosa an, dass zu dieser Zeit mehrere Klöster in der Gegend um Hama existierten, die nach einem Maron benannt wurden. Dabei wird ausgeschlossen, dass sich die Klöster alle nach dem gleichen Asketen Maron nannten, auf den sich die Maroniten zurückführen⁴².

Bei der Größe des Klosters stützen sich die meisten Autoren auf die zeitgenössische Schilderung von Mas^cūdi. Diese beschreibt das Kloster als einen großen Komplex, der mehr als 300 Mönchszellen hatte und über ein großes Vermögen von Gold und Edelsteinen verfügte. Auf Grund dieser Größe und der Tatsache, dass das Kloster Mar Maron bei den Unterschriften im Briefwechsel mit Papst Hormisdas und Byzanz stets an erster Stelle stand, schließt Suermann auf eine baldige Vormachtstellung des Klosters innerhalb des Klosterverbundes von Syria Secunda⁴³.

Die Mönche des Klosters Mar Maron zählten zu jener Gruppe, welche die Ergebnisse des Konzils von Chalkedon verteidigten und daher als Monotheleten bezeichnet werden. Dies brachte das Kloster spätestens im Laufe des 6. Jahrhunderts in eine Konfliktstellung mit anderen christlichen Gemeinschaften in Syria Secunda. Kaiser Anastasios (reg. 491-518)

⁴⁰ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte 61. Suermann bezieht sich dabei auf *al-Mas^cūdī*, k. al-tanbīh wa l-išrāf, 153.

⁴¹ vgl.: Suermann, Die Lage des Klosters Mar Maron, 197-223.

⁴² Vgl.: Moosa, The Maronites in History, 31.

⁴³ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte,

verbannte im Jahr 512 Flavios, den Patriarchen von Antiochia (reg. 498-512) und Befürworter des Konzils von Chalkedon, ins Exil, wo er starb und ersetzte ihn durch Patriarch Severos (reg. 512-518), der zur anti-chalkedonensischen Gruppe zählte. Dies führte zu einigem Unwillen unter den Klöstern der Region, an deren Spitze das Kloster Mar Maron stand. Unter Kaiser Iustinos (reg. 518-527) kam es wieder zu einem Umschwung hin zur Linie des Konzils von Chalkedon. Iustinos plante bei seiner Thronbesteigung Severos zu verurteilen. Dieser floh nach Ägypten und Paul der Jude wurde als Patriarch eingesetzt. Iustinos ließ die Mauern des Klosters Mar Maron erneuern und die Vielzahl der kirchlichen Würdenträger, die in Opposition zum Konzil von Chalkedon standen, wurde ersetzt, so etwa Patriarch Severos⁴⁴. Unter Kaiser Iustinianos (reg. 527-565) wurde diese religiöse Haltung hingegen wieder aufgegeben und die Gegner der Chalkedonense gewannen an Einfluss (vgl. S. 19 in dieser Arbeit).

Im Kontext dieser Entwicklungen sind auch die Ereignisse zu sehen, die Ende des Jahres 517/Anfang des Jahres 518 zum bereits erwähnten Briefwechsel mit Papst Hormisdas geführt haben. Grund für diese Schreiben war ein Überfall, der auf rund 350 Mönche aus Syria Secunda verübt wurde. Die Mönche hatten in einer Zeit zunehmender theologischer Spannungen eine demonstrative Wallfahrt zu syrischen Heiligtümern unternommen. Suermann hat in seinem Buch den Briefwechsel zwischen den syrischen Mönchen und Papst Hormisdas abgedruckt. Er vermutet, dass sich die syrischen Mönche zuerst an den Kaiserhof in Byzanz wandten, dort aber nicht einmal empfangen wurden, weshalb sie sich danach an Rom wandten. Die Mönche waren auf dem Weg nach Qal^cat Sim^cān (Kloster von Simeon Stylites dem Älteren)⁴⁵, dessen Ruinen heute noch erhalten sind, als sie im heutigen Kafr Karmīn⁴⁶, etwa zwanzig Kilometer südlich des Qal^cat Sim^cān, überfallen wurden. Daneben wird in dem Bericht von einer Zerstörung der Mauern des Qal^cat Sim^cān, der Türen des Klosters Sankt Matrona und des Klosters der Orager, dem Überfall auf das Kloster Dorotheos,

⁴⁴ vgl.: Elias Khalifeh *el-Hachem*, The Maronites. In: Habib *Badr*, Suad Abou Rouss *Slim*, Joseph Abou *Nohra*, Christianity. A History in the Middle East (Middle East Council of Churches. Studies & Research Program, Beirut 2005) 274f.

⁴⁵ Simeon Stylites, auch Simeon Stylites der Ältere (* Ende d. 4. Jhdts. in Sisan, heute Samandağ, Südwesttürkei, m. 459 in Qal^cat Sim^cān), Säulenheiliger und Asket. Er trat in das Kloster Eusebonas bei Teleda ein, wo er einen exzessiven Asketismus betrieb, so ließ er sich mehrmals in Erdlöcher eingraben, ließ sich 40 Tage in seine Klosterzelle einmauern und schnürte sich mit Seilen und Palmenstricken ein. Nach dem Verlassen des Klosters lebte er bis zu seinem Tod am Ort des späteren Qal^cat Sim^cān. Er fesselte sich zunächst an einen Felsen, verbrachte danach den Rest seines Lebens auf einer mehrfach erhöhten Säule (zuletzt rund 20 Meter). Ihm wurden bereits zu Lebzeiten göttliche Kraft, Wundertaten und Weissagungen nachgesagt, was zu einem großen Pilgerstrom führte, der auch nach seinem Tod nicht abbrach; vgl.: Johannes *Odenthal*, Syrien. Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste (Kunst-Reiseführer in der Reihe DuMont-Dokumente, DuMont-Buchverlag, Köln ⁶1992) 196-200.

⁴⁶ Kafr Karmīn, Ort in Syrien, ungefähr 40 Kilometer westlich von Aleppo; in byzantinischer Zeit zu Syria Prima gehörig.

dem Angriff auf das Kloster von Nikerta⁴⁷ und einer heftigen Auseinandersetzung bei Larissa⁴⁸ gesprochen⁴⁹. Suermann geht davon aus, dass die in den Briefen genannten Klöster den Einflussbereich des Klosters Mar Maron beschreiben, die genaue Lage kann bei den meisten von ihnen aber nicht ausgemacht werden.

532 kam es zu Gesprächen zwischen Anhängern von Severos und Anhängern der Chalkedonense, an denen auch Vertreter des Klosters Mar Maron teilnahmen. Dabei sollten die ersteren ihre Bedenken gegenüber den Anhängern der Chalkedonense vorbringen, womit eine Kircheneinigung erzielt werden sollte. 533 erließ Iustinianos ein Glaubensbekenntnis, das für beide Seiten annehmbar erschien. 535 kam es zu weiteren Gesprächen über eine kirchliche Einigung, an denen auch Severos teilnahm. Mit der Ernennung von Anthimos zum Patriarchen von Konstantinopel und seiner Hinwendung zur Partei von Severos erhielten die Gegner der Chalkedonense eine weitere Bestärkung. Zudem hatten sich der Patriarch von Alexandrien, Theodosios, sowie der Patriarch von Konstantinopel, Anthimos, zur Partei von Severos bekannt und der Jerusalemer Patriarch war unsicher. Dies führte aber wieder zum Widerstand von chalkedonensischen Mönchen aus Konstantinopel, Syria Secunda und Palästina. Sie verlangten ein Bekenntnis zu Chalkedon und die Verurteilung des Patriarchen Dioskoros, der am Konzil von Chalkedon abgesetzt worden war. Auf Grund der Weigerung, den Forderungen nachzukommen, wandten sich die syrischen Mönche auch wieder an Rom, nachdem eine Einigung mit Konstantinopel gescheitert war. Der Papst traf im Jahr 536 in Konstantinopel zu Gesprächen mit Iustinianos ein. Patriarch Anthimos wurde abgesetzt, von Kaiserin Theodora versteckt und der Kaiser und der Papst unterschrieben ein von der Chalkedonense geprägtes Glaubensbekenntnis⁵⁰. Dies führte zu einer Synode, bei der die Reichskirche eine Einigung im chalkedonensischen Sinne erreichen konnte. Daraus schließt Suermann, dass sich das Kloster in der Zeit zwischen 518 und 536, dem Zeitpunkt der Synode, zum führenden Kloster im Klosterverband von Syria Secunda entwickelt hat, wobei offen bleibt, ob alle chalkedonensischen Klöster von Syria Secunda in diesem Verband waren⁵¹. Die Vormachtstellung ist daran zu erkennen, dass das Kloster Mar Maron wie bei dem Briefwechsel mit Papst Hormisdas an erster Stelle der Unterschriften steht und im Jahr 536 das einzige Kloster war, das in dem Briefwechsel explizit erwähnt wurde. Dieser Briefwechsel mit Papst Hormisdas gilt für einige auch als der Beleg für die ungebrochene

⁴⁷ Sankt Matrona, Kloster Orager, Kloster Dorotheos, Kloster Nikerta: Klöster, die dem Einflussbereich des Klosters Mar Maron zugerechnet werden. Die genaue Lokalisierung der Klöster ist heute nicht bekannt.

⁴⁸ Larissa, ehemalige Stadt am Orontes, etwa 17 Kilometer nördlich und 18 Kilometer westlich von Hama.

⁴⁹ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 52. Zum Briefwechsel siehe auch Fußnote 40.

⁵⁰ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 101-103.

⁵¹ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 113.

Zugehörigkeit der maronitischen Kirche zur römischen Kirche. Mit der gemeinsamen Unterschrift im Brief an Papst Hormisdas erklärten die Unterschreibenden, dass sie das akakianische Schisma ablehnten, dadurch, dass sie Akakios zu Ende des Briefes ausdrücklich verurteilten. Für Suermann ist dies nicht unbedingt ein Beleg für die ungebrochene Zugehörigkeit zur römischen Kirche.

Nach dem Jahr 536 setzten sich die theologischen Auseinandersetzungen fort. Bedeutendes Element dieser Auseinandersetzungen ist ein Briefwechsel unbekannten Datums zwischen dem Kloster Armenaz, das dem Einflussbereich des Klosters Mar Maron zugerechnet werden kann, und dem Kloster Severos und Paulos, das zur monophysitischen Richtung gerechnet wird. Dabei werden die Mönche des Klosters Mar Maron als die Lehrer von Ephraim dem Syrer ⁵² bezeichnet und mehrfach werden die Begriffe „Maronit“ und „Monothélet“ gleichgesetzt. Für Suermann ist das ein entscheidender Schritt hin zu einer Kirchenwerdung des Klosters Mar Maron, da das Kloster damit über die Leitung einer Klosterföderation hinausgegangen ist, sich zu einer theologischen Schule gewandelt hat und für eine bestimmte theologische Richtung gestanden ist⁵³.

Es scheint daher naheliegend, dass es sich in dieser Zeit noch vornehmlich um eine Gruppe von Mönchen gehandelt hatte, der sich weitere Mönche und Klöster angeschlossen hatten, welche die gleichen theologischen Ansichten teilten.

Unter Kaiser Heraklios gewannen die religiösen Einigungsbestrebungen im byzantinischen Reich verstärkt politischen Charakter. Nach seinem siegreichen Feldzug gegen die Perser versuchte Kaiser Heraklios (reg. 610-641) die Reichskirche zu einigen. Im Zuge dessen besuchte er unter anderem das Kloster Mar Maron, dessen Mönche ihn freundlich begrüßten⁵⁴. Das Kloster Mar Maron war ein bedeutender kirchlicher Unterstützer von Kaiser Heraklios. Das Kloster Mar Maron vertrat zu dieser Zeit energisch den Monothelismus, was durch die Gleichsetzung der Begriffe „Monothélet“ und „Maronit“ deutlich wird: So wird Kaiser Heraklios im Annalenwerk von Saʿīd b. Baṭrīq als „Maronit“ bezeichnet; gleichzeitig werden auch die Bezeichnungen „Monophysiten“ und „Jakobiten“ gleichgesetzt⁵⁵. Nach der Vakanz des Patriarchats von Antiochia wurde die Führungsrolle der chalkedonensischen Anhängerschaft vom Kloster Mar Maron wahrgenommen, die zu diesem Zeitpunkt bereits die stärkste unter diesen Gruppen war und sich im Laufe des 10. Jahrhunderts zu einer Kirche

⁵² Näheres zu seiner Person siehe S. 11.

⁵³ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 115f, 156f.

⁵⁴ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte 192.

⁵⁵ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte 191f.

konsolidierte (siehe auch S. 22f, 26)⁵⁶. Für die Zeit um das Jahr 629 sprechen Michael der Syrer und Barhebraeus noch von den Mönchen des Klosters Mar Maron und berichten über die Rolle des Klosters Mar Maron in der Kirchenpolitik von Herakleios⁵⁷.

Sergios, von 610 bis 638 Patriarch von Byzanz, versuchte eine Einigung zwischen den Orthodoxen und den Monophysiten herbeizuführen. Dabei entwickelte er ein Glaubensbekenntnis, das einen Kompromiss darstellen sollte: Entsprechend der einzigen Natur wurde eine einzige Energie hergeleitet; die Monotheleten konnten zwar die Meinung von den zwei Naturen nicht aufgeben, über die genaue Bedeutung der Energie hatte sich aber noch kein Konzil geäußert und ihre Definition wurde daher auch bewusst sehr vage gehalten. Dieses Glaubensbekenntnis wurde in Folge von den Patriarchen von Byzanz, Antiochia, Alexandria und der Armenier angenommen, nicht aber vom Patriarchen von Jerusalem (und auch nicht von den Mönchen von Mar Maron) und von Papst Honorius. Damit kam es zu einer Aufsplitterung innerhalb der Anhänger des Konzils von Chalkedon: Die Monergisten lösten sich damit von den restlichen Anhängern des Konzils von Chalkedon, womit die Anhänger des Klosters Mar Maron nicht mehr zur Allgemeinheit der Anhänger des Konzils von Chalkedon gehörten, sondern nur mehr eine spezifische Gruppe unter ihnen waren⁵⁸. In den folgenden Jahren kam es zu verstärkten Auseinandersetzungen über die Frage des Willens und der Energie in Gott. Im Jahr 680 berief Kaiser Konstantin IV. ein Konzil ein. Dies ist in Anbetracht der veränderten Situation im byzantinischen Reich zu sehen: Die muslimischen Eroberer drangen kontinuierlich vor, Syrien und das Libanongebirge waren seit 636 nicht mehr Teil des byzantinischen Reichs, und ein Zusammenwirken mit europäischen Kräften war daher ein vordringliches Ziel für die byzantinischen Kaiser. Die theologische Einigung mit der römischen Kirche gewann dabei an Bedeutung. Papst Agathon (reg. 678-681), der bereits 678 den Monotheletismus verurteilt hatte, schickte eine Delegation nach Byzanz, die dem Konzil beiwohnte⁵⁹. Sein Nachfolger Papst Leo II. (reg. 681-683) war mit einem Lehrschreiben am Konzil vertreten, in dem er von zwei Willen Christi sprach⁶⁰. Als Ergebnis des Konzils wurde der Monotheletismus verurteilt und als neue reichskirchliche Ausrichtung

⁵⁶ vgl.: *el-Hachem*, The Maronites, 277-280.

⁵⁷ vgl.: *Suermann*, Gründungsgeschichte 188f. Suermann verwendet dabei: Jean B. *Chabot*; Michael <*Kindasī*, I.>, *Chronique de Michel le syrien, patriarche Jacobite d'Antioch (1166-1199)* (Culture et Civilisation, Paris 1899-1910), Tome II, 412, Tome IV, 410 und Grigoriyos *Bar Ebroyo*; Jean Baptiste *Abbeloos*, Thomas Joseph *Lamy*, Gregorii Barhebraei *Chronicon Ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum* (Tomes 1-3, Lovanii, Peeters 1872-1877), Tome I, 274.

⁵⁸ vgl.: *Suermann*, Gründungsgeschichte, 162-174.

⁵⁹ vgl.: *Suermann*, Gründungsgeschichte, 219.

⁶⁰ vgl.: Evangelos Joannina *Chrysos*, 3.K., VI. ökumen. Konozil v. In: *Lexikon des Mittelalters*. Band V. Hieramittel bis Lukanien (Artemis Verlag, München und Zürich 1991) 1395.

vertreten, dass es zwei Willen und zwei Energien in Gott gibt⁶¹.

Nach dem Konzil von 680/81 bildeten sich verstärkt zwei Richtungen innerhalb der ehemaligen chalkedonensischen Richtung heraus: die Maroniten (Anm.: von hier ab verwende ich die Bezeichnung Maroniten), die weiterhin am Monotheletismus festhielten, und die Melkiten, die der neuen reichskirchlichen Doktrin folgten. Im Laufe des Konzils hatte sich gezeigt, dass ausschließlich die Geistlichen Syriens am Monotheletismus festhielten. Das byzantinische Reich versuchte noch, die Ergebnisse des Konzils innerhalb der Reichsgrenzen mit Waffengewalt durchzusetzen, es kam aber zu heftigem Widerstand. Das Kloster Mar Maron und seine Anhänger zählten zu den heftigsten Gegnern des Konzils, dürften aber noch nicht so weit organisiert gewesen sein, dass man von einer Kirche sprechen kann, obwohl die Ereignisse des Konzils diese Entwicklung beschleunigt hatten⁶².

Nach dem Tod von Athanasios II. im September 609 gab es eine Vakanz des antiochischen Patriarchats. In Konstantinopel wurde eine nominelle Nachfolge geschaffen, der Sitz in Antiochia blieb aber vakant⁶³. Zwischen 634 und 640 wurde Syrien vom rechtgeleiteten Kalifen ʿUmar (reg. 634-644)⁶⁴ erobert. Innerhalb von Syrien und dem Libanongebirge kam es in der Folgezeit zu verstärkten gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den Maroniten und den Anhängern von Maximos Homologetes⁶⁵. Michael der Syrer berichtet, dass die Anhänger des Klosters Mar Maron, die zu dieser Zeit bereits in den wichtigsten Städten eigene Bischöfe hatten, und die Anhänger des zwischenzeitlich abgesetzten Bischofs Maximos dabei in Aleppo in solche Streitigkeiten gerieten, dass sich der muslimische Amīr im Jahr 727 genötigt sah, einzugreifen und die Situation zu schlichten⁶⁶. Der ʿumayyadische

⁶¹ vgl.: *el-Hachem*, The Maronites, 283.

⁶² vgl.: *Suermann*, Gründungsgeschichte, 236f.

⁶³ vgl.: *Pierre Dib*, L'Église maronite. 1. L'Église maronite jusqu'à la fin du Moyen Âge, Paris 1930, 145f.

⁶⁴ ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (reg. 13/634-23/644), zweiter rechtgeleiteter Kalif. Er konvertierte mit 26 zum Islam, war später ein Schwiegervater des Propheten und die letzten vier Koranverse sollen auf Grund seiner Anfragen offenbart worden sein. Aufgrund seiner Haltung wird er auch „Hl. Paul des Islam“ genannt; in seine Regierungszeit als Kalif fallen u. a. die Festsetzung der islamischen Zeitrechnung mit dem Beginn ab der Hīġra, die Definierung zahlreicher religiöser und ziviler Vorschriften und seine bedeutende Rolle bei der Sammlung des Korans. Vgl.: *M. Bonner, G. Levi Della Vida*, ʿUmar (I) b. al-Kḥaṭṭāb. In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umar-i-b-al-khattab-SIM_7707 28. 02. 2012

⁶⁵ Maximos Homologetes = Maximos Confessor (580-622), Theologe, Asket und Schriftsteller. Er war kurz am Hof von Herakleios tätig und führte danach ein Klosterleben. Er reiste 626 nach Afrika und bei der Lateransynode 649 trat er gegen den Monotheletismus auf. Er starb in der Verbannung in Lazike. Er wird am 21. Jänner als Heiliger verehrt, war einer der bedeutendsten Denker des 7. Jahrhunderts und bekämpfte sowohl den Monophysitismus als auch den Monotheletismus. Vgl.: *Christian Hannick*, Maximos. I. M. Homologethes. In: *Lexikon des Mittelalters*. Band VI. Lukasbilder bis Plantagenêt (Artemis Verlag, München und Zürich 1993) 425.

⁶⁶ vgl.: *el-Hachem*, The Maronites, 285.

Kalif Hišām⁶⁷ (reg. 724-743) gab in weiterer Folge im Jahr 742 die Erlaubnis, einen chakedonensischen antiochischen Patriarchen einzusetzen. Der erste Patriarch war Istiphan III. (reg. 742-745), der von Theophilactus bar Qanbarā nachgefolgt wurde. Dieser der melkitischen Partei zurechenbare Patriarch schickte einen Kommuniionsbrief an Papst Paulus I. (reg. 757-767). Die Melkiten standen den Maroniten feindselig gegenüber und deren Verfolgung wurde von Patriarch Theophilactus vorangetrieben. Die Ereignisse beim Kloster Mar Maron wurden von Michael dem Syrer beschrieben:

„In dieser Zeit befahl Marwān, König der Taiyayē, den Chakedonensern, Theophylactus Bar Qanbarā aus Ḥarrān, der Goldschmied des Marwān war, als Patriarch zu nehmen. Er erhielt von Marwān ein Edikt und eine Armee, um die Maroniten zu verfolgen. Er kam zum Kloster Maron und wollte sie zwingen, die Häresie des Maximos anzunehmen und nicht mehr zu sagen: «der für uns gekreuzigt wurde». Die Mönche wurden vor Qual schwach und machten das Versprechen, am nächsten Morgen zuzustimmen. Er [= Bar Qanbarā] hatte einen alten Mönch bei sich, den er sehr liebte. Nachdem dieser Mönch in die Kirche getreten war, schlug er mit der Hand auf den Tisch des Lebens und sagte: «Unreiner Altar, morgen wirst du geweiht!» Im selben Moment erreichte ihn der Zorn der Gerechtigkeit; ein Dämon bemächtigte sich seiner und er brach zusammen. Nachdem er die ganze Nacht gequält worden war, starb er. Bar Qanbarā war sehr betrübt und bekam Angst; er wollte den Toten nehmen und weggehen, aber die Mönche erlaubten es ihm nicht; denn sie fürchteten, daß er sagen würde, daß sie selbst ihn getötet hätten. Also ließ er sie ihn begraben und ging weg, ohne sein Vorhaben verwirklicht zu haben.“⁶⁸

Im Jahr 745 kam es zum endgültigen Bruch zwischen den Melkiten – den Anhängern Maximos’ – und den Maroniten. Sie wollten sich bar Qanbarā nicht mehr beugen und sagten sich von der Kirche los mit der Folge, dass sie einen eigenen Patriarchen wählten⁶⁹. Damit endeten auch die theologischen Auseinandersetzungen um die Naturen, da es sich nun um

⁶⁷ Hišām ibn ʿAbd al-Malik, zehnter umayyadischer Kalif. Er regierte von 724 bis zu seinem Tod 743 und seine Regentschaft markierte den letzten Höhepunkt der Umayyadendynastie. Das Reich erreichte während seiner Herrschaft die größte Ausdehnung, war aber auch durch innere Probleme erschüttert. Während seiner Regentschaft kam es zur Wiederaufnahme von Feldzügen gegen das Byzantinische Reich, er erlitt aber bei Akroinon 740 eine bedeutende Niederlage. In den letzten Jahren seiner Herrschaft kam es zudem zu Differenzen bei der Regelung seiner Nachfolge. Vgl.: F. Gabrieli, Hishām. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hisham-SIM_2901> 14. 05. 2012.

⁶⁸ zit.: Suermann, Gründungsgeschichte, 270, zitiert nach: Chabot; Michael <Kindasī, I.>, Chronique de Michel le syrien, Tome II, 511.

⁶⁹ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 273.

zwei getrennte Kirchen handelte.

1.3 Johannes Maron.

Der erste maronitische Patriarch war angeblich Johannes Maron, dessen tatsächliche Existenz aber nicht gesichert ist.

Die älteste Quelle, in der Informationen über die Person des Johannes Maron enthalten sind, stammt von Ǧibrīl ibn al-Qila'ī⁷⁰. Dessen Geschichtswerk war von der Intention gegen die Missionierungsbestrebungen der jakobitischen (oft auch monophysitischen) Kirche gerichtet. Das Geschichtswerk von ibn al-Qila'ī ist bezüglich der Authentizität mit Vorsicht zu betrachten, da es die maronitische Gesellschaft hervorhebt, sich zahlreiche Anachronismen und unzuverlässige Quellenangaben finden⁷¹ und nach Kamal Salibi, der sich näher mit dem Werk ibn al-Qila'īs auseinandergesetzt hat, nicht ganz vertrauenswürdig ist; seiner Meinung nach handelt es sich dabei um kein Geschichtswerk im eigentlichen Sinn⁷².

Näher mit der Überlieferung zu Johannes Maron hat sich Jean-Baptiste Chabot beschäftigt⁷³. Seiner Einschätzung nach sind vor dem Mittelalter keine verlässlichen Belege für die Existenz einer Vita des Johannes Maron zu finden. Die Vita wurde nach der Ansicht von Chabot 1495 von einem zypriotischen Maroniten verfasst und 1495 von ibn al-Qila'ī übernommen und verbreitet. Die grundlegenden Untersuchungen Chabots haben sich auch mit der Authentizität der Johannes Maron zugeschriebenen Manuskripte auseinandergesetzt⁷⁴.

Beschreibungen von Johannes Maron finden sich auch im Werk Kitāb al-Kamāl (Buch der Vollkommenheit), manchmal auch Kitāb al-Hudā (Buch der rechten [Religion]) genannt, dessen älteste Manuskripte aus dem Jahr 1402 stammen. In einem Brief von einem Priestermonch Joseph, Graf nennt auch noch einen weiteren unbekannten Mönch, von 1058/59 bittet dieser einen Bischof David um eine Übersetzung des Manuskripts⁷⁵. Dieses Kitāb al-Kamāl sieht Suermann als den ältesten Beleg für einen Johannes Maron, dieses Buch dürfte bei der Übersetzung aber neu redigiert oder erweitert worden sein⁷⁶.

Die Überlieferung zu Johannes Maron hat in Chabots Augen legendenhaften Charakter.

⁷⁰ Ǧibrīl ibn al-Qila'ī (1450-1506), Bischof von Zypern und bedeutender Autor der Maroniten. Näheres zu seiner Person siehe S. 126.

⁷¹ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen Literatur, Band 3, 328-330.

⁷² vgl.: Kamal S. Salibi, Maronite Historians of Mediæval Lebanon (American University of Beirut, Publications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series No. 34, Beirut 1959) 33f.

⁷³ Jean-Baptiste Chabot, Les Origines de la légende de saint Jean Maron. In : Mémoires de l'Institut National de France (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 43,2, Paris 1951), 1-19. U. a. auf diesen Artikel bezieht sich auch Suermann in: Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche.

⁷⁴ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 278-280.

⁷⁵ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 275-277.

⁷⁶ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 2, 95.

Seiner Meinung nach gibt es keine tatsächlichen Quellen über das Leben und für eine Autorenschaft eines Johannes Maron. Auch Graf formulierte dies in folgenden Worten: „Die genannten Chronisten [ad-Duwayhī und ibn al-Qila’ī; Anm.] wissen mancherlei Legenden über seine Abkunft und seine Wirksamkeit und einer mit Anachronismen gefüllten Ueberlieferung.“⁷⁷.

Vor allem Michel Breydy hat versucht nachzuweisen, dass Johannes Maron der erste maronitische Patriarch war und die Überlieferung zu seiner Person den historischen Gegebenheiten entspricht. Ich beziehe mich auf sein Werk „Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten“⁷⁸, da dies das ausführlichste zu Johannes Maron ist. Dabei verwendet er oft die negative Beweisführung an, um die in seinen Augen unhistorischen Argumente zu widerlegen. Die maronitische Kirche war in seinen Augen nie monotheletisch und das Hinweisen auf die fehlenden Beweise zur Existenz von Johannes Maron kommentiert er folgendermaßen:

„Um mich nicht in eine sterile Polemik mit jenen einzulassen, welche mangels historischer Belege entweder die Existenz selbst des Johannes Maron leugnen, oder, wenn es unvermeidlich ist, in ihm den ersten Patriarchen der Maroniten zu sehen, dann nur als Anhänger des Monotheletismus, möchte ich mich auf jene Zeugnisse beschränken, die keinen Zweifel unterliegen, und verzichte auf alle möglichen akrobatisch gezogenen Schlüsse aus den Schriften von Jakobiten und arabisch sprechenden Melkiten.“⁷⁹.

Vielmehr möchte er die Existenz Johannes Marons dadurch nachweisen, dass erstens die Region seines Wirkens die Gegend ist, wo sein Glaubens bis heute praktiziert wird und zweitens durch die gebräuchlichen Feiern und Festtage der Religionsgemeinschaft und drittens durch die Aussagen der Anhänger der Religion über diese Zeitereignisse⁸⁰. Breydy versucht nachzuweisen, dass die Schriften, die Johannes Maron zugeschrieben werden, tatsächlich von ihm stammen, kann dafür aber keine Beweise anführen.

Eine andere Interpretation über Johannes Maron vertritt Moosa. Auch er stellt die Quellen, die Johannes Maron als ersten Patriarchen bezeichnen, in Frage, und meint vielmehr, dass Maron wahrscheinlich nur ein Mönch und nicht Patriarch war, sich von ihm aber der Name Maroniten ableitet, und nicht vom Heiligen Maron aus dem 5. Jahrhundert. Er nennt in diesem

⁷⁷ zit.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 2, 101.

⁷⁸ Michael Breydy, Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen 3194, Fachgruppe Geisteswissenschaften, Opladen 1985).

⁷⁹ zit.: Breydy, Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten, 75.

⁸⁰ vgl.: Breydy, Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten, 76.

Zusammenhang die oben (S. 10f) bereits genannten Berichte von Sa^cīd ibn Baṭrīq und von Mas^cūdī, die Johannes Maron ausschließlich als Mönch, aber nicht als Patriarchen erwähnen⁸¹.

Nach der islamischen Eroberung Syriens und des Libanongebirges verschlechterte sich die Situation der Maroniten. Die Jakobiten und Nestorianer konnten am Kalifenhof einen größeren Einfluss erlangen und ließen die Maroniten ihre Ablehnung gegenüber ihnen spüren. Dieser Druck auf die Maroniten trug wesentlich zu ihrer Emigration in das Libanongebirge bei⁸².

Die Emigration war sicherlich keine konzentrierte Angelegenheit, sondern vollzog sich kontinuierlich. Als die Maroniten in das Libanongebirge zogen, waren dort bereits Maroniten ansässig, deren Anzahl und Siedlung aber nicht bekannt sind. Der Beginn der verstärkten maronitischen Ansiedlung im Libanongebirge liegt am Ende des 7. Jahrhunderts und setzte sich bis in das 9. und 10. Jahrhundert fort. Die Maroniten siedelten dabei vornehmlich im Norden des Libanongebirges und ließen sich erst später auch im Zentrum und Süden des Libanongebirges nieder. Die ersten Kirchen entstanden bereits kurz nach der ersten Besiedlung, wie etwa jene von Mar Māmā in Ihdin aus dem Jahr 749⁸³.

Der Zeitpunkt der Zerstörung des Klosters Mar Maron ist nicht genau bekannt. In seiner Geschichte der maronitischen Kirche⁸⁴ nennt ad-Duwayhī⁸⁵ 938 als das Jahr, in dem das maronitische Patriarchat endgültig im Libanongebirge ansässig war. Dib vermutet den Zeitpunkt der Zerstörung im 9. Jahrhundert während der Herrschaft von Kalif al-Ma'mūn (reg. 813-833), der sich gegen Christen in Syrien wandte. Als Mas^cūdī über das Kloster Mar Maron schrieb⁸⁶, war es nach seiner Schilderung bereits eine Ruine⁸⁷. Nach der Zerstörung des Klosters Mar Maron verstärkte sich die Migration von Maroniten von Syrien in das Libanongebirge, dennoch verblieb eine nennenswerte Anzahl von Maroniten in der Region von Aleppo, wo sich auch heute noch in der Stadt Aleppo eine maronitische Gemeinschaft mit einer eigenen Kirche befindet⁸⁸.

⁸¹ vgl.: Moosa, Maronites, 118-129.

⁸² vgl.: Dib, L'église maronite, 166f.

⁸³ vgl.: Dib, L'église maronite, 170-172.

⁸⁴ gemeint ist: Iṣṭifān *ad-Duwayhī*, Ta'rīḥ aṭ-ṭā'ifa al-mārūniya (Geschichte der maronitischen Nation), erstmals erschienen in Beirut, 1860.

⁸⁵ Iṣṭifān *ad-Duwayhī* (2. August 1630 – 3. Mai 1704), von 1670 bis 1704 maronitischer Patriarch und bedeutender maronitischer Schriftsteller. Näheres zu seiner Person siehe 122f.

⁸⁶ Suermann bezieht sich dabei auf: Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusain Ibn ʿAlī *al-Masʿūdī*, k. al-tanbīh wa l-iṣrāf (ed. M. J. de Goeje) (Bibliotheca Geographorum Arabicorum 8, Leiden 1894); siehe dazu Fußnote 6, S. 10.

⁸⁷ vgl.: Suermann, Gründungsgeschichte, 59f.

⁸⁸ vgl.: Dib, L'église maronite, 175f.

2. Maroniten und Kreuzfahrer.

Die Zeit der Kreuzzüge war für die Maroniten jener Zeitabschnitt, in dem sie zum ersten Mal in direkten Kontakt mit der römischen Kirche kamen. Auf den Briefwechsel mit Papst Hormisdas wurde weiter oben (S. 16., Fußnote 38 und S. 18f) bereits ausführlich eingegangen, jedoch gab es nach diesem Briefwechsel keine Beziehungen mehr zwischen dem Heiligen Stuhl und den Maroniten.

Der erste direkte Kontakt zwischen der maronitischen Kirche und dem Heiligen Stuhl in Rom seit dem Briefwechsel entstand durch die Kreuzfahrer im Zuge der Eroberung Palästinas. Eine der wichtigsten Quellen zu diesem Zeitabschnitt ist die „Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem“ von Bischof Wilhelm von Tyrus⁸⁹, auf die ich mich im Wesentlichen beziehen werde. Diese Quelle wurde von späteren Historikern vielfach rezipiert.

Die Maroniten kamen im Zuge des Ersten Kreuzzuges in Kontakt mit den europäischen Mächten. Der Kreuzzug wurde im Jahr 1095 von Papst Urban II. ausgerufen, dauerte von 1096 bis 1099 und endete mit der Eroberung Jerusalems. Der von Papst Urban II. ausgerufene Volkskreuzzug scheiterte, danach übernahmen europäische Lehensfürsten und süditalienische Normannen die Führung. Balduin von Bologne errichtete die Grafschaft Edessa, Bohemund I. 1098 das Fürstentum Antiochia und Raimund von Toulouse war maßgeblich am Entstehen der Grafschaft Tripolis beteiligt. Gottfried IV. von Niederlothringen nahm am 15. Juli 1099 Jerusalem ein und sein Bruder Balduin war der erste König von Jerusalem. Aufgrund der Rückeroberung von Edessa 1144/45 rief Bernhard von Clairvaux zum Zweiten Kreuzzug (1147-1149) auf⁹⁰.

Raimund von Toulouse unternahm nach der Eroberung von Antiochia auf dem Weg nach Jerusalem den Versuch, Tripolis zu erobern. Der Statthalter von Tripolis sandte in dieser Situation eine Gesandtschaft zu den Kreuzfahrern, die darum bat, die Stadt und das zugehörige Herrschaftsgebiet zu verschonen. Dafür bot sie den Kreuzfahrern 15.000 Goldstücke, Pferde, Maultiere, Seidenwaren, kostbare Gefäße und alle von ihnen genommenen Gefangenen. Damit die Kreuzfahrer nicht aus Hungersnot die Stadt oder die Bauern in Mitleidenschaft zögen, brachte die Gesandtschaft Vieh und Lebensmittel mit⁹¹.

⁸⁹ vgl.: Guilielmus *Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. Aus dem Lateinischen des Wilhelm von Tyrus. Von E. und R. Kausler (Krabbe, Stuttgart 1840).

⁹⁰ vgl.: Kreuzzüge, in: Meyers Neues Lexikon. Band 4: Ho-Ld (Meyers Neues Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Meyers Lexikonverlag, Mannheim 1979) 567.

⁹¹ vgl.: Guilielmus *Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem, 174. Anm.: 7. Buch, 21. Kapitel.

Als die Kreuzfahrer vor Tripolis lagen, so berichtet Wilhelm von Tyrus ebenfalls im 7. Buch, 21. Kapitel, „[...] kamen einige gläubige Syrier von dem hohen Gebirge Libanon herab, [...] um den Unsrigen zum Zeichen ihrer brüderlichen Liebe Glück zu wünschen.“⁹². Wilhelm von Tyrus meint mit den gläubigen Syrern die maronitischen Christen und mit der Bezeichnung des „Gebirge Libanon“ das Gebiet des heutigen Ġabal Lubnān im Norden des Libanons. Da die Kreuzfahrer nicht ortskundig waren, fragten sie die Maroniten, wie man am schnellsten nach Jerusalem käme. Diese schlugen daraufhin eine Route entlang des Meeres vor. Die Kreuzfahrer zogen nach der Beendigung der Blockade, von den anderen Teilnehmern war ein schnelleres Vordringen Richtung Jerusalem gefordert worden, weiter. Dabei wurden sie sowohl von ortskundigen Maroniten als auch von Gesandten des Statthalters von Tripolis geführt⁹³.

Die Gesandtschaft des Statthalters von Tripolis wird von van Leeuwen als eine Unterstützung für die Kreuzfahrer interpretiert. Für ihn geht der Einsatz der Maroniten als Führer vor allem auf den Stamm der Banū 'Ammar zurück, aus welchem die sunnitischen Statthalter von Tripolis stammten, die sich dadurch selbst vor den Kreuzfahrern schützen wollten und den Kreuzfahrern Hilfstruppen zur Verfügung stellten, um sie durch das Gebirge zu führen. Die Idee soll gewesen sein, dass die Kreuzfahrer für die Banū 'Ammar nicht gefährlich seien, solange sie unterwegs waren. Zu diesem Zweck wurden die Maroniten herangezogen⁹⁴. Dib beschreibt letztere in seinem Buch als „[...] untergebene Führer, mutig und erfahren, routinierte Bogenschützen“⁹⁵. Die Aussage Wilhelm von Tyrus' über die Glückwünsche der Maroniten an die Kreuzfahrer wird dabei als Beleg für eine freundliche Stimmung der Maroniten gegenüber den Kreuzfahrern gewertet. Dib folgt auch der Ansicht der militärischen Unterstützung und interpretiert Wilhelm von Tyrus' Aussage als einen Ausdruck von „[...] immenser Freude [...]“, welche die Maroniten bei der Ankunft der „[...] Brüder des Okzidents [...]“ hatten⁹⁶. Salibi bezeichnet die Landung der ersten Kreuzfahrerheere bei Tripolis im Jahr 1099 sogar als einen Wendepunkt („turning point“)⁹⁷, Mouawad sieht in den Kreuzzügen eine Möglichkeit für die Maroniten ihre Beziehung zur römischen Kirche, welche seit der islamischen Eroberung im 7. Jahrhundert abgebrochen war, wieder aufzunehmen⁹⁸.

⁹² zit.: Guilielmus *Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. 174.

⁹³ vgl.: Guilielmus *Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. 174.

⁹⁴ vgl.: Richard van Leeuwen, *The Crusades and Maronite historiography. Context – contacts – confrontations. Acta of the congress held at Hernen Castle in May 1993*. In: *East and west in the crusader states (Orientalia Lovaniensia Analecta 75, Leuven 1996)* 52f.

⁹⁵ zit.: Dib, *L'Église maronite*, 184; eigene Übersetzung.

⁹⁶ zit.: Dib, *L'Église maronite*, 184; eigene Übersetzung.

⁹⁷ vgl.: Kamal Salibi, *A house of many mansions: the history of Lebanon reconsidered* (London 1998) 92.

⁹⁸ vgl.: Ray Jabre Mouawad, *Les Maronites: chrétiens du Liban (Fils d'Abraham)*, Turnhout 2009, 29.

Die Maroniten hätten die Kreuzfahrer am 10. April 1099 begrüßt und sie überschwänglich bei ihrem Feldzug nach Jerusalem unterstützt⁹⁹.

Nach der Eroberung Jerusalems am 15. 07. 1099 errichteten die Kreuzfahrer um Jerusalem und an der Mittelmeerküste mehrere Kreuzfahrerstaaten, die auch das Gebiet des heutigen Libanon miteinschlossen. Die Maroniten hatten sich danach im Königreich Jerusalem etabliert und dort teilweise bedeutenden Einfluss. Dem maronitischen Patriarchen wurden nach der Eroberung Jerusalems zudem ein Kreuz und eine Mitra als Geschenk zugesandt. Der Historiker Het^cum (lat. Haythonos), den Dib zitiert, berichtete im Jahr 1307, dass sich die Maroniten im Libanongebirge und in der Region um Jerusalem dauerhaft angesiedelt hatten. Der von Dib ebenfalls zitierte Augustiner Giacomo da Verona vermerkte 1335 in seinem Bericht, dass die Maroniten in Syrien und dem Heiligen Land ansässig seien¹⁰⁰. Ihnen wurden weitgehende Rechte wie die Rechtsgewalt, Privilegien und das Recht Land zu besitzen, zugestanden. Die Maroniten hatten das Recht, eigene Dorfvorsteher aufzustellen, welche rā'is (Häuptling, Plural ru'asā') genannt wurden. Maronitische Truppenführer, oft solche ru'asā', wurden später zu Rittern ernannt¹⁰¹ und besuchten auch lateinische Kirchen¹⁰². Einige maronitische Familiennamen sollen nach mündlicher Überlieferung auf die Kreuzfahrer zurückgehen, wie etwa Šālibī (Kreuzfahrer), Faranġīyah (Franken), Bardāwil (Baldwin) oder Duwayhī¹⁰³ (Douhai)¹⁰⁴. Dies dürfte auf die Ehen zwischen den Kreuzfahrern und den Maroniten, die in dieser Zeit üblich wurden, zurückzuführen sein, was zur Bildung der Gruppe der „Pullani“ führte¹⁰⁵. Die sogenannten „Pullani“ oder „Poulains“ waren fränkische Hilfstruppen ohne Ansehen, deren Übergang zur heimischen Bevölkerung fließend war¹⁰⁶.

⁹⁹ vgl.: Moosa, Maronites, 280.

¹⁰⁰ vgl.: Dib, L'église maronite, 188-190. Dib bezieht sich dabei auf *Haythonos*, Liber historiarum partium Orientis, sive passagium Terrae sanctae (Ordinis præmonstratensis, authore, Haguenau, 1529), Kapitel XIV, und Giacomo da Verona, Liber peregrinationis (veröffentlicht von Reinhold Röhrich in: Revue de l'orient latin publiee sous la direction de (Melchior) marquis de Vogue et Ch(arles) Schefer avec la collaboration de A. de Barthelemy, J. Delaville Le Roulx (etc.) Secrétaire de la Rédaction: Ch(arles) Kohler, Bd. 3, Paris, Leroux 1895), 218.

¹⁰¹ vgl.: Mouawad, Les Maronites, 26f.

¹⁰² vgl.: Dib, L'église maronite, 185. Dib bezieht sich dabei auf einen Brief des Mönchs Gryphon von 1469 an die Maroniten, den Patriarch Ištifān ad-Duwayhī in seinem Geschichtswerk abgedruckt hat: Ištifān ad-Duwayhī, Ta'rīḥ at-tā'ifa al-mārūniya (Geschichte der maronitischen Nation), erstmals erschienen in Beirut, 1860; Ahmad Ibn-'Alī Ibn-'Abd-al-Qadir al-Maqrizi, Muhammad Mustafa Zijada (Hrsg.), Lagnat at-ta'lif wa't-targama wa'n-nasr sanat 1914. K. as-Suluk li-ma'rifat duwal al-muluk (Dar al-kutub al-misrija, Kairo 1934)

¹⁰³ Šālibī: der Name geht wahrscheinlich auf Bezeichnungen für Kreuzfahrer und Kreuzzug zurück; unter der arabischen Wurzel ṣ-l-b nennt Hans Wehr in seinem Wörterbuch folgende mit Kreuzfahrern verbundene Wörter: صَلِيبٌ (Kreuz), الْخُرُوبُ الصَّلِيبِيَّةُ (die Kreuzzüge), الصَّلِيبِيُّونَ (Kreuzfahrer), صَلِيبِيَّةٌ (Kreuzzug); Duwayhī geht möglw. auf die Wurzel d-w-y, II. Stamm, (دَوَّى) duwwaya, dröhnen (z. B. Geschütze) zurück, vgl.: Hans Wehr, Lorenz Kropfitsch (Bearb.), Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart : arabisch – deutsch (Wiesbaden, Harrassowitz 1985), 421, 721.

¹⁰⁴ vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 125.

¹⁰⁵ vgl.: Aziz S. Atiya, A history of eastern christianity, London 1968, 397f.

¹⁰⁶ vgl.: Steven Runciman, Die Geschichte der Kreuzzüge. 2. Das Königreich Jerusalem und der Fränkische

Die meisten dieser interchristlichen Ehen wurden zwischen Armeniern und lateinischen Christen, insbesondere in der Grafschaft Edessa, geschlossen¹⁰⁷. Die Maroniten hatten im Kreuzfahrerreich zwar die bedeutendste rechtliche und soziale Stellung nach den Kreuzfahrern inne, waren aber nicht die einzigen mit Privilegien: Die Kooperation und die Freundschaft mit den anderen christlichen Glaubensgemeinschaften, den Juden und den Muslimen sind zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auch auf praktische Gründe zurückzuführen, da die Kreuzfahrer in den neuen Staatsgebilden keineswegs in der Lage waren, selbst alle politischen und wirtschaftlichen Belange wahrzunehmen und daher auf die Unterstützung und Kooperation mit anderen Glaubensgemeinschaften angewiesen waren. Diese Kooperation entstand also nicht, wie Hitti meint, aus dem religiösen und sozialen Gefühl der Achtung und der friedlichen Mission der Kreuzfahrer gegenüber den oben genannten Gruppen¹⁰⁸. Die Maroniten standen dabei zusammen mit den Armeniern und den Jakobiten auf der gleichen Stufe und bis zur formellen Union der Maroniten mit Rom wurden die Maroniten wie die anderen beiden Glaubensgemeinschaften aber als Häretiker gesehen, was zur Folge hatte, dass ihnen in Jerusalem der Zugang zum Heiligen Grab verwehrt wurde¹⁰⁹.

Moosa meint, dass vor allem die Kreuzfahrer große Hoffnungen in die Zusammenarbeit mit den Maroniten gesetzt hätten. Er sieht im Kontakt der Maroniten mit den Kreuzfahrern und deren Unterstützung zum ersten Mal ein politisches Engagement der maronitischen Glaubensgemeinschaft¹¹⁰.

Doch es gab nicht nur jene oben beschriebene Unterstützung der Maroniten für die Kreuzfahrer. Wilhelm von Tyrus berichtet in seinem 14. Buch in Kapitel 23, dass Graf Pons von Tripolis in einer Schlacht gegen ein damaszenisches Heer im Jahr 1137 getötet wurde, da ihn Syrier, die im Libanongebirge wohnten¹¹¹, verraten hatten. Diese Syrier hätten Graf Pons durch Überredung in den Hinterhalt gelockt, der zu seinem Tod geführt hätte. Als Rache für dieses Vorgehen ließ Raimund II., Sohn von Graf Pons und neuer Herrscher von Tripolis, alle Syrier, die er gefangen nehmen konnte, nach Tripolis bringen, martern und auf das brutalste töten¹¹².

Osten. 1100-1187 (München, 1987) 282.

¹⁰⁷ vgl.: Jonathan *Phillips*, The Latin East, 1098-1291. In: Jonathan *Riley-Smith* (Hrsg.), The Oxford illustrated history of the Crusades (Oxford illustrated histories, Oxford 1995) 112-140, hier 115.

¹⁰⁸ vgl.: Philip Khuri *Hitti*, Lebanon in history: From the earliest times to the present, London 1957, 321f.

¹⁰⁹ vgl.: *Phillips*, The Latin East, 114f.

¹¹⁰ vgl.: *Moosa*, Maronites, 279f.

¹¹¹ Mit diesen Syrern meint Wilhelm von Tyrus die Maroniten, vgl. dazu auch S. 27f, 31.

¹¹² vgl.: *Guilielmus Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem, 367.

So kommt auch van Leeuwen zur Einschätzung, dass zwar ein Teil der Maroniten mit den Kreuzfahrern kooperierte und sich auch rühmte, ihnen als Führer gedient zu haben, tatsächlich es aber auch eine starke Fraktion gab, welche sich gegen die Kreuzfahrer wandte und die fränkische Herrschaft ablehnte. Diese Fraktion unterstützte die Muslime bei ihrem Kampf gegen die Kreuzfahrer, etwa bei der oben beschriebenen Schlacht. Die Maroniten hätten nun die Hoffnung gehabt, sich gegen die Muslime durchsetzen zu können; auch da sie sich als die einzige alte Religionsgemeinschaft sahen, die mit dem Libanongebirge verbunden war¹¹³. Zu dieser Gruppe dürften die meisten Maroniten der Region Bšarrī gezählt haben¹¹⁴. Aber es gab auch eine umgekehrte Unterstützung als beispielsweise Temppler den muslimischen Edelmann und Autobiographen ʿUsāma b. Mundqīd gegen einen Christen verteidigten¹¹⁵.

Über die Gründe der Ablehnung gibt es wenige und ungenaue Aussagen. So meint etwa Salibi, dass sich die Maroniten von Beginn an nicht nur über die Haltung zu den Kreuzfahrern, sondern auch über die Beziehung zur römischen Kirche uneinig waren. Dabei führt er allerdings keine genauen Gründe, sondern vor allem Vermutungen an. Dafür beruft er sich hauptsächlich auf Wilhelm von Tyrus, welcher die Maroniten in einem anderen Teil seiner Beschreibungen der Kreuzzüge als hinterlistig bezeichnet. Salibi führt das auf die maronitischen Familien der höheren Berglagen zurück, die ihre militärischen Dienste dem Bestbieter zur Verfügung stellen würden¹¹⁶, woraus man schließen könnte, dass sich die Unterstützung des Gouverneurs von Damaskus auf eine solche Verbindung zurückführen lassen könnte. Ein besonders negatives Bild zeichnet Hitti, welcher die Meinung vertritt, dass die Kreuzfahrer weder in politischer noch in kultureller Sicht langfristige Erfolge verzeichnen konnten und nur Hass zwischen Maroniten und Muslimen hinterlassen hätten¹¹⁷.

Im 22. Buch, Kapitel 8 schreibt Wilhelm von Tyrus nochmals ausführlicher über die Maroniten. Er beschreibt die Maroniten – hier verwendet er bereits die Bezeichnung Maroniten – als einen syrischen Volksstamm, der in Phönizien in der Nähe der Stadt Biblus und des Libanongebirges lebe. Er beschäftigt sich dabei mit dem Vorwurf des Monotheletismus gegen die Maroniten: Nach der Auffassung der Kreuzfahrer waren die Maroniten für fast 500 Jahre „[...] Anhänger der Ketzerei eines gewissen Maron [...]“. Sie

¹¹³ vgl.: van Leeuwen, *The Crusades and Maronite historiography*, 54; Moosa, *Maronites*, 218.

¹¹⁴ vgl.: Kamal Salibi, *The Muqaddams of Bsarri: Maronite Chieftains of the Northern Lebanon 1382-1261*. In: *Arabica*, Volume 15, Number 1, 1968, online unter < <http://www.ingentaconnect.com/content/brill/arab/1968/00000015/00000001/art00004?token=004c1793b179ba76720297d7634447b3a4a602424635338476d3f6a4b6061585e4e6b6331bf5> > (06. August 2011) 64.

¹¹⁵ vgl.: Phillips, *The Latin East*, 114.

¹¹⁶ vgl.: Salibi, *A house of many mansions*, 93f.

¹¹⁷ vgl.: Hitti, *Lebanon in history*, 310.

seien von selbst an die Kreuzfahrer (im Besonderen an Aimerich, den Bischof von Antiochien), die zu diesem Zeitpunkt Ostern feierten, herangetreten. Dabei sollen die Maroniten sich von ihren bisherigen christologischen Ansichten abgewandt und den katholischen Ritus anerkannt haben; Wilhelm von Tyrus bezeichnet dies als „[...] zu der Einheit der katholischen Kirche zurückzukehren, den orthodoxen Glauben anzunehmen, und ehrfurchtsvoll die Lehre der römischen Kirche zu ergreifen und zu befolgen.“¹¹⁸.

Nach Wilhelm von Tyrus waren es 40.000, die zu den Kreuzfahrern kamen; er spricht von 40.000 tapferen und mutigen Männern¹¹⁹. Der Chronist Burchard nennt ebenfalls diese Zahl¹²⁰. Dies hat Autoren zu Überlegungen veranlasst, um wie viele Maroniten es sich damals tatsächlich gehandelt hatte.

Während Kewenig¹²¹ diese Zahl als gültig nimmt, stellt sich Dib genauso wie Atiya die Frage, ob sie auch die Frauen mit einschließt. Nach der Meinung von Dib nicht, da nach seiner Auffassung einerseits damals nur die Männer gezählt wurden, andererseits sich die Zahl auf die kämpfenden Männer beziehen dürfte. Dib zitiert Wilhelm von Tyrus, der den lateinischen Ausdruck *viri fortes* verwendet hat, und Burchard spricht von 40.000 Kämpfern¹²². Atiya beruft sich auf die Zahl von Dib und auf Grund von „tapfere Männer“ schließt Atiya, dass es sich dabei insgesamt um rund 100.000 Maroniten gehandelt haben dürfte. Auf Grund der Quellenlage ist es sehr schwer zu sagen, wie groß die maronitische Bevölkerung tatsächlich war. Wie man bei Wilhelm von Tyrus und Burchard gesehen hat, betrifft diese Zahl offensichtlich nur die wehrfähigen Männer. Dadurch sind von vornherein nur ungenaue Schlüsse auf die tatsächliche Größe der maronitischen Bevölkerung möglich, da offensichtlich weder die Frauen noch die Kinder noch wehrunfähige Männer berücksichtigt wurden; selbst Burchard vermerkte 1283, dass die Maroniten in der Lage wären, 40.000 Mann Hilfstruppen aufzustellen¹²³.

¹¹⁸ vgl.: Guilielmus Tyrius *archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. 601.

¹¹⁹ vgl.: Guilielmus Tyrius *archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. 601.

¹²⁰ vgl.: Dib, *L'église maronite*, 185f. Dib bezieht sich dabei auf: Burchardus <*de Monte Sidon*>, Reiner Reineck (Bearb.), *Descriptio Terrae Sanctae, Et Regionum Finitimarum* Auctore Borchardo, Monacho Germano, familiae Dominicanae (Kirchnerus, Magdeburgi, 1857) Teil II, Kapitel II, Absatz 8 (Absatzzählung von Dib, da die Edition keine Seitenzahlen hat).

Burchardus *de Monte Sidon*, * in Barby bei Magdeburg (?), bereiste ab 1283 die Gebiete des Nahen Ostens. 1283 entstand seine Beschreibung „*Descriptio Terrae Sanctae*“, die alle von Akkon ausgehenden Wege durch das Libanongebirge und Palästina, Palästina ausführlicher, die Fauna, Flora, religiöse Situation und die Bevölkerung beschreibt. In seinem Bericht ist eine deutliche Sympathie für die orientalischen Christen zu erkennen. Danach folgt eine Beschreibung seiner Reise nach Kleinasien, Ägypten und Zypern, vgl.: Jan Prelog, 2. B. *de Monte Sidon* OP. In: *Lexikon des Mittelalters*. Band II. (München 1983) 953.

¹²¹ vgl.: Wilhelm A. Kewenig, *Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon* (Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen 30, Berlin 1965) 2.

¹²² vgl.: Dib, *L'église maronite*, 185.

¹²³ vgl.: Atiya, *eastern christianity*, 398.

In Zusammenhang mit dieser Beschreibung taucht auch immer die Frage auf, in welcher Beziehung die maronitische Kirche zu diesem Zeitpunkt zum Heiligen Stuhl in Rom stand und ob sie zu diesem Zeitpunkt bereits Teil der römischen Kirche war. Letzteres scheint unwahrscheinlich; Wilhelm von Tyrus schreibt, dass sie gekommen seien, „[...] zu der Einheit der Kirche zurückzukehren [...]“¹²⁴. Das leitet sich davon ab, dass dies direkt mit dem bereits behandelten Briefwechsel zwischen der maronitischen Kirche und Papst Hormisdas¹²⁵ zusammenhängt. Die maronitische Kirche hatte, abgesehen von der Frage, ob die Gläubigen tatsächlich Häretiker waren, seit den Briefen an Papst Hormisdas keinen direkten Kontakt mehr zum Heiligen Stuhl gehabt. Der Briefwechsel wird als ein Kontakt zwischen der maronitischen und der römischen Kirche, aber nicht als ein Beweis für eine Union zwischen ihnen gesehen.

Moosa äußert sich zu diesem Briefwechsel hyperkritisch und zweifelt dessen Authentizität an. Seiner Meinung nach fand der erste Kontakt der maronitischen Kirche mit dem Heiligen Stuhl zur Zeit der Kreuzfahrer statt¹²⁶. Folgt man seiner Darstellung, so bekannten sich die Maroniten erst am Konzil von Qanūbīn im Jahr 1596 offiziell zur römischen Kirche und unterstellten sich der Autorität des Heiligen Stuhls. Andere Autoren wie etwa Suermann, Dib, Mouawad, Salibi und Breydy sehen den Briefwechsel zwischen den Maroniten und Papst Hormisdas als historisch gesicherte Tatsache an, unterscheiden sich aber in der Bewertung der Beziehungen zu Rom. Während eine Meinung jene ist, dass es zwar einen Kontakt gegeben hatte, dieser aber mit keiner Unterwerfung unter den Heiligen Stuhl verbunden war, ist die andere Meinung, dass jener Briefwechsel einen Beweis für eine andauernde Verbundenheit der maronitischen Kirche mit dem Heiligen Stuhl darstellt und die Maroniten seit diesem Zeitpunkt der römischen Kirche anhängen. Diese Ansicht vertritt auch Ǧibrīl b. al-Qilāʾī (*Mitte 15. Jahrhundert, † 1515, Näheres zu seiner Person siehe S 126), maronitischer Bischof von Zypern, im zweiten Teil seines ersten Werkes:

„I begin the second book [which is] about the belief of the people of Mārūn and their constancy in the lap of the Church of God.... First against those who... say that [the Maronites] did not originally follow [the faith of] the Franks.“¹²⁷.

Allerdings gibt er bis auf die Einleitung keine weitere Erklärung zu dieser These ab, sondern führt stattdessen chronologische Listen der Päpste sowie der römischen und byzantinischen

¹²⁴ zit.: *Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem, 601.

¹²⁵ vgl. in dieser Arbeit S. 15-18.

¹²⁶ vgl.: *Moosa*, Maronites, 217.

¹²⁷ zit.: *Salibi*, *Historians*, 28.

Herrscher an. Ein weiteres Anzeichen für eine enge theologische Verbindung zur Zeit der Kreuzfahrer dürfte auch die Tatsache sein, dass maronitische Priester an lateinischen Altären lasen und lateinische Erzbischöfe maronitische Bischöfe weihten¹²⁸.

Ein weiterer Grund für die positive Einstellung gegenüber den Kreuzfahrern von Teilen der maronitischen Bevölkerung ist die verschärfte *ḡimmi*-Situation, die unter dem 'Umayyadenkalif 'Umar II. (b. 'Abd al-Azīz) (reg. 717-720), später auch unter dem 'Abbasīdenkalif al-Mutawakkil (reg. 847-861) und dem Fāṭimīdenkalif al-Ḥākim (996-1021), entstanden ist^{129 130}. *ḡimmi* (arabisch, Schutz, Obhut) bedeutet in der islamischen Rechtsauffassung ein Schutzverhältnis, das den Anhängern von Christen, Juden und Sabäern vorbehalten war, später auch auf Zoroastrier, Mandäer, Hinduisten und Buddhisten erweitert wurde. Es definierte ein Schutzverhältnis bei gleichzeitiger Anerkennung der Dominanz der islamischen Religion. In der Mamlukenzeit spürten die Maroniten die Auswirkungen der kriegerischen Auseinandersetzungen der islamischen Machthaber mit den Mongolen und den Kreuzfahrern sowie den Einfluss ausländischer Händler am stärksten¹³¹.

Bei den Patriarchen des 12. und 13. Jahrhunderts stützen sich Dib und Mouawad auf die von Duwayhī in seiner Kirchengeschichte erstellte Chronik der maronitischen Patriarchen¹³². Die Geschichte der maronitischen Kirche zu dieser Zeit ist nach Dib sehr schwer nachzuzeichnen, da eine vollständige Liste der maronitischen Patriarchen nicht vorhanden ist. Die maronitischen Patriarchen des 12. Jahrhunderts sind Yūsif al-Ġirġissī (reg. ~1099-1103), bis 1130 herrscht Unklarheit, danach sind bekannt Ġrġūriyūs (reg. um 1130), er soll in Tripolis einen päpstlichen Legaten getroffen haben, und Ya'qūb aus al-Batrūn¹³³. Seine Amtszeit dürfte zwischen 1141 und 1154 gelegen haben, da aus diesen Jahren die einzigen Erwähnungen über ihn stammen. Über den Nachfolger Yūḥannā aus Ġubayl gibt es ebenso sehr wenige Informationen. Seine Amtszeit lag nach 1155, ibn al-Qilā'ī (Näheres zur Person siehe S. 126) erwähnt, dass in seine Amtszeit der Kontakt mit König Amalerich I. von Jerusalem (reg. 1162-1177) fiel. Bei allen genannten Patriarchen können weder Mouawad¹³⁴ noch Dib die Lebenszeit angeben. Positiv hervorzuheben ist bei Dib, dass er immer das damals gebräuchliche griechische Datum und in Klammer das heute verwendete lateinische

¹²⁸ vgl.: Hitti, Lebanon in history, 321.

¹²⁹ vgl.: Iliya F. Harik, Politics and change in a traditional society, Lebanon, 1711-1845 (Princeton 1968) 124.

¹³⁰ vgl.: Hitti, Lebanon in history, 320.

¹³¹ vgl.: Cl. Cahen, *Dhimma*. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhimma-SIM_1823> 03. 06. 2012.

¹³² Dib und Mouawad stützen sich dabei auf: Istifān *ad-Duwayhī*: Ta'rīḥ aṭ-ṭā'ifa al-mārūniya (Geschichte der maronitischen Nation), erstmals erschienen in Beirut, 1860. Näheres zum Autor siehe S. 126f.

¹³³ al-Batrūn, Ort im Libanon an der Küste zwischen Ġubayl und Ṭarābulus.

¹³⁴ als Vergleich: Mouawad, Les Maronites, Liste der Patriarchen auf den Seiten 231-233.

Datum angibt, wenn er über die Papstbriefe schreibt, auch die Sprache, in der die Schriftstücke abgefasst sind, sowie wer sie entdeckt hat, wann sie noch erhalten waren und wo sie sich zum Zeitpunkt des Verfassens des Buches befanden, was interessante und wichtige Hinweise sind. Gerade die Tatsache, dass sich einerseits eine große Zahl dieser Schriftstücke in Qanūbīn befunden hat und anschließend in die vatikanische Bibliothek nach Rom überführt wurde, erscheint sehr interessant, auch andererseits, dass viele der Schriftstücke von ad-Duwayhī bearbeitet wurden und er oft als eine Art Zeitmarke für die Existenz dieser Dokumente herangezogen wird.

Im 13. Jahrhundert kam es zu einer neuerlichen Kontaktaufnahme mit dem Heiligen Stuhl in Rom. Eine Folge der Kreuzfahrerreiche war die Schaffung der Möglichkeit eines direkten Kontakts der maronitischen Kirche mit dem Heiligen Stuhl. Dib spricht in diesem Zusammenhang von insgesamt fünfzehn päpstlichen Briefen, welche aus der Zeit der Kreuzfahrer überliefert sind. Als erster Beleg für diese intensiveren Beziehungen zwischen den Maroniten und dem Heiligen Stuhl in Rom wird von Dib ein Brief des Ġibrīl ibn al-Qilā'ī an Patriarch Šamūn al-Ḥadāṭī (reg. 1492-1524) im Jahr 1494 angegeben, in dem er von jenen fünfzehn Briefen berichtet¹³⁵. Von denen waren zu der Zeit, als Dib sein Buch geschrieben hat, nur acht oder neun bekannt¹³⁶.

Papst Innozenz III. war von theologischen Unstimmigkeiten zwischen der römischen und der maronitischen Kirche überzeugt, weshalb er einen Kardinal Petrus a Sancto Marcello in das Libanongebirge schickte, der dort zwischen 1203 und 1204 eintraf. Dieser soll bei seiner Ankunft von Patriarch 'Irmīyā al-'Amšītī (auch bekannt als Jeremias II.) (reg. um 1199-1230) sowie einigen Bischöfen, Diakonen, Priestern und Gläubigen empfangen worden sein. Die Aufgabe des Kardinals war es, doktrinale Unterschiede zwischen den beiden Kirchen festzustellen und die maronitische Kirche aufzufordern, diese im römischen Sinn zu ändern. Ähnliche Bemühungen setzten sich bis in das 15. Jahrhundert fort; Ludolf de Suchem berichtete nach seiner Reise in das Libanongebirge 1336, dass lateinische Bischöfe maronitische Bischöfe weihten¹³⁷. Gesichert weiß man auch, dass der maronitische Patriarch 'Irmīyā al-'Amšītī den Papst in Rom besuchte, dem Vierten Laterankonzil beiwohnte, den Monotheletismus verwarf¹³⁸ und ihm vom Papst die volle kirchliche

¹³⁵ vgl.: Dib, L'église maronite, 186f. Patriarch Iṣṭifān ad-Duwayhī hat den Brief in seinem Geschichtswerk zitiert: *ad-Duwayhī: Ta'rīḥ aṭ-ṭā'ifa al-mārūnīya*.

¹³⁶ vgl.: Dib, L'église maronite, 197.

¹³⁷ vgl.: Moosa, Maronites, 219-228. Moosa bezieht sich auf: Ludolphus <Suchensis>, Ferdinand Deycks (Hrsg.), Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem de itinere terrae sanctae liber: nach alten Handschriften berichtet (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 25, Stuttgart 1851).

¹³⁸ vgl.: van Leeuwen, The Crusades and Maronite historiography, 55.

Gemeinschaft gewährt wurde; er wurde damit der 27. Patriarch der Maroniten und der erste offiziell von Rom anerkannte. Lediglich über die Jahreszahl herrscht Uneinigkeit. Während einige Autoren wie Hitti¹³⁹ oder Dib das Jahr 1213 angeben, taucht bei anderen die Jahreszahl 1215 auf. Allerdings sind sich nicht alle Autoren über den genauen Zeitpunkt der Romreise einig bzw. nennen keinen. So meint Mouawad, dass Patriarch al-'Amšītī im Jahr 1215 nach Rom gefahren ist, um dem Vierten Laterankonzil beizuwohnen und vom Papst Innozenz III. die Bestätigung für sein Amt bekommen hat. Dib beispielsweise nennt das Jahr 1213 als Datum für den Rombesuch von Patriarch al-'Amšītī, was insofern interessant ist, da das Konzil erst 1215 begann. Das Vierte Laterankonzil wurde erstmals am 19. April 1213 durch das Rundschreiben „Vineam Domini Sabaoth“ einberufen, einige Tage später folgte der Aufruf zum Kreuzzug „Quia maior nunc“. Die Einberufung des Laterankonzils fand am 1. November 1215, die Eröffnung am 11. November 1215 statt¹⁴⁰. Es ist schwer nachzuprüfen, welche der beiden Zahlen tatsächlich stimmt, jedenfalls liegen zwei Jahre zwischen den beiden Daten. Es ist daher möglich, dass manche Autoren die erste Einberufung als Zeitmarke genommen haben, andere sich hingegen auf die zweite Einberufung und die Eröffnung beziehen. Erschwert wird dies dadurch, dass ich kein genaues Datum der Gewährung der vollen kirchlichen Gemeinschaft 'Irmīyā al-'Amšītīs finden konnte, das zu einer genaueren Datierung des Romaufenthaltes beigetragen hätte; das Jahr 1215 erscheint aber wahrscheinlicher, da in diesem Jahr das Konzil eröffnet wurde.

Belege für den Romaufenthalt von Patriarch al-'Amšītī werden von den Autoren ebenfalls gebracht: Für Dib ist es das Geschenk, das al-'Amšīti mitbrachte: ein Gemälde, welches beim Aufenthalt von 'Iṣṭifān ad-Duwayhī in Rom noch vorhanden war, bis dahin im Petersdom aufbewahrt und 1655 im Auftrag von Papst Innozenz X. restauriert wurde¹⁴¹. Für Dib folgte diesem Ereignis ein reger Austausch zwischen der römischen und der maronitischen Kirche. Mouawad sieht als einen Beleg eine Bulle mit dem Titel „Quia Divinae Sapientiae“, ausgestellt am 3. Jänner 1215¹⁴², die Papst Innozenz III. an Patriarch al-'Amšītī adressiert hat. Zudem ist die Bulle für sie das Zeugnis einer theologischen Annäherung der beiden Seiten. Diese Bulle wäre nur der Auftakt zu einer Reihe weiterer Briefe gewesen, welche die Päpste an die maronitische Kirche adressiert hätten, außerdem führt Mouawad an: Alexander IV. gab in seinem Brief an Patriarch Šam^cūn (reg. 1245-1258) im Jahr 1256 praktisch Wort für Wort

¹³⁹ vgl.: Hitti, *Lebanon in history*, 321.

¹⁴⁰ vgl.: Michael Breydy, *Maroniten*. In: *Lexikon des Mittelalters*, 6. Lukasbilder bis Plantagenêt (München 1993) 320-321, hier 320.

¹⁴¹ vgl.: Dib, *L'église maronite*, 192.

¹⁴² vgl.: Mouawad, *Les Maronites*, 233.

die Bulle Innozenz' III. wieder¹⁴³, Papst Eugen IV. schrieb im Jahr 1441 an Patriarch Yūḥannā al-Ġāḡī (reg. 1404-1445)¹⁴⁴, Nikolaus V. verfasste 1447¹⁴⁵ und Kalixt III. 1455¹⁴⁶ einen Brief an die maronitische Kirche, Paul II. 1469¹⁴⁷, Leon X. schrieb 1514 und 1515 zwei Briefe, in letzterem bezeichnete er die maronitische Kirche als „[...] eine Rose mitten unter Dornen [...]“¹⁴⁸. Dib erwähnt die bei Mouawad nicht genannten Briefe von Innozenz III. an die maronitische Kirche, in denen er zur Unterstützung der Latinisierung der maronitischen Kirche unter Kardinal Pierre von Amalfi aufrief¹⁴⁹ sowie die Briefe von Alexander IV. und Nikolaus III. an die maronitische Kirche, die Ähnliches ausdrückten. Graf erwähnt zudem eine weitere Bulle von Eugen IV., welche mit 7. August 1445 datiert ist und – als Reaktion auf das Unionskonzil von Florenz – verbot, Chaldäer und Maroniten ab diesem Zeitpunkt weiterhin Häretiker zu nennen¹⁵⁰ (Näheres siehe S. 41f).

Die maronitische Kirchenführung versuchte die von Rom gewünschten Änderungen durchzuführen, doch sie beschränkten sich auf einige Details von zweitrangiger Bedeutung¹⁵¹. Diese Beziehungen sollen sich nicht nur auf den Austausch von Briefen, sondern auch auf Missionen erstreckt haben. Dabei soll die maronitische Kirche mehr als einmal Besuch von päpstlichen Legaten erhalten haben: So schickte Papst Innozenz IV. beispielsweise nach dem Ersten Konzil von Lyon (28. Juni-17. Juli 1245) Bruder Lorenzo da Orte aus, um bestimmte Fragen bei den orientalischen Kirchen zu regeln. Eine Kopie des Papstbriefes, welche den Besuch ankündigte, ging auch an die maronitische Kirche. Dieser Besuch war gleichzeitig der erste Kontakt zwischen den Maroniten und dem Orden der Franziskaner.

Bekannt sind auch die Versuche von 'Irmiyā al-'Amšītī, eine liturgische Reform im Sinne der römischen Kirche durchzuführen. Papst Innozenz III. hatte die Bulle „Quia divinae Sapientiae“ an die Maroniten adressiert und 'Irmiyā al-'Amšītī versuchte die liturgischen

¹⁴³ Die Bulle ist abgedruckt in: Tobia *Anaïssi*, Bullarium Maronitarum complectens Bullas Brevis Epistolas Constitutiones aliaque documenta a Romanis Pontificibus ad patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarum missa (Romae, 1911) 2-13.

¹⁴⁴ Die Bulle ist abgedruckt in: *Anaïssi*, Bullarium Maronitarum, 13. Es ist aber nur mehr das Ende des Papstbriefes erhalten, vgl.: Pierre *Dib*, Maronite (Église). In: Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'Exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire. Tome Dixième. Première Partie Maronite – Messe (Librairie Létouzey et Ané, Paris-VI 1928) 46.

¹⁴⁵ Die Bulle ist abgedruckt in: *Anaïssi*, Bullarium Maronitarum, 17f.

¹⁴⁶ Die Bulle ist abgedruckt in: *Anaïssi*, Bullarium Maronitarum, 18.

¹⁴⁷ Fra Gryphon überbrachte die Bulle während seiner zweiten Reise in das Libanongebirge anlässlich der Wahl von Patriarch Buṭrus ibn Yūsuf ibn Ḥassan al-Ḥadaṭī (reg. 1468-1492), vgl.: *Dib*, Maronite (Église), 43f. Die Bulle ist abgedruckt in: *Anaïssi*, Bullarium Maronitarum, 46.

¹⁴⁸ zit.: *Mouawad*, Les Maronites, 60; „une rose au milieu des épines“, eigene Übersetzung. Der Brief ist abgedruckt in Bullarium Maronitarum, 46-47.

¹⁴⁹ vgl.: *Dib*, L'église maronite, 198.

¹⁵⁰ vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 42.

¹⁵¹ vgl.: *Dib*, L'église maronite, 199.

Vorstellungen umzusetzen bis er 1230 starb. Nach der Gewährung der vollen kirchlichen Gemeinschaft von Patriarch 'Irmiyā al-'Amšītī kam es zunächst zu keiner weiteren Anerkennung von maronitischen Patriarchen durch die Päpste. Ein Grund dürfte im Wiedererstarken der anti-römischen Partei innerhalb der maronitischen Kirche gelegen haben.

Das Interesse der Päpste an den arabischen Kirchen begann mit den im 11. Jahrhundert verstärkten Unterschieden zwischen der römischen und der Kirche von Konstantinopel zuzunehmen. Oft wurden dabei von den Kreuzfahrern und vom Papst das Christentum und der lateinische Ritus gleichgesetzt. Für die Päpste war der lateinische Ritus das Vorbild für die Christen und sie waren daher an einer Vereinheitlichung, d.h. Latinisierung der christliche(n) Kirche(n) interessiert. Das bereits erwähnte 4. Laterankonzil von 1215 spielte hierbei eine bedeutende Rolle: Auf dem Vierten Laterankonzil, das vom 11. bis 30. November 1215 im Lateran stattfand, wurden neben anderen Diskussionsthemen auch ein einheitliches Glaubensbekenntnis für die katholische Kirche, der sogenannte „Papst-Primat“, und die Regelungen des Gottesdienstes bei gemischt christlicher Bevölkerung behandelt. Beim „Papst-Primat“ wurde die Vorrangstellung des Papstes gegenüber den in folgender Reihenfolge nachgestellten Patriarchen formuliert: Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, Jerusalem. Die maronitische Kirche betraf das insofern, als dass Papst Innozenz III. (reg. 1198-1216) mit dieser Reihung die orientalischen Patriarchen, in diesem Zusammenhang den maronitischen Patriarchen, dem Patriarchen von Antiochia unterstellte. Weiters wurde bestimmt, dass für jede Diözese ein Bischof zu ernennen sei¹⁵².

Dib hat in seinem Werk immer wieder von Patriarchen aus der Zeit der Kreuzfahrer gesprochen, welche den Vornamen „Buṭrus“ (Petrus) trugen. Er hat das auf die natürliche Namensgebung zurückgeführt, d.h. die Patriarchen hießen mit ihrem Vornamen Buṭrus. Mouawad hat dazu eine andere Theorie: Ihr zufolge hätten die Patriarchen in ihrer Titulatur in dieser Zeit immer den Namen „Buṭrus“ erhalten, also „Buṭrus, Patriarch der Maroniten“; von einigen Patriarchen seien daher auch ihre tatsächlichen Vornamen nicht bekannt, da immer nur in dieser Titulatur die Rede sei wie beispielsweise in einer Anmerkung aus dem Jahr 1154, in der lediglich präzisiert wurde, dass der Patriarch in Antiochia residieren würde. Lediglich manchmal sei noch der Ort erwähnt, aus dem die Patriarchen stammen würden, wobei Orte aus den Gegenden von al-Batrūn und Ġubayl dominieren würden¹⁵³.

¹⁵² vgl.: Gemayel Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe : du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn Warqa (1789)*. 1, Beirut 1984, 2f.

¹⁵³ vgl.: Mouawad, *Les Maronites*, 27f. Anm.: Eine Parallele dazu, dass alle Patriarchen den Namen Buṭrus erhielten, wäre bei den Jakobiten (syrischen Monophysiten) die Gewohnheit, alle Patriarchen Ignatios zu nennen.

Auch bei den Patriarchen des 13. Jahrhunderts stützen sich Dib und Mouawad auf die von Duwayhī in seiner Kirchengeschichte erstellte Chronik der Patriarchen. Der Nachfolger von Patriarch al-ʿAmšītī war Danyāl aš-Šāmātī (reg. 1230-1236). Danyāl aš-Šāmātī führte die Kirche in einer Zeit besonders heftiger Turbulenzen, da in diese Zeit nach der Geschichtsdarstellung von ibn al-Qilāʿī eine Unruhe innerhalb der maronitischen Gesellschaft herrschte. Die Bevölkerung vom Ort Liḥfid rebellierte gegen die Kreuzfahrer und setzte einen eigenen politischen Führer, muqaddam, und einen eigenen Bischof ein. Die Unruhen sollen so heftig gewesen sein, dass Patriarch Danyāl aš-Šāmātī seinen Amtssitz in Mayfūq verlassen und in das Kloster des heiligen Zyprian in Kfifān¹⁵⁴ ausweichen musste¹⁵⁵. Auf Danyāl aš-Šāmātī folgte Yūḥannā al-Ġāġī (reg. um 1239). Aus einem von Dib zitierten Dokument, das ad-Duwayhī verwendet hat, erfährt man, dass Yūḥannā aus Ġāġ¹⁵⁶ stammte. In diesem Dokument wird berichtet, dass Bruder Matthias aus dem Kloster Koūzbande den damaligen Patriarchen Yūḥannā al-Ġāġī im Jahr 1239 besucht hat und von letzterem 300 Dinar, eine Vase, ein Buch über das Pentateuch des Moses, das kirchliche Gesetz und das Glaubensbekenntnis in Arabisch erhalten hat¹⁵⁷. Ihm folgten Patriarch Šamʿūn (reg. ~1245-1258) und Yūḥannā (reg. 1258- ~1277). Für das Jahr 1282 führt Mouawad zwei gleichzeitige Patriarchen an und erwähnt auch eine Spaltung¹⁵⁸. Nach dem Tod von Patriarch Danyāl al-Ḥadšītī (reg. 1281-1282) im Jahr 1282 gewann die anti-fränkische Fraktion innerhalb der maronitischen Kirche die Oberhand. Ihr Kandidat Lūqā al-Bnahrānī (reg. 1282-1283) wurde gewählt, gleich darauf wurde aber ʿIrmiyā (reg. 1282-1297?) als Gegenpatriarch gewählt und er fuhr nach Rom, um sich bestätigen zu lassen. Diese Spannungen lösten sich erst durch den Abzug der Franken aus der Levante im Jahr 1289¹⁵⁹. Lūqā al-Bnahrānī regierte nur ein Jahr, nachdem er von den Mamluken im Juni 1283 in einer Höhle von Qādīšā gefangen genommen wurde. Der Gegenpatriarch ʿIrmiyā regierte bis möglicherweise 1297¹⁶⁰.

3. Vom Ende der Kreuzfahrerreiche bis zum Auftreten der Osmanen.

Die mamlukischen Sultane wussten über die militärische Stärke der Region von Tripolis und der Maroniten Bescheid. Zwischen 1266 und 1268 unternahm Baybars (reg. 1260-1277) zwei

¹⁵⁴ Kfifān, Ort im Libanon etwa 11 Kilometer südlich von Ṭarābulus und etwa drei Kilometer von der Mittelmeerküste entfernt; Liḥfid, Ort im Libanon etwa fünf Kilometer südöstlich von Kfifān; Mayfūq, Ort im Libanon etwa einen Kilometer nördlich von Liḥfid.

¹⁵⁵ vgl.: *Salibi*, The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule, 295.

¹⁵⁶ Ġāġ, Ort im Libanon etwa ein Kilometer östlich von Liḥfid (siehe oben).

¹⁵⁷ vgl.: *Dib*, L'église maronite, 194-196.

¹⁵⁸ vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, 234, 30-32.

¹⁵⁹ vgl.: *van Leeuwen*, The Crusades and Maronite historiography, 55.

¹⁶⁰ vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, 234.

erfolglose Angriffe auf Tripolis, bis die Stadt schließlich 1289 fiel. Bereits 1283 hatte Qalāwūn (reg. 1279-1290) eine Expedition in das Gebiet des Ġabal Bšarrī¹⁶¹ geschickt. Dabei wurde am 22. August Lūqā al-Bnahrānī, der sich aktiv am Widerstand beteiligt hatte, gefangen genommen¹⁶².

Die ersten Jahre der mamlukischen Herrschaft im Libanongebirge nach dem Abzug der Franken zeichneten sich durch einen heftigen Widerstand von Seiten der Maroniten aus. Die Mamluken führten diverse Aktionen gegen die Franken im Libanongebirge bis zu ihrem Abzug durch, die Maroniten in den Bergen leisteten aber heftigen Widerstand¹⁶³. Die Mamluken hegten die Befürchtung einer möglichen Rückeroberung, weshalb sie dem Norden des Libanongebirges besondere Aufmerksamkeit schenkten. Eine Rückeroberung wurde zu dieser Zeit in Betracht gezogen; der armenische Chronist Het^cum (m. zwischen 1308 und 1315), Neffe vom armenischen König Hethūm I. (m. 1268), veröffentlichte mit seiner Chronik¹⁶⁴ auch einen Rückeroberungsplan der Franken für Jerusalem, und auch Louis de Rochechouart, Bischof von Saintes, schreibt von einem möglichen Plan; er war bei seiner Reise zu den Heiligen Stätten mit den Maroniten in Kontakt gekommen¹⁶⁵. Im Jahr 1292 leitete Sultan al-Malik al-Ašraf Ḥalīl eine Expedition gegen die Maroniten, die fehlschlug; weitere folgten 1300 und 1305¹⁶⁶. Ziel dieser Aktionen war es, den Widerstand der maronitischen Bevölkerung zu brechen, Opfer waren aber nach muslimischer Überlieferung auch die Rāfiḍa, die Nuṣayrier und die Drusen. Das Vorgehen gegen diese Gruppen ermöglichte es den Maroniten in Gebiete im Süden zu ziehen, die im Zuge dieser Militäraktionen verlassen worden waren. In der maronitischen Geschichte des Theodorus von Ḥamā¹⁶⁷ wird über die Militäraktion von 1305 berichtet, im Zuge der alle Kirchen und Klöster mit der einzigen Ausnahme der Kirche des Marcellus angegriffen wurden.

¹⁶¹ Ġabal Bšarrī, gebirgiges Hinterland östlich von Tripolis bis zur syrischen Grenze, welches das Wādī (Tal) Qadiša und das Wādī Qanūbīn einschließt. Der heutige Distrikt Bšarrī umfasst 26 Dörfer und ist Teil des Gouvernements Nord-Libanon.

¹⁶² vgl.: Kamal Salibi, The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516). In: Arabica Volume 4, Number 3, 01. 01. 1957, online unter <<http://www.ingentaconnect.com/content/brill/arab/1957/00000004/00000003/art00005?token=0056177dd205cf139412f415d76702544456e2b2f2440424325304829552c4b49266d656c8276658e836bc>> 288-303, hier 294. Salibi bezieht sich dabei auf *ad-Duwayhī*: Ta'rīḥ at-ṭā'ifa al-mārūnīya.

¹⁶³ vgl.: Mouawad, Les Maronites, 31.

¹⁶⁴ Flor des estoires de la terre d'Orient, in einer neuen Edition erschienen unter: <Patmič> Het'owm, Wilhelm Baum (Hrsg.), Raimund Senoner (Übers.), Geschichte der Mongolen (Kitab-Verlag, Klagfenfurt, Wien 2006).

¹⁶⁵ vgl.: Salibi, The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule, 296f.

¹⁶⁶ vgl.: Salibi, The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule, 297. Salibi bezieht sich dabei auf *ad-Duwayhī*: Ta'rīḥ at-ṭā'ifa al-mārūnīya.

¹⁶⁷ Salibi bezieht sich hierbei auf Tādrus (*Theodorus*) von Hama, Nakbat Kisrawān wa-Dayr Mār Šallītā Maqbīs bi Guṣṭā (1194-1307) nuqila'an Tādrus Muṭrān Ḥama, herausgegeben von Būlus Qara'lī, Ḥurūb, S. 85-88. Tādrus (*Theodorus*) von Hama war ein zeitgenössischer maronitischer Geistlicher und Historiker.

Die christliche Bevölkerung war auch Racheaktionen der muslimischen Herrschaft ausgesetzt, so etwa 1365. Peter I. von Zypern und Titularkönig von Jerusalem wollte die Kreuzzüge wieder aufnehmen. 1365 plünderte er Alexandria, wurde von den Mamluken vertrieben, 1366 griff er Tripolis und Ṭarṭūs an und gab die Städte danach kampflos wieder auf. Das führte dazu, dass maronitische Klöster im Libanongebirge geplündert und die Beute zur Finanzierung eines Gegenangriffs verwendet wurde. Am 1. April 1367 wurde der maronitische Patriarch Ǧibrīl al-Ḥaǧūlā gefangen genommen und außerhalb von Tripolis verbrannt¹⁶⁸.

Nachdem die Mamluken ihre Herrschaft über das Libanongebirge konsolidieren konnten und eine fränkische Rückeroberung Jerusalems nicht mehr realistisch war, ließ auch der Druck auf die maronitische Bevölkerung nach. Sie konnte danach relativ unbehelligt und nach ihren Vorstellungen in der Gebirgsregion leben unter der Voraussetzung, dass sie ihre Steuern zuverlässig bezahlte. Dies führte auch dazu, dass die innermaronitische Konfliktstellung im Bezug auf die Union mit Rom wieder zunahm.

Um 1439 war der maronitische Patriarch wieder durch die Mamluken in Bedrängnis gekommen und das Kloster Mayfūq wurde zerstört, sodass er seinen Patriarchatssitz von Mayfūq nach Qanūbīn im Distrikt Bšarrī unter den Schutz von Yaʿqūb ibn ʿAyyūb verlegte. Dieser war nach den Unruhen von 1367 im Jahr 1382 an die Macht gekommen und regierte bis 1444, toleriert von den Mamluken, wenn er die Steuern pünktlich ablieferte und die Ordnung aufrechterhalten konnte¹⁶⁹.

Die maronitische Kirche gehörte neben der nestorianischen Kirche zur letzten orientalischen Kirche, die das Unionsdekret des Florentiner Konzils am 29. Juli 1445 annahm. Als die Ladung zum Konzil von Florenz an den maronitischen Patriarchen Yūḥannā al-Ǧāǧī herangetragen wurde, schickte dieser Fra Giovanni, der ihm die Ladung überbracht hatte, mit der Mitteilung nach Rom, dass er allem zustimmen würde, was am Konzil beschlossen werden würde. Gleichzeitig forderte Patriarch Yūḥannā al-Ǧāǧī das Pallium und die Bestätigung seiner Wahl durch den Heiligen Stuhl¹⁷⁰. Fra Giovanni trat 1439 an Papst Eugen IV. heran, erkannte im Namen der maronitischen Kirche die Beschlüsse des Konzils an und überbrachte die Forderungen des maronitischen Patriarchen. Auch die in Jerusalem ansässigen Maroniten hatten einen Gesandten zum Konzil nach Florenz geschickt¹⁷¹. Im Oktober 1439

¹⁶⁸ vgl.: *Salibi*, *The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule*, 301. Salibi bezieht sich hier ebenfalls auf *ad-Duwayhī*, *Taʿrīḥ at-ṭāʾifa al-mārūniya*.

¹⁶⁹ vgl.: *Salibi*, *The Muqaddams of Bsarri*, 63, 66-69.

¹⁷⁰ vgl.: *Jospeh Gill S.J.*, *The Council of Florence* (Cambridge University Press, Cambridge 1959) 335.

¹⁷¹ vgl.: *Dib*, *Maronite (Église)*, 42.

kehrte Fra Giovanni nach der erfolgreichen Durchführung seines Auftrages zurück. Die Mamluken befürchteten, dass das Konzil als Vorbereitung für einen neuen Kreuzzug dienen sollte und massakrierten daher Christen, darunter auch Maroniten. Patriarch Yūḥannā al-Ġāġī informierte den Papst darüber, woraufhin dieser in einem Brief die Loyalität der Maroniten zum Heiligen Stuhl und die Standhaftigkeit ihres Glaubens lobte. Im Zuge des Konzils wurde der Erzbischof von Rhodos nach Zypern geschickt, um die Union mit den dort lebenden Chaldäern und Maroniten herbeizuführen, was ihm auch gelang. Dies wurde mit einer gemeinsamen Prozession in der Kirche St. Sophia in Nikosia gefeiert. Danach reisten der Erzbischof von Tarsus und Metropolit der Chaldäer, Timotheus, und der maronitische Bischof von Minia¹⁷², Isāk, als Vertreter des maronitischen Bischofs von Byblos nach Rom, wo sie am 7. 8. 1445 die Union vor dem Konzil bekräftigten, woraufhin von Papst Eugen IV. die Bulle „Benedictus sit Deus datum Romae apud S. Petrum“ ausgestellt wurde¹⁷³. Dies bedeutet aber auch, dass die maronitische Kirche nach der Ansicht der römischen erst zu diesem Zeitpunkt alle doktrinalen Unterschiede beseitigt hat¹⁷⁴.

Das geringe politische Engagement der maronitischen Kirche dürfte vor allem auf die schwierige Lage, in welcher sich die maronitische Kirche bis zur Zeit der Šihābis befunden hat, und auf die mangelnde Organisation der Kirche zurückzuführen sein¹⁷⁵. Unter den Nachfahren des maronitischen Ya^cqūb ibn 'Ayyūb kam es zur Immigration von Jakobiten und Melkiten nach Bšarrī, die unter den Maroniten zu missionieren begannen. Dies führte zu einigem Unmut in der maronitischen Bevölkerung und im Klerus, die Jakobiten wurden hingegen von den Ayyūbiden geschützt, da sie für die wirtschaftliche Entwicklung von Bedeutung waren.

Auf Grund der gestiegenen Steuerlast durch die Mamluken kam es im 16. Jahrhundert zu einer verstärkten Emigration von Maroniten, insbesondere aus der Region Ġubayl, nach Zypern. 1514 hatte sich Patriarch Šam^cūn al-Ḥadaṭī hilfesuchend an Papst Leo X. gewandt, der daraufhin einen Brief an den Dogen von Venedig, Leonardo Loredan (75. Doge, reg. 1501-1521), schrieb, in dem er ihn aufforderte, die Maroniten anständig zu behandeln¹⁷⁶.

Das Interesse der Päpste am Libanongebirge bzw. den orientalischen Christen ist nach den Kreuzzügen nicht abgerissen. Wie weiter oben bereits erwähnt wurde, kam es während der

¹⁷² Minia = al-Minyā. Die ägyptische Stadt liegt etwa 250 km südlich von Kairo am westlichen Nilufer.

¹⁷³ Siehe auch Seite 36f.

¹⁷⁴ vgl.: Gill, The Council of Florence, 335-337.

¹⁷⁵ vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 75.

¹⁷⁶ vgl.: Salibi, The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule, 297-302. Der Brief von Papst Leo X. ist abgedruckt in Anaissi, Bullarium Maronitarum, 30f. Der Brief ist mit 13. September 1515 datiert. Auf die maronitische Kirche auf Zypern wird in Abschnitt 6 näher eingegangen.

Herrschaft der Kreuzfahrer zu Latinisierungsbestrebungen. Nach dem Zusammenbruch der Kreuzfahrerreiche wurde die Idee der Latinisierung und Vereinheitlichung nicht aufgegeben und man zog die Mönchsorden für die weitere Missionierung und Latinisierung heran. Die Päpste wollten keine Ökumene akzeptieren, sondern traten für eine Vereinheitlichung ein. Dies bewirkte gleichzeitig eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Orient, da man auch vornehmlich Personen dorthin schicken wollte, welche der Sprache des jeweiligen Landes mächtig waren. In diesem Zusammenhang ist auch das Engagement des katalanischen Philosophen, Logikers und Theologen Ramón Llull (lat. Raimundus Lullus) nennenswert: 1278 gründete er ein Kollegium für orientalische Sprachen in Miramar¹⁷⁷ und verfolgte die Idee eines Instituts für das Studium der arabischen Sprache. Mit dem Konzil von Vienne (16. Oktober 1311-6. Mai 1312) kam Papst Clemens V. (reg. 1305-1314) Ramón Llull zuvor, indem Clemens V. Professuren für die hebräische, die griechische, die arabische und die chaldäische Sprache an den Universitäten in Paris, Bologna, Rom, Oxford und Salamanca anordnete. War diese Haltung in den vorhergehenden beiden Jahrhunderten unter den Päpsten undenkbar, so gewann diese mit der Etablierung des Buchdrucks sogar an noch stärkerer Bedeutung, da die Missionare und Gesandten nun religiöse und wissenschaftliche Inhalte weit besser transportieren konnten als zuvor und man erkannte, dass die Beherrschung der jeweiligen Sprachen sehr wichtig für eine weitere Latinisierung war.

Bei den orientalischen Kirchen waren die päpstlichen Anstrengungen nicht sehr erfolgreich, da auch nach dem Konzil von Florenz (siehe auch S. 37, 41f) die Union in der Praxis noch nicht zufriedenstellend vollzogen war. Nach der osmanischen Eroberung betrafen die Überlegungen der Päpste hauptsächlich die Heiligen Stätten. Papst Hadrian VI. (reg. 1522-1523) plante eine Rückeroberung der Heiligen Orte, insbesondere nach der Eroberung von Rhodos am 1. Jänner 1523, und stellte zu diesem Zweck eine Bulle an den französischen König Franz I. (reg. 1515-1547) aus. Papst Paul III. (reg. 1534-1549) schloss eine Allianz mit Karl V. (reg. 1530-1556 als Kaiser d. Heiligen Römischen Reichs), Ferdinand I. (reg. 1556-1564 als Kaiser d. Heiligen Römischen Reichs, ab. 1531 als röm. König) und Venedig und versuchte auch Frankreich dafür zu gewinnen, um das Ziel noch zu erreichen. Die Rivalitäten zwischen Frankreich und Spanien, die wirtschaftlichen Interessen Venedigs, die Ablehnung der Beteiligung der Protestanten aufgrund verweigerter religiöser Zugeständnisse und das Abkommen zwischen Franz I. und Sultan Süleyman I. (reg. 1520-1566) im Jahr 1536 (siehe

¹⁷⁷ Miramar, Ort in Spanien (1278 Teil des Königreichs Aragón) etwa 60 Kilometer südlich von València.

S. 48f) verhinderten eine Realisierung¹⁷⁸.

4. Von den Osmanen bis zum Ersten Weltkrieg.

4.1 Von der osmanischen Eroberung bis Fahr ad-Dīn II.

In der Zeit zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert bot die maronitische Kirche Außenstehenden das Bild einer hierarchischen Ordnung, hatte aber keine funktionierende und ausdifferenzierte Bürokratie. An der Spitze der Kirche stand der Patriarch, dem eine im Laufe der Geschichte mehrmals veränderte Anzahl von Bischöfen unterstand, und der zu diesem Zeitpunkt keinen festen Amtssitz besaß, sondern immer in unterschiedlichen Orten residierte. Die maronitische Gemeinschaft verfügte über eine gewisse lokale Unabhängigkeit unter eigenen muqaddams¹⁷⁹, die Steuern einhoben und geringe administrative Belange und Rechtsfragen behandelten¹⁸⁰. Das faktische Oberhaupt der maronitischen Gemeinschaft stellte der Patriarch dar, der auch die Zivilgerichtsbarkeit ausübte. Die Kontakte mit Rom waren bis zu Papst Eugenius IV. (reg. 1431-1447) suspendiert. Die maronitischen Bischöfe hatten keine eigenen Bischofssitze, sondern standen meist einem der nicht sehr zahlreich vorhandenen Klöster vor oder residierten mit dem Patriarchen in der Region Ġabal Bšarrī. Die maronitische Kirche war sehr stark von personellen Beziehungen, im Besonderen zwischen den Kirchenoberen, geprägt. Der Patriarch hatte nie die volle Verfügungsgewalt über alle Bischöfe. Dies lag unter anderem in der jeweiligen Person des Bischofs, so gab es welche, die sich der Verfügungsgewalt des Patriarchen fast oder ganz entzogen, über andere wiederum hatte der Patriarch die volle Gewalt. Dies äußerte sich auch darin, dass Kleriker oft nicht-christliche Institutionen anriefen, da der Patriarch nicht immer in der Lage war, Auseinandersetzungen innerhalb der Kirchenaristokratie zu schlichten. Die Ursachen dafür lagen unter anderem an mangelnden Reformen, da die Aufgaben und Rechte des Patriarchen und der Bischöfe einerseits nicht klar definiert waren und sich der Patriarch andererseits gegen alle Beschränkungen seiner Macht stemmte¹⁸¹. Graf sieht dafür auch in der Diözesanstruktur des Libanongebirges einen Grund: Das Libanongebirge sei zu diesem Zeitpunkt eine einzige Diözese gewesen, welcher der Patriarch vorstand. Die (Titular-) Metropolen und die Bischöfe waren daher die Assistenten des Patriarchen und hatten weder

¹⁷⁸ vgl.: Nasser, *Les Echanges Culturels Entre Les Maronites Et L'Europe* Bd. 1, 4-8.

¹⁷⁹ muqaddam, Titel, der einen Anführer bzw. einen Kommandanten, etwa von einem Truppenkontingent oder einem Schiff (als Kapitän), bezeichnet; vgl. M. Plessner, *Muqaddam*. In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mukaddam-SIM_5449> 04. 06. 2012.

¹⁸⁰ vgl.: Hitti, *Lebanon in History*, 331.

¹⁸¹ vgl.: Harik, *Politics and change in a traditional society* 76-78.

feste Bistumsgrenzen noch feste Bischofssitze¹⁸².

Auch bei der Ausbildung ihrer Kleriker lag die maronitische Kirche in diesem Zeitraum weit zurück. Der Großteil des höheren und niederen maronitischen Klerus unterschied sich von der einfachen Bevölkerung oft nur dadurch, dass er lesen und schreiben konnte. Girolamo Dandini¹⁸³, der das Libanongebirge 1596 im Auftrag des Papstes besuchte, spricht in seinem Reisebericht sogar nur von drei bis vier maronitischen Klerikern, die eine Ahnung von Theologie und Philosophie hätten, und auch die Einrichtung des Collegium Maronitarum Romanum¹⁸⁴ in Rom änderte daran wenig, da es einerseits nur eine sehr begrenzte Anzahl von Personen besuchte, andererseits viele der Absolventen nicht in das Libanongebirge zurückkehrten.

Der Prozess der Patriarchenwahl ist ein Beispiel für das Problem der fehlenden Verschriftlichung. Zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert wurde der Patriarch von der gesamten Bevölkerung gewählt. Bis im späten 17. Jahrhundert wurde zuerst die einfache Bevölkerung ausgeschlossen und schließlich wurde 1733 das Wahlrecht auf die Bischöfe limitiert. Dennoch versuchten die Adligen weiter Einfluss auf die Wahl zu nehmen und 1736 wurde die Wahl schließlich schriftlich geregelt.

Im 18. Jahrhundert zeigten sich deutlich familiäre Strukturen innerhalb des maronitischen Klerus: Sechs von acht maronitischen Patriarchen waren Abkömmlinge von Adelsfamilien, bei den Bischöfen fünfzehn von zwanzig; auch in den Klöstern sah es ähnlich aus, denn auch diese wurden meist von den Abkömmlingen der Stifterfamilien dominiert. Das Mönchswesen war in dieser Zeit ebenfalls sehr unorganisiert: Es gab einen einzigen Orden, dessen Klöster isoliert von einander waren und ihre eigenen Regeln hatten, nach denen sie sich richteten¹⁸⁵. Vor der Reform des maronitischen Mönchswesens 1695 lebten die Mönche einzeln als Eremiten oder Asketen und unterschieden sich von den maronitischen Klerikern nur durch ihr Äußeres und der Art wie sie die heilige Messe feierten. Ab 1705 gab es zunächst einen einzigen Orden, die Antoniner (Näheres zum maronitischen Mönchswesen siehe S. 134).

Die maronitische Familie der Ḥāzin war einerseits sehr daran interessiert, den Sitz des Patriarchen nach Kisrāwān zu verlegen, andererseits stellte sie eine nicht unbedeutende Zahl an kirchlichen Würdenträgern. Diese besondere Abhängigkeit wurde innerhalb der

¹⁸² vgl. den kurzen geschichtlichen Überblick bei: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 43.

¹⁸³ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society 78. Harik bezieht sich dabei auf: Jerome *Dandini*, Voyage to Mount Libanus (General Collection of Voyages and Travels, Volume X, Longman, Hurst, Rees, and Orme, London 1811) 291.

¹⁸⁴ Gegründet 1584, Näheres zum Collegium Maronitarum Romanum siehe Abschnitt 7.1, S. 128-134.

¹⁸⁵ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society 79-81, 83f.

maronitischen Kirche dadurch unterstützt, dass die maronitische Kirche zu diesem Zeitpunkt nicht sehr reich war. Patriarchen hinterließen nach ihrem Tod oft Schulden, der Landbesitz war sehr klein und die Einnahmen deckten kaum den Bedarf. Das machte die maronitische Kirche in dieser Zeit anfällig für die Interessen mächtiger Familien, die sich als Gegenleistung Posten erhofften.

Bereits während der Herrschaft der Mamluken hatten die Bewohner des Libanongebirges relativ große Freiheit genossen. Das schwer zugängliche Libanongebirge ermöglichte dabei sowohl christlichen als auch muslimischen Gruppen einen geringeren Herrschaftsdruck. Militärische Aktionen in dem Gebiet gab es von den Mamluken nur dann, wenn die Bewohner in der Steuerpflicht säumig waren, Verkehrswege behinderten oder ihnen zu nachlässig erschienen¹⁸⁶. Die muqaddams genossen lange eine relativ große politische Freiheit, was sich aber nach der osmanischen Eroberung Syriens 1516/17, die auch ihre Oberhoheit über das Libanongebirge bedeutete, änderte. Die lokalen machthabenden Familien konnten weiter selbstständig agieren, solange sie nicht die osmanische Herrschaft über das Libanongebirge und Syrien bedrohten. Solange sie die Steuern korrekt ablieferten, wurden sie von den Osmanen fast nicht tangiert¹⁸⁷. Mit dem Vordringen neuer lokaler Machthaber geriet der maronitische muqaddam ʿAbd al-Munʿim III., ein Nachfahre Yaʿqūb ibn ʿAyyūbs, verstärkt unter Druck. Er begann die Nähe zur maronitischen Kirche zu suchen und hoffte auf ihre Unterstützung: Er förderte 1533 die Errichtung eines neuen Klosters und als sich die Novizinnen 1539 gegen den Abt auflehnten, unterstützte er diese. Daneben unterhielt er auch Beziehungen mit Papst Paul III., der ihn als „[...] unseren teuren Sohn, ʿAbd al-Munʿim, weltliches Haupt der Maroniten [...]“ bezeichnete¹⁸⁸; dennoch wurden er und seine Kinder 1547 ermordet. Die Beziehungen zwischen den neuen Herrschern und der maronitischen Kirche waren nicht ohne Konflikte, so hatte der muqaddam nach der Schilderung ad-Duwayhīs 1567 nichts unternommen, um die Plünderung des Klosters von Qanūbīn nach der Wahl des neuen Patriarchen durch osmanische Truppen aus Tripolis zu verhindern.

Die römische Kirche versuchte seit dem Fünften Laterankonzil¹⁸⁹ immer wieder, Reformen in

¹⁸⁶ vgl.: Theodor Hanf, Koexistenz im Krieg: Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik e. V., Baden-Baden 1990) 74f.

¹⁸⁷ vgl.: Peter Malcolm Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922; a political history (Ithaca, N. Y. [u.a.], 1985) 113.

¹⁸⁸ vgl.: Salibi, The Muqaddams of Bsarri, 75; “[...] our dear son, Joannus Abd-elmenem, secular lord of the Maronites [...]”; eigene Übersetzung.

¹⁸⁹ Fünftes Laterankonzil, 18. allgemeines Konzil, 3. Mai 1512 – 16. März 1517. Es wurde von Papst Julius II. (reg. 1503-1513) einberufen und von Papst Leo X. (reg. 1513-1521) abgeschlossen. Es wurde die Lehre von der Individualität und Unsterblichkeit der Seele bekräftigt sowie der Konziliarismus und die Pragmatische Sanktion von Bourges verurteilt; vgl.: Laterankonzilien. In: Meyers Neues Lexikon. Band 4: Ho-Ld (Meyers Neues

der maronitischen Kirche durchzusetzen. Seit der Ankunft des ersten päpstlichen Legaten Johannes Baptista Eliano SJ im Libanongebirge 1578 wurden zahlreiche Konzilien und Reformen innerhalb der maronitischen Kirche durchgeführt. Es dauerte fast eineinhalb Jahrhunderte bis die Reformen, welche unter Johannes Baptista Eliano SJ ihren Anfang genommen hatten, auch bei den maronitischen Klerikern ankamen. Zwischen 1580 und 1856 wurden drei Konzilien, eines im 17. Jahrhundert, acht im 18. Jahrhundert und zwei im 19. Jahrhundert abgehalten¹⁹⁰. Johannes Baptista Eliano SJ hatte von Papst Gregor XIII. (reg. 1572-1585) den Auftrag erhalten, der maronitischen Kirche eine Organisationsstruktur zu geben, die religiösen Praktiken zu reformieren und die Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl zu intensivieren. Die ersten Konzilien hatten dabei die Aufgabe, die Beziehungen zu Rom zu stärken, die „[...] wahren katholischen Riten [...]“ durchzusetzen¹⁹¹, Ordnung in die Kirchenorganisation zu bringen und die Ausbildung des Klerus zu verbessern. Die Gesandtschaft von Johannes Baptista Eliano SJ erstreckte sich von 1578 bis 1580. Bereits 1567 hatte die Legation von Buṭrus ar-Ruzzī begonnen, die von 1567 bis 1581 dauerte und in deren Zeit auch das Konzil von 1580 fiel, das als Synode von Qanūbīn im Ġabal Bšarrī bekannt ist und von Graf als Höhepunkt der Arbeit von ar-Ruzzī gesehen wird. Nicht unbedeutend sind auch die Tätigkeiten von Dandini (vgl. oben S. 45) mit einer Synode im Jahr 1596 und wiederum von ar-Ruzzī von 1597 bis 1608, der 1606 den gregorianischen Kalender in der maronitischen Kirche einführt¹⁹²; die maronitische Kirche hatte bis zu diesem Zeitpunkt den griechischen Kalender verwendet. Zwischen 1644 und 1648 wandte sich Patriarch Yūsif Ḥalīb al-ʿĀqūrī gegen die Latinisierungspolitik, da diese innerhalb der Kirche kontroversiell aufgenommen wurde. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das Collegium Maronitarum Romanum, das zur Ausbildung der maronitischen Geistlichen auf Initiative von Johannes Baptista Eliano SJ geschaffen wurde. Offiziell wurde es am 5. Juli 1584 eröffnet, sechs bis sieben Jahre nach der de facto Inbetriebnahme (Näheres zum Collegium siehe S. 128-134).

Die bedeutendste Persönlichkeit der maronitischen Kirche in diesem Zeitraum war sicherlich ʾIstifān ad-Duwayhī; Graf bezeichnet ihn als die „[...] markanteste und berühmteste Persönlichkeit in der Reihe der maronitischen Patriarchen vor dem 19. Jahrhundert“¹⁹³. ad-Duwayhī verfasste unter anderem bedeutende Werke zur Geschichte der maronitischen

Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Meyers Lexikonverlag, Mannheim 1979) 654.

¹⁹⁰ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society 97.

¹⁹¹ zit.: *Harik*, Politics and change in a traditional society: 97, eigene Übersetzung.

¹⁹² vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 44.

¹⁹³ zit.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 44.

Kirche und reformierte das maronitische Mönchswesen (siehe S. 127f).

Die acht Konzilien des 18. Jahrhunderts fanden in dem relativ kleinen Zeitraum zwischen 1736 und 1790 statt. Dem ging eine Phase des Konfliktes innerhalb der maronitischen Kirche voraus. 1734 hatte der neu gewählte Patriarch Yūsif al-Ḥāzin ein Treffen, das Differenzen ausräumen sollte, abgehalten, welches jedoch scheiterte. Die Kleriker verlangten daher nach einem päpstlichen Gesandten, der den Konflikt schlichten könnte und fragten dabei gezielt nach dem Absolventen des Collegium Maronitarum Romanum Yūsuf Sim^cān as-Sim^cān¹⁹⁴. Dies sah die Congregatio de Propaganda Fide als eine gute Gelegenheit für eine umfassende Reform der maronitischen Kirche¹⁹⁵. Die Congregatio de Propaganda Fide hatte bereits 1625 und 1635 eine kanonische Einteilung in Diözesen verlangt, die Forderung blieb aber bis zum Konzil von al-Luwayza von 1736 unberücksichtigt¹⁹⁶.

Einen nicht unbedeutenden Stellenwert beim Aufschwung im Bildungsbereich im 18. Jahrhundert hatte das Collegium Maronitarum Romanum. Obwohl es die Regel war, dass maronitische Geistliche nur mit entsprechender Vorbildung, die nur sehr schwer zu erhalten war, das Collegium Maronitarum Romanum besuchen konnten, hatte es am Ende dennoch die kulturelle Entwicklung der maronitischen Kirche entscheidend vorangebracht. Absolventen kehrten in das Libanongebirge zurück, um dort Tätigkeiten als Patriarchen, Bischöfe, Kleriker oder Lehrende wahrzunehmen, was der Grund für den Beginn eines starken Aufschwunges im Bildungsbereich in der arabischen Welt war¹⁹⁷. Dazu kam, dass die Absolventen neue Ideen und Gedanken, Bräuche und Gewohnheiten mit- und in die maronitische Kirche einbrachten. Ein weiterer bedeutender Faktor in dieser Zeit, der großen Einfluss auf die Kirchenreformen der maronitischen Kirche sowie auf das wirtschaftliche Leben hatte, ist das maronitische Mönchswesen, worauf in einem eigenen Kapitel eingegangen wird.

Im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts intensivierten sich die Beziehungen zu Europa wieder und bekamen seit dem 19. Jahrhundert einen wachsend politischen Charakter¹⁹⁸. 1536 kam es zur Unterzeichnung eines Abkommens zwischen Franz I. von Frankreich (reg. 1515-1547) und Sultan Süleyman II. („der Prächtige“, reg. 1520-1566), was eine erste direkte Einmischung Frankreichs in levantinische Angelegenheiten darstellte. König Franz I. zog eine diplomatische Lösung einer kriegerischen, wie sie der Papst im Auge hatte (siehe unten), vor.

¹⁹⁴ Bekannt als Joseph Assemani, Näheres zu seiner Person siehe Seite 131f.

¹⁹⁵ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 98f.

¹⁹⁶ vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 43.

¹⁹⁷ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 103.

¹⁹⁸ vgl.: Antoine J. *Abraham*, Lebanon at mid-century: Maronite-Druze relations in Lebanon 1840-1860; a prelude to Arab nationalism, Lanham u.a. 1981 69.

Wirtschaftliche und politische Interessen waren für dieses Abkommen ausschlaggebend. Das Abkommen hatte die Sicherung der politischen und wirtschaftlichen Interessen Frankreichs im Osmanischen Reich zum Ziel. Frankreich durfte Handelsniederlassungen in ʿArabūlus (Tripolis), Smyrna (heute İzmir), Aleppo, Alexandria und Ṣaydā (Sidon) errichten. Gleichzeitig wurde Frankreich die Protektion über die christlichen Glaubensgemeinschaften im Osmanischen Reich zugestanden. Dies veranlasste Frankreich in der Folge, sich darauf berufend, in die osmanischen Angelegenheiten einzumischen. Frankreich seinerseits hoffte nach dem Abkommen auf Novellierungen, Sultan Aḥmād I. (reg. 1603-1617) stellte hingegen 1604 klar, dass sich das Protektoratsrecht in seinen Augen ausschließlich auf die Heiligen Orte des Christentums, den Weg dorthin und die dort befindlichen Gläubigen bezöge¹⁹⁹.

Dieses Abkommen war der Beginn der sich in den folgenden Dezennien entwickelnden Freundschaft zwischen Frankreich und den Maroniten. Das führte zu einer Erneuerung des Verhältnisses zwischen Frankreich und der maronitischen Kirche: 1697 wies Ludwig XIV. seinen Botschafter in Konstantinopel und seine Konsuln im Libanongebirge und in Syrien zu einem guten Zusammenwirken an und vermerkte auch, dass er dies der Führung der maronitischen Kirche mitgeteilt hätte. Das war einerseits eine Erneuerung des Versprechens, maronitischen Studenten einen verbilligten Schiffstarif nach Frankreich zu ermöglichen, andererseits war die Direktive Ludwigs XV. aus dem Jahr 1737 eine Erneuerung der Weisung von 1697²⁰⁰. Dies waren Teile einer langen Kette von Kontakten mit Europa, die schließlich zu der wirtschaftlichen und politischen Dominanz der Maroniten beigetragen hatten.

4.2 Von Fahr ad-Dīn II. bis zur Herrschaften der Ṣihābis.

Nach der osmanischen Eroberung änderte sich an der politischen Situation des Libanongebirges fast nichts. Die innere Autonomie wurde belassen, solange verlässlich die Steuern abgeliefert wurden. Eine direkte Kontrolle des Libanongebirges, das den Gouverneuren von ʿArabūlus (Tripolis) und Ṣaydā (Sidon) (ab 1660 der Süden des Gebirges) unterstand, gab es nur in den Küstenstädten²⁰¹. In dieser Zeit begann der Aufstand der drusischen Familie Maʿn: 1518 beteiligte sie sich an einer zu dieser Zeit häufig stattfindenden innerlibanesischen Unruhen, die von den Osmanen niedergeschlagen wurde; drei Mitglieder der Familie wurden danach geköpft. Bald darauf standen die Maʿniden auf der Seite der Osmanen und Fahr ad-Dīn ibn Uṭmān ibn Muḥim (1516-1544) erhielt die Herrschaft in der Ṣūf-Region. Danach kam es unter dem Nachfolger von Fahr ad-Dīn, Qurqumaz Maʿn (1544-

¹⁹⁹ vgl.: Nasser, *Les Echanges Culturels Entre Les Maronites Et L'Europe* Bd. 1, 9f.

²⁰⁰ vgl.: Hitti, *Lebanon in history*, 398f.

²⁰¹ vgl.: Hanf, *Koexistenz im Krieg*, 76f.

1584), wieder zu heftigen Unruhen im Libanongebirge, die 1585 vom Gouverneur von Ägypten, Ibrāhīm, niedergeschlagen wurden²⁰².

Faḥr ad-Dīn II. (reg. 1590-1635) aus der Familie der Maʿn konnte seine Herrschaft nach dem Tod seines Vaters Qurqumaz über das gesamte Libanongebirge ausdehnen und unter seiner Herrschaft begannen Wanderungsbewegungen von hauptsächlich Maroniten und Drusen im Libanongebirge. Doch darf man dabei nicht die territoriale Situation des Libanongebirges zu dieser Zeit übersehen. Für die Ausdehnung und die Konsolidierung einer Herrschaft gab es das Problem, dass es ein uneinheitliches Gebiet war. Das Gebiet war von einer Anzahl von ethnischen Führern und Stammesführern dominiert; die jemenitischen Tanūḥs und Aṣṣalāns kamen im Zuge der 'umayyadischen Eroberung in das Libanongebirge, um eine effektive Verteidigung der Mittelmeerküste gegen die Byzantiner sicherzustellen, siedelten später in der Nähe von Beirut und konvertierten zum drusischen Glauben; die 'Assafs waren ein sunnitische Turkstamm in Kisrāwān²⁰³ und Beirut und die Sayfas waren Kurden in der Region von Tripolis und nördlich davon. Im Süden lebten in Wādī at-Taym zu diesem Zeitpunkt sunnitische Šihābis, in Baʿalbak die šiʿitischen Harfuš und in Šūf²⁰⁴ siedelte der von den Tanūḥs geholte sudarabische Kriegsstamm der Maʿn²⁰⁵. Eine Kontrolle des gesamten Gebietes des Libanongebirges bedeutete auch später immer, dass man in der Lage war, sich gegen die anderen Gruppen zu behaupten.

Sowohl die Drusen als auch die Maroniten stellten im Osmanischen Reich eine religiöse Minderheit dar. Diese Tatsache führte während der Herrschaftszeit von Faḥr ad-Dīn II. zu einem Zusammengehen der beiden Konfessionen und die Maroniten hatten dadurch die Möglichkeit, sich in den Süden des Libanongebirges auszudehnen²⁰⁶. Das bewirkte eine starke Ansiedlung von Maroniten in Kisrāwān, das im 18. Jahrhundert zu einem ihrer wichtigsten Siedlungsgebiete wurde. Die Gründe für diese Bewegungen sind nicht geklärt, gleichzeitig sind aber auch die Bewegungen der Drusen nach Norden nicht zu vernachlässigen. Die religiöse Toleranz und die Arbeitsmöglichkeiten unter den drusischen Großgrundbesitzern waren zwar wichtige Gründe, konnten aber nicht die einzigen sein. Die Ausbreitung der Maroniten in den Süden war neben den Veränderungen innerhalb der Kirche und des Klerus

²⁰² vgl.: Fawwaz *Traboulsi*, A history of modern Lebanon (London 2007) 5f., *Holt*, Egypt and the Fertile Crescent, 112-115.

²⁰³ Kisrāwān, nördliche libanesische Gebirgsregion zwischen Beirut und Ṭarābulus.

²⁰⁴ Šūf, südliche libanesische Gebirgsregion zwischen Beirut und Sidon.

²⁰⁵ vgl.: *Traboulsi*, history of modern Lebanon, 5; P. *Garali*, Fakhrad-Dīn II e la corte di Toscana I (Rom 1936-1938) 139-141, 146-148.

²⁰⁶ dazu allgemein und zu Faḥr ad-Dīn II. vgl.: *Holt*, Egypt and the Fertile Crescent, 115-119, seine Verträge: *Garali*, Fakhrad-Dīn II e la corte di Toscana I, 159-161; Kamal *Salibi*, Fakhr al-Dīn. In: In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fakhr-al-din-SIM_2244> (12. 06. 2012).

der Hauptgrund für das schnelle politische und ökonomische Wachstum sowie für den Bevölkerungsanstieg der Maroniten²⁰⁷. Fahr ad-Dīn II. pflegte während seiner Herrschaft enge Kontakte zu den Medici in Florenz, wo er sich auch während seines Exils aufhielt. Diese waren zu diesem Zeitpunkt die stärkste europäische Macht im östlichen Mittelmeer. Auch die Missionare dieser Zeit stammten mehrheitlich aus Italien. Die Beziehungen zwischen Fahr ad-Dīn II. und den Medici erstreckten sich auf politischer, wirtschaftlicher – in diese Zeit fallen die Einführung der Seidenproduktion im Libanongebirge sowie Waffenlieferungen an Fahr ad-Dīn II. – und auch religiöser Ebene: Papst Gregor XIII. sandte einen Brief an den maronitischen Patriarchen, in dem er die maronitische Gemeinschaft aufforderte, in zukünftigen Kriegen Fahr ad-Dīn II. zu unterstützen²⁰⁸. Einen weiteren Hinweis auf die guten Beziehungen zwischen Fahr ad-Dīn II. und den Maroniten sowie Fahr ad-Dīn II. und den Medici findet man 1611, als der maronitische Bischof Ğirġīs ausgeschickt wurde, um eine gegen die Osmanen gerichtete Allianz mit den Medici und dem Heiligen Stuhl zu schließen.

Die drusischen Familien unterstützten genauso wie die maronitischen Fahr ad-Dīn II. in seiner Politik, da beide Seiten an einer größtmöglichen Eigenständigkeit interessiert waren. Ein möglicher Grund für die drusische Unterstützung der Maroniten im Süden ist, dass die Maroniten als Arbeitskräfte geschätzt wurden, da sie die landwirtschaftlichen Tätigkeiten übernommen hatten, für die sich die Drusen zu gut waren. Fahr ad-Dīn II. machte zudem ein Mitglied der Ḥubayš zu seinem Sekretär und Erzieher seiner Kinder²⁰⁹. Gerade die gemeinsamen Interessen ermöglichten die fortlaufende Durchmischung der Bevölkerung im Libanongebirge. Dies bedeutete für die unteren Bevölkerungsschichten nicht unbedingt auch eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen.

Mit dem steigenden Einfluss der Ḥāzin begann der wirtschaftliche Aufstieg der Maroniten in der Region. Die Maroniten wurden sehr schnell wirtschaftlich potenter als die Drusen und stellten bald den Großteil der Bevölkerung²¹⁰. Auch wurde die wirtschaftliche Elite in diesem Gebiet von den Maroniten gestellt, doch setzten sich die feudalen Strukturen fort. Zu den führenden Familien gehörten die Ḥāzin und die Ḥubayš. Die Familie Šihāb hatte später in diesem Bereich gewisse Probleme, ihre Herrschaft effektiv durchzusetzen; das zählte in gewisser Weise auch für die maronitische Kirche, da sich die Verbundenheit der Untertanen

²⁰⁷ vgl.: Axel Havemann, *Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts: ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen* (Islamkundliche Untersuchungen 79, Berlin 1983) 15. Havemann bezieht sich auf *Harik*, *Politics and change in a traditional society*, 31f.

²⁰⁸ vgl.: Traboulsi, *A history of modern Lebanon*, 6.

²⁰⁹ vgl.: Traboulsi, *A history of modern Lebanon*, 6-8.

²¹⁰ vgl.: *Harik*, *Politics and change in a traditional society*, 87f. *Harik* bezieht sich dabei auf: *ad-Duwayhī: Ta'rīḥ aṭ-ṭā'ifa al-mārūniya*; Bulus *Mas'ad*, *Nasib al Khazin*, *Al Usul al Tarikhiyya*, I.

immer zuerst auf ihre Feudalherren, in zweiter Linie auf die Kirchenoberhoheit und erst danach auf die Familie Šihāb erstreckte²¹¹.

Die meisten Menschen kamen aus den Regionen Bšarrī und Ġubayl, die daher für eine Zeit fast ganz verlassen waren. Die Bevölkerung stieg dort erst wieder in der Zeit der Šihābis an, die sich auch durch ein Anwachsen der maronitischen Einwohner im Norden des Libanongebirges auszeichnete. Die maronitische Bevölkerung soll daher am Ende des 18. Jahrhunderts verglichen zu vorigen Epochen und anderen Bevölkerungsgruppen im Libanongebirge hoch gewesen sein²¹². Die Verlegung der Winterresidenz nach Bkirkī²¹³ unter dem maronitischen Patriarchen Yūsuf Ḥubayš (reg. 1823-1845) – der Patriarch residierte anschließend nur mehr wenige Monate in Qanūbīn²¹⁴ – kann als eine solche aus den Bevölkerungsverschiebungen hervorgegangene Veränderung gesehen werden. Die Verlegung war keineswegs neu, denn bereits unter Patriarch Yūsif 'Istīfān (reg. 1766-1793) befand sich der permanente Patriarchensitz in Kisrāwān, eine Tradition, die sich bis 1809 fortsetzte, als Patriarch Yūḥannā al-Ḥilū (reg. 1809-1823) wieder nach Qanūbīn zurückkehrte²¹⁵.

Weiter oben wurde bereits auf die Wanderungsbewegungen der maronitischen und drusischen Bevölkerung eingegangen. Dabei muss man aber die veränderten Bedingungen für die Wanderungen im 17. Jahrhundert betrachten. Havemann sieht in dieser Zeit die ši'itische Familie der Ḥimāda als Hauptgrund für die maronitischen Wanderungen. Insbesondere zur Mitte des 18. Jahrhunderts, als die Situation immer drückender wurde, gab es nach Havemann eine dritte Wanderungswelle nach Kisrāwān, wo die Maroniten bereits zur Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert die Bevölkerungsmehrheit gestellt hatten²¹⁶. Die demographischen Verhältnisse spielten in dieser Zeit sicherlich eine bedeutende Rolle im Libanongebirge, aber man muss demographische Zahlen aus dieser Zeit immer mit Vorsicht betrachten, da es aufgrund der mangelnden osmanischen Verwaltung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine offiziellen Volkszählungen im Libanongebirge gab und Angaben zu Bevölkerungszahlen auf zahlreichen europäischen Schätzungen beruhen²¹⁷. Eine frühe Schätzung der maronitischen Bevölkerung stammt vom päpstlichen Legaten Johannes Baptista Eliano SJ, der während seiner Tätigkeit im Libanongebirge für das Jahr 1578 die Gesamtzahl

²¹¹ vgl.: *Salibi*, The modern history of Lebanon, 113.

²¹² vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 87f. Harik bezieht sich dabei auf: *ad-Duwayhī*: Ta'rīḥ aṭ-ṭā'ifa al-mārūnīya; Bulus *Mas'ad*, Nasib *al Khazin*, Al Usul al Tarikhiyya, I.

²¹³ Bkirkī, Ort im Libanongebirge, etwa vier Kilometer östlich der Mittelmeerküste und etwa zehn Kilometer nördlich von Beirut. Dort ist heute der Sitz des maronitischen Patriarchen.

²¹⁴ Qanūbīn, Ort im Libanongebirge, etwa 25 Kilometer östlich der Mittelmeerküste und etwa 20 Kilometer südlich von Tripolis.

²¹⁵ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 87.

²¹⁶ vgl.: *Havemann*, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 16f.

²¹⁷ vgl.: *Havemann*, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 26.

der Maroniten auf 40.000 in 200 Dörfern geschätzt hat, von denen die Mehrheit in Bšarrī lag, außerdem emigrierten viele Maroniten nach der osmanischen Eroberung nach dem Ġabal ad-Drūz (im Ḥawrān-Gebirge gelegen)²¹⁸.

Schätzungen standen immer einerseits vor dem Problem der schwer zugänglichen Topographie des Gebietes und andererseits der politischen Favorisierung einer bestimmten Gruppe. Als ein Beispiel für eine Schätzung des 18. Jahrhunderts nennt Harik jene von Volney vom Ende des 18. Jahrhunderts. Volney²¹⁹ schätzte die maronitische Bevölkerung zu dieser Zeit im nördlichen Libanongebirge auf 115.000, wovon Harik eine Gesamtbevölkerungszahl von rund 150.000 ableitet²²⁰. Für den Ġabal ad-Drūz nimmt Volney 120.000 Drusen an, was ein deutliches Indiz für Volneys Sympathie für diese Konfessionsgruppe ist²²¹. Zur kritischen Sicht von Reise- und Aufenthaltsberichten vermerkt Harik beispielsweise über die Publikationen Churchills, dass seine anti-klerikalen und anti-katholischen Vorurteile sein Urteilsvermögen stark beeinträchtigten²²². Eine weitere Bevölkerungszahl stammt aus dem Jahr 1844: Murad gibt die Zahl der Maroniten mit 482.500 an. Zu diesem Zeitpunkt hätte es im Libanongebirge 82 Klöster oder Konvente, vier öffentliche Kollegien mit je zwanzig bis dreißig Studenten, ein Missionshaus, fünfzehn Erzbischöfe und Bischöfe und 1.205 Priester gegeben²²³. Havemann bezeichnet die Schätzung von Chevallier²²⁴ als die realistischste. Dieser nimmt für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Bevölkerung von rund 200.000 Personen an; die Bevölkerungsdichte pro km² kultivierbaren Landes (Chevallier nimmt 800 km² kultivierbares Land bei einer 1840 von Bašīr II. kontrollierten Gesamtfläche von 3200 km² an) lag demnach bei 250 Einwohnern.

²¹⁸ vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 22. Harik bezieht sich dabei auf: *ad-Duwayhī*: Ta'rīḥ at-tā'ifa al-mārūniya; Lewis *Shaykho*, Al Ta'ifah al Maruniyyah wa al Rahbaniyya al Yasu'iyah fi al Qarnayn al Sadis 'Ashar wa al Sabi' 'Ashar. In: Al Mashriq, XVII-XXI (1914-1923).

²¹⁹ Harik stützt sich dabei auf: Constantin-François Volney, Travels Through Syria and Egypt, in the years 1783, 1784 and 1785. Volume II. (Printed for G. G. J. And J. Robinson, Pater-Noster-Row, London 1788) 365.

²²⁰ vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 22f.

²²¹ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 27.

²²² vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 154. Harik bezieht sich dabei auf: Charles Henry Churchill, The Druzes and the Maronites Under the Turkish Rule From 1840 to 1860 (London, 1862), Charles Henry Churchill, Mount Lebanon: A Ten Years' Residence from 1842 to 1852. Describing the Manners, Customs, and Religion of its Inhabitants with a full & correct Account of the Druze Religion and containing historical Records of the Mountain Tribes from Personal Intercourse with their Chiefs and other Authentic Sources (Three Volumes, London, 1853).

²²³ vgl.: Niquila Murad, Notice historique sur l'Origine de la Nation Maronite et sur ses Rapports avec la France, sur la Nation Druze et sur les Diverses Populations du Mont Liban (Adrien le Clère, Paris 1844) 46.

²²⁴ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 26f. Havemann bezieht sich auf: Dominique Chevallier, La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe (Geuthner, Paris 1971). Chevallier wiederum stützt seine Zahlen auf die Schätzungen von: Anonymus, Souvenirs de Syrie (Expédition française de 1860) par un témoin oculaire (Paris, 1862), Achille Laurent, Relation historique des affaires de Syrie, depuis 1840 jusqu'en 1842 (Tome II, Gaume Frères, Libraires-Éditeurs, Paris 1846), Ṭannūs aš-Šidyāq, Kitāb al-aḥbār al-a'yān fī Ġabal Lubnān Naẓara fīhi wa-waḍa'a muqaddimatahū wa-fahārisahu Fu'ād Afrām al-Bustānī (2 Bände, al-Maktaba aš-šarqiya, Bairūt 1970)

Harik meint, gestützt auf die Geschichtsdarstellung von 'Istifān ad-Duwayhī, dass die Maroniten erst unter Fahr ad-Dīn II. einen wirklich freien Status gehabt hatten. Dies bewirkte, dass sie selbstbewusst auftraten und auf Pferden ritten. Zudem kam es zu einem verstärkten Kirchenbau und dem Tragen von Waffen. Der Dominikaner Felix Fabri, der das Libanongebirge in den Jahren 1480 und 1483 besuchte, vermerkte bereits damals, dass die maronitische Kirche die einzige unter den orientalischen sei, welche Glocken benutze. Jakob von Vitry meinte in seinem Bericht, dass die Maroniten dem Ritus und den Praktiken der römischen Kirche folgen würden, weswegen sie ab ungefähr 1112 Glocken, zuerst aus Holz, verwendeten²²⁵, was sie von den anderen christlichen Gemeinschaften unterschied.

Durch sein Abkommen mit den Medici und seine immer stärkere Stellung weckte Fahr ad-Dīn II. das Misstrauen der Osmanen. 1613 musste er nach einem osmanischen Angriff Zuflucht bei den Medici suchen, 1618 durfte er zurückkehren und seine Amtsgeschäfte wieder aufnehmen. Aufgrund von starken Differenzen mit lokalen mächtigen Familien und den Osmanen kam es 1633 zu einer neuerlichen Offensive gegen ihn. Sein ältester Sohn ʿAlī wurde bei den Kriegshandlungen getötet, er selbst und seine beiden anderen Söhne wurden 1635 nach Konstantinopel gebracht. Sein jüngster Sohn Ḥusayn wurde später osmanischer Botschafter in Indien, Fahr ad-Dīn II. und sein Sohn Maṣṣūr wurde dagegen geköpft. Im Libanongebirge folgte Muḥim seinem Onkel Fahr ad-Dīn II. bis 1658 nach. Aḥmad, der Sohn von Muḥim, regierte nach seinem Vater bis 1697 und konnte die de facto autonome Stellung des Libanongebirges im Osmanischen Reich festigen. Mit seinem Tod endete die direkte männliche Linie der Familie Maṣṣūn²²⁶.

4.3 Von der Herrschaft der Šihābis bis zum *Règlement organique*.

Die Familie Šihāb war bereits seit der osmanischen Eroberung im politischen Geschehen des Libanongebirges präsent; dies ging auf eine frühe Eheverbindung zwischen der Familie Maṣṣūn und der Familie Šihāb zurück²²⁷. Nach dem Tod des letzten Maṣṣūniden wählten die drusischen Steuerpächter (muqāṭaʿis) ²²⁸ Bašīr b. Ḥusayn zu ihrem neuen Führer. Dagegen erhob

²²⁵ vgl.: Hitti, Lebanon in history, 322. Hitti bezieht sich dabei auf Felix Fabri, Audrey Stewart, The Book of the wanderings of Brother Felix Fabri (Circa 1480-1483 A. D.) (Band 2, Palestine Pilgrims' Text Society, London 1893), Jacques de Vitry, The history of Jerusalem, trad. Audrey Stewart (London 1896) 80f.

²²⁶ vgl.: Kamal S. Salibi, Maṣṣūn. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter < http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/man-SIM_4896 > (12. 06. 2012).

²²⁷ vgl.: Kamal S. Salibi, Shihab. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter < http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shihab-SIM_6931 > (14. 06. 2012).

²²⁸ muqāṭaʿa war im Osmanischen Reich die Bezeichnung für die Steuerpacht. Das Osmanische Reich vergab gegen einen zuvor festgesetzten Betrag die Steuereinhebung in einem bestimmten Gebiet an eine private

Ḥusayn, der Sohn von Faḥr ad-Dīn II., Einspruch beim Sultanshof, wo er über einen großen Einfluss verfügte. Aufgrund dessen wählten die Steuerpächter Ḥaydar Šihāb, einen Enkel von Aḥmād. Da er zu diesem Zeitpunkt aber erst zwölf Jahre alt war, regierte Bašīr b. Ḥusayn in seinem Namen, bis ihn Ḥaydar Šihāb zehn Jahre später vergiften ließ²²⁹. Bašīr I. (reg. 1697-1707) führte vor allem die Ausdehnungsbestrebungen von Faḥr ad-Dīn II. in Richtung Ġabal ʿĀmil²³⁰ und Palästina fort²³¹, andererseits haben Prozesse wie die hier beschriebenen keine abrupten Anfänge und Enden und man muss daher immer von einer gewissen Phase des Übergangs ausgehen.

Ḥaydar musste sich danach zunächst gegen rivalisierende Familien durchsetzen, er konnte 1711 einen entscheidenden Sieg erringen, fügte Bšarrī, Ġubayl, das Wādī al-Biqāʿa und Ġabal ar-Riḥān (im südlichen Šūf-Gebirge) seinem Machtbereich hinzu und verteilte die Einnahmen unter seiner Verwandt- und Anhängerschaft. 1732 dankte er zugunsten seines Sohnes Muḥim ab²³². Nach dem Tod von Muḥim im Jahr 1754 kam es zunächst zu Machtkämpfen zwischen zwei seiner Söhne, bis der dritte, jüngere Sohn Yūsuf 1770 die Macht erlangen konnte. Während seiner Herrschaft kam es zu einem Anwachsen der maronitischen Dominanz; er selbst war der erste Maronit der Familie, praktizierte seinen Glauben aber nicht offen; sein maronitischer Leibwächter Saʿd al-Ḥūrī begründete die bis heute einflussreiche Familie (Bišāra al-Ḥūrī war 1943-1952 Präsident des Libanon)²³³. Die Familie Šihāb stand zu Beginn ihrer Herrschaft unter starkem Druck der Gouverneure aus ʿAkka, Damaskus und Ṣaydā. Insbesondere Yūsuf sah sich durch die drei Gouverneure immer mehr unter Druck gesetzt und suchte daher nach einem Nachfolger. Sein Neffe Bašīr II. war mit dem einflussreichen Drusen Qāsim Ġanbalāt befreundet und wurde als Nachfolger vorgeschlagen. Der Gouverneur (=wālī) von Damaskus, Aḥmād Bej al-Ġazzār, versuchte, seine Macht durch Intrigen auszudehnen. Er intrigierte bei Gruppen des Libanongebirges, eine Revolution gegen Yūsuf durchzuführen und trieb einen Sohn Yūsufs an, selbst die Macht zu übernehmen, während er Bašīr II. gegen eine große Summe Geld zusicherte, ihn zu unterstützen. Bašīr II. ging darauf ein, begann aber unmittelbar nach der Abdankung Yūsufs (1789) mit der Konsolidierung seines Herrschaftsgebietes. Nachdem er die Familie Ġanbalāt ihre Gegner beseitigen ließ,

Person/Körperschaft, was eine für das dezentralisierte Osmanische Reich gut geeignete Praxis war. vgl.: C. E. Bosworth, Mukāṭaʿa, 2. In the Ottoman empire. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mukataa-COM_0789> (16. 06. 2012); siehe auch Anmerkung 305.

²²⁹ vgl.: Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 120f.

²³⁰ Ġabal ʿĀmil, historische Bezeichnung für den Südlibanon (nördlicher Bereich des osman. Verwaltungsbezirks Galiläa).

²³¹ vgl.: Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 9.

²³² vgl.: Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 120f.

²³³ vgl.: Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 122f.

entledigte er sich danach selbst der Familie und baute seine Macht aus²³⁴. Während der Herrschaftszeit der Šihābis begann der wirtschaftliche und politische Aufstieg der maronitischen Gemeinschaft.

1734 bat Patriarch Yūsif al- Hāzin (reg. 1733-1742) alle maronitischen Prälaten, Bischöfe und führenden Köpfe des Libanesischen Maronitischen Ordens²³⁵ zu Beratungen über die maronitische Kirche, die ohne Einigung endeten. Es wurde daher in Rom um einen päpstlichen Gesandten gebeten, man fragte dabei explizit nach Joseph Assemani (Näheres zu seiner Person siehe S. 131f), worin die Propaganda Fide die Möglichkeit für eine Reform der maronitischen Kirche sah. 1736 hatten sich im Libanongebirge zwei Gruppen innerhalb der maronitischen Kirche gebildet: auf der einen Seite die Unterstützer von Assemani, das waren zwei maronitische Bischöfe, die europäischen Missionare und der Obere des Libanesischen Maronitischen Ordens; auf der anderen Seite die Gegner von Assemani mit dem Patriarchen, zwei maronitischen Bischöfen und dem französischen Konsul in Beirut. Auf dem Konzil (von al-Luwayza) vom 30. September bis 2. Oktober 1736 im Kloster Notre-Dame von al-Luwayza präsentierte Assemani einen vorgeschriebenen lateinischen Text, dem die Delegierten eigentlich bloß zustimmen mussten. Anwesend waren außerdem Vertreter der maronitischen Familie Hāzin und verschiedener orientalischer Riten. Assemani hatte Modernisierung und Konformität der maronitischen Kirche als Ziel, Sympathien erlangte er nicht. Der Text wurde angenommen, Punkte waren unter anderem: Wechsel der Jurisdiktion der Klöster vom Patriarchen zum jeweiligen Ortsbischof, Beschränkung auf acht maronitische Diözesen (Aleppo, Damaskus, Ṭarābulus, Beirut, Ġubayl-al-Batrūn, Ba^calbak, Ṣaydā, Ṣūr²³⁶), Einrichtung einer Schule in jedem Ort, Annahme früherer Konzilien, Annahme des römischen Katechismus, Aufnahme des Papstnamens in die Messe, Beschränkung der Heirat der Geistlichen auf die unteren Ränge, Trennung von Männer- und Frauenklöstern, Erlaubnis des Verteilens der Hostie durch die Geistlichen, aber nicht durch Laien. Erste Reformen wollte Assemani noch selbst im Libanongebirge durchsetzen, etwa die Trennung von gemischten Männer- und Frauenklöstern, was den Patriarchen dazu veranlasste, zur Nichtbeachtung dieser Reform aufzurufen. Er wandte sich an Rom, Papst Benedikt XIV. (reg. 1740-1758) bestätigte aber die Ergebnisse des Konzils. Assemani kehrte im Februar 1737 wieder nach Rom zurück, ohne die wesentlichen Ergebnisse umgesetzt haben zu können. Die Ergebnisse

²³⁴ vgl.: A. J. Rustum, Baṣṣīr Shihāb II. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bashir-shihab-ii-SIM_1259> (14. 05. 2012).

²³⁵ siehe dazu auch Abschnitt 8.

²³⁶ Ṭarābulus = Tripolis, Ġubayl = Byblos, Ṣaydā = Sidon, Ṣūr = Tyrus.

des Konzils wurden erst 1788 auf Arabisch gedruckt²³⁷. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Konzil durch jene Latinisierungstendenzen gekennzeichnet ist, die als Vorbild die Bestimmungen für die griechisch (= ukrainisch) katholische Kirche bei der Synode von Zamošč 1720 hatten.

Im 18. Jahrhundert kam es innerhalb der Kirche zu Turbulenzen um die schwärmerische Nonne Hindīya 'Uğaimī. Sie soll blasphemische Aussagen getätigt, sich mit Christus in hypostatischer Union verbunden erklärt haben und verlangte Adoration. Sie täuschte zwei Patriarchen (Ṭūbiyā al-Ḥāzin, reg. 1756-1766, und Yūsif 'Iṣṭifān, reg. 1766-1793), den Bischof von Tripolis und 1753 den untersuchenden Franziskaner Desiderius und erst zwei Apostolische Visitatoren 1773 und 1775 konnten sie als Schwindlerin entlarven²³⁸.

1818 wurde in al-Luwayza ein zweites Konzil abgehalten. Dessen Ziel war es, die Stellung und die Verwaltung der maronitischen Orden neu zu regeln. Patriarch Yūḥannā al-Ḥilū (reg. 1809-1823) und der päpstliche Gesandte verfassten zahlreiche Berichte, um die Unterstützung der Propaganda Fide und der Ḥāzin-šayḥs zu gewinnen. Die Forderungen von Laien und Oberen fanden ebenso Gehör wie die der Kirche. Das Schlussdokument, das im Zuge des Konzils erreicht wurde, orientierte sich thematisch an jenen des ersten Konzils von al-Luwayza im Jahr 1736²³⁹.

Am 25. Mai 1825 wurde Yūsif Ḥubayš (*23. April 1787, m. 23. Mai 1845) zum maronitischen Patriarchen gewählt. Er hatte in 'Ayn Waraqaḥ²⁴⁰ studiert und wurde am 30. Jänner 1820 zum Erzbischof von Ṭarābulus gewählt. Seine Wahl zum Patriarchen entsprach eigentlich nicht dem maronitischen Kirchenrecht, da er noch nicht 40 Jahre alt war und nicht zwei Drittel der Stimmen erhalten hatte. Ḥubayš versuchte gleich zu Beginn seiner Amtszeit die Beschlüsse des Konzils von al-Luwayza aus dem Jahr 1736 durchzusetzen, insbesondere die Trennung der Männer- und Frauenklöster und die Besetzung der Diözesen des Libanongebirges mit einem jeweils dort residierenden Bischof. Bei der Frage der Ehe der höheren maronitischen Geistlichen hielt er sich hingegen an die arabische Version der Konzilsergebnisse. Er akzeptierte ein von der Propaganda Fide verfasstes Glaubensbekenntnis, errichtete zwei neue maronitische Seminare, pflegte gute Beziehungen zu den lateinischen Geistlichen im Orient und forderte als erster die Rückkehr der Jesuiten in

²³⁷ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society 98-101, *Mouawad*, Les Maronites 227, *Hitti*, Lebanon in History 406.

²³⁸ vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 44f.

²³⁹ vgl.: Richard van Leeuwen, The Control of Space and Communal Leadership: Maronites Monasteries in Mount Lebanon. In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* (N°79-80, Aix-en-Provence, 1996) 183-199, hier 192.

²⁴⁰ 'Ayn Waraqaḥ, Ort in der Region Kisrāwān im Libanongebirge.

das Libanongebirge. Mit ihm begann die Tradition der Winterresidenz in Bkirkī und der Sommerresidenz in Dīmān. Lange hatte er eine Schlichterrolle zwischen Drusen und Maroniten inne, durch die Verschärfung des Konflikts seit der Mitte des 19. Jahrhunderts geriet er aber immer stärker zwischen die Fronten²⁴¹.

1820 weigerten sich die Maroniten und die Šiʿiten im Norden, die zusätzlichen Steuern an den neuen osmanischen Gouverneur in ʿAkka zu zahlen, während sich die Maroniten und die Drusen im Süden dem Widerstand nicht anschlossen. Man erblickt hierin den Beginn einer konfessionellen Färbung von regionalen und Klassenunterschieden²⁴² und in diesem Zusammenhang steht auch der Wunsch einer Gruppe von jungen maronitischen Klerikern, sich aktiv an der Verteidigung der maronitischen Gemeinschaft zu beteiligen. Bašīr II. zeigte hingegen keine Sympathie für dieses Anliegen, auch dadurch, dass er den führenden Bischof dieser Gruppe, Yūsif ʿIstifān, vergiften ließ.

Um 1830 erreichte Emir Bašīr Šihāb II. den Höhepunkt seiner Machtentfaltung über das Libanongebirge. Zu dieser Zeit kontrollierte er den gesamten Bereich des osmanischen Libanongebirges, lediglich mit der Ausnahme des nördlichsten Teils um Ġabal ad-Dinnīyya und Ġabal Akkār. Offiziell unterstand der südliche Teil des Libanongebirges dem Pascha von Sidon und der nördliche Teil dem Pascha von Tripolis; in Europa wurde Bašīr II. als Emir des Libanon tituliert.

Bašīr II. gehörte der maronitischen Glaubensgemeinschaft an, er praktizierte öffentlich den sunnitischen Islam, im Privaten aber den maronitischen Glauben. Er gestattete einem maronitischen Priester, sich um sein spirituelles Leben zu kümmern, was dazu führte, dass dieser nach Möglichkeit die maronitischen Würdenträger hinter Bašīr II. versammelte und die folgenden politischen Auseinandersetzungen alle konfessionell geprägt waren²⁴³. In seinem Palast in Dayr al-Qamar, der als eine großartige Bergfestung beschrieben wird, die sich durch ihre schöne Architektur, ihre künstlerischen Dekorationen und ihre Versorgung mit frischem Wasser aus den Bergen des Umlands auszeichnete, befanden sich eine Kapelle und auch eine türkische Moschee in gleichberechtigtem Rahmen. Das Motto seiner Herrschaft war „Eine Stunde der Gerechtigkeit ist besser als tausend Monate des Gebets.“²⁴⁴.

Unter Bašīr II. und Bašīr III. wurde das Libanongebirge in verschiedene Verwaltungsbezirke aufgegliedert, in denen verschiedene Familien die lokale Herrschaft innehatten. Ihnen

²⁴¹ vgl.: K. Rizk, Ḥobaich. In: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Tome vingt-quatrième HERLET-HUBERT (Paris VI, 1993) 698-699, hier 698f.

²⁴² vgl.: Engin Deniz Akarlı, The long peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920 (Berkely u.a. 1993) 19f.

²⁴³ vgl.: Akarlı, The long peace, 21.

²⁴⁴ vgl.: Salibi, A house of many mansions, S. 108f.

unterlagen das Einheben der Steuern und die Durchsetzung des Rechts. Dabei durften sie Vergehen bestrafen, alleine die Todesstrafe lag ausschließlich bei der Familie Šihāb. Diese Familien waren hauptsächlich Drusen, aber auch Maroniten. Die libanesische Gesellschaft war zu dieser Zeit eine hierarchische, in welcher die Familie Šihāb an oberster Stelle stand und jeder seine Stellung im Feudalsystem kannte²⁴⁵.

Die Beziehung zwischen Drusen, Maroniten und Šiʿiten wird von zahlreichen Autoren in dieser Zeit sowohl im mehrheitlich drusisch besiedelten südlichen Libanongebirge als auch im Rest des Landes als harmonisch und friedlich beschrieben. Die Konfessionen, insbesondere die drusische und die maronitische, lebten freundschaftlich zusammen. Drusen begleiteten Maroniten auch in ihre Kirchen, machten vom Weihwasser Gebrauch und nahmen auch an maronitischen religiösen Feiern teil²⁴⁶.

Nach der Einschätzung von Hitti dokumentieren europäische Reiseberichte dieser Zeit ein friedliches bis freundschaftliches Zusammenleben Angehöriger drusischer und maronitischer Konfession²⁴⁷. Da diese Reisenden bereits mit bestimmten Vorstellungen in das Libanongebirge kommen, bringt das aber auch Probleme mit sich, wie am Zitat des Reisenden de Lamartine aus dem Jahr 1832 deutlich wird: „Scotland, Savoy and Switzerland do not exhibit to the traveller a busier scene of life, with more contentment and peace, than the foot of these mountains of Lebanon, where we had expected to meet only barbarians.“²⁴⁸. Bei Bašīr II. wird von Hitti neben seiner religiösen Toleranz auch sein Engagement in der Bildungsarbeit der Maroniten erwähnt, indem er im zweiten Jahr seiner Herrschaft das maronitische Seminar in ʿAyn Waraqah aufwertete und in eine höhere Schule nach europäischem Vorbild umwandelte²⁴⁹. Nach der Schließung des Collegium Maronitarum Romanum (Näheres dazu siehe S. 132) wurde das Seminar in ʿAyn Waraqah zum wichtigsten theologischen Ausbildungsort des Libanongebirges.

Seit 1839 kam es zu einem immer stärkeren Gegensatz zwischen dem Osmanischen Reich und europäischen Mächten auf der einen Seite und Ägypten und Frankreich auf der anderen Seite. Im Zuge dieser Entwicklungen geriet um 1840 auch die Herrschaft von Bašīr II. in eine ernsthafte Krise. Das Libanongebirge war zu diesem Zeitpunkt wie ganz Syrien von Ägypten erobert worden und stand unter der Herrschaft von ʿIbrāhīm, Sohn von Muḥammad ʿAlī:

²⁴⁵ vgl.: *Salibi*, A house of many mansions, 110f.

²⁴⁶ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 407f.

²⁴⁷ Hitti, Lebanon in History, 433. Hitti bezieht sich dabei auf: *Churchill*, Mount Lebanon: A Ten Years' Residence; *Constantin-François Volney*, Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les Années 1783, 1784 et 1785 (Seconde Édition, Tome Deuxième, Paris, 1787); *Abbé de Binos*, Voyage au Mont Liban (Tome II, Paris, 1809).

²⁴⁸ zit.: *Hitti*, Lebanon in History, 434.

²⁴⁹ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 417.

Sowohl Christen als auch Drusen wären bereit gewesen, für „ihren“ Emir Bašīr II. zu kämpfen²⁵⁰, der mit 'Ibrāhīm eng zusammenarbeitete, obwohl die Unzufriedenheit mit der ägyptischen Oberhoheit sowohl bei den Drusen als auch bei den Maroniten schon begonnen hatte. Drusen und Maroniten lehnten sich gegen Unterdrückung, Ungerechtigkeit und ausländische Dominanz auf, während die Feudalherren hofften, ihre verloren gegangenen Rechte und Stellungen wieder zu erlangen²⁵¹. 'Ibrāhīm war im Libanongebirge wirtschaftlich vor allem an der von Fahr ad-Dīn II. eingeführten Seidenproduktion interessiert. Dazu kamen die Steuerbelastung, der Frondienst in den Eisenbergwerken, die Entwaffnung, die wirtschaftliche Stellung von Bašīr II. und eine für Christen und Drusen unzureichende politische Partizipation, was die Unzufriedenheit der beiden religiösen Gruppen schürte²⁵². Unterstützung erhielten Drusen und Maroniten dabei von europäischen Mächten, im Besonderen von Frankreich und Großbritannien. Frankreich stützte offiziell Muḥammad ʿAlī, war aber immer schon die Schutzmacht der Drusen gewesen. Muḥammad ʿAlī hatte in Ägypten ein ehrgeiziges Reformprogramm vollzogen und das Land wirtschaftlich stark entwickelt, was vor allem den Wirtschaftsambitionen Englands entgegenstand. 1838 hatte Muḥammad ʿAlī angekündigt, Ägypten für unabhängig zu erklären. Dies konnte Sultan Maḥmūd II. (reg. 1808-1839) nicht dulden, ging militärisch gegen Muḥammad ʿAlī vor und wurde von ihm vernichtend geschlagen. England war vor allem daran interessiert, die ägyptische Herrschaft über Syrien und das Libanongebirge zu brechen und unterstützte daher das Osmanische Reich. 1839 reklamierten Österreich, England, Frankreich, das Russische Reich und Preußen ein Mitspracherecht bei der Lösung dieser Angelegenheit. Am 15. Juli 1840 vereinbarten Österreich, England, das Russische Reich und Preußen auch eine mögliche militärische Intervention gegen Muḥammad ʿAlī, Frankreich unterstützte das nicht, weil es im Gegensatz zu den anderen Mächten für Muḥammad ʿAlī eintrat. Angesichts dessen musste dieser anerkennen, dass er alleine mit der Unterstützung Frankreichs den anderen Mächten nicht gewachsen war. Er trat daher von seinem Plan einer Unabhängigkeit Ägyptens zurück, verzichtete auf seine Eroberungen außerhalb Ägyptens und bemühte sich um eine diplomatische Einigung. Bašīr II. und Ibrāhīm waren dem europäischen Expeditionskorps (bzw. England, welches die maritime Durchführung hatte) nicht gewachsen gewesen; Bašīr II. wurde zur Abdankung gedrängt und Ibrāhīm musste aus Syrien abziehen. Im Oktober 1840 verließen die letzten ägyptischen Truppen ʿAkka und Bašīr II. wurde festgenommen und nach

²⁵⁰ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 30.

²⁵¹ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 40.

²⁵² vgl.: *Traboulsi*, A History of Modern Lebanon, 12f.

Malta ins Exil geschickt²⁵³.

Zudem erklärte sich England 1841 nach dem Wegfall der französischen Unterstützung in einem Vertrag mit den Drusen zu deren Schutzmacht. Schon im Laufe des Jahres 1840 stellte sich der maronitische Patriarch Yūsif Ḥubayš auf die Seite der Osmanen und drohte all jenen, welche der Aufforderung nicht folgen würden, die Exkommunikation an²⁵⁴. Der zu diesem Zeitpunkt im Libanongebirge und Syrien tätige britische Agent Wood sicherte 1840 während seiner Tätigkeit in Syrien und dem Libanongebirge einer größeren Zahl von libanesischen Christen und auch dem maronitischen Patriarchen ein christliches Emirat mit größerer Autonomie und reduzierten Abgaben zu, wenn sie für das Osmanische Reich eintreten würden²⁵⁵ und rief am 20. 09. 1840 Maroniten und Drusen zum Aufstand gegen die Ägypter auf²⁵⁶. Der Schwenk des Patriarchen auf die osmanische Seite dürfte vor allem eigene machtpolitische als weniger religiöse oder solidarische Gründe gehabt haben. Das Verhältnis zwischen Bašīr II. und dem maronitischen Patriarchen verschlechterte sich mit der Erkenntnis der absoluten Loyalität Bašīrs II. für Ägypten. Die christliche Bevölkerung selbst hatte sich bereits zuvor von Ägypten, welchem sie zunächst wohlwollend gegenübergestanden waren, abgewandt. Großen Widerstand unter den Christen rief die Aufforderung 'Ibrāhīms zur privaten Entwaffnung und folgenden Rekrutierung in die ägyptische Armee hervor²⁵⁷. 'Ibrāhīm hatte 1838 rund 7000 Maroniten bewaffnet, um mit ihrer Hilfe eine drusische Revolte in Ḥawrān niederzuschlagen und ihnen zugesichert, dass sie ihre Waffen unbestimmt lange behalten können. Durch diese Aufforderung zur Entwaffnung fühlten sich die Maroniten verraten und befürchteten, dass die Konskription, von der sie bisher ausgenommen waren, jetzt auch für sie gelten würde²⁵⁸. Diese relative Schwäche von Bašīr II. konnte sich die maronitische Kirche zu Nutze machen und organisierte sich in dieser Zeit zu einer stärkeren politischen Kraft im Libanongebirge. Patriarch Ḥubayš selbst forderte alle Glaubensgemeinschaften auf, sich zu widersetzen, allerdings hatte er die Errichtung eines christlichen Emirats zum Ziel²⁵⁹. Aufgrund der maronitischen Beteiligung am Widerstand erfuhr die maronitische Kirche nach dem Ende der Auseinandersetzungen von Osmanen und Europäern Wertschätzung.

²⁵³ vgl.: Ferenc Majoros, Bernd Rill, Das Osmanische Reich 1300-1922. Die Geschichte einer Großmacht (Wiesbaden, 2004) 324f., 326. Nicolae Iorga, Geschichte des Osmanischen Reichs. 5. Bis 1912 (Gotha 1913) 389-405. Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 186f, 235-238. Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 13.

²⁵⁴ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 144.

²⁵⁵ vgl.: Salibi, The Modern History of Lebanon, 38.

²⁵⁶ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 147.

²⁵⁷ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 144f.

²⁵⁸ vgl.: Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 235f.

²⁵⁹ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 166f.

Der maronitische Patriarch dürfte 1841 deutliche Pläne für eine Rückkehr zum status quo vor der Flucht von Bašīr II. gehabt haben. Seine Vorstellung bestand darin, dass eine so große Unruhe zwischen Drusen und Maroniten entstehen sollte, dass diese bereit wären, die Vergangenheit zu vergessen und unter dem wiedereingesetzten Bašīr II. neu zu beginnen; die Osmanen wären dadurch gezwungen gewesen, diese Ordnung zu akzeptieren. Dies hätte allerdings die konfessionellen Spannungen merklich verstärkt und zu einer weiteren Destabilisierung des Libanongebirges geführt²⁶⁰.

Für die dominante Beteiligung der Maroniten am Widerstand gibt es mehrere Gründe. Die Maroniten stellten die zahlenmäßig größte konfessionelle Gruppe, die über eine entsprechend große Anzahl durch die Maßnahmen schwer getroffenen Bauern verfügte. Zu Beginn beteiligte sich ausschließlich der niedere Klerus zu jedem Zeitpunkt aktiv, während der höhere Klerus nach seinem Schwenk vor allem moralisch unterstützte. Dazu kamen die intensiven europäischen Kontakte der Maroniten. Das bewirkte auch ein verstärktes Eindringen europäischen Gedankenguts in die maronitische Bevölkerung. Abschnitte aus den Schriften, die im Zuge des Widerstandes entstanden, weisen dabei direkt auf entsprechende bedeutende europäische Ereignisse hin wie etwa auf die Französische Revolution oder den griechischen Befreiungskampf²⁶¹.

Diese Ereignisse hauptsächlich ausgehend von der politischen Entwicklung zu betrachten scheint zu kurzgefasst, da die maronitische Kirche selbst eigennützige Gründe hatte, sich einer bestimmten Machtgruppe anzuschließen. Die maronitische Kirche trieb um 1840 ihre eigenen machtpolitischen Interessen voran, um einerseits nicht auf der Verliererseite zu stehen und andererseits um das angestrebte christliche Emirats durchzusetzen. Die maronitische Kirche war durch das Netz an Klöstern und religiösen Spenden zur Mitte des 19. Jahrhunderts zum größten Landeigentümer des Libanongebirges geworden. Sie kontrollierte einige der größten und fruchtbarsten Gebiete des Libanongebirges und hatte auch in der Verwertung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse eine bedeutende Stellung inne²⁶². Die Führung der maronitischen Kirche wurde zu diesem Zeitpunkt noch von den Familien Ḥubayš und Ḥāzin gestellt, Feudalfamilien eines Systems, von dem die maronitische Kirche zu diesem Zeitpunkt ebenfalls profitierte. Ein Schwenk auf die Seite der Osmanen und der europäischen Mächte zu einem Zeitpunkt, als dem Patriarchen klar geworden war, dass diese die Sieger sein würden, muss daher auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden.

²⁶⁰ vgl.: Claude Boueiz *Kanaan, Lebanon 1860-1960: a century of myth and politics* (London 2005) 66.

²⁶¹ vgl.: Havemann, *Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts*, 173f.

²⁶² vgl.: Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 22f.

Die Unterstützung des maronitischen Patriarchen für Bašīr III. hatte die Differenzen zwischen den Maroniten und den Drusen zusätzlich verstärkt. Gegen 'Ibrāhīm hatten sich 1840 Drusen und Maroniten gemeinsam verbündet, auch unterstützt von Bašīr III., welcher 1840 der Nachfolger von Bašīr II. geworden war. Bašīr III. wurde aber vor allem vom maronitischen Klerus und dem Großteil der maronitischen Bevölkerung unterstützt, während ihn die Drusen ablehnten²⁶³. Diese Verbindung bestand nur kurzzeitig und betraf nur bestimmte Bereiche wie etwa die Steuerpolitik oder die Frondienste²⁶⁴. Bei den Ereignissen dieser Zeit scheint es auch angebracht, immer die französische Außenpolitik gegenüber Ägypten und dem Libanongebirge im Auge zu behalten, da diese offensichtlich eine Rolle bei den Maroniten gespielt hat. Frankreich konnte auf Grund seiner Unterstützung von Ägypten einerseits nicht offen gegen 'Ibrāhīm vorgehen, andererseits aber auch die Drusen und die Maroniten nicht offen unterstützen. Frankreich versuchte daher vor allem, den Konflikt zu entschärfen, indem es 'Ibrāhīm zu Kompromissen zu bewegen und eine Eskalation auf der anderen Seite zu verhindern versuchte. Zu Beginn der Herrschaft Bašīrs III. unterstützte Frankreich zudem die drusischen Feudalherren gegen Bašīr III. und versuchte die Maroniten gegen Bašīr III. auszuspielen, was aber an der Weigerung von Patriarch Ḥubayš scheiterte, der die französische Politik nicht unterstützen wollte. Frankreich missbilligte zudem die militärischen Überlegungen des osmanischen Reichs, die Parteiergreifung des maronitischen Patriarchen wurde aber sowohl vom britischen Konsul Moore als auch vom französischen Konsul Bourée unterstützt²⁶⁵. Dies führte dazu, dass sich Frankreich von den Drusen abwandte und in Verhandlungen mit dem maronitischen Klerus eintrat, in deren Folge sich die beiden Parteien einigten. Die Drusen erkannten, dass Frankreich sie zugunsten der Maroniten im Stich lassen würde²⁶⁶. Das führte dazu, dass die maronitische Bevölkerung um 1841 die einzige Gruppe im Libanongebirge war, die ausländische Unterstützung erhielt²⁶⁷. Die britisch-drusische Allianz hatte die enge maronitisch-französische Beziehung beschleunigt, da dadurch einerseits eine drusisch-maronitische Allianz unwahrscheinlich wurde und die Maroniten sich andererseits bedroht fühlten.

Bašīr III. hatte versucht, die antidrusische Politik seines Vorgängers fortzusetzen, konnte dies im veränderten politischen Umfeld aber nicht durchführen. Dazu kam, dass er Christ war, was bei den Drusen zusätzliches Misstrauen erregte. Als er im Oktober 1841 drusische Führer zu

²⁶³ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 434.

²⁶⁴ vgl.: *Havemann*, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 152.

²⁶⁵ vgl.: *Havemann*, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 144-145.

²⁶⁶ vgl.: *Abd-al-Latif Soufy*, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914: dargestellt anhand österreichischer Quellen (geisteswiss. Dissertation, Wien 1966) 22.

²⁶⁷ vgl.: *Abraham*, Lebanon at mid-century, 69.

Gesprächen über die Besteuerung der Bevölkerung lud, erschienen sie mit bewaffneter Unterstützung und Bašīr III. fand sich und sein Schloss belagert. Im Januar 1842 musste er schließlich das Land verlassen und ging nach Konstantinopel ins Exil²⁶⁸. Die Familie Šihāb spielt dennoch bis heute im Libanon eine bedeutende Rolle, so war etwa Fu'ād Šihāb von 1958 bis 1964 Präsident des Libanon und 1997 wurde eine Stiftung mit seinem Namen gegründet, die sich vorrangig um das geistige Erbe des Präsidenten kümmert²⁶⁹.

Am 16. Jänner 1842 erklärte der Wālī von Damaskus, Mustafā Pascha, vor den versammelten Adeligen in Beirut das Ende der Herrschaft der Šihābis. Die Osmanen nahmen dabei die Absetzung von Bašīr III. zum Anlass, eine direkte osmanische Verwaltung einzuführen. ʿUmar Pascha an-Nimsāwī, ein kroatischer Renegat aus dem Kaiserreich Österreich, der zum Islam konvertiert war, wurde als neuer Gouverneur eingesetzt und besetzte gleich den Palast der Šihābis in Bayt al-Din²⁷⁰. ʿUmar Pascha kämpfte von Beginn an mit Problemen mit der maronitischen Bevölkerung, was mehrere Gründe hatte: Die maronitisch-drusische Kooperation, die lange den Zusammenhalt und die Sonderstellung des Libanongebirges garantiert hatte, war zu diesem Zeitpunkt bereits Vergangenheit. Der Großteil der maronitischen Bevölkerung war immer noch Unterstützer der Šihābis²⁷¹ und trauerte ihrer Herrschaft nach, die die Maroniten immer bevorzugt hatte. Das wurde dadurch unterstrichen, dass ʿUmar Pascha den Drusen von Bašīr II. und Bašīr III. enteignete Güter wieder zurückgab, die zu einem großen Teil zu den besten im südlichen Libanongebirge zählten. Es war Teil seiner Politik, dass er gleich nach seiner Machtübernahme vor allem jene Gruppen bevorzugte, welche Gegner von Bašīr II. und Bašīr III. waren. Vielmehr hoffte ein Großteil der maronitischen Bevölkerung auf eine Wiederherstellung des Emirats, was aber nur in Zusammenarbeit mit den Drusen möglich gewesen wäre. Dazu kam, dass die von den Osmanen eingesetzte politische Führung des christlichen Distrikts in Konflikt mit den Feudalherren der Ḥāzin aus Kisrāwān und mit den Karams von 'Ihdin²⁷² geriet, die nicht bereit waren, ihre Machtstellung aufzugeben²⁷³. Dabei gingen die Drusen und die Maroniten noch einmal gemeinsam gegen die direkte osmanische Verwaltung vor. Aufgrund der Tatsache, dass ʿUmar Pascha sowohl bei den Drusen als auch bei den europäischen Großmächten unbeliebt war und der Erkenntnis, dass die direkte Verwaltung nicht zu halten war, wurde ʿUmar Pascha am 6. Dezember 1842 abgelöst und die Osmanen haben sich zu

²⁶⁸ vgl.: Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 238.

²⁶⁹ Fouad Chehab Foundation, online unter <www.fouadchehab.com> (09. 05. 2012).

²⁷⁰ Bayt ad-Din, Ort im Libanon östlich von Dayr al-Qamar, zu letzterem vgl. Anmerkung 270.

²⁷¹ vgl.: Salibi, The Modern History of Lebanon, 54.

²⁷² Ihdin, Ort im Libanongebirge, ungefähr 30 Kilometer östlich von Tripolis im heutigen Distrikt Zgartā.

²⁷³ vgl.: Soufy, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 25.

einer administrativen Teilung entschlossen – dem System der zwei qā'im maqām²⁷⁴ mit einem christlichen und einem drusischen Teil²⁷⁵.

Innerhalb dieses Jahres vollzogen die Osmanen die Teilung des Libanongebirges in einen christlichen und in einen drusischen Kaykamat. Das Libanongebirge wurde entlang der Straße Beirut-Damaskus geteilt und beide qā'im maqāms unterstanden künftig dem Wālī in Sidon (Ṣaydā). Frankreich bevorzugte hingegen eine neuerliche vereinigte Herrschaft unter einem Mitglied der Familie Šihāb²⁷⁶. Der maronitische Patriarch schlug Ḥaydar 'Abū-l-Lam^c als qā'im maqām vor, die Drusen wählten 'Aḥmad 'Arislan für sich. Ḥaydar 'Abū-l-Lam^c, ein frommer Maronit, war ein enger Freund von Patriarch Yūsif Ḥubayš und gehörte einer der beiden einflussreichsten maronitischen Familien des Libanongebirges an. Patriarch Ḥubayš hielt Ḥaydar für wenig geeignet, da er sich einerseits 1840 politisch zurückgehalten hatte, andererseits die anderen einflussreichsten maronitischen Familien, aus einer von denen stammte auch Ḥubayš, sich weigerten, Ḥaydar zu gehorchen. Dennoch schien er der beste Mann für diese Aufgabe zu sein, da er ein Gemäßigter war, der sich nicht in Parteistreitigkeiten involvierte²⁷⁷.

Aber auch die von den Osmanen vollzogene Teilung des Gebietes verursachte nur mehr Unruhe und sie war nur beschränkt funktionstüchtig, da im Süden des Libanongebirges, der von den Drusen kontrolliert wurde, zu diesem Zeitpunkt ungefähr 17.350 Maroniten lebten und zur wirtschaftlichen Elite gehörten²⁷⁸. Beide Distrikte wiesen keine einheitliche Bevölkerung auf, sondern wurden von beiden Konfessionsgruppen bewohnt. In Dayr al-Qamar²⁷⁹, mitten im drusischen Distrikt, lebten beispielsweise 8000 Maroniten, die eine Sonderstellung in ihrer Administration genossen²⁸⁰. Dies alles, Ende des Emirats, Einführung der Verwaltung durch zwei qā'im maqāms und die interkonfessionellen Auseinandersetzungen des Jahres 1841 (siehe S. 67f) markierten den Beginn einer unruhigen Phase, die ihren Höhepunkt in den Auseinandersetzungen des Jahres 1860 hatte. Zudem war der osmanischen Führung ein Scheitern der einheimischen Herrschaft nicht unrecht, um den europäischen Mächten die Unfähigkeit einer einheimischen und die Vorteile einer direkten osmanischen Herrschaft zu zeigen.

²⁷⁴ qā'im maqām: wörtlich „bei einem Amt hintretend“, d.h. Stellvertreter = Vizestatthalter. In Ägypten bezeichnete es im 17. Jahrhundert den die osmanische Staatsgewalt tretenden geschäftsführenden Vizestatthalter.

²⁷⁵ vgl.: Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 238f. Salibi, A house of many mansions, 115.

²⁷⁶ vgl.: Hitti, Lebanon in History, 435.

²⁷⁷ vgl.: Salibi, The Modern History of Lebanon, 46f, 64.

²⁷⁸ vgl.: Atiya, eastern christianity, 407.

²⁷⁹ Dayr al-Qamar, Ort im Libanon, auf halbem Weg zwischen Beirut und Sidon.

²⁸⁰ vgl.: Hitti, Lebanon in History, 436.

1842 versuchten die Drusen zwar eine Einigung mit den Maroniten zu erzielen, indem sie ihnen eine maronitisch-drusische Union vorschlugen, in der die vergangenen Auseinandersetzungen vergessen werden sollten, eine Rückkehr der Šihābis akzeptiert und eine Kompensation für die Landverluste des Jahres 1841 angeboten wurde. Auch der französische Botschafter plädierte für eine Zustimmung des maronitischen Patriarchen, doch dürften die konfessionellen Differenzen zu diesem Zeitpunkt bereits unüberbrückbar gewesen sein²⁸¹. Die Ursachen und Wirkungen der im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts folgenden Auseinandersetzungen sind auf das Engste mit konfessionellen und machtpolitischen Fragen verbunden, welche auch in den Ereignissen um 1860 auftauchten, weshalb auf diese Angelegenheit erst weiter unten eingegangen wird.

Dazu kamen Differenzen aus der Zeit der ägyptischen Herrschaft, als die Drusen nicht in dem Maß von 'Ibrāhīm profitiert hatten als dies die Christen getan hatten, und auch die Konfiskation drusischen Landes durch Bašīr II. war noch in frischer Erinnerung²⁸². Eine Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes wurde in der Schlussphase der Auseinandersetzungen sowohl von 'Ibrāhīm als auch von Bašīr II. bewirkt, indem den Drusen von 'Ibrāhīm Landgewinne und von Bašīr II. Kisrāwān, Konskriptionsfreiheit und Freiheit von der ferde-Steuer²⁸³ versprochen wurden. Dies änderte aber nichts an der Unzufriedenheit mit dem bestehenden System. Der Einfluss der beiden qā'im maqām war zudem beschränkt, da sie über keine Sanktionsmöglichkeiten verfügten und die eigentliche Macht lag beim Wālī von ʿAkka, dessen Sitz nach Beirut verlegt wurde. Der vom Osmanischen Reichs als Sondergesandte beauftragte Admiral Ḥalīl Pascha schlug eine Änderung des bestehenden Systems vor, gemäß der dem christlichen und dem drusischen qā'im maqāms je ein Abgesandter (wākīl) der anderen Konfession an die Seite gestellt werden sollte (1844). Diese sollten dem qā'im maqām der eigenen Konfession unterstehen und sich um niedere Belange sowie die Steuereinhebung kümmern. Dieses Modell wurde von den Christen abgelehnt²⁸⁴, wobei in den Auseinandersetzungen von Dayr al-Qamar schon 1841 Drusen und Maroniten einander mit Waffengewalt entgegengetreten waren.

²⁸¹ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 58-61.

²⁸² vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 47.

²⁸³ ferde-Steuer: Eine von der ägyptischen Verwaltung in Syrien eingeführte Personensteuer, die alle männlichen Einwohner ohne Unterschied der Konfession ab dem zwölften Lebensjahr entrichten mussten. Anfangs richtete sich die Bemessung nach dem Vermögen der Person und lag zwischen 15 und 500 Piaster. Die ferde-Steuer war die erste Kopfsteuer für Muslime und die Steuereinnahmen waren so groß wie die Hälfte der bisherigen anderen Steuereinnahmen; vgl.: Syrien unter der Verwaltung Mehmet Ali's. Dargestellt in einem Schreiben des ehemaligen Britischen Generalkonsuls zu Damaskus an Lord L... In: *Magazin für die Literatur des Auslandes* (Nr. 75, Berlin 22. Juni 1840) 297f.

²⁸⁴ vgl.: *Holt*, Egypt and the Fertile Crescent, 238f.

Der Auslöser der Streitigkeiten war das Jagen eines Rebhuhns durch einen Christen in Dayr al-Qamar auf dem Grundstück der drusischen Familie Abu-Nakd. Der entstandene Streit ließ weitere Christen hinzukommen, welche daraufhin zur Waffe griffen und gegen die Familie Abu-Nakd vorgingen, die ihrerseits Unterstützung durch die Familien Ġanbalāt und ʿImād erhielt. In der Folge brannten sie am 14. Oktober 1841 Dayr al-Qamar nieder und die Konfrontation dehnte sich auf weitere Orte, insbesondere Ġizzīn²⁸⁵, ʿAbayh²⁸⁶, aš-Šuwayfāt, al-Ḥadāt und Baʿabdā²⁸⁷, aus²⁸⁸. Bei diesem Gewaltausbruch hatten osmanische Truppen fliehende Maroniten, die an ihrem Truppenlager außerhalb von Beirut vorbeigekommen waren, beraubt und misshandelt²⁸⁹, auch wurden dabei in Dayr al-Qamar und Baʿqlīn²⁹⁰ siebzehn Drusen von Christen getötet. Dies war der Beginn einer Auseinandersetzung zwischen Christen und Drusen, deren Motive in den weiter oben beschriebenen Vorbedingungen liegen und die in den gewalttätigen Ereignissen von 1860 ihren Höhepunkt fanden. Der konfessionelle Charakter der Auseinandersetzungen ist kritisch zu sehen, auch deswegen, weil die griechisch-orthodoxe Bevölkerung der maronitischen kritisch bis ablehnend gegenüberstand und teilweise auch die Drusen unterstützte. Sie befürchteten eine zu starke Stellung der maronitischen Bevölkerung, während die griechisch-katholische Bevölkerung diese Befürchtung nicht hegte und auf der Seite der maronitischen Bevölkerung stand²⁹¹.

Vor allem durch den britischen Generalkonsul in Beirut Colonel Rose und einen lokalen drusischen Führer konnte eine größere Auseinandersetzung verhindert werden. Auch der maronitische Patriarch wollte Frieden und schickte ein Ersuchen an Bašīr III. mit der Bitte, sich für ein Ende der Unruhen einzusetzen²⁹². Die osmanische Seite sandte ein Truppenkontingent in den Libanon, um die Ordnung wieder herzustellen, welches die christlichen Übergriffe zunächst stoppte, bei drusischen Übergriffen auf christliche Dörfer aber eine stillschweigende Neutralität zeigte²⁹³. Nach dem Ende der Streitigkeiten schickte der maronitische Patriarch eine Delegation aus den Reihen der Ḥāzin und der Ḥubayš in die Region Ġabal Šūf, um sich für den Vorfall zu entschuldigen, was von den Drusen

²⁸⁵ Ġizzīn, Ort im Libanon, ungefähr 10 km östlich von Ṣaydā (Sidon).

²⁸⁶ ʿAbayh, Ort im Libanon, ungefähr sieben Kilometer östlich der Mittelmeerküste und ungefähr 17 Kilometer südlich von Beirut.

²⁸⁷ Šuwayfāt, al-Ḥadāt, Baʿabdā, drei Orte im Libanon, ungefähr drei bis vier Kilometer südlich von Beirut.

²⁸⁸ vgl.: Soufy, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 24.

²⁸⁹ vgl.: Hitti, Lebanon in History, 434.

²⁹⁰ Baʿqlīn, Ort im Libanon, auf halbem Weg zwischen Dayr al-Qamar und Sidon.

²⁹¹ vgl.: Salibi, The Modern History of Lebanon, 49-51.

²⁹² vgl.: Abraham, Lebanon at mid-century, 83.

²⁹³ vgl.: Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 26.

angenommen wurde²⁹⁴. Durch diese Streitigkeiten kamen mehr als 300 Menschen, die meisten davon waren Drusen, ums Leben und es entstanden Zerstörungen im Wert von über einer halben Million Dollar²⁹⁵. Eine Folge dieser Ereignisse war ein verstärkter Kontakt zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen des Libanongebirges und europäischen Mächten. Noch heute bezeichnet sich die maronitische Bevölkerung als die libanesische Gruppe, welche die längsten durchgehenden Beziehungen mit Europa aufweisen kann. Die intensivsten Beziehungen pflegten die Maroniten zu den Franken bzw. Frankreich und Italien.

Besonders im christlichen Distrikt nahmen die Spannungen zwischen Bauern und Feudalherren drastisch zu. In der Folgezeit kam es nicht nur zu steigenden sozialen Spannungen zwischen christlichen Bauern und Feudalherren, sondern auch die konfessionellen nahmen zu. Dayr al-Qamar wurde 1844 zu einem eigenen Distrikt gemacht, der von einem drusischen und einem maronitischen Statthalter verwaltet wurde. Gleichzeitig wurden weitere gemischte Distrikte geschaffen, wodurch es auf Grund der gemischten Verwaltung und Grenzstreitigkeiten immer wieder zu kleineren Auseinandersetzungen zwischen Drusen und Maroniten kam²⁹⁶.

1845 waren sowohl die Drusen als auch die Maroniten auf eine gewalttätige Auseinandersetzung vorbereitet. Aber die christliche Seite war nicht einheitlich: Die griechisch-orthodoxen Christen standen unter russischem Einfluss, misstrauten den Maroniten und tendierten eher zu den Drusen. Zudem fehlte es den Maroniten an einer einheitlichen Führung und Organisation²⁹⁷.

1845 entluden sich erstmals seit dem Beginn des Systems der beiden qā'im maqām diese Streitigkeiten in gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Maroniten und Drusen: Nachdem vierzehn drusische Dörfer brannten, wandten sich Christen nach Muḥtāra²⁹⁸, wo sie von osmanischen Truppen beschossen wurden, die sich nicht zum ersten Mal als drusische Unterstützer zur Verfügung gestellt hatten. Danach dehnten sich die Unruhen auch auf Ġizzīn, Dayr al-Qamar²⁹⁹ und andere Orte aus. Der Außenminister Shekib Effendi wurde von der Pforte mit der Wiederherstellung der Ordnung und der Entwaffnung der Bevölkerung betraut. Gleich nach seiner Ankunft stellte er die bedeutendsten drusischen und maronitischen Notablen zeitweise unter Arrest, um Widerstand auszuschließen. Von den beiden qā'im

²⁹⁴ vgl.: *Abraham*, Lebanon at mid-century, 84.

²⁹⁵ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 435.

²⁹⁶ vgl.: *Soufy*, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 29.

²⁹⁷ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 68.

²⁹⁸ Muḥtāra, Ort im Libanon etwa neun Kilometer östlich des Mittelmeers und etwa sechs Kilometer nördlich von Ṣaydā (Sidon).

²⁹⁹ vgl. Anmerkungen 270, 279 und 285.

maqām wurde der Druse 'Aḥmad 'Arislan durch seinen Bruder Amīn ersetzt, 'Imīl Ḥaydar wurde der innermaronitischen Stabilität willen im Amt belassen³⁰⁰. Jedem qā'im maqām wurde danach ein Rat (maḡlīs) aus 12 Personen zur Seite gestellt, der ihn in Fragen der Steuereinhebung und der Rechtssprechung unterstützen sollte. Diese Räte bestanden aus je einem Richter und einem Ratsmitglied einer der sechs großen Religionsgemeinschaften des Libanongebirges (Maroniten, Drusen, Griechisch-Orthodoxe, Griechisch-Katholische, sunnitische Muslime und šī'itische Muslime). Gleichzeitig wurde von Shekib Effendi das Ende des europäischen Einflusses auf das Libanongebirge verkündet. Die qā'im maqāms hatten den Status von osmanischen Regierungsbeamten und unterstanden der Autorität des mutašarīf (Verwaltungsbeamter, zweitranghöchster Beamter nach dem Gouverneur) von Sidon. Die Orte Zaḥla³⁰¹, Ġubayl und Dayr al-Qamar wurden autonome Städte, die je einen osmanischen mutasarrif erhielten. Die maronitischen Räte wurden im Süden vom osmanischen mutasarrif von Sidon in Abstimmung mit den Geistlichen und den Notablen der Religionsgemeinschaft bestimmt, während im Norden die Familien Ḥāzin und Ḥubayš zunächst die Macht an sich ziehen konnten. Diese, auch Règlement von Shekib Effendi genannten, Änderungen stellten weder die Drusen und die Maroniten noch die europäischen Großmächte zufrieden³⁰². Die ungleiche Verteilung der Konfessionen in den Distrikten trug auch nicht zur Verbesserung der Situation bei, da die Drusen nur mehr in einzelnen Teilen des südlichen Gebirges die Mehrheit stellten und sich die Maroniten von den Drusen auch durch ihre wirtschaftliche Stellung unterschieden.

Im maronitischen Kaymakan erlag qā'im maqām 'Imīl Ḥaydar am 11. Mai 1854 einem Schlaganfall, was aufgrund der Frage seiner Nachfolge kurz zu einer Anspannung der Lage führte: Österreich und England befürworteten die Einsetzung von Ḥaydars Stellvertreter Bašīr Aḥmad Abu-l-Lam^c als seinen Nachfolger, während das Osmanische Reich Ḥaydars Neffen Bašīr 'Assāf als Nachfolger einsetzte. Soufy meint, dass allein auf Grund des Krimkrieges und dem Versprechen, moralische Unterstützung bei der Aufrechterhaltung der Ruhe zu leisten, sich alle Großmächte und Wamīq Pascha, der Oberbefehlshaber der osmanischen Truppen im Libanongebirge und von Shekib Effendi mit der Entwaffnung der Bevölkerung beauftragt, schlussendlich auf Ḥaydars Stellvertreter Bašīr Aḥmad Abu-l-Lam^c als Nachfolger für den verstorbenen 'Imīl Ḥaydar einigten³⁰³. Salibi meint, dass zu diesem Zeitpunkt sowohl der britische als auch der französische Konsul überzeugt gewesen seien, Bašīr Aḥmad Abu-l-

³⁰⁰ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 71.

³⁰¹ Zaḥla, Ort im Libanon, ungefähr 36 km östlich von Beirut.

³⁰² vgl.: *Traboulsi*, A History of Modern Lebanon, 26f.

³⁰³ vgl.: *Soufy*, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 34f.

Lam^c sei der geeignetste Mann für diese Aufgabe. Bašīr Aḥmad stammte aus der Familie Abu-l-Lam^c, die seit längerem aufgrund der politischen Stellung in einem Konflikt mit der Familie Ḥāzin stand: Während die Ḥāzin nach dem Ende der Herrschaft der Familie Šihāb einen Machtverlust hinnehmen mussten, begann dagegen der politische Aufstieg der Familie Abu-l-Lam^c. Aufgrund der Tatsache, dass sie zeitgleich mit Yūsuf Šihāb zum maronitischen Christentum konvertierte und nicht die einflussreiche Stellung der Familie Ḥāzin in wirtschaftlichen Belangen und innerhalb der maronitischen Bevölkerung besaß, fand es die Familie Ḥāzin unter ihrer Würde, der Familie Abu-l-Lam^c zu gehorchen. Bašīr Aḥmad Abu-l-Lam^c galt als skrupelloser Intrigant, sein Vorgehen war in der maronitischen Bevölkerung unbeliebt und er hatte kein Naheverhältnis zur maronitischen Kirche, was diese störte und die Tatsache, dass die Familie Abu-l-Lam^c früher drusisch war, trug auch zum Misstrauen gegenüber Bašīr Aḥmad bei³⁰⁴.

Die dominante Rolle der Ḥāzins war unübersehbar. Die Familie Ḥāzin wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts osmanischer Steuerpächter³⁰⁵ im Libanongebirge und konnte während der Zeit von Fahr ad-Dīn II. ihre Machtstellung deutlich stärken. Es gelang ihr, im Laufe der Zeit eine dominante Stellung in Kisrāwān zu erlangen, wo das Zentrum ihrer wirtschaftlichen Potenz lag. Die Familie Ḥāzin produzierte Seide in großem Umfang, vor allem für den französischen Markt. Die Gewinne aus dem Seidenhandel ermöglichten es ihr, zahlreiche maronitische Kirchen und religiöse Stiftungen (waqf) zu errichten, was aber mit ihrer zunehmenden Macht auch Widerstand der maronitischen Kirche hervorrief³⁰⁶. Die Familie Ḥāzin hatte bereits Ḥaydar, den Vorgänger von Bašīr Aḥmad Abu-l-Lam^c, abgelehnt und stand auch in Opposition zu Bašīr Aḥmad Abu-l-Lam^c (vgl. S. 69f); sie hatte beiden die Anerkennung verweigert, da sie es unter ihrer Würde empfand, sich ihnen unterzuordnen. Gerade diese überhebliche dominante Stellung der Ḥāzin war einer der Gründe für die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit den Ḥāzins. Das Hinwenden von Bašīr Aḥmad Abu-l-Lam^c zum maronitischen Klerus verstärkte den Unmut der Ḥāzins über Bašīr Aḥmad, da der aus der niederen Bevölkerungsschicht stammende maronitische Patriarch kein gutes Verhältnis zu den Ḥāzins hatte.

³⁰⁴ vgl.: Kamal Salibi, *The modern history of Lebanon* (Asia-Africa series of modern histories, London 1965) 80f.

³⁰⁵ Osmanische Steuerpächter (muqāṭaʿa-System), Personen, welche die Steuern für das Osmanische Reich in einem bestimmten Gebiet einhoben. Es musste dafür zu Beginn eine festgesetzte Summe an das Osmanische Reich gezahlt werden, unabhängig davon, ob diese Summe danach auch durch die Steuern eingehoben werden konnte oder nicht; siehe auch Anmerkung 228.

³⁰⁶ vgl.: Richard van Leeuwen, *Monastic Estates and Agricultural Transformation in Mount Lebanon in the 18th Century* In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 4, Cambridge University Press, November 1991, 601-617, hier 605.

Die Revolte der Bauern in Kisrāwān 1858-1859 war zum größten Teil von sozialen und politischen Motiven getragen und ereignete sich ausschließlich im christlichen Gebiet des Libanongebirges. Im Folgenden werde ich daher nur insofern direkt auf die Unruhen eingehen, soweit sie für die maronitische Kirchengeschichte von Bedeutung sind.

1857 waren die Griechisch-Katholischen die ersten, die gegen Bašīr Aḥmad rebellierten. Die Bewohner von Zaḥla wählten einen šayḥ šabāb und einen Rat aus sechs Personen, der sich in Opposition zu Bašīr Aḥmad um die Belange der Stadt kümmern sollte. šayḥ šabāb bedeutet im wörtlichen Sinn „Anführer der jungen Männer“. Der šayḥ šabāb war ein starker Vertreter seines Dorfes, da er eine Gruppe bewaffneter Männer (šabāb, Pluralnomen für junge Männer) hinter sich hatte; der šayḥ šabāb musste nicht zwingend ebenfalls ein junger Mann sein, meist war er bereits etwas älter³⁰⁷.

Bašīr Aḥmad musste persönlich nach Zaḥla kommen, um wieder einigermaßen Ordnung herzustellen. Diese Entwicklungen hatten Ausstrahlungskraft auf andere Städte im maronitischen Verwaltungsbereich, wo sich der Widerstand allerdings nicht gegen Bašīr Aḥmad, sondern vielmehr gegen die Feudalherren richtete³⁰⁸. Vor allem nach 1854 hatten die Aufständischen durch die maronitische Kirche eine deutliche Ermutigung³⁰⁹ erfahren und im Jahr 1858 kulminierten schließlich die Spannungen im maronitischen Bereich. Die ersten Unruhen gab es in Ġāzir³¹⁰, wo sich die Bevölkerung gegen die Feudalfamilie der Ḥubayš wandte und nach dem Vorbild von Zaḥla ebenfalls einen šayḥ šabāb ernannte. Die Unruhen dehnten sich aus und die Feudalherren begannen bald, sich dagegen zu wehren. Zusammen mit Bashir 'Assāf und seinen Partisanen planten sie eine Kampagne gegen Bašīr Aḥmad. Nach den von den Feudalherren organisierten Unruhen in Matn³¹¹ floh Bašīr Aḥmad zuerst nach Beirut und wagte erst unter dem Schutz osmanischer Truppen wieder zurückzukehren. Gleichzeitig wurde klar, dass dort nicht die Feudalherren, sondern die aufständische Bevölkerung zu dominieren begann. Vor allem in den Bereichen in Kisrāwān, in denen die Ḥāzin den größten Einfluss ausübten, organisierte sich der Widerstand; in der Folge kam es im September 1858 zu Verhandlungen zwischen der Bevölkerung und der Familie Ḥāzin, die ergebnislos abgebrochen wurden. Das führte zu einer Verschärfung der Situation und in den nächsten Tag brachen in mehreren Orten Aufstände aus. Angesichts der Lage waren die Ḥāzin bereit zu verhandeln ohne aber zu einem Ergebnis zu kommen.

³⁰⁷ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 208.

³⁰⁸ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 81-83.

³⁰⁹ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 114.

³¹⁰ Ġāzir, Ort im Libanongebirge etwa 30 Kilometer nördlich von Beirut.

³¹¹ Matn, zentrales libanesisches Bergland zwischen Kisrāwān im Norden und dem Ġabal Šūf im Süden.

Schon nach dem Tod Ḥaydars war es zu einer kontinuierlichen Verschlechterung der Beziehungen zwischen dem maronitischen Klerus und den Feudalherren gekommen. Der maronitische Klerus setzte sich zu dieser Zeit vor allem aus Leuten zusammen, die aus den unteren Bevölkerungsschichten stammten³¹². Die maronitische Kirchenelite hatte bis zum Aufstand meist die Feudalherren gestützt, stellte sich nach Ausbruch des Aufstandes aber auf die Seite der Bauern, unterstützte ihre revolutionären Bemühungen und riet ihnen, die Steuern nicht zu bezahlen, den Wehrdienst zu verweigern und mehr Freiheiten zu fordern. Zu dieser Zeit trat auch der šayḥ šabāb von ʿAğaltūn³¹³, Šālīḥ Sfayr, zurück und als sein Nachfolger wurde der Hufschmied Ṭanyūs Šāhīn, ein Bediensteter des örtlichen Lazaristenklosters, bestellt. Obwohl zu Beginn unterschätzt, wurde er sehr bald zum charismatischen Führer der Aufstandsbewegung; abschätzig Beurteilungen (des unten angeführten Kerr³¹⁴) als ehemaligen Hufschmied, „muleteer“ und selbsternannten Robin Hood sowie „half-literate dictator of the village proletariat“ fußen auf der Schilderung von Lord Dufferin³¹⁵, dem Sondergesandten des englischen Außenministers Lord Palmerston in Syrien 1860. Kurz nach seiner Ernennung kam es unter seiner Führung im Distrikt Kisrāwān im Jänner 1859 zum bewaffneten Aufstand der bäuerlichen Bevölkerung³¹⁶. Dabei wurden die Feudalfamilie Ḥāzin, die sich noch vergeblich hilfesuchend an den damaligen mutasarrif von Šaydā, Ḥūršīd Pascha, gewandt hatte, und ihre Verbündeten bis zum Frühling 1860 vertrieben, ihr Landbesitz in Besitz genommen und parzelliert. Damit gewann die maronitische Kirche an Einfluss bei den Bauern, denn Angst vor Machtverlust war einer der Gründe für die kirchliche Beteiligung gewesen. Die Aufständischen hatten auch Unterstützung durch die Osmanen, durch das französische Konsulat und durch den nun praktisch entmachteten Bašīr Aḥmad erfahren. Die Region wurde danach für rund zwei Jahre von den Truppen Šāhīns kontrolliert. Er konnte in der zweiten Hälfte des Jahres 1859 seine Herrschaft über ganz Kisrāwān ausdehnen und sie wurde von der Bevölkerung auch faktisch anerkannt³¹⁷. Šāhīn versuchte die Ordnung in dem von ihm kontrollierten Gebiet aufrechtzuerhalten, wollte aber auch eine faktische Anerkennung und eine offizielle Bestätigung seiner Machtposition durch die Osmanen und die Europäer. Diese Ereignisse strahlten auch auf die Maroniten aus, die im

³¹² vgl.: Soufy, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 37f.

³¹³ ʿAğaltūn, Ort im Libanon etwa sieben Kilometer östlich des Mittelmeers und etwa neun Kilometer nördlich von Beirut.

³¹⁴ zit.: Malcolm H. Kerr, Lebanon in the last years of feudalism, 1840-1868. A contemporary account by Antun Dahir al-'Aqīqī and other documents transl. with notes and commentary by Malcolm H. Kerr (American University of Beirut. Publication of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series. 33, Beirut, 1959) 21f.

³¹⁵ Kerr bezieht sich dabei auf: Correspondence relating to the affairs of Syria. 1860-61: Presented to both Houses of Parliament by command of Her Majesty (London, 1861).

³¹⁶ vgl.: Hitti, Lebanon in History, 436.

³¹⁷ vgl.: Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 206f.

drusischen Distrikt des Libanongebirges lebten und angespornt durch den Erfolg des Bauernaufstandes auch eine entsprechende Auflehnung vorzubereiten begannen. Sie erhielten dabei ebenfalls Unterstützung von der maronitischen Geistlichkeit³¹⁸, insbesondere durch den Beiruter Bischof Tubīya Awn³¹⁹; letztendlich aber kam die Auflehnung durch die 1860 ausgebrochenen Unruhen nicht mehr zustande. Die „Maronite Young Men’s League“ war es später auch, die von Hūršīd Pascha, der zu diesem Zeitpunkt Statthalter von Beirut war, beim Besuch der europäischen Konsuln für den Ausbruch verantwortlich gemacht wurde. Laut Hūršīd Pascha war es Tubīya Awn, der Ṭanyūs Šāhīn ermutigt hatte, sich einzumischen, Waffen an Christen auszugeben und Drusen zu provozieren³²⁰. Dies führte zu einer kontinuierlichen Aufladung der Spannungen zwischen Drusen und Maroniten, die durch den zu dieser Zeit verstärkten Kampf von England und Frankreich um die Weltherrschaft noch begünstigt wurde, da England die Drusen und Frankreich die Maroniten mit Waffen ausrüsteten³²¹. Drusische Feudalherren nutzen diese aufgeladene Situation aus, um Ängste der Bevölkerung gegen eine maronitische Machtübernahme zu schüren und so einen Aufstand gegen sich abzuwenden sowie die Aggressionen vor allem auf die Maroniten zu lenken.

Der erste Auslöser für eine militärische Konfrontation zwischen Maroniten und Drusen war der Zusammenstoß zweier beladener Tiere, eines gehörend einem Drusen, eines einem Maroniten³²². Infolge dieser Konfrontation zwischen dem 30. und 31. August 1859 in Bayt Miri³²³ war der Ausbruch militärischer Streitigkeiten nur mehr eine Zeitfrage. Beide Seiten intensivierten daraufhin ihre Vorbereitungen, die Drusen heimlich, während die Maroniten dies offen taten.

Im Mai des Jahres 1860 begannen die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Drusen und den Maroniten. Der englische und der französische Konsul berichteten, dass es im Mai praktisch täglich Meldungen über Todesfälle und einzelne Gewaltausbrüche gab. Am 29. Mai kam es schließlich zum Ausbruch des Bürgerkriegs; die Drusen fühlten sich durch die 250 bis 300 eingetroffenen Kistrāwāner Maroniten unter der Führung von Ṭanyūs Šāhīn herausgefordert, die Maroniten sahen in den herbeigeeilten osmanischen Truppen eine Unterstützung der Drusen gegen die Maroniten³²⁴. Die Kämpfe breiteten sich sehr schnell

³¹⁸ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 114.

³¹⁹ vgl.: *Kerr*, Lebanon in the last years of feudalism, 56.

³²⁰ vgl.: *Leila Tarazi Fawaz*, An Occasion for War: civil conflict in Lebanon and Dasmascus in 1860 (London u.a. 1994) 56.

³²¹ vgl.: *Soufy*, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 40.

³²² vgl.: *Kerr*, Lebanon in the last years of feudalism, 55f.

³²³ Bayt Miri, Ort im Libanon etwa elf Kilometer östlich des Stadtzentrums von Beirut.

³²⁴ vgl.: *Fawaz*, An Occasion for War, 49f.

nach Matn und in den Anti-Libanon in das Wādī at-Taym und am 1. Juni auch nach Ġizzīn³²⁵ aus. Eine schwere Niederlage für die Maroniten bedeutete der Fall der Stadt Zaḥla, ein Ort am südöstlichen Ausläufer der Region Kisrāwān. Der Fall von Zaḥla war für die Maroniten insofern katastrophal, weil sie ihre wichtigste Nachschubstation verloren und es für sie auch eine schwere mentale Niederlage darstellte. Der Fall von Zaḥla machte die Drusen zwar zu den Gewinnern der Auseinandersetzungen, dennoch kämpften sie weiter. Am 20. Juni verließen drusische Truppen Zaḥla und wandten sich gegen den Ort Dayr al-Qamar. Für viele Drusen war der Sieg nicht vollständig, solange nicht auch Dayr al-Qamar eingenommen wurde. Das lag daran, dass es im 19. Jahrhundert immer wieder zu Konflikten zwischen Drusen und Christen rund um Dayr al-Qamar gekommen war. Der mutaṣarrif von Dayr al-Qamar, Ismaʿīl Pascha, forderte die Bewohner auf, keinen Widerstand zu leisten und die Angreifer fanden auch keinen nennenswerten vor. Viele Christen flohen mit ihren Familien und ihren Habseligkeiten zum alten Palast der Šihābis, in dem Ismaʿīl Pascha sein Hauptquartier hatte. Als seiner Meinung nach der Palast angegriffen wurde, befahl er ihn zu verteidigen, was zu einem blutigen Massaker führte, bei dem zweitausend Christen aus Dayr al-Qamar ums Leben kamen³²⁶.

Nach der Einnahme von Dayr al-Qamar versuchten die Osmanen mit Hilfe einiger drusischer šayḥs die Kriegshandlungen zu beenden. Erst sie konnten der Forderung des mutaṣarrif von Sidon und späteren Statthalter von Beirut, Hūršīd Pascha, die Gewalt einzustellen, Durchsetzung verschaffen.

Bereits unmittelbar nach dem Ausbruch des Bürgerkrieges zeigte sich die militärische Überlegenheit der Drusen. Die Maroniten waren nicht in der Lage, sich gegen die drusischen Verbände durchzusetzen. Dies lag einerseits an ihrer schlechten Bewaffnung, andererseits an einem gravierenden Fehlen militärischer Organisation und eines Führers. So wird beispielsweise berichtet, dass sich die Maroniten gegenseitig beschossen, Hilfstruppen aus Kisrāwān einerseits wegen mangelnder Ortskenntnis und einem fehlenden Führer von einer geringeren Anzahl Drusen besiegt wurden³²⁷, andererseits 15.000 Maroniten aus Kisrāwān beim Angriff auf Zaḥla zusahen, wie ihre Glaubensgenossen unterlagen ohne ihnen zur Hilfe zu kommen. Die Maroniten waren in keiner Situation in der Lage, ihren numerischen Vorteil auszunutzen. Die Maroniten aus Kisrāwān unternahmen dabei zu keinem Zeitpunkt Anstalten,

³²⁵ Matn, zur Lage siehe Anmerkung 311; Anti-Libanon, 150 Kilometer langer Gebirgszug in Libanon und Syrien, der sich von Homs südwestlich in den Libanon bis zur Bekaa-Ebene erstreckt; Wādī at-Taym, Bergregion zwischen dem Anti-Libanon und dem Šūf-Gebirge; Ġizzīn, Ort im Libanon etwa zehn Kilometer östlich von Saydā.

³²⁶ vgl.: *Salibi*, *The Modern History of Lebanon*, 104f.

³²⁷ vgl.: *Fawaz*, *An Occasion for War*, 53f.

die Grenzen zum drusischen Distrikt des Libanongebirges zu überschreiten, um ihren Glaubensgenossen zur Hilfe zu kommen³²⁸. Gerade durch die ersten Siege der Drusen verloren sie sehr rasch an Selbstvertrauen, ganz im Gegensatz zu den Drusen, die neben einer „Gott hilft denen, die sich selbst helfen“ (God helps those who help themselves) Mentalität auch eine bessere Führung hatten, welche sich auf die Loyalität ihrer Anhänger verlassen konnte³²⁹.

Die Osmanen ihrerseits betrachteten die Auseinandersetzungen mit gewisser Genugtuung und mischten sich in die Konflikte nicht ein, war es doch einerseits in ihrem Interesse zu zeigen, dass die lokale Führung nicht in der Lage sei, die Gebiete ordentlich zu regieren, andererseits bot sich für sie dadurch eine Möglichkeit, die Dinge in ihrem Sinn zu lösen und damit die Notwendigkeit einer direkten osmanischen Verwaltung aufzuzeigen. Im Gegensatz zu den Osmanen engagierten sich die europäischen Mächte schnell beim Versuch einer Lösung des Konflikts. Die ersten Meldungen über den Bürgerkrieg erreichten Europa am 7. Juni 1860. Insbesondere Frankreich als Schutzmacht der Maroniten verlangte eine sofortige Intervention im Libanongebirge, um den Frieden wiederherzustellen. Zwar verließ auf Drängen europäischer Konsuln am 19. Juni eine Flotte bestehend aus einer Fregatte und zwei Bataillons den Hafen von Istanbul, erreichte die Küste des Libanongebirges aber erst, als die kriegerischen Unruhen im Libanongebirge bereits vorbei waren. In Damaskus dagegen setzten sie erst ein, als nach Bekanntwerden der Ereignisse im Libanongebirge es in der letzten Juniwoche des Jahres 1860 zu blutigen Ausschreitungen von Muslimen gegen Christen kam. Dabei spielten neben den konfessionellen auch andere Gründe eine Rolle: Einerseits war es die Unzufriedenheit in den arabischen Provinzen mit den als *tanzīmāt* bezeichneten Reformen (Damaskus hatte bei den Reformen im Osmanischen Reich 1839 und 1856 immer eine bedeutende Oppositionsrolle gespielt), andererseits die wirtschaftlichen Probleme, mit denen sich die Region konfrontiert sah³³⁰.

Mit der Einnahme von Dayr al-Qamar hatte die gewalttätige Phase der Unruhen von 1860 geendet. In dieser Zeit hatten rund 15.000 Christen ihr Leben verloren und rund 100.000 Personen wurden zu Flüchtlingen. Die Drusen wurden von den Osmanen, bevor eine osmanische Militärmission in das Libanongebirge geschickt werden konnte, aufgefordert, Frieden mit den Maroniten zu schließen, wenn die Maroniten die volle Verantwortung für die

³²⁸ vgl.: Churchill, *The Druzes and the Maronites*, 187.

³²⁹ vgl.: Fawaz, *An Occasion for War*, 53f.

³³⁰ vgl.: Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 36f.

Revoluten des Jahres 1860 übernehmen würden. Die Weigerung von Patriarch Mas^cad³³¹ dies zu unterschreiben, löste einen Disput zwischen Europa und dem Osmanischen Reich um die Wiederherstellung der Ordnung im Libanongebirge aus³³².

Das Osmanische Reich hatte passiv wohlwollend zugunsten der Drusen zugesehen, dass das System der qā'im maqām-Verwaltung gescheitert war und plante erneut den Aufbau einer direkten Verwaltung. Am 6. Juli 1860 wurden die Führer der beiden konfessionellen Gruppen zu Ḥūršīd Pascha nach Beirut gerufen, wo ihnen ein Friedensvorschlag präsentiert wurde, den sie akzeptierten. Sie unterzeichneten einen Vertrag gemäß dem sie sich verpflichteten, Ruhe und Ordnung einzuhalten, einen Schlussstrich unter die Vergangenheit zu ziehen und keine Rückzahlung für die entstandenen Schäden zu fordern. Sie erklärten, dass der Streit durch die Teilung des Libanongebirges in zwei getrennte qā'im maqāmate entstanden sei und sie forderten wieder die direkte Verwaltung von Istanbul aus³³³. Dadurch hatte Ḥūršīd Pascha die Möglichkeit, eine direkte osmanische Verwaltung im Libanongebirge aufzubauen. Der Vertrag wurde in vierfacher Ausfertigung erstellt; zwei Exemplare erhielten die Osmanen und jeweils eines die beiden konfessionellen Gruppen. Die europäischen Mächte sollten bewusst ausgeschlossen werden, so wurden ihnen keine Kopien zugesandt. Ḥūršīd Pascha wollte damit ausdrücken, dass es sich in seinen Augen um eine ausschließlich innenpolitische Angelegenheit handelt³³⁴. Ḥūršīd Pascha beteuerte zwar, die Unruhen beenden zu wollen, tat dies aber erst zu einem möglichst späten Zeitpunkt³³⁵. Damit sollte das Ziel einer direkten Verwaltung des Libanongebirges durch das Osmanische Reich ermöglicht werden, die Ereignisse in Damaskus zerstörten hingegen diese Pläne, da Ḥūršīd Pascha zu wenig gegen sie unternahm und die Unruhen dadurch in Europa großes Aufsehen erregten. Die europäischen Mächte Großbritannien, Österreich, Preußen und das Russische Reich übten Druck aus und beschlossen mit der osmanischen Regierung als Reaktion auf die Unruhen eine Intervention im Libanongebirge. Am 17. Juli 1860 landete eine osmanische Militärmission unter der Führung von Außenminister Fu'ād Pascha im Libanongebirge. Fu'ād Pascha marschierte mit 4.000 Soldaten in Damaskus ein, beendete die Unruhen, verhaftete und exekutierte Aḥmad Pascha, den Wālī von Damaskus, 117 osmanische Soldaten und Beamte, kerkerte 400 Damaszener ein, von denen er 56 hängen und den Rest zu Gefängnisstrafen verurteilen ließ³³⁶. Aufgrund der Unruhen war Ḥūršīd Pascha untragbar und er wurde

³³¹ Näheres zu seiner Person siehe S. 78f.

³³² vgl.: *Abraham*, Lebanon at mid-century, 108f.

³³³ vgl.: *Soufy*, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914, 42f.

³³⁴ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 106.

³³⁵ vgl.: *Fawaz*, An Occasion for War, 56.

³³⁶ vgl.: *Traboulsi*, A History of Modern Lebanon, 37.

eingekerkert³³⁷, Fu'ād Pascha wollte ihn aber nicht exekutieren, auch entgegen dem Rat von Lord Dufferin, dem Sondergesandten des englischen Außenministers Lord Palmerston in Syrien, und ließ ihn daher wegen unterlassener Verhinderung von Aufruhr zu lebenslanger Kerkerstrafe verurteilen³³⁸.

Die Rebellen aus Kisrāwān weigerten sich zum status quo vor den Unruhen zurückzukehren, woraufhin osmanische Truppen ein Embargo über den Hafen von Ğūniya³³⁹ verhängten, um die Rebellen zu Verhandlungen zu zwingen und so wurde am 29. Juli 1860 ein Abkommen mit den Ḥāzin unter der Patronage des maronitischen Bischofs von Beirut, Tubīya Awn, geschlossen. Am 18. November 1860 wurde Yūsuf Karām³⁴⁰ zum qā'im maqām der Christen ernannt und wandte sich gegen Ṭanyūs Šāhīn, den er in Rayfūn³⁴¹ angriff. Dieser floh daraufhin nach Beirut und stellte sich unter den Schutz des französischen Konsuls. Sofort, nachdem das Règlement organique im Mai 1861 in Kraft getreten war, wurde Karām verbannt und Māğid Šihāb als Gouverneur von Kisrāwān eingesetzt³⁴².

Dieses Règlement organique sah eine begrenzte Unabhängigkeit des Libanongebirges innerhalb des Osmanischen Reichs vor, die von den europäischen Mächten Frankreich, Großbritannien, Österreich, Preußen, dem Russischen Reich und ab 1867 auch von Italien garantiert wurde. Der Gouverneur oder mutašarrif (weshalb die Periode von 1861 bis 1914 auch als mutašarrifiyya bezeichnet wird) musste ein Christ sein (der erste war ein armenischer Christ) und unterstand direkt der Pforte. Ein Verwaltungsrat aus 12 Mitgliedern wurde eingerichtet, der einerseits nur beratende Funktion für den Gouverneur, andererseits ein Vetorecht bei der Stationierung osmanischer Truppen und bei Steuererhöhungen hatte. Mit dem Règlement organique wurde auch das System der qā'im maqām abgeschafft und die Gleichstellung aller Bürger vor dem Gesetz verkündet. Mit dem qā'im maqāmat hatte das Osmanische Reich bereits zuvor eine gewisse Autonomiestellung und eine regionale, auf einen Distrikt beschränkte, christliche Oberhoheit akzeptiert. Mit dem Règlement organique war die Autonomiestellung des Libanongebirges nun einerseits rechtlich definiert, andererseits erkannte das Osmanische Reich damit auch staatsrechtlich eine christliche Dominanz in einem Teil des Osmanischen Reichs an.

Blickt man auf die Ursachen für die Ereignisse von 1840/41 und 1860 zurück, so liegen sie in

³³⁷ vgl.: *Abraham*, Lebanon at mid-century, 109.

³³⁸ vgl.: *Fawaz*, An Occasion for War, 151.

³³⁹ Ğūniya, Ort im Libanongebirge etwa 14 Kilometer nördlich von Beirut.

³⁴⁰ Näheres zu Yūsuf Karām siehe S. 80.

³⁴¹ Rayfūn, Ort im Libanon etwa sechs Kilometer östlich von Ğūniya (siehe oben).

³⁴² vgl.: *Traboulsi*, A History of Modern Lebanon, 38f.

konfessionellen, machtpolitischen und wirtschaftlichen Gründen. Die letzten beiden genannten Gründe zeigten sich bereits bei den Unruhen gegen die ägyptische Oberhoheit im Libanongebirge: Bedeutende Streitpunkte und Versprechungen von Ägypten, dem Osmanischen Reich, Bašīr II. und europäischen Agenten waren dabei nicht konfessioneller Natur, sondern drehten sich vor allem um Landbesitz, Abgaben, Konskription und Machtverteilung. Dies drückte sich auch in der wechselnden Unterstützung durch die griechisch-orthodoxe Bevölkerung – den Maroniten 1840 gegenüber feindselig, 1860 hingegen aber mit ihnen gegen die Drusen – aus. Die Ereignisse um Ṭanyūs Šāhīn, die sich im mehrheitlich maronitisch besiedelten Distrikt ereigneten, sind auch Ausdruck agrarischer und machtpolitischer Unzufriedenheit gegen die drückende Dominanz und Unterdrückung durch die Feudalfamilien. Dazu kam zusätzlich auch die geschwächte Stellung der politischen Machthaber und das gestiegene Selbstbewusstsein der bäuerlichen Bevölkerung des Libanongebirges zu dieser Zeit³⁴³.

Die maronitische Kirche hatte in dieser Zeit sowohl wirtschaftliche als auch politische Bedeutung, was gerade bei diesen Ereignissen immer wieder zum Tragen kam. Dies hängt zugleich eng mit der Feudalgesellschaft im christlichen Teil des Libanongebirges als auch mit den gesamten Ereignissen dieser Jahre zusammen. Der Einfluss der Feudalgesellschaft auf die maronitische Kirche zeigte sich vor allem durch die starke Stellung der Familien Ḥāzin und Ḥubayš, die ihren Einfluss in der Kirchenorganisation hauptsächlich dadurch deutlich machten, dass sie sich bis 1854 den Patriarchenstuhl sichern konnten. In diesem Jahr wurde Būlus (Paulus) Maṣʿad (*1806, † 1890), eine Person der unteren Bevölkerungsschichten, gewählt. Nach einer Ausbildung im Libanongebirge studierte er zwischen 1826 und 1830 im Collegium Maronitarum Romanum, bis er von Patriarch Yūsif Ḥubayš (reg. 1823-1845) zurückberufen wurde. Bereits während seines Studienaufenthalts für Patriarch Ḥubayš tätig, wurde er anschließend sein Sekretär und 1841 Weihbischof³⁴⁴. 1867 war er aufgrund der Feierlichkeiten zu Ehren der Aposteln Paulus und Petrus (1800. Jahrestag des Martyriums) in Rom. Er war damit seit Patriarch Jeremias II., der am 4. Laterankonzil von 1215 teilgenommen hatte (vgl. oben S. 36-38), der erste maronitische Patriarch, der die Gewährung der vollen kirchlichen Gemeinschaft wieder in Rom empfang. Am 1. Vaticanum 1869/70 nahm er nicht teil, da der dort zum Ausdruck kommende extreme römische Zentralismus den Sonderrechten des Patriarchen entgegenstand. In Paris, wohin er weitergereist war, wurde er

³⁴³ vgl.: Havemann, *Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts*, 218f.

³⁴⁴ vgl.: Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Band 3, 483.

von Napoleon III. mit größten Ehren empfangen³⁴⁵, dem der Patriarch für die Intervention im Libanongebirge dankte³⁴⁶. Danach reiste Mas^cad weiter nach Konstantinopel, wo er von Sultan ^cAbd al-^cAzīz (reg. 1861-1876) ebenfalls mit großen Ehren empfangen³⁴⁷, mit dem höchsten osmanischen Orden ausgezeichnet³⁴⁸ und in ein Palais eingeladen wurde, bis er am 3. September 1867 wieder in das Libanongebirge zurückkehrte. Er starb am 18. April 1890 im Alter von 85 Jahren. Sein bedeutendes literarisches Schaffen erstreckte sich auf religiöse und historische Inhalte³⁴⁹.

Der britische Botschafter meinte zur Wahl von Mas^cad:

„[...] he had the greatest disinclination to engage in secular affairs at all, and would never countenance political intrigues; and I really believe him to be sincere in those professions...His Eminence is, I think, one of the few exceptions among the higher order of the Maronite clergy, or indeed of that of any other Christian communities in this part of Syria”³⁵⁰.

Die Wahl von Patriarch Mas^cad 1854 bedeutete auch einen wichtigen Schritt hin zur Unterstützung der Aufständischen durch die maronitische Kirche. Infolge dessen kam es beim Klerus zwischen 1858 und 1859 zu einem langsamen aber deutlichen Hinbewegen der Kirche zur Seite der Bauern. Sie wurde von den Ḥāzin und den Bauern gebeten, als Vermittler Schlichtungsversuche durchzuführen. Rief die Kirche zu Beginn die Bauern noch auf, wieder den Ḥāzins zu gehorchen, so unterstützte sie im Laufe der Ereignisse immer mehr die Anliegen der Bauern. Als die Vermittlungsversuche scheiterten, wandte sich der Patriarch an Frankreich; infolge dessen nahmen sowohl der französische Konsul als auch das Oberhaupt der Lazaristen an den folgenden Verhandlungen teil. Dabei muss aber beachtet werden, dass die Interessen von Frankreich und der maronitischen Kirche teilweise unterschiedlich waren, alle Versuche einer Einigung die Ḥāzin nicht miteinschlossen und es um eine Einigung ausschließlich zwischen Ṭanyūs Šāhīn, den Osmanen, der maronitischen Kirche, dem qā'im maq'ām und dem französischen Konsul ging³⁵¹. Frankreich dachte dabei an ein einheitlich von einem maronitischen qā'im maqām regiertes Libanongebirge. In diesem Zusammenhang ist auch der bereits (siehe auch oben S. 76) genannte Yūsuf Karām zu sehen. Yūsuf Karām

³⁴⁵ vgl.: *Dib*, Maronite (Église), 106f.

³⁴⁶ vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, 244.

³⁴⁷ vgl.: *Dib*, Maronite (Église), 106f.

³⁴⁸ vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, 244.

³⁴⁹ vgl.: *Dib*, Maronite (Église), 106f.

³⁵⁰ zit.: *Kerr*, Lebanon in the last years of feudalism, 13.

³⁵¹ vgl.: *Havemann*, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts, 233-240.

(*1823, m. 1889) war ein maronitischer šayḥ aus Ihdin³⁵², entschiedener Gegner von Ṭanyūs Šāhīn und deutlich pro-französisch eingestellt. Nach dem *Règlement organique* hoffte Karām selbst auf den Posten des mutašarrif (Gouverneur, siehe auch S. 82)³⁵³, aber seine guten Beziehungen zu England, Frankreich und dem Osmanischen Reich gingen 1861 in die Brüche³⁵⁴.

Wirtschaftlich gesehen hatte die maronitische Kirche seit dem 18. Jahrhundert verstärkt Land und Geld angesammelt und sich zu ihrem Schutz vor allem auf die Landelite gestützt. Sie wurde eine unabhängige, starke Organisation, die aus allen sozialen Schichten der Maroniten Leute gewinnen konnte, die für sie arbeiteten. Im Laufe des 19. Jahrhunderts war die maronitische Kirche zahlreichen Veränderungen unterworfen. Durch die Modernisierung entwickelte sich im 19. Jahrhundert zunehmend ein Klassensystem, in dem die Landelite im Libanongebirge an Einfluss verlor. Die maronitische Kirche konnte in dieses Machtvakuum eindringen und Differenzen für sich nutzen.

Zudem hatte sie auch eine führende Rolle bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Werte und der traditionellen Kultur inne³⁵⁵. Dabei setzte sie auch die Schaffung einer libanesischen Geschichtsschreibung fort, die auf der maronitischen Sicht der Geschichte und des Entstehens der Kirche aufbaute. Dies führte dazu, dass eine exklusive maronitische Identität, ein deutlicher kultureller Gegensatz zu den muslimischen Gemeinschaften, entstand. Für große Teile der maronitischen Bevölkerung war die einzige Schulbildung die, welche durch den Priester des Dorfes vermittelt wurde und zusammen mit der sich herausgebildeten maronitischen Geschichtsauffassung setzte sich bei vielen Maroniten die Ansicht durch, dass die Briten Häretiker sowie eine Gefahr für die römische Kirche und damit automatisch auch für die maronitische Kirche seien. Frankreich wurde hingegen als eine treue Tochter der römischen Kirche und damit auch als Beschützer der Maroniten in religiösen und kulturellen Fragen gesehen. Dazu trug sicherlich auch die enge wirtschaftliche Verbundenheit der maronitischen Gemeinschaft mit Frankreich bei, was dazu führte, dass die maronitische Gemeinschaft einerseits vom allgemeinen Aufschwung der Gesellschaft im Libanongebirge profitierte und andererseits der wirtschaftliche Aufstieg direkt mit Frankreich verbunden wurde³⁵⁶.

³⁵² Ihdin, Ort im Libanon etwa 110 Kilometer nordöstlich von Beirut und 30 Kilometer südöstlich von Tripolis.

³⁵³ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 440f.

³⁵⁴ vgl.: Axel Havemann, Yūsuf Karam. In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2011, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/yusuf-karam-SIM_8047> (23. 11. 2011).

³⁵⁵ vgl.: *Kanaan*, Lebanon 1860-1960, 71f.

³⁵⁶ vgl.: *Kanaan*, Lebanon 1860-1960, 72.

Im Libanongebirge haben alle Konfessionen spezielle Mythologien entwickelt, um die Vergangenheit zu erklären. Für die Maroniten spielt dabei die Rolle ihrer Herkunft eine besondere Rolle. Die Maroniten nahmen einen phönizischen oder aramäischen Ursprung an, der ihre intensiven Beziehungen zum Westen rechtfertigte, während die muslimischen Gemeinschaften auf die ethnische arabische Identität hinwiesen; dabei ging es sehr stark um Abgrenzung und Selbstdefinition³⁵⁷. Ein Grund für die Verschiedenheit der maronitischen Gemeinschaft dürften auch ihre religiösen Wurzeln gewesen sein. Diese differierten nach ihrer Ansicht nicht nur von denen der muslimischen, sondern auch von denen der anderen christlichen Gemeinschaften, wobei sich die maronitische Kirche in ihrer Selbstwahrnehmung nie als eine östliche Kirche gesehen hatte, auch durch die Union mit Rom. Das hatte auch Auswirkungen auf ihre Politik und ihre Kultur, die sich durch eine Vorliebe für römisch-katholisch inspirierte französische Kultur auszeichnete, was nicht immer mit einer Zustimmung zur französischen Politik einherging³⁵⁸.

Archäologen haben phönizische Überreste entlang der Mittelmeerküste zwischen Latakia und ^cAkka nachgewiesen, allerdings gibt es keinen akademischen Beweis, dass die Maroniten von diesen Phöniziern abstammen. Diese Mythologie kann als gutes Argument für die Maroniten gelten, ihre dominierende Stellung im Libanon zu rechtfertigen, da sie die Maroniten vor die Araber und den Islam platziert und ihnen daher ältere Rechte zustehen würden. Nach der Entdeckung der archäologischen phönizischen Überreste fand diese Mythologie auch Eingang in die Geschichtsschreibung³⁵⁹.

Eine bedeutende Rolle sowohl in der Bildung als auch im libanesischen Nationalismus sollte der Amerikanischen Universität in Beirut zukommen; 1866 war sie zum Zweck der Mission als Syrisches Protestantisches Kolleg gegründet worden. Sie verfügte über einen ausgezeichneten Bildungsstandard und hatte in der Folgezeit durch die vielen politischen und geistlichen Persönlichkeiten, die dort ausgebildet und geprägt wurden, eine große

³⁵⁷ vgl.: *Kanaan, Lebanon 1860-1960*, 50ff.

³⁵⁸ vgl.: *Kanaan, Lebanon 1860-1960*, 246f.

³⁵⁹ In diesem Zusammenhang möchte ich die von Wolf-Hagen von Angern durchgeführte Untersuchung zur Bewertung einzelner Geschichtsabschnitte und -entwicklungen der unterschiedlichen konfessionellen Gruppen des Libanon nennen. Bei den Aussagen der maronitischen Interviewpartner sind immer wieder Parallelen zur früheren Argumentation historischer Ereignisse und ihren Motiven erkennbar und die altchristliche Missionierung und die Fruchtbarmachung des Libanongebirges sind ein wichtiger Teil des geschichtlichen Ursprungsmythos. So sehen einige der Befragten die Phönizier als „Vorfahren“ der heutigen Libanesen oder zumindest der Maroniten, wobei das phönizische Erbe als Antithese zum Arabertum verstanden wird, andere wiederum verweisen das „phönizische Erbe“ mehr in den Bereich der ideologischen Instrumentalisierung, heben aber den mythologischen und den identitätsstiftenden Wert eines (vermeintlichen) phönizischen Erbes hervor. Vgl.: Wolf-Hagen von Angern, *Geschichtskonstrukt und Konfession im Libanon* (Berlin, 2010).

Ausstrahlungskraft³⁶⁰.

4.4 Vom *Règlement organique* bis zur Amtszeit von Patriarch Yūḥannā al-Ḥāḡḡ.

Als Yūsuf Karām (vgl. S. 76, 80 in dieser Arbeit) 1864 aus dem Exil zurückkehren konnte, führte dies zu Rivalitäten zwischen ihm und dem mutaṣarrif (Gouverneur) Dāwūd Pascha, die auch militärisch ausgetragen wurden. Dāwūd Pascha (*1816, † 1873) war von 1861 bis 1868 der erste mutaṣarrif des Libanongebirges. Er begann seine Laufbahn als Attaché der osmanischen Botschaft in Wien und bekleidete später diverse Posten in osmanischen Behörden. 1861 wurde er in Abstimmung mit den europäischen Mächten zum mutaṣarrif ernannt; während seiner Amtszeit organisierte er die Gendarmerie des Libanongebirges und baute die Infrastruktur sowie Schulen aus (Nach seiner vorzeitigen Abberufung 1868 war er zunächst in Europa tätig, wegen Unstimmigkeiten mit der Pforte blieb er anschließend in Europa und starb 1873 in Biarritz.)³⁶¹.

1867 wurde Karām endgültig besiegt, nach französischer Intervention verließ er das Libanongebirge in Richtung Frankreich. Er lebte danach in Italien, das Osmanische Reich zahlte ihm noch zehn Jahre eine Pension, die wegen seiner fortgesetzten Kritik am *Règlement Organique* aber eingestellt wurde. Er starb 1889³⁶². Nach der Ausschaltung Yūsuf Karāms stieg der Druck Dāwūd Paschas auf den maronitischen Patriarchen, indem er das Zustimmungsrecht zur Ernennung von Bischöfen verlangte³⁶³. Es war wesentlich in diesem Zusammenhang, dass Patriarch Maṣʿad sich nach Konstantinopel begab (vgl. weiter oben in dieser Arbeit S. 78f), wo er dem Sultan seine Treue versicherte und mit der Ehrenmedaille erster Klasse ausgezeichnet wurde³⁶⁴.

5. Die maronitische Kirche seit dem 20. Jahrhundert.

5.1 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeiten der Patriarchen Yūḥannā al-Ḥāḡḡ und 'Ilyās al-Ḥuwayṭk.

Der maronitische Patriarch hat in der Gesellschaft des Libanon eine Stellung, deren Bedeutung – vor allem in der Zeit innerer Auseinandersetzungen – weit über die eines in Europa vergleichbaren kirchlichen Amtsträgers hinausgeht³⁶⁵. Der maronitische Patriarch

³⁶⁰ vgl.: Kenneth Cragg, *The Arab Christian. A History in the Middle East* (Louisville, 1991) 220f.

³⁶¹ vgl.: Kamal S. Salibi, Dāwūd Pasha. In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dawud-pasha-SIM_1761> (03. 01. 2012).

³⁶² vgl.: Hitti, *Lebanon in History*, 440f.

³⁶³ vgl.: Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 43-45.

³⁶⁴ vgl.: Mouawad, *Les Maronites*, 244.

³⁶⁵ vgl.: Harald Suermann, Libanon. In: Harald Suermann (Hrsg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*. 7. Naher

hatte immer eine gewisse politische Macht inne, insbesondere in der osmanischen Zeit. Im Zuge der durch den Ersten Weltkrieg ausgelösten Umwälzungen wurde diese Stellung zunächst noch wichtiger; treffend heißt es daher über den damaligen Patriarchen Elias (ʿIlyās) al-Ḥuwayṭk, er sei anzusehen als “[...] a founding father of the modern state of Lebanon as he was instrumental in securing the establishment of Greater Lebanon under the French mandate at the 1919 Versailles Conference.”³⁶⁶. Überhaupt stellt seine Amtszeit (1899-1931) einen Höhepunkt in der Bedeutung der Stellung des Patriarchen dar (vgl. auch S. 84f weiter unten).

Die beiden Nachfolger von Patriarch Maṣʿad, Johannes (Yūḥannā) al-Ḥāḡḡ und Elias (ʿIlyās) al-Ḥuwayṭk waren ebenfalls bedeutende Persönlichkeiten. Patriarch Yūḥannā al-Ḥāḡḡ (*1. November 1817, † 24. Dezember 1898, reg. 1890-1898) studierte am Kolleg in ʿAyn Waraqaḥ³⁶⁷ und wurde am 10. Mai 1840 zum maronitischen Richter in Libanongebirge ernannt. Mit der Nominierung von Baṣīr Aḥmad als qāʾim maqām (vgl. weiter oben S. 70) trat er von seinem Amt zurück. 1855 wurde er Sekretär des apostolischen Vikars Msgr. Brunoni und am 15. April 1861 zum Erzbischof von Baʿalbak geweiht. Er begleitete Patriarch Maṣʿad 1867 während seiner Reise nach Europa und gewann 1890 die Wahl zum Patriarchen gegen seinen Nachfolger ʿIlyās al-Ḥuwayṭk. Während seiner Amtszeit kam es zu einer Konfliktstellung mit den Ḥāzin bezüglich der religiösen Stiftungen (wuqūf, Sg. waqf). Er zeigte Geschick in der Führung seiner Kirche, wobei er sich an seinem Vorgänger Paulus Maṣʿad orientierte und leitete die Modernisierung der Kirche ein. Er stützte sich auf bedingungslose Romtreue und eine unhinterfragte Anlehnung an Frankreich. Aufgrund seines Engagements konnte das Collegium Maronitarum Romanum wiedereröffnet werden. 1894 schuf er eine Prokuratur in Jerusalem und baute die Winterresidenz in Bkirkī aus. Trotz seines fortgeschrittenen Alters bei seiner Wahl galt er als Vertreter einer neuen Generation, die im europäischen Geist ausgebildet worden war³⁶⁸.

Ein beständiges Problem, aber vor allem in der Zeit der mutaṣarrifiyya (1860 bis 1914), war die soziale bzw. Landfrage. Es kam damals zu einer Emigration von rund einem Drittel der Bevölkerung bei einer gleichzeitigen Rückimmigration von rund 45 Prozent der in diesem Zeitraum ausgewanderten Personen. Die maronitische Kirche kaufte in dieser Zeit Land von

Osten und Nordafrika (Kirche und Katholizismus seit 1945, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2010) 105-136, hier 106.

³⁶⁶ zit.: Fiona McCallum, The political role of the patriarch in the contemporary Middle East. In: Middle Eastern Studies, Volume 43, Issue 6, 05. 06. 2008, online unter: < <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263200701568287> > (12. 07. 2011) 923-940, hier 929.

³⁶⁷ ʿAyn Waraqaḥ, Ort in der Region Kisrāwān im Libanongebirge.

³⁶⁸ vgl.: J. Hajjar, Hage. In: Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques. Tome vingt-troisième. HAEGY – HERLEMUNDUS (Paris VI, 1990) 25-27, hier 26f.

den Auswanderern auf und konnte ihren Landbesitz in religiösen Stiftungen bis zum Ersten Weltkrieg vergrößern. Viele der christlichen Emigranten hatten im Ausland gut verdient und hofften nun, von dem ersparten Geld im Libanongebirge ein Stück Land kaufen zu können, die maronitische Kirche verkaufte aber keines an die Zurückgekehrten. Dadurch beschleunigte die maronitische Kirche einerseits den Emigrationsprozess, da viele der Rückkehrer das Libanongebirge nun dauerhaft verließen, und andererseits das Ansteigen der Zahl der Landlosen. Ein frankophiler Reisender jener Zeit schätzte diese Entwicklung als direkte Fortführung der Zustände vor der Bauernrevolte in Kisrāwān ein, warnte vor einer Wiederholung der Zustände und verlangte die Verstaatlichung des waqf-Besitzes der maronitischen Kirche. In den folgenden Jahren wehrte sich die maronitische Kirche unter dem Schutz Frankreichs gegen Reformen im Libanongebirge; Frankreich seinerseits stützte seine Libanonpolitik immer stärker auf die maronitische Kirche, die sie als einzige soziale Kraft unter den Christen ansah, so etwa 1912, als die 1909 in Kairo entstandene al-Ittiḥād al-Lubnānī, die Libanesische Union, die eine genaue Regelung der Rechte des Gouverneurs, der Erhöhung der Mitglieder des Verwaltungsrates auf 18, deren direkte Wahl einschließlich eines allgemeinen Wahlrechtes und einen Präsidenten für den Verwaltungsrat forderte, auf die Ablehnung Frankreichs stieß, da die maronitische Kirche diese Forderungen ablehnte. Eine Erhöhung der Anzahl der Mitglieder des Verwaltungsrates und die Öffnung des Hafens von Ġūniya³⁶⁹ für den libanesischen Handel erfolgte schließlich 1912 durch das Osmanische Reich, um nach den militärischen Niederlagen dem europäischen Einfluss entgegenzutreten. Der Handel in das Libanongebirge und nach Syrien lief bisher ausschließlich über den Hafen von Beirut, welcher von Frankreich kontrolliert wurde. Die Öffnung des Hafens von Ġūniya sollte die wirtschaftliche Unabhängigkeit des Libanongebirges erhöhen und wurde daher von Frankreich bekämpft³⁷⁰.

Eine der bedeutendsten Personen des Libanongebirges dieser Zeit war Patriarch 'Ilyās al-Ḥuwayṭk (1843-1931, reg. 1899-1931). Er besuchte das Collegium Johannes Maron, das jesuitische Seminar in Ġāzir³⁷¹ und das Collegium der Propaganda Fide in Rom, wo er den Dokortitel der Theologie erlangte; nach seiner Rückkehr in das Libanongebirge unterrichtete er von 1871 bis 1872 moralische Theologie am Collegium Johannes Maron. Ab 1872 war er Patriarchatssekretär, 1889 wurde er Patriarchatsvikar und am 14. Dezember zum Bischof von ᵉAkka geweiht. Patriarch al-Ḥāġġ schickte ihn nach Rom, um für ihn das Pallium vom Papst in Empfang zu nehmen und für die Wiedereröffnung des Collegium Maronitarum Romanum

³⁶⁹ Ġūniya, libanesische Hafenstadt am Mittelmeer, ungefähr 14 Kilometer nördlich von Beirut.

³⁷⁰ vgl.: Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 47-51.

³⁷¹ Ġāzir, Ort im Libanongebirge etwa 30 Kilometer nördlich von Beirut.

tätig zu werden, da al-Ḥuwayṭik Einfluss bei höchsten französischen politischen und kirchlichen Vertretern, die ihn empfangen, hatte. Er vertrat Patriarch al-Ḥāḡḡ am Eucharistiekongress in Jerusalem 1893, gründete die Kongregation der Ordensschwwestern der Heiligen Familie, des heute größten maronitischen weiblichen Mönchsordens, und gründete mehr als 60 Sozial- und Bildungseinrichtungen. 1898 wurde unter starkem Druck der Propaganda Fide und französischer Diplomaten die Wahl zum neuen Patriarchen bis zur Rückkehr von al-Ḥuwayṭik in das Libanongebirge verschoben. Aufgrund der verstärkten maronitischen Emigration nach Ägypten gründete er am 30. November 1904 ein Vikariat in Kairo. 1905 besuchte er Rom, Paris, Konstantinopel³⁷², wo er vom Sultan mit der höchsten Ehrenmedaille ausgezeichnet wurde³⁷³.

Der Beginn des Ersten Weltkriegs bedeutete den Beginn einer direkten osmanischen Machtausübung auf das Libanongebirge. 1915 wurde das Libanongebirge unter Militärverwaltung gestellt, was eine Abschaffung aller Privilegien für die maronitische Kirche bedeutete und das Libanongebirge erfuhr unter dem 1915 eingesetzten Gouverneur von Syrien und Kommandant der Vierten Osmanischen Armee Ğamal Pascha harte Repressionen; so mussten bei ihm Patriarch ʾIlyās al-Ḥuwayṭik und alle maronitischen Kirchenvertreter um die Bestätigung ihres Amtes ansuchen. Aufgrund seiner einflussreichen Stellung im Libanongebirge versuchte Ğamal Pascha sogar al-Ḥuwayṭik ins Exil zu schicken, Druck aus dem Vatikan und Österreich-Ungarn verhinderten dies aber³⁷⁴. Steuereinhebungen und eine Verknappung bei den Nahrungsmitteln führten zu großen Hungersnöten, insbesondere in der Region in und um Beirut, die am stärksten von allen osmanischen Provinzen betroffen war; am Ende des Ersten Weltkriegs waren rund 100.000 Bewohner Beiruts und des Libanongebirges an Hunger gestorben³⁷⁵, von der maronitischen Bevölkerung des Libanongebirges war es ungefähr ein Drittel³⁷⁶. Patriarch al-Ḥuwayṭik versuchte sich in dieser Zeit so weit als möglich gegen Ğamal Pascha durchzusetzen, konnte aber nicht Gewalttaten gegen maronitische Aktivisten verhindern; 1915 und 1916 hatte Ğamal Pascha in Alay³⁷⁷ 33 arabische und libanesische nationale Aktivisten wegen Hochverrats hinrichten lassen und der maronitische Geistliche Buṭrus Šiblī starb 1917 im Gefängnis in Adana³⁷⁸.

³⁷² vgl.: K. Rizk, Hoyek. In: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Tome vingt-quatrième HERLET-HUBERT (Paris VI, 1993) 1319-1321, hier 1319f.

³⁷³ vgl.: Mouawad, Les Maronites, 245.

³⁷⁴ vgl.: Rizk, Hoyek, 1320.

³⁷⁵ vgl.: Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 71f.

³⁷⁶ vgl.: Rizk, Hoyek, 1320.

³⁷⁷ Alay, Ort im Libanon etwa 12 Kilometer südöstlich des Stadtzentrums von Beirut.

³⁷⁸ vgl.: Mouawad, Les Maronites, 244f.

1919 wurde Patriarch al-Ḥuwayṭik vom Verwaltungsrat (der mit der Einführung des *Règlement Organique* geschaffene Verwaltungsrat hatte nach dem Ende des Ersten Weltkriegs zunächst weiterbestanden, vgl. auch oben S. 77) mit der Leitung der libanesischen Delegation im Zuge der Friedensverhandlungen bei den Pariser Vororteverträgen in Versailles betraut. Dort forderte er die Angliederung des Wādī al-Biqāʿa (Talebene, welche das Libanon- und das Anti-Libanongebirge trennt) und des Gebietes um ʿAkka an das Libanongebirge. Der Verwaltungsrat erklärte im April 1919 die Unabhängigkeit des Libanongebirges, dessen Delegation änderte dies im Mai 1919 in Versailles auf massiven Druck Frankreichs auf die Forderung nach Territorialgewinn und französischem Schutz ab. Frankreich stützte sich in der Folgezeit weiterhin vor allem auf die maronitische Kirche, und Premierminister Clemenceau sicherte Patriarch al-Ḥuwayṭik die Angliederung des Wādī al-Biqāʿa und einiger Häfen unter einer unabhängigen Regierung zu.

Gleichzeitig anerkannte Fayṣal³⁷⁹, dem von englischer Seite ein souveräner Staat in Vorderasien versprochen worden war, die Unabhängigkeit des Libanon unter französischem Mandat; die Grenzziehung sollte auf der Friedenskonferenz erfolgen³⁸⁰. Fayṣals Vater, Ḥusayn, der Šaʿrīf von Mekka, war bereits vor dem Ersten Weltkrieg anti-osmanisch eingestellt. 1916 trat er mit den Briten in Verbindung und in der Ḥusayn-McMahon-Korrespondenz unterstützte der britische Hochkommissar in Kairo, Henry McMahon, die Idee eines unabhängigen arabischen Staates³⁸¹ mit der Ausnahme der Gebiete, die nicht rein arabisch waren und wo Großbritannien Rücksicht auf seine Verbündeten nehmen musste. Gleichzeitig wurde aber das Sykes-Picot-Abkommen abgeschlossen, in dem die Aufteilung des Osmanischen Reichs im Nahen Osten zwischen Frankreich und Großbritannien beschlossen wurde, was im Widerspruch zur Ḥusayn-McMahon-Korrespondenz stand³⁸². Fayṣal konnte sich aber in Syrien gegen den wachsenden französischen Einfluss nicht durchsetzen und wurde 1920 aus Damaskus vertrieben. Durch Großbritannien wurde er ab 1921 bis zu seinem Tod 1933 König des Irak³⁸³.

³⁷⁹ Fayṣal I. (1883-1933), dritter Sohn des Šaʿrīfen Ḥusayn. 1916 kämpfte er in den Truppen seines Vaters. Eine syrische Monarchie wurde von Frankreich verhindert und er wurde 1920 aus Damaskus vertrieben. 1921 wurde er mit britischer Hilfe König des Irak, wo er bis zu seinem plötzlichen Tod 1933 regierte. Vgl.: S. H. Longrigg, Fayṣal I. In: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faysal-i-SIM_2338> (08. 05. 2012)

³⁸⁰ Vgl.: Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 76f.

³⁸¹ vgl.: Longrigg, Ḥusayn. In: *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faysal-i-SIM_2338> (08. 05. 2012).

³⁸² vgl.: Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 89.

³⁸³ vgl.: Longrigg, Fayṣal I.

Auf der Friedenskonferenz in Versailles wurde die Aufteilung des syrisch-libanesischen Raumes in Mandatszonen beschlossen. Dabei entstand der Libanon in seiner heutigen Ausdehnung, Frankreich übte das Mandat (theoretisch: des Völkerbundes) über Syrien und den Libanon aus und sollte das Land auf seine Unabhängigkeit vorbereiten; Syrien und der Libanon unterstanden dabei als zwei Staaten einem Hochkommissar. Am 31. August 1920 wurde vom französischen Hochkommissar ein Dekret veröffentlicht, das die Errichtung des französischen Mandatsgebietes in den heutigen Grenzen des Libanon vorsah und am 1. September 1920 wurde der Staat Großlibanon, der das Autonomiegebiet von 1861 bis 1914, sowie die oben erwähnten Gebietszuwächse und Beirut umfasste und bei dem auf ein leicht christliches Bevölkerungsübergewicht geachtet wurde, ausgerufen³⁸⁴.

In der Folgezeit ist die Amtszeit von Hochkommissar Maurice Serrail von 1924 bis 1926 mit ihren verschiedenen Reformen bemerkenswert. Er schuf ein einheitliches Steuersystem, beseitigte die Unterschiede zwischen den Bewohnern des Libanongebirges und den neu hinzugekommenen Territorien, machte Verwaltungsposten für Muslime zugänglich, teilte den Libanon in elf Verwaltungsbereiche, die nicht auf konfessionelle Grenzen Rücksicht nahmen, außerdem versuchte er das Wahlsystem vom Konfessionalismus zu lösen und ein öffentliches, säkulares Schulsystem einzuführen. Gegen diese Reformen wehrte sich die maronitische Kirche, die Druck auf Paris ausübte, diese nicht umzusetzen, aber auch Sarraills harte Haltung gegenüber den zeitgleich in Syrien ausgebrochenen Unruhen schadete den Reformen³⁸⁵.

Schon lange gesundheitlich geschwächt, verstarb Patriarch al-Ḥuwayīk am 24. Dezember 1931. 70.000 Menschen erwiesen ihm die letzte Ehre. Er galt als einer der bedeutendsten Persönlichkeiten des Libanongebirges und als „Vater der libanesischen Nation“³⁸⁶:

„Durch seinen Einsatz für den unabhängigen Libanon hatte der Patriarch hohes Ansehen gewonnen. Alle künftigen libanesischen Regierungen waren von seinem Wohlwollen abhängig. Seine moralische Autorität brachte er auch in politischen Fragen zur Geltung. [...] In schwierigen Situationen oder wenn es anderwertig nützlich erschien, nahmen die Politiker [...] weiterhin die Unterstützung des Patriarchen in Anspruch.“³⁸⁷.

³⁸⁴ vgl.: *Salibi*, The Modern History of Lebanon, 164.

³⁸⁵ vgl.: *Traboulsi*, A History of Modern Lebanon, 88-89.

³⁸⁶ vgl.: *Rizk*, Hoyek, 1320.

³⁸⁷ zit.: *Suermann*, Libanon, 116.

5.2 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch ʿArīḏa.

Nach dem Tod von Patriarch ʿIlyās al-Ḥuwayk im Jahr 1931 war es zu einer Vakanz des maronitischen Patriarchats gekommen und Anton (ʿAntūniyūs) ʿArīḏa (reg. 1932-1955) wurde als neuer Patriarch gewählt. Der Patriarch vertrat in der Zwischenkriegszeit die nationalen Interessen der Maroniten entschiedener als die Franzosen, was das Patriarchat in Widerspruch zu Frankreich brachte³⁸⁸.

Zu Beginn der 1930er Jahre kam es zu wiederholten Streiks und Protesten von verschiedenen Berufsgruppen, da die libanesische Wirtschaft 1929 in eine große Krise geraten war, was sich für die Bevölkerung vor allem in einer Verschlechterung ihres Lebensstandards bemerkbar machte. 1934 erhielt die Régie co-intéressée libano-syrienne des tabacs et des tombacs das Monopol auf den Tabakanbau und -handel. Dies führte zu massiven Protesten unter der maronitischen Bevölkerung, die davon am stärksten betroffen war. Die Proteste wurden vom maronitischen Patriarchen ʿArīḏa angeführt, der Unterstützung von maronitischen Politikern erhielt, was die Differenzen zwischen dem maronitischen Patriarchen und Frankreich vertiefte³⁸⁹. Der Gegensatz zwischen dem Patriarchen und den Franzosen verstärkte sich 1935 zusätzlich, als ʿArīḏa am 25. Dezember zu einer Konferenz in die Patriarchatsresidenz in Bkirkī³⁹⁰ einlud, um eine vollständige Unabhängigkeit des Libanon zu diskutieren. In der Eröffnungsrede sprach er sich für einen unabhängigen Libanon aus, in dem alle Religionsgruppen berücksichtigt werden sollten und der sowohl mit seinen westlichen als auch mit seinen östlichen Nachbarn zusammenarbeiten sollte. Diese Rede wird auch als ein Vorläufer des Nationalpakts gesehen³⁹¹. Die nationalistische Komponente wird darin deutlich, dass in Damaskus Gläubige beim Verlassen der Moschee „Es gibt keinen Gott außer Allah und Patriarch Arida ist der Liebling von Allah. Es gibt keinen Gott außer Allah und Taj al-Din Husayni ist der Feind von Allah.“³⁹² gerufen haben. Tāḡ ad-Dīn al-Ḥasanī aber, der zu diesem Zeitpunkt syrischer Präsident war, lehnte das französische Mandat nicht ab. Im Februar sprach sich ʿArīḏa wiederum deutlich für eine Unabhängigkeit des Libanon sowie eine Zusammenarbeit mit Syrien in sozialen und wirtschaftlichen Belangen aus und rief die libanesische Bevölkerung zur Unterstützung der bei den syrischen Demonstrationen für die Unabhängigkeit verletzten Personen auf. ʿArīḏa wandte sich in mehrfacher Korrespondenz an

³⁸⁸ vgl.: Moosa, *The Maronites in History*, 288, Suermann, *Libanon*, 106f.

³⁸⁹ vgl.: Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 95-97.

³⁹⁰ Bkirkī, Ort im Libanongebirge, etwa vier Kilometer östlich der Mittelmeerküste und etwa zehn Kilometer nördlich von Beirut.

³⁹¹ vgl.: Moosa, *The Maronites in History*, 288.

³⁹² zit.: Moosa, *The Maronites in History*, 289. „There is no God but Allah and Patriarch Arida is the Beloved of Allah. There is no God but Allah and Taj al-Din Husayni is the enemy of Allah.“, eigene Übersetzung.

Frankreich, in der er auf die Unabhängigkeit des Libanon hinwies, die Patriarch al-Ḥuwayīk von Premierminister Clemenceau zugesichert worden war und beschuldigte Frankreich, das Mandatsgebiet Libanon zu einer französischen Kolonie mit völliger französischer Dominanz der libanesischen Wirtschaft gemacht zu haben. Diese Situation führte zu wiederholten Demonstrationen gegen Frankreich in Syrien und im Libanon. Am 26. August 1936 schlossen zudem Ägypten und England ein Abkommen ab, durch das Ägypten seine Unabhängigkeit erlangte, nur die Außenpolitik und die Kontrolle der Suezkanalzone blieben in britischer Hand. Demonstrationen in Syrien zwangen den französischen Hochkommissar de Martel zur Wiedereinsetzung des syrischen Parlaments und mit Syrien wurde 1936 ein Abkommen über die vorgesehene Unabhängigkeit geschlossen. Libanesischer Politiker forderten ein Abkommen ebenso für den Libanon. Nach Verhandlungen wurde am 13. November 1936 ein Abkommen unterzeichnet: Frankreich erkannte die volle Unabhängigkeit des Libanon an und unterstützte eine Aufnahme in den Völkerbund. Im Gegenzug wurden Frankreich weitgehende Wirtschaftskonzessionen gemacht, eine militärische Allianz im Kriegsfall vereinbart und die Stationierung von französischen Truppen erlaubt. In einem anschließenden Briefwechsel zwischen Hochkommissar de Martel und Präsident 'Iddih wurde eine gleichberechtigte Verteilung der politischen Macht gemäß der Volkszählung von 1932 vereinbart^{393 394}.

Stärkeres politisches Engagement zeigte Patriarch ^cArīḏa wieder im Zuge des Zweiten Weltkriegs. Nach dem Waffenstillstandsabkommen vom 22. Juni 1940 übte zunächst das Vichy-Regime die Kontrolle über den Libanon aus. Das freie Frankreich (unter der Führung de Gaulles) konnte hingegen bald Erfolge im Nahen Osten verzeichnen. 1941 konnten die Truppen von Großbritannien und des freien Frankreich gemeinsam Truppen des Vichy-Regimes aus Syrien und dem Libanon vertreiben. De Gaulle hegte zu diesem Zeitpunkt die Befürchtung, dass Großbritannien Frankreich in der syrischen Region ausbooten könnte und ernannte General Catroux zum Generalvertreter des freien Frankreichs für Syrien und den Libanon. Angesichts dessen erklärte General Catroux am 26. November 1941, dass Frankreich die Unabhängigkeit Libanons und Syriens akzeptieren würde und lud Vertreter zu Verhandlungen bezüglich eines neuen Abkommens ein. Libanesischer Vertreter antworteten, dass es bereits ein Abkommen gäbe und verlangten dessen Umsetzung. Catroux setzte

³⁹³ vgl.: Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 97-101.

³⁹⁴ Bei der Volkszählung von 1932 ergab sich folgende prozentuelle konfessionelle Gliederung der libanesischen Bevölkerung: 29% Maroniten, 10% Griechisch-Orthodoxe, 6% Griechisch-Katholische, 4% Armenier, 1% andere Christen (50% Christen insgesamt), 23% Sunniten, 20% Šī'iten, 6% Drusen (49% Muslime insgesamt), 1% sonstige Religionen; vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg, 119.

ungeachtet dessen einen Präsidenten ein und nahm quasi die Rolle eines Hochkommissars ein. Diese halbherzige Unabhängigkeit wurde von allen libanesischen Fraktionen angelehnt, während die Forderungen, freie Wahlen abzuhalten und die gesamte Staatsgewalt den Libanesen zu übergeben, von allen Seiten im Libanon unterstützt wurde; weiters wurde ein Nationalkongress unter der Patronage von Patriarch ^cArīḏa gefordert. De Gaulle sagte 1942 anlässlich seiner Reise nach Beirut und Damaskus, dass der Krieg keine vollständige Unabhängigkeit erlauben würde. Am 21. September 1943 gewannen die Konstitutionalisten die libanesischen Wahlen. Bišāra al-Ḥūrī³⁹⁵ betraute daraufhin Riyāḏ aṣ-Ṣulḥ mit der Bildung einer Regierung und verlangte die Übergabe der Macht an die neu gebildete Regierung. Frankreich lehnte die Forderung ab und stellte klar, dass eine Aufhebung des Mandats nur durch ein neues Abkommen möglich sei, Frankreich wollte dabei eine privilegierte Stellung in Politik und Wirtschaft des Libanon erhalten. Dagegen wehrte sich die libanesische Regierung. Am 8. November 1943 verabschiedete das libanesische Parlament einige Verfassungsänderungen, die das französische Mandat einseitig aufhoben. Frankreich reagierte am 11. November mit der Festnahme von Präsident Bišāra al-Ḥūrī und dreier Parlamentsmitglieder sowie der Einsetzung 'Iddih, welcher eine Zustimmung zu den Beschlüssen des 8. November abgelehnt hatte, als Präsidenten und Premierminister. Auf Grund dieser Haltung war 'Iddih politisch isoliert und konnte keine Regierung bilden, auch da die inhaftierten Politiker großes Ansehen in der Bevölkerung genossen. Auf internationalem Druck wurden die Gefangenen am 22. November wieder freigelassen und Frankreich erklärte das Ende seines Mandates über den Libanon und 'Iddih trat von seinen Ämtern zurück. Präsident al-Ḥūrī und Premierminister Riyāḏ aṣ-Ṣulḥ verkündeten danach die als Nationalpakt bezeichnete Einigung. Diese sah eine Machtteilung und ein Bekenntnis zur libanesischen Identität vor³⁹⁶. Frankreich versuchte weiterhin, gestützt durch Großbritannien, Druck auf die libanesische Regierung auszuüben, ein für Frankreich günstiges Abkommen zu schließen, der Libanon erhielt indes Unterstützung von den USA. Unmittelbar nach dem Ende der Kampfhandlungen in Europa sandte Frankreich Truppen, zu großen Teilen aus Senegalesen bestehend, nach Syrien und in den Libanon. Als es zu Demonstrationen der Bevölkerung kam, bombardierte Frankreich am 29. und 30. Mai 1945 Damaskus. Dies führte zur Abwendung Großbritanniens von Frankreich und britische Truppen stellten in Syrien wieder Ordnung her. Die USA brachten am 13. Dezember 1945 in der UNO einen Antrag auf Lösung des Konflikts

³⁹⁵ Das libanesische Parlament hatte 1943 einseitig das Protektorat für beendet und die vollständige Unabhängigkeit des Landes erklärt. Frankreich nahm daraufhin Staatspräsident Bišāra al-Ḥūrī, Premierminister Riyāḏ aṣ-Ṣulḥ und bis auf zwei Minister die gesamte Regierung fest.

³⁹⁶ vgl.: *Traboulsi, A History of Modern Lebanon*, 104-108.

vor und mit 31. Dezember 1946 hatten alle britischen und französischen Truppen Syrien und den Libanon verlassen³⁹⁷.

In kirchlichen Angelegenheiten stellte der Vatikan ʿArīḏa später wegen seines schlechten Gesundheitszustandes eine Apostolische Vormundschaftskommission unter dem Vorsitz vom Paulus (Būlus) Maʿūšī zur Seite. Dieser wurde nach dem Tod ʿArīḏas ohne Rücksprache mit der Synode durch den Vatikan (d.h. durch Pius XII., Papst von 1939 bis 1958) zum neuen Patriarchen bestellt³⁹⁸.

Die Ausbildung der maronitischen Priester war immer noch sehr mangelhaft. Die Priester der unteren Ebene haben das Recht, die Ehe einzugehen, was die meisten taten und sie mussten ihre Familien unterstützen. 1934 wurde ein zentrales Seminar in Ġāzir eröffnet, das von den Jesuiten geleitet wird und dem ein maronitischer Geistlicher vorsteht. Einige Geistliche wurden im Orientalischen Seminar der Jesusgemeinschaft in Beirut ausgebildet, manche wurden in weitere lateinische Seminare geschickt. Die Zahl der Mönche in den drei wichtigsten maronitischen Mönchsorden lag 1947/48 bei rund 750, davon waren 520 Priester. Zahlenmäßig wurden für die Nachkriegszeit die Maroniten im Libanon und in Syrien auf etwa 310.000 geschätzt, dazu kamen 10.000 in Ägypten, 1.000 auf Zypern und 2.500 in Palästina. In den USA lebten rund 50.000 Maroniten mit eigenen Bischöfen, der erste permanente Priester war Peter Korkamas, der eine Kirche in New York City errichtete, sein Neffe Joseph Yasbak tat dies in Boston. In Uruguay gab es rund 16.000 Maroniten, denen ein Mönch in Montevideo mit dem Titel des Titularabtes vorstand. Weitere rund 5.000 Maroniten lebten zerstreut in Livorno (Italien), Paris, Sydney, Brasilien, Argentinien, Kanada und rund 3.000 in Südafrika mit dem Zentrum in der Stadt Johannesburg³⁹⁹.

5.3 Panarabismus.

Auseinandersetzungen über die Ausrichtung des Libanons hatte es bereits seit längerem gegeben. Nach den Ereignissen des Ersten Weltkriegs verstärkte sich um 1919 die Diskussion um die zukünftige Ausrichtung und Gestalt des Libanon, die sich dabei um drei Möglichkeiten drehte: (1) die arabische Einheit, (2) ein Großsyrien und (3) ein unabhängiger Libanon. Befürworter einer arabischen Einheit waren vor allem die muslimischen politischen Kreise und griechisch orthodoxe Notablen, großsyrische Gedanken wurden hauptsächlich von laizistischen Intellektuellen vertreten und fanden hauptsächlich bei den Minderheiten

³⁹⁷ vgl.: Traboulsi, A History of Modern Lebanon, 111-113.

³⁹⁸ vgl.: Suermann, Libanon, 121.

³⁹⁹ vgl.: Donald Attwater, The Christian Churches of the East. 1. Churches in communion with Rome (Milwaukee, 1961), 170-173.

Zustimmung, die Idee eines unabhängigen Libanon wurde vor allem von den Mitgliedern des Verwaltungsrates und den Maroniten vertreten⁴⁰⁰. Der Großteil der libanesischen Muslime lehnte den neuen Staat „Großlibanon“ ab und hätte sich viel lieber in einem gemeinsamen arabischen Staat oder einem Großsyrien gesehen. Diese Haltung führte zu einem bis zur Mitte der 1930er Jahre dauernden zivilen Ungehorsams im Libanon; die libanesischen Muslime boykottierten die Volkszählung von 1921 und die Wahlen von 1922 und 1925. Seit dieser Zeit wurden aber die Nachteile des Boykotts, es war eine vorwiegend christliche Beamtenschaft entstanden, und die Vorteile einer Partizipation, etwa den Ausbau der Bildung und der Infrastruktur, erkannt. Zudem rückte der Wunsch nach Abzug der Mandatsmächte in den Vordergrund, was aber nur gemeinsam erreicht werden konnte. An der Volkszählung von 1932 nahmen die Muslime daher teil, wobei sich zeigte, dass die Christen nur über eine sehr geringe Mehrheit verfügten⁴⁰¹. Danach wurde bis heute keine Volkszählung mehr durchgeführt und alle weiteren Bevölkerungszahlen beruhen lediglich auf Schätzungen ausgehend von den Zahlen von 1932; insbesondere die christliche Seite hatte sich aus Angst vor einem Machtverlust später gegen Volkszählungen ausgesprochen (siehe dazu auch Seiten 89 mit Anmerkung 394 und Seite 110).

Nach ihrer Entlassung aus der französischen Festungshaft⁴⁰² verkündeten Bišāra al-Ḥūrī und Riyāḍ aṣ-Ṣulḥ (zu ihm vgl. S. 90) die Grundzüge ihres ungeschriebenen Übereinkommens, das heute als „Nationalpakt“ bezeichnet wird. Es handelt sich dabei um verschiedene Garantie- und Verzichtserklärungen und einer Definition der libanesischen Ausrichtung: Die Christen stellen sich nicht unter den Schutz westlicher Mächte, die Muslime verzichten auf eine Angliederung an ein arabisches Land oder eine Vereinigung. Der Libanon soll aber einerseits seine historischen kulturellen Verbindungen mit dem Westen aufrecht erhalten, andererseits ist der Libanon aber ein Land mit arabischen Wurzeln und Sprache, soll eng mit den anderen arabischen Staaten zusammenarbeiten soweit diese die libanesischen Unabhängigkeit anerkennen und der Libanon soll sich neutral verhalten⁴⁰³.

Die Idee eines großarabischen Staates war damit keineswegs gestorben: Die 1934 vom griechisch-orthodoxen Lehrer 'Anṭūn Sa'āda gegründete PSNS (zu Deutsch: Syrische Nationale Sozialistische Partei) trat für ein Großsyrien ein. 1940 hatten der aus dem Libanon stammende griechisch-orthodoxe Lehrer Michael (Mišāl) 'Aflaq und der sunnitische Anwalt

⁴⁰⁰ vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg, 89.

⁴⁰¹ vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg, 95f.

⁴⁰² Siehe dazu auch Seite 90.

⁴⁰³ vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg, 98-100.

Ṣālāḥaddīn Bayṭār in Syrien die baʿṭ (Baath)-Partei (der „arabischen Wiedergeburt“) gegründet, im Libanon entstand sie 1951. Diese Partei trat für einen säkularen panarabischen Staat ein, in dem der Islam eine wichtige Rolle spielen sollte; dementsprechend existierten in den einzelnen Ländern nur Regionalkommandos, infolge zunehmender Differenzen kam es später zu einer Spaltung in eine syrische und irakische baʿṭ-Partei, was sich auch im Libanon vollzog⁴⁰⁴. Dass der griechisch-orthodoxe Aflaq als Gründer der Baʿaṭ-Partei eine säkulare Richtung favorisierte, ist unter anderem daraus zu verstehen, dass die Christen in der syrischen Region eher zu einem Säkularismus tendierten als zu einem islamischen Panarabismus.

1945 wurde die Arabischen Liga, deren Gründungsmitglied der Libanon ist, gegründet, auch als Reaktion auf die Politik der Teilung der Gebiete durch westliche Mächte⁴⁰⁵. Von Beginn an gab es in der Liga Differenzen, da Muslime in ihr neben der zwischenstaatlichen Kooperation auch eine mögliche Ausgangsbasis für einen Panarabismus sahen; Christen traten zwar für eine Kooperation ein, waren aber strikt gegen jegliche Aufgabe von Souveränität. Vor allem Mitte der 1950er Jahre gewann die Diskussion wieder an Intensität, als Christen für eine strikte Neutralität zwischen den blockfreien und den prowestlichen arabischen Staaten eintraten bzw. Teile von ihnen prowestlich eingestellt waren, Muslime hingegen die Neutralität aufgeben und sich an das Ägypten Nassers anlehnen wollten. Nach der Bildung der Vereinigten Arabischen Republik von Ägypten und Syrien zwischen 1958 und 1961 kam es zu einer weiteren Intensivierung der Differenzen im Libanon. Die eine christliche Richtung forderte eine strikte Neutralität, die andere um Präsident Ṣamʿūn zog im Zuge der Eisenhower-Doktrin eine prowestliche Richtung vor. Muslime forderten stattdessen die Solidarität mit und eine Minderheit sogar die Angliederung an die Vereinigte Arabische Republik. Dies führte zu einem ersten gewaltsamen Austragen der Differenzen, um danach auf die Position des Nationalpaktes zurückzukommen und sich außenpolitisch zurückzuhalten⁴⁰⁶. Die Idee eines Panarabismus wurde aber auf muslimischer Seite nie ganz aufgegeben, was bei den libanesischen Ereignissen in den folgenden Jahren auch von Bedeutung war.

⁴⁰⁴ vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg, 147.

⁴⁰⁵ vgl.: Cragg, The Arab Christian, 150-152.

⁴⁰⁶ vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg, 147f.

5.4 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch Ma^cuši.

Die Rolle Ma^cuši († 1975) bei den Wirren zwischen 1958 und 1975 wird unterschiedlich interpretiert. Einerseits wirkte Ma^cuši bei den Unruhen von 1958⁴⁰⁷ mäßigend auf die maronitische Bevölkerung ein, um innermaronitische Konflikte zu verhindern, andererseits war Ma^cuši bereits 1955, als er sein Amt antrat, ein Unterstützer des späteren Präsidenten Fu'ād Šihāb. Aus diesem Grund kam es am 2. 9. 1958 zu einer Demonstration von zwei bis dreitausend Anhängern Präsident Šam^cūns vor dem Amtssitz des maronitischen Patriarchen, was Kuderna als Ausdruck der geschwächten Position Ma^cuši einschätzt⁴⁰⁸.

Der Patriarch war nicht einverstanden, dass Präsident Šihāb nach seiner Wahl 1958 die Entscheidungen alleine traf und nur sehr wenig seinen Rat suchte, kritisierte ihn 1961 bereits offen und suchte den Konsens mit Kamīl Šam^cūn. Dies führte dazu, dass bei den Unruhen von 1963, als sich Präsident Šihāb durch eine Gesetzesänderung eine zweite Amtszeit sichern wollte, Patriarch Ma^cuši zusammen mit Kamīl Šam^cūn und dem sunnitischen Führer und mehrmaligen libanesischen Premierminister Šā'ib Salām – dessen gute Beziehungen zum Patriarchen sich dadurch verstärkten – sowie mit Raymond (Raymūn) 'Iddīh eine Opposition gegen Präsident Šihāb formte. Dieses Bündnis konnte in den Wahlen von 1964 eine starke Opposition gegen Šihāb bilden und er verzichtete trotz der Mehrheit, die er weiterhin im Parlament innehatte, auf eine Wiederwahl. Šihāb lehnte es ab, Šam^cūn oder 'Iddīh als Präsidenten zu akzeptieren; gegen Pierre (Byr) al-Ġumayyil waren sowohl Šihāb, da er einen zu großen Einflussverlust befürchtete, als auch Šam^cūn, 'Iddī und Patriarch Ma^cuši, der eine starke Gegnerschaft bei der geistigen Führung der maronitischen Gemeinschaft befürchtete; die Muslime schließlich standen Byr al-Ġumayyil auf Grund der deutlich pro-maronitischen Haltung der Katā'ib⁴⁰⁹ von al-Ġumayyil ablehnend gegenüber. 1964 einigte man sich schließlich auf Charles (Šāril) al-Ḥilū, genauso wie al-Ġumayyil einer der Gründer der

⁴⁰⁷ Die Vermutungen über den Versuch Šam^cūns eine zweite Amtszeit anzustreben, massive Korruptionsvorwürfe, mangelnde soziale und wirtschaftliche Reformen und ein verstärkter Autoritarismus führten zu einer christlichen und muslimischen Opposition gegen den Präsidenten, die im Zuge von gewalttätigen Unruhen zwei Drittel des libanesischen Staatsgebietes kontrollieren konnte. Šam^cūn nahm die Eisenhower-Doktrin an, ab 15. Juli landeten amerikanische und britische Truppen in Beirut, aber rasch zeigte sich, dass die USA vielmehr einen von allen Fraktionen und Ġamal Nasser akzeptierten Nachfolger für Šam^cūn suchten, als ihn zu stützen. Fu'ād Šihāb, der sich als Armeekommandant bei den Unruhen neutral verhalten hatte, wurde schließlich am 31. Juli 1958 als Kompromisskandidat gewählt. Vgl.: *Traboulsi, A Modern History of Lebanon*, 133-137.

⁴⁰⁸ vgl.: Michael Kuderna, *Christliche Gruppen im Libanon: Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation* (Wiesbaden, 1983) 159.

⁴⁰⁹ Katā'ib, frz. Phalanges Libanaises, wurde 1936 vom libanesischen Politiker Byr Ġumayyil (1905-1984) gegründet. Zuerst war es eine Jugendbewegung, 1943 wurde sie eine politische Partei. Sie kämpfte gegen die französische Besatzungsmacht und trat gegen großsyrische und panarabische Vorstellungen auf. Ihre Mitglieder kommen hauptsächlich aus der maronitischen Bevölkerungsschicht, vgl.: *Hanf, Koexistenz im Krieg*, 106f.

Phalanges (katā'ib), der dennoch al-Ġumayyil als Gegenkandidaten bei der Wahl hatte⁴¹⁰.

Die maronitischen Patriarchen wurden vor und während des Bürgerkriegs immer wieder aufgefordert, politische Position zu ergreifen wie etwa bereits 1969 im Zuge der Auseinandersetzung zwischen maronitischen Gruppen und der PLO. Das treibende Motiv für diese Aktivitäten war der Wunsch der maronitischen Kirche nach Schutz der maronitischen Gemeinschaft und der christlichen Lebensform im arabischen Raum, wozu auch ein mangelndes Vertrauen in das herrschende Regime und ein angebliches Gleichsetzen von Arabismus und Islam durch den 1975 entstandenen „Kaslik-Kreis“, der aus maronitischen Priestern und Intellektuellen bestand, welche den Forces Libanaises, einer von Bašīr al-Ġumayyil gegründeten christlichen Miliz, zuarbeiteten, kam. Dies schloss auch Überlegungen zu einer möglichen Teilung des Libanon ein⁴¹¹. Ma^cūšīs strenge Rom-Orientierung führte zu zahlreichen Auseinandersetzungen mit dem Staat, was ihm aber in Rom große Anerkennung entgegenbrachte; so wurde er Mitglied der Kongregation für die Ostkirchen, der Päpstlichen Kommission für die Revision des Kirchenrechts für die lateinische Kirche und der Päpstlichen Kommission für die Revision des Ostkirchenrechts; seine Kardinalserhebung erfolgte am 11. Januar 1975.

Interessant ist dabei auch die Rede des griechisch-katholischen (=melkitisch-katholischen) Patriarchen Maximos IV. Sayegh (reg. 1947-1967) am 9. August 1960 in Düsseldorf.

Im Zuge dieser Rede warf Maximos IV. Sayegh Rom vor, im Unitarismus den Orient mit der Ausnahme seiner Riten nicht zu respektieren; der unierte Orient könne seine Mission nicht erfüllen, da der Westen ziemlich erfolgreich versucht hätte, dem Orient zu nehmen, was ihm nicht glich. Weiters warf er Rom vor, dass das kanonische Recht für den Orient eigentlich nur eine Anwendung des römischen Kirchenrechts sei und die patriarchale Gewalt ausklammere⁴¹². Dies erscheint mir gerade im Bezug auf den ohne synodale Absprache eingesetzten maronitischen Patriarchen sowie in Anbetracht der Positionen Ma^cūšīs innerhalb der Kommissionen für das Kirchenrecht von Bedeutung. Die einzelnen katholischen Kirchen des Libanon arbeiteten seit der Unabhängigkeit, und im Besonderen seit dem zweiten Vatikanischen Konzil, enger zusammen und traten verstärkt gemeinsam auf. Ausdruck dieser Zusammenarbeit ist die APECL, worauf weiter unten näher eingegangen wird. Bis heute hat die APECL ihren Sitz in Bkirkī, dem Sitz des maronitischen Patriarchen; ein deutlicher

⁴¹⁰ vgl.: Kamal Salibi, *Crossroads to civil war: Lebanon 1958-1976* (Delmar, N.Y., 1976) 20-22.

⁴¹¹ vgl.: Kuderna, *Christliche Gruppen im Libanon*, 151-154. Anm.: Der Kaslik-Kreis lehnte den Arabismus ab, da er in ihm die Intention eines islamischen Panarabismus sah. Das Misstrauen vieler Christen gegenüber einem Panarabismus lag auch in der Befürchtung, in einem gesamtarabischen Staat nur mehr eine kleine Minderheit zu sein und an Einfluss zu verlieren.

⁴¹² vgl.: Suermann, *Libanon*, 122.

Schritt hin zu den arabischen Wurzeln wurde erst am 10. Mai 1997 mit der Unterzeichnung der postsynodalen apostolischen Exhortation „Eine neue Hoffnung für den Libanon“ gesetzt (Näheres siehe S. 108).

5.5 Bürgerkrieg.

Zum besseren Verständnis der Rolle der maronitischen Kirche in der Zeit nach der Unabhängigkeit im Jahr 1943 wird kurz auf das Palästinenserproblem und den Bürgerkrieg eingegangen.

Seit der Naqba (al-naqba, die Katastrophe), d.h. der Massenvertreibung der arabischen Palästinenser während der kriegesischen Auseinandersetzungen 1948/49, spielen die Palästinenser eine bedeutende Rolle in den innerlibanesischen Angelegenheiten. Der Libanon nahm symbolisch am Krieg von 1948 teil und nach dessen Beendigung siedelten ungefähr 120.000 Flüchtlinge im Libanon⁴¹³ und wurden zuerst in Lagern an den Ausfallsstraßen der großen libanesischen Städte angesiedelt. 1964 kam es unter ägyptischem Einfluss zur Gründung der PLO (Palestinian Liberation Organization) als Vertretung der Palästinenser, die auch von Jordanien unterstützt wurde⁴¹⁴ und deren Hauptquartier bis 1970 dort angesiedelt war. Kurz darauf gründete sich die PLA, die Palestinian Liberation Army. Die Differenzen um die Frage, ob man die Palästinenser auf libanesischem Gebiet unterstützen und die Folgen für den Libanon in Kauf nehmen oder ob man die Handlungsfreiheit der palästinensischen Bewegungen einschränken sollte, spitzte sich immer mehr zu. Im Oktober 1969 ging die libanesischen Armee gegen die PLA vor und die Mehrheit der arabischen Staaten und die libanesischen Muslime stellten sich auf die Seite der PLA. Das führte im November 1969 zum Kairo-Abkommen, in dem den palästinensischen Organisationen die Souveränität über die Flüchtlingslager, die Aufstellung von bewaffneten Einheiten und von Beobachtungsposten an der Grenze zu Israel zugestanden wurden, der Nachschub von Syrien musste mit der libanesischen Armee abgestimmt werden und es wurde eine Einmischung in innerlibanesischen Angelegenheiten untersagt. Dies führte zu einer quasi Staat-im-Staat Stellung der PLO⁴¹⁵. In der Folge kam es zu einer immer unruhigeren Situation im Land, die palästinensischen Organisationen setzten sich bald über das Kairo-Abkommen hinweg. Das führte zu Unmut über die libanesischen Regierung, zur Bildung christlicher Milizverbände, zu wiederholten

⁴¹³ vgl.: *Traboulsi*, A Modern History of Lebanon, 113f.

⁴¹⁴ vgl.: *Marius Deeb*, The Lebanese Civil War. Forword by Charles Issawi Praeger Special Studies, New York, 1980) 99.

⁴¹⁵ vgl.: *Hanf*, Koexistenz im Krieg, 217f.

Angriffen Israels und der Südlibanon wurde zunehmend zu einem Kriegsschauplatz⁴¹⁶.

Nach dem Jom-Kippur-Krieg 1973 war es zu Truppenentflechtungsabkommen zwischen Israel, Ägypten und Syrien und der Präsenz von Friedenstruppen auf Sinai und den Golanhöhen gekommen; Jordanien duldet nach dem Schwarzen September im Jahr 1970 keine Aktionen mehr von seinem Gebiet, womit die palästinensischen Organisationen nur noch den Libanon als Ausgangsbasis für ihre Aktionen hatten⁴¹⁷. Dies führte schließlich zum libanesischen Bürgerkrieg, der im April 1975 begann, als maronitische Gläubige während einer Sonntagsmesse in einem Vorort von Beirut beschossen wurden. Als Folge davon wurde das Hauptquartier der PLO im Libanon angegriffen und im darauffolgenden Jahr wurden Palästinenser in den Flüchtlingslagern von Karantīnā und Tall az-Za^catar misshandelt, unter denen sich auch Christen befanden. 1978 marschierte die israelische Armee in den Südlibanon ein, um eine Sicherheitszone zu errichten.

Die zweite Phase des Bürgerkriegs begann mit der israelischen Operation „Frieden für Galilāa“ von Juni bis September 1982 unter dem damaligen israelischen Verteidigungsminister Ariel Sharon. Im Zuge dieser Operation drangen israelische Verbände bis nach West-Beirut vor. Im Verlauf dieser Auseinandersetzungen wurde auch der maronitische Präsident Bašīr al-Ġumayyil durch ein Bombenattentat getötet, das bis heute nicht vollständig aufgeklärt ist. Dieser Anschlag war der Auslöser von gewalttätigen Aktionen durch die christliche Katā'ib gegen die palästinensischen Flüchtlingslager Šabrā und Šātīlā und die PLO wurde fast vollständig aus dem Libanon vertrieben⁴¹⁸.

Insbesondere der Südlibanon war durch den Bürgerkrieg schwer betroffen worden. 1975 wurden in Auseinandersetzungen zwischen rechtsgerichteten Christen, libanesischen Muslimen und der PLO zahlreiche Christen verwundet, die Israel um medizinische Hilfe baten. Die christliche Gemeinschaft stand dabei vor der Wahl, sich entweder den Palästinensern, die mit Israel in kriegesischen Auseinandersetzungen standen, anzuschließen, oder mit Israel Frieden zu schließen. Sie entschieden sich für letzteres und 1976 entstand in den Dörfern Marġa^cyūn und Qlaya^ca die Südlibanesische Armee (SLA), die von Israel unterstützt wurde und dort ebenfalls die Autorität libanesischer Sicherheitskräfte de facto außer Kraft setzte⁴¹⁹. Nach der Vertreibung der PLO aus dem Libanon wandte sich die SLA gegen die beiden schi^citischen libanesischen bewaffneten Gruppierungen Ĥizbu'llāh und ^cAmal, die von Syrien unterstützt wird. Die Ĥizbu'llāh war 1982 entstanden – der Iran sandte

⁴¹⁶ vgl.: Hanf, Koexistenz im Krieg,

⁴¹⁷ vgl.: Cragg, The Arab Christian, 208, Hanf, Koexistenz im Krieg, 207f.

⁴¹⁸ vgl.: Suermann, Libanon, 120-125.

⁴¹⁹ vgl.: Cragg, The Arab Christian, 209.

damals 1500 Revolutionsgardisten zur Unterstützung - und wird seitdem vom Iran mit ungefähr 200 Millionen US-Dollar pro Jahr unterstützt⁴²⁰. Zuerst nur verschiedene Einzelgruppen, die eigene Aktionen durchführten⁴²¹, wurde sie zu einer Organisation, die heute im Südlibanon am stärksten vertreten ist. 1985 zog sich die israelische Armee aus dem Südlibanon zurück und übergab die Kontrolle der SLA. Im Jahr 2000 räumte die israelische Armee den sogenannten Sicherheitsgürtel im Süden Libanons und zog sich zurück. Mit ihr gingen rund 7000 libanesische Christen nach Israel, da sie Angst vor Racheaktionen der muslimischen Gruppen hatten. Rund 2000 Christen kehrten nach Sicherheitsgarantien der Ḥizbu'llāh wieder in den Südlibanon zurück, die restlichen blieben in Israel, da sie einerseits der Ḥizbu'llāh misstrauten und andererseits nicht wie Bürger zweiter Klasse behandelt werden wollten und nahmen in der Regel die israelische Staatsbürgerschaft an⁴²². Die Ḥizbu'llāh hat seit dem Antritt ihres dritten Generalsekretärs Ḥassan Naṣrallāh neben den militärischen Aktionen eine Integration als politische Partei in der libanesischen Innenpolitik in Richtung linker und nationalistischer Parteien vollzogen, was auch als „Lebanonisation“ bezeichnet wird⁴²³.

5.6 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch 'Anṭūniyūs Ḥurayš.

Nach dem Tod von Patriarch Ma'ūšī am 11. Jänner 1975 wurde am 3. Februar desselben Jahres 'Anṭūniyūs Ḥurayš von der Bischofskonferenz zum neuen Patriarchen gewählt und am 15. Februar 1975 gewährte ihm der Heiligen Stuhl die volle kirchliche Gemeinschaft. Ḥurayš stand auf der Seite der Gemäßigten und lehnte ein konfessionelles Bündnis ab, da er niemanden von einer Versöhnung ausschließen wollte. Im August 1975 empfing er eine Delegation linker und nationalistischer Gruppierungen (einschließlich der Kommunisten) und anerkannte die Autorität des Staates. Ḥurayš stand mit seiner Haltung zunehmend einerseits im Widerspruch zur Katā'ib (oder Phalange; vgl. dazu weiter oben S. 94 und Anmerkung 409) und zur Miliz der Libanesische Front (eine christliche rechtsgerichtete Allianz von Gruppierungen und Personen), andererseits auch zu den Mönchsorden; vor allem mit den maronitischen Milizen geriet der maronitische Patriarch 1981 in einen heftigen Konflikt, als sich beide Seiten über die Bedeutung des Bürgerkriegs für die maronitische Gemeinschaft uneinig waren. Ḥurayš meinte, dass „[...] die verhängnisvolle Verteilung der Güter und das

⁴²⁰ vgl.: Karin Rammerstorfer, *The Lebanon War 2006. A country between terror and resistance* (Diplomarbeit an der Universität Wien, Fakultät für Sozialwissenschaften, Wien, 2008) 41, 44.

⁴²¹ vgl.: Hanf, *Koexistenz im Krieg*, 405.

⁴²² vgl.: Suermann, *Libanon*, 127f.

⁴²³ vgl.: Rammerstorfer, *The Lebanon War 2006*, 34-36.

Festhalten an den Privilegien zum Kampf beigetragen hätten, doch wolle er dies nicht als Klassenkampf bezeichnen.“⁴²⁴. Eine weitere mögliche Ursache für diese Haltung sieht man in der Herkunft des Patriarchen: Ḥurayš stammte aus einem südlibanesischen Dorf, ʿAyn Ibil, das einerseits durch eine hauptsächlich islamisch besiedelte Umgebung und andererseits durch israelische Angriffe, bei denen einige seiner Familienmitglieder verletzt oder getötet worden waren, geprägt war. Dies mag ein Grund sein, dass sich Ḥurayš sowohl hinter den Staat stellte als auch Israel mit einem gewissen Misstrauen begegnete. Das Handeln des Patriarchen und der Mönchsorden war dabei unterschiedlich⁴²⁵ (Zu beachten ist, dass 1985 Ḥurayš ein Apostolischer Administrator mit allen Vollmachten zur Seite gestellt wurde, sodass Ḥurayš 1986 von seinem Amt zurücktrat.)⁴²⁶.

Im Gegensatz zum Patriarchen waren die Mönchsorden, im Besonderen der Libanesischer Maronitischer Orden, stärker am Bürgerkrieg beteiligt. Der Libanesischer Maronitischer Orden spielte als Mitgründer der Libanesischen Front sowie durch seine Hilfe bei der Mobilisierung eine bedeutende Rolle. Nach der Zerstörung des Beiruter Viertels Karantīnā kam der Verdacht auf, dass dabei ökonomische Interessen des Mönchsordens eine Rolle gespielt hätten⁴²⁷. Die Generaloberen des Libanesischen Maronitischen Ordens, Šarbil Qassīs und sein Nachfolger Būlus Nāman, standen seit dem Ausbruch des Bürgerkrieges an der Spitze des Widerstandes gegen die Palästinenser und die pro-syrischen Kräfte im Libanon. Auch die Versammlung der griechisch-katholischen Ordensoberen erklärte am 23. 4. 1975 ihre Unterstützung für die Katāʾib⁴²⁸. Šarbil Qassīs äußerte sich sehr deutlich, indem er sagte, dass der Maronitische Orden hinter der Katāʾib stehen würde und jederzeit bereit sei, die Souveränität und die Integrität des Libanon mit all ihren Möglichkeiten gegen die palästinensischen Kommandos und deren libanesischen Verbündete zu verteidigen⁴²⁹.

1981 kam es zu Auseinandersetzungen zwischen dem Patriarchen und den christlichen Milizen, als diese dem Patriarchen vorwarfen, sich nicht ausreichend für die Christen zu engagieren, was dieser aber zurückwies, indem er die Milizen beschuldigte, den Wiederaufbau des Staates zu verhindern und übermäßige Forderungen vorzubringen. 1984 kam es dann auch zu Auseinandersetzungen mit dem Vatikan, als Patriarch Ḥurayš Nāman

⁴²⁴ zit.: Suermann, Libanon, 124.

⁴²⁵ vgl.: Kuderna, Christliche Gruppen im Libanon, 162f.

⁴²⁶ zit.: Suermann, Libanon, 106, 120f.

⁴²⁷ vgl.: Kuderna, Christliche Gruppen im Libanon, 149f.

⁴²⁸ vgl.: Suermann, Libanon, 125.

⁴²⁹ vgl.: Salibi, Crossroads to Civil War, 105.

aufforderte, sich ausschließlich auf seine kirchliche Aufgabe zu konzentrieren⁴³⁰.

5.7 Die Rolle der maronitischen Kirche während der Amtszeit von Patriarch Šufayr und seit seinem Nachfolger Patriarch Rāʿī.

Am 19. April 1986 wurde Bischof Naṣrallah Šufayr von der maronitischen Bischofsversammlung zum Nachfolger des emeritierten Patriarchen Hurayš gewählt. Damit kehrte die maronitische Kirche wieder zu einem stärkeren politischen Aktionismus zurück, was bei gleichzeitig aufgetretenen verstärkten Auseinandersetzungen innerhalb der maronitischen Gemeinschaft auf eine militärische Schwäche der Forces Libanaises zurückgehen dürfte⁴³¹. Naṣrallah Šufayr stand zu Beginn seiner Amtszeit in Opposition zur Forces Libanaises, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt von der Mehrheit der Maroniten unterstützt wurde. Eine diesbezügliche Untersuchung bewertet Naṣrallah Šufayr als einen Vertreter der Gemäßigten innerhalb der maronitischen Gemeinschaft, „[...] who were not frightened of their Muslim neighbours but instead wished to restore harmonious relations.“⁴³². Šufayr versuchte die ausgleichende Richtung seines Vorgängers fortzusetzen, so traf er etwa 1987 bei seinem Besuch in Algerien Yāsir ʿArafāt.

Am 22. September 1988 endete die Amtszeit von Präsident ʿAmīn al-Ġumayyil und Versuche einer Präsidentschaftswahl schlugen fehl. Gründe waren die Einmischung Syriens und der USA, die jeweils verschiedene Kandidaten forcierten, wobei es im Libanon selbst auch zu keiner Einigung gekommen war, und zu wenige anwesende Parlamentsabgeordnete bei der Wahl selbst. al-Ġumayyil stand unter starkem Druck von Sāmīr Ġaʿġaʿ und Michel (Mišāl) ʿAwn (zwei maronitische Politiker und Milizführer, letzterer war zu diesem Zeitpunkt Oberkommandierender der libanesischen Armee), da sie Angst vor einer Machtkonzentration beim seit 1987 amtierenden sunnitischen Ministerpräsidenten Sālīm al-Huss hatten. Kurz vor Mitternacht ernannte al-Ġumayyil Michel ʿAwn, den Oberkommandierenden der libanesischen Armee, zum interimistischen Premierminister. Dies verstieß einerseits gegen die Proporzvereinbarung, andererseits rief dies heftigen Widerstand von muslimischer Seite hervor. Dies führte zu de facto zwei Regierungen im Libanon (al-Huss und ʿAwn) und einer zweijährigen Vakanz des Staatspräsidenten. ʿAwn wandte sich anschließend gegen die anderen christlichen Milizführer und insbesondere mit Ġaʿġaʿ kam es zu heftigen

⁴³⁰ vgl.: Suermann, Libanon, 125.

⁴³¹ vgl.: Sami E. Baroudi, Paul Tabar, Spiritual Authority versus Secular Authority: Relations between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon: 1990-2005. In: Middle East Critique, Volume 18, Issue 3, 03. 11. 2009, online unter < <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19436140903237038> > (19. 12. 2011) 195-230, hier 196.

⁴³² zit.: McCallum, The political role of the patriarch in the contemporary Middle East, 930.

Auseinandersetzungen⁴³³. Die Ernennung ʿAwns zum interimistischen Premierminister war innerhalb des Libanon äußerst umstritten (gemäß dem Nationalpakt von 1943 (vgl. oben S. 92) ist das Amt des Premierministers einem sunnitischen Muslim vorbehalten). Am Sitz des Patriarchen trafen 23 christliche Parlamentsabgeordnete zusammen, die ein Ende der Gewalt zwischen der Miliz ʿAwns und der syrischen Armee und Friedensverhandlungen forderten⁴³⁴, was auch Patriarch Šufayr unterstützte und zu scharfen Protesten von Tausenden vor dem Amtssitz des Patriarchen führte. Šufayr begab sich daraufhin in den von Syrien besetzten Teil des Libanon. Während des Bürgerkrieges verurteilte Šufayr auch ständig die innerchristliche Gewalt und bezeichnete diese als kollektiven Selbstmord⁴³⁵. Šufayr lehnte eine gewaltsame Lösung des Bürgerkriegs ab und trat für eine politische Lösung ein, die zwar negative Auswirkungen auf die christliche Bevölkerung hätte, aber eine gewaltsame Lösung würde insgesamt verheerendere Auswirkungen haben⁴³⁶. Dies wurde auch vom Vatikan und den meisten christlichen Abgeordneten unterstützt. Die arabische Liga übte in Folge starken Druck auf die libanesische Innenpolitik aus und verfasste ein Dokument der nationalen Verständigung, welches bei einem einberufenen Treffen in at-Ṭāʾif in Saudi-Arabien von 62 der 99 libanesischen Parlamentsabgeordneten diskutiert und am 22. Oktober 1989 angenommen wurde. Die Rechte des Präsidenten wurden zugunsten des Premierministers beschnitten und die Zahl der Parlamentsabgeordneten wurde auf 108 erhöht. Syrien durfte seine Truppen im Libanon stationieren und erhielt das Mandat, zwei Jahre für die Erhaltung der Sicherheit und des Abkommens zu garantieren. ʿAwn lehnte das Abkommen ab. Genauso wie er brachten viele Christen die syrische Präsenz mit der muslimischen Seite in Verbindung. ʿAwn gab sich sehr populistisch und konnte weite Teile der christlichen Bevölkerung für sich gewinnen; diese trat auch in Demonstrationen vermehrt für ihn auf⁴³⁷.

Šufayr hingegen begrüßte das Abkommen von at-Ṭāʾif, da er in ihm eine reelle Chance für eine friedliche Beilegung sah. Er „[...] dankte Gott für das Zustandekommen der Verständigung und verteidigte die Abgeordneten.“⁴³⁸. Der Vatikan unterstützte diese Haltung, da er die Meinung vertrat, in einer solchen Situation müsse man das kleinere Übel wählen. Damit stand die moralische Autorität des Patriarchen aber erstmals im direkten Widerspruch zur Mehrheit der maronitischen Bevölkerung, die einerseits die Palästinenser für den Ausbruch der Gewalt im Libanon verantwortlich machte, andererseits wurde das Abkommen

⁴³³ vgl.: Edgar OʻBallance, *Civil war in Lebanon: 1975-92* (Basingstoke, 1998) 185-187.

⁴³⁴ vgl.: Hanf, *Koexistenz im Krieg*, 717.

⁴³⁵ vgl.: McCallum, *The political role of the patriarch in the contemporary Middle East*, 931.

⁴³⁶ vgl.: Baroudi, *Tabar*, *Spiritual Authority versus Secular Authority*, 200.

⁴³⁷ vgl.: OʻBallance, *Civil war in Lebanon, 193-195*, *Traboulsi*, *A History of Modern Lebanon*, 240-242.

⁴³⁸ zit.: Hanf, *Koexistenz im Krieg*, 734.

von aṭ-Ṭā'if von vielen Christen und Muslimen abgelehnt. ʿAwn hingegen weigerte sich, die syrische Präsenz im Libanon zu akzeptieren. Damit stand er zwar im Widerspruch zu fast allen politischen Führungskräften, aber nicht zur maronitischen Bevölkerung. Šufayr geriet durch seine Haltung in Gegensatz zu einem Großteil der maronitischen Gemeinschaft; vor allem die christliche Bevölkerung, von der viele ʿAwn unterstützten, war deswegen besonders erzürnt. Es kam zu Demonstrationen von tausenden Anhängern ʿAwns vor dem Präsidentenpalast und dem Patriarchatsitz. Am 4. November 1989 erklärte ʿAwn das Parlament für aufgelöst. Parlamentspräsident al-Ḥusaynī berief das Parlament daraufhin in der Luftwaffenbasis Qulay^{ʿāt}, heute Luftwaffenbasis Rīnīh Mū^ʿawaḍ, wieder ein. Er konnte 25 christliche Abgeordnete, die sich nach dem Abschluss des Abkommens von aṭ-Ṭā'if nach Paris begeben hatten, um nicht von ʿAwn gehindert zu werden, an einer Parlamentssitzung teilzunehmen, einfliegen. Auf der Parlamentssitzung wurde das Abkommen von aṭ-Ṭā'if angenommen; Rīnīh Mū^ʿawaḍ, der als Kompromisskandidat galt und mit dem die USA, die UdSSR und fast alle arabischen Staaten einverstanden waren, wurde auf der Luftwaffenbasis Qulay^{ʿāt}⁴³⁹ zum Präsidenten gewählt. ʿAwn war bei den in- und ausländischen politischen Akteuren isoliert, konnte sich aber immer noch einer großen Zustimmung der christlichen Bevölkerung erfreuen. Am Abend des 6. November 1989, dem Tag der Präsidentenwahl, drangen wütende Anhänger ʿAwns in Šufayrs Amtssitz in Bkirkī ein, beleidigten ihn und zwangen ihn, sich vor dem Portrait ʿAwns niederzuknien und es zu küssen; auf Grund dieser Demütigung floh er aus seinem Amtssitz in Bkirkī in das syrisch-kontrollierte Gebiet des Libanon. Er widerstand dabei dem Druck der Anhänger ʿAwns und hielt an seiner Unterstützung für das Abkommen von aṭ-Ṭā'if fest und wurde dabei formal von den Bischöfen unterstützt. Zeitgleich wurden Sprengstoffanschläge auf Häuser christlicher Abgeordneter verübt und ʿAwn bezeichnete sich als den einzigen Präsidenten des Libanon. Er stemmte sich gegen alle Vermittlungsversuche, forderte die Abgeordneten auf, aṭ-Ṭā'if nicht anzuerkennen und drohte ihnen, dass sie nicht mehr in den christlichen Gebieten leben dürften, wenn sie der neu gebildeten Regierung beitreten würden⁴⁴⁰. Der Patriarch unterstützte weiterhin das Parlament und die neu gebildete Regierung. Nach dem tödlich verlaufenen Attentat auf Präsident Mū^ʿawaḍ am 22. November 1989 wurde am nächsten Tag Elias (ʿIlyās) al-Hrāwī zum neuen Präsidenten gewählt. Patriarch Šufayr ließ ihm nach der Wahl von einer Delegation seine Gratulation überbringen⁴⁴¹. Tatsächlich war zur gleichen Zeit der maronitische Klerus in sich selbst gespalten; während sich der Bischof von Ġūniyah,

⁴³⁹ Nach dem Anschlag auf Rīnīh Mū^ʿawaḍ wurde sie in Maṭār (Luftwaffenbasis) Rīnīh Mū^ʿawaḍ umbenannt.

⁴⁴⁰ vgl.: *Hanf*, Koexistenz im Krieg, 735-739.

⁴⁴¹ vgl.: *Baroudi, Tabar*, Spiritual Authority versus Secular Authority, 200f.

Ḥuqrallāh Ḥarb, für die Forces Libanaises stark machte, setzte sich der Beiruter Bischof Ḥalīl 'Abī-Nādir, der dreimal von muslimischen Milizen entführt worden war, für den Dialog ein, sprach bei einer šīʿitischen Versammlung zu Ehren des verschwundenen šīʿitischen Imam Mūsā aṣ-Ṣadr, unternahm 1990 eine Reise in den Iran und bezeichnete den syrischen Präsidenten als Freund⁴⁴².

Die Auseinandersetzungen zwischen Ṣufayr und ʿAwn zogen sich anschließend noch bis zum 13. Oktober 1990 hin. Die beiden christlichen Politiker ʿAwn und Samīr Ġaʿḡaʿ standen sich im Kampf um die politische Führung der maronitischen Bevölkerung mit Waffengewalt gegenüber. Ṣufayr rief einerseits beide Seiten zu einem Ende der Gewalt auf, rückte aber andererseits durch sein massives Bemühen um Durchsetzung des Abkommens von aṭ-Ṭāʾif immer näher auf die Seite der Regierung unter 'Ilyās al-Hrāwī und die Seite Syriens. Dadurch nahm er eine verstärkt politische Position ein, bei der er in einen immer stärkeren Widerspruch zu ʿAwn, aber auch zu Ġaʿḡaʿ, kam und beiden mit der Exkommunikation drohte, sollten sie die Gewalt nicht beenden. Am 26. November 1989 wurde ʿAwn als Oberbefehlshaber der libanesischen Armee von al-Hrāwī suspendiert und General Émile ('Amīl) Laḥūd (siehe auch unten) eingesetzt. Als die libanesisch und die syrische Armee unter 'Amīl Laḥūd am 13. Oktober 1990 gemeinsam gegen die Miliz ʿAwns vorgingen, ergaben sich große Teile der Miliz, während die syrische Armee viele Milizangehörige tötete und schwere Zerstörungen im Operationsgebiet verübte. ʿAwn floh in die französische Botschaft in Hazmieh⁴⁴³, welche von aufgebrachten Menschen umstellt war. Der französische Präsident Mitterrand sicherte ʿAwn zu, er könne sich für unbestimmte Zeit in der Botschaft aufhalten und bot ihm Asyl in Frankreich an, was dieser daraufhin annahm. Die Versammlung der maronitischen Bischöfe und des Patriarchen lehnte zwar die von der syrischen Armee praktizierte Gewalt ab, stellte aber klar, dass das Vorgehen als solches rechtmäßig gewesen sei und unterstützte es dadurch innerhalb der maronitischen Gemeinschaft⁴⁴⁴. 1992 rief Ṣufayr die Bevölkerung zum Boykott der kurzfristig angesetzten Parlamentswahlen auf, dem ein Großteil der christlichen Bevölkerung folgte.

Émile ('Amīl) Laḥūd (*1936) wurde nach einer Karriere beim Militär 1998 Präsident. Auf Druck Syriens konnte er 2004 durch eine Gesetzesänderung eine weitere dreijährige Amtszeit antreten (die Verfassung gestattet nur eine sechsjährige Amtszeit)⁴⁴⁵, was dazu führte, dass

⁴⁴² vgl.: Suermann, Libanon, 125f.

⁴⁴³ Hazmieh, ein südöstlicher Vorort von Beirut.

⁴⁴⁴ vgl.: Baroudi, *Tabar*, Spiritual Authority versus Secular Authority, 202.

⁴⁴⁵ vgl.: John Kifner, *Pressed by Syria, Lebanese Cabinet Agrees to Extend Leader's Term*. In: The New York Times, 29. August 2004, online unter <<http://www.nytimes.com/2004/08/29/world/pressed-by-syria-lebanese->

vier Minister aus Protest ihr Amt niederlegten⁴⁴⁶. Nachdem sich das Parlament 2007 auf keinen neuen Präsidenten einigen konnte, übergab Lahūd dem Militär die Gewährleistung der Sicherheit. Der damalige Oberbefehlshaber der libanesischen Armee General Michel (Mišāl) Sulaymān verhielt sich dabei neutral und konnte die Zustimmung sowohl der syrischen als auch der anti-syrischen Seite finden, die sich auf eine Gesetzesänderung einigten, die es ermöglichte, dass der Befehlshaber der Armee Präsident werden konnte⁴⁴⁷.

ʿAwn und Šufayr waren sich wenigstens darüber einig, dass das Ziel ein unabhängiger Libanon ohne ausländische Einmischung, ausgestattet mit dem Gewaltmonopol des Staates, nicht der Milizen, sein sollte. Beide lehnten außerdem eine Einmischung von Syrien und den USA ab, aber auf Grund der Präsidentenwahl gerieten sie in Widerspruch zueinander. Šufayr war in dieser Zeit einer der wenigen, die sich gegen die syrische Besatzung im Libanon und die Dominanz Syriens in der libanesischen Innenpolitik zu Wort meldeten; zwar stand er hinter der Hizbu’llāh im Südlibanon, rief aber nach dem Abzug der israelischen Armee zur Entwaffnung der Hizbu’llāh auf. ʿAwn seinerseits hoffte, selbst zu einem aussichtsreichen Kandidaten für das Amt des Präsidenten zu werden, Šufayr war sich hingegen bewusst, dass ʿAwn von anderen christlichen und den muslimischen Gruppen nicht anerkannt werden würde und hatte selbst starke Präferenz für die Forces Libanaises und ihren Führer Sāmīr Ǧaʿǧaʿ. ʿAwn ging bei den Parlamentswahlen von 2005 eine Allianz mit der Hizbu’llāh ein, während Ǧaʿǧaʿ Teil des Lagers von Rafiq al-Ḥarīrī war. Die Präferenz Šufayrs für Ǧaʿǧaʿ dürfte zu den Wahlsiegen von al-Ḥarīrīs Lager sowohl 2005 als auch 2009 beigetragen haben. Dies hatte Šufayr aber nicht daran gehindert, mehrere Schlichtungstreffen mit ʿAwn und Ǧaʿǧaʿ abzuhalten, da Šufayr, Kraft seiner religiösen Autorität, deren Missachtung ʿAwn trotz allem nie gewagt hatte, die Konfliktparteien zu Gesprächen bewegen konnte⁴⁴⁸.

Zwischen 1990 und 2005 gab es außerdem innerhalb der maronitischen Gemeinschaft keine starken weltlichen Führungspersonen, was dazu führte, dass sich die Kirche als letzter Verteidiger der Interessen der Maroniten genötigt sah, dieses Vakuum durch ihr Engagement zu füllen. Zu diesem Zeitpunkt waren die einstigen charismatischen und einflussreichen

cabinet-agrees-to-extend-leader-s-term.html?ref=emilelahoud> (21. 05. 2012).

⁴⁴⁶ vgl.: John Kifner, World Briefing | Middle East: Lebanon: 4 Ministers Stepping Down. In: The New York Times, 7. September 2004, online unter <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C0DE7DC1F31F934A3575AC0A9629C8B63&ref=emilelahoud>> (21. 05. 2012).

⁴⁴⁷ vgl.: Thanassis Cambanis, World Briefing | Middle East; Lebanon: Backing For Army Chief For President. In: The New York Times, 29. November 2007, online unter <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9406E1D7173CF93AA15752C1A9619C8B63&ref=emilelahoud>> (21. 05. 2012).

⁴⁴⁸ vgl.: Maximilian Felsch, Rente mit 90. In: Zenith. Zeitschrift für den Orient, 01. 03. 2011, online unter <<http://zenithonline.de/deutsch/gesellschaft/artikel/rente-mit-90-001568/>> (27. 12. 2011)

politischen und militärischen Führer der Maroniten entweder bereits tot – wie etwa Camille (Kamīl) Šam^cūn (m. 7. August 1987), Pierre (Byār) al-Ġumayyil (m. 29. August 1984) und Sulaymān Franġiya (m. 23. Juli 1992) – oder sie waren auf Basis des Abkommens von aṭ-Ṭāʾif⁴⁴⁹ entmachtet worden und befanden sich im Exil um einer Strafverfolgung zu entgehen – wie etwa Michel (Mišāl) ^cAwn. Dieser kehrte 2005 nach 15 Jahren Exil in Frankreich nach dem syrischen Truppenabzug wieder in den Libanon zurück. Präsident al-Hrāwī hatte im Zuge der Amnestieregelung des libanesischen Parlaments für Milizführer des Bürgerkriegs (betrifft auch Ġa^cḡa^c) ^cAwn eine spezielle Vergebung gewährt, wenn er mindestens fünf Jahre im Ausland lebte und sich nicht politisch engagierte, andernfalls würde er seine Immunität verlieren⁴⁵⁰. Daher schien der maronitische Patriarch zu diesem Zeitpunkt die einzig verbliebene Einigungsfigur einer wieder erstarkten religiösen maronitischen Identität zu sein.

Patriarch Šufayr ist es in seiner Amtszeit gelungen, die Einigung innerhalb der maronitischen Kirche voranzutreiben. Obwohl er seine Autorität stärken konnte, erblickt man keine Dominanz des Patriarchen innerhalb der Kirche. Er hätte vielmehr erkannt, dass er Vorschläge für Änderungen und Reformen aufzeigen sollte, die zu einem großen Teil nicht auf die christliche Bevölkerung beschränkt sind und dass er sich nicht in direkte Veränderungsprozesse einmischen sollte⁴⁵¹. Zwar hatte Patriarch Šufayr eine bedeutende Rolle erlangt, konnte aber nicht an den Einfluss früherer Zeiten anschließen. Die Ursachen für die Probleme des Patriarchen, sich in der Gemeinschaft durchzusetzen, dürften wesentlich auch in der Auseinandersetzung mit General ^cAwn, dessen „Befreiungskrieg“ Šufayr ablehnte und in der Demütigung, die ihm die Anhänger ^cAwns nach der Unterzeichnung des Abkommens von aṭ-Ṭāʾif zugefügt hatten, liegen. Patriarch Šufayr und die Bischofssynode vertraten im Vergleich zum koptischen Patriarchen Ägyptens ihre politische Meinung unverhohlener, was vor allem die Äußerungen über die syrische Besatzung des Libanon betraf. Die Synode lehnte die syrische Besatzung ab und mahnte stets die Einhaltung des Abkommens von aṭ-Ṭāʾif ein, da die Besatzung ihrer Ansicht nach keineswegs zur Stabilisierung des Libanon nötig war⁴⁵². Auch hat sich der Patriarch wiederholt kritisch in Bezug auf die fortdauernde Korruption, die wirtschaftliche Inkompetenz sowie die politische Unfähigkeit und mangelnde Reformen im libanesischen Wahlsystem geäußert. Nach den ersten Wahlen nach dem syrischen Abzug bedauerte er, dass das Wahlsystem keiner Reform unterzogen worden war und warnte in diesem Zusammenhang vor negativen Reaktionen der

⁴⁴⁹ vgl.: Baroudi, *Tabar*, Spiritual Authority versus Secular Authority, 196f.

⁴⁵⁰ vgl.: OʻBallance, *Civil war in Lebanon*, 213.

⁴⁵¹ vgl.: McCallum, *The political role of the patriarch in the contemporary Middle East*, 933.

⁴⁵² vgl.: McCallum, *The political role of the patriarch in the contemporary Middle East*, 932.

Christen, die sich dadurch benachteiligt fühlen könnten.

Şufayrs Unterstützung der libanesischen Regierung endete nach den Wahlen 1992 abrupt. Şufayr warf der Regierung vor, dass die Christen benachteiligt würden; Rafīq al-Ḥarīrīs Ernennung zum Premierminister stimmte ihn anschließend wieder versöhnlicher. Das dürfte einerseits in der Rolle al-Ḥarīrīs im Rahmen von aṭ-Ṭāʿif, andererseits in der gemeinsamen Ablehnung der erneuten Präsidentschaft ʿAmīl Lahūd's liegen, was beide als syrische Einmischung und verfassungswidrige Aktion einschätzten⁴⁵³. In den nächsten Monaten kritisierte er al-Ḥarīrīs Politik praktisch nicht, weil er hoffte, dass al-Ḥarīrī durch seine wirtschaftliche Erfahrung und seine internationalen Kontakte die Wirtschaft und die allgemeine Situation des Libanons verbessern könnte. Şufayrs Hoffnung wurden spätestens mit dem Schweigen al-Ḥarīrīs bei den wiederholten politischen Angriffen von Walīd Ġanbalāt⁴⁵⁴ auf maronitische Führer, dem Versuch al-Ḥarīrīs Einfluss auf die politische Berichterstattung durch öffentliche Sendeanstalten zu nehmen und dem Vorwurf, mit al-Ḥarīrī verbundene Firmen würden große Landflächen im christlichen Bereich aufkaufen, zerschlagen. Şufayr kritisierte daraufhin die Regierung scharf und warf den maronitischen Abgeordneten vor, sie würden die Interessen ihrer Glaubensgemeinschaft nicht nach ihren Vorstellungen vertreten. Das führte zu einer völligen Ignorierung der Osterfeierlichkeiten Şufayrs durch alle Politiker und ihre Kritik an seiner Osterbotschaft 1994, deren Kernpunkt Şufayrs Hinweis auf eine Ungleichbehandlung von Christen und Muslimen war; im Juni des selben Jahres kam es hingegen wieder zu einer Annäherung zwischen den Politikern und dem Patriarchen.

Insgesamt stärkte dies den Rückhalt des Patriarchen innerhalb der maronitischen Gemeinschaft. In diesem Jahr ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Kardinal und er näherte sich wieder den exilierten christlichen Führern an; so traf Şufayr nach dem Ablauf der 5-Jahres-Frist 1994 (siehe S. 104) mit ʿAmīn al-Ġumayyil, Raymūn ʿIddīh und Mišāl ʿAwn zusammen⁴⁵⁵.

In kirchlicher Hinsicht kam es im Rahmen der 1967 gegründeten APECL, dem Zusammenschluss der katholischen Patriarchen und Bischöfe im Libanon, zu einer spirituellen Erneuerung der maronitischen Kirche. Die fünf katholischen Vertreter der APECL

⁴⁵³ vgl.: John Kifner, Syria-Dictated Move Prompts Political Uproar in Lebanon. In: The New York Times, 31. August 2004, online unter <<http://www.nytimes.com/2004/08/31/world/syria-dictated-move-prompts-political-uproar-in-lebanon.html?ref=emilelahoud>> (21. 05. 2012).

⁴⁵⁴ Walīd Ġanbalāt (* 7. August 1949), Drusenführer und Vorsitzender der Parti socialiste progressiste. Er war Gegner der syrischen Besatzung und ein enger Freund von Rafīq al-Ḥarīrī, vgl.: Walid Dschumblat, online unter <http://de.wikipedia.org/wiki/Walid_Dschumblat> (14. 05. 2012).

⁴⁵⁵ vgl.: Baroudi, Tabar, Spiritual Authority versus Secular Authority, 204-206.

sind der maronitische Patriarch, der griechisch-melkitisch-katholische Patriarch, der syrisch-katholische Patriarch, der armenisch-katholische Patriarch und der Vertreter der chaldäischen Kirche (die keinen eigenen Patriarchen im Libanon hat und von Bischöfen vertreten wird; der chaldäische Patriarch von Babylon hat seinen Sitz in Bagdad), dazu kommt noch das apostolische Vikariat der Lateiner⁴⁵⁶. Das Zweite Vatikanische Konzil⁴⁵⁷ hatte in der Veröffentlichung des Kirchlichen Rechtsbuches für die orientalischen Kirchen, das im Jahr 1990 Rechtsgültigkeit erhielt, eine Sondersynode für den Libanon empfohlen. Zwischen 1991 und 1995 wurde diese Sondersynode eingerichtet und alle katholischen Kirchen des Libanon aufgerufen, sich daran zu beteiligen. Die Ergebnisse dieses Prozesses entsprachen der Vorstellung des Papstes und des Patriarchen von einem libanesischen Staat, in dem Christen und Muslime friedlich zusammenleben⁴⁵⁸.

Eine Aufforderung der Sondersynode vom 27. November bis 14. Dezember 1995 in Rom hatte zur Statutenerneuerung der APECL im Jahr 1996 geführt und an den regelmäßigen Treffen nahmen neben den oben genannten fünf Repräsentanten der Konfessionen der APECL auch der koptisch-katholische Patriarch und der lateinische Patriarch aus Jerusalem –, die aktiven katholischen Bischöfe des Libanon, Repräsentanten der libanesischen Diaspora Nord- und Südamerikas, die Kardinäle und Mitglieder der Kurie, die besonders mit der Libanonfrage befasst waren, die Generaloberen der orientalischen Männerkongregationen, zwei Obere der internationalen im Libanon tätigen Männerkongregationen und vom Papst ernannte Mitglieder teil. Als Auditoren waren neun Schwestern, vier Diözesanpriester und weitere Delegierte und Vertreter der anderen libanesischen christlichen und muslimischen Glaubensgemeinschaften geladen. Die Präsenz der muslimischen Glaubensgemeinschaften hatte vor allem symbolische Bedeutung, da es sich nicht nur um eine Synode der christlichen Bischöfe, sondern eine mit Vertretern des gesamten Libanon handeln sollte⁴⁵⁹. Die Vielfalt der katholischen Partikularkirchen wurde festgestellt und als schützenswert anerkannt. Die

⁴⁵⁶ vgl.: البطريركيات الكاثوليكية (die katholischen Patriarchen), Homepage der APECL, online unter <<http://www.apeccl.org/links/patriarchs.htm>> (10. 05. 2012).

⁴⁵⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, 11. Oktober 1962 – 8. Dezember 1965. Es nahmen 2500 Konzilsväter und 93 nichtchristliche Beobachter teil. Diskussionsthemen waren Schemata über die Liturgie, die Offenbarungsquellen, die publizistischen Mittel und das umgearbeitete Schema über die Kirche mit der Frage der Verantwortung des Bischofskollegiums für die Kirche. Es wurden Schemata über die Kirche, Dekrete über die Ostkirche und den Ökumenismus verabschiedet. Der Papst ließ die Kollegialität der Bischöfe interpretieren. In der letzten, vierten Sitzungsperiode wurden die während der dritten Sitzungsperiode diskutierten Schemata über die Religionsfreiheit, das Verhältnis zu Juden und Nichtchristen, die Kirche in der Welt zur Zeit des Konzils, das Apostolat der Laien sowie über die Mission, den Priesterdienst und das Priesterleben verabschiedet. Vgl.: Vatikanische Konzile. In: Meyers Neues Lexikon. Band 8: Te-Zz (Meyers Neues Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Mannheim 1981) 279.

⁴⁵⁸ vgl.: Suermann, Libanon, 114.

⁴⁵⁹ vgl.: Thom Sicking, SJ, L'Eglise qui est au Liban. Unité et diversité. In: Nouvelle revue théologique (Band 118/6, Bruxelles/Paris/Leipzig/Tournai, 1996) 801-816, hier 801-803.

Vertreter des Christentums und des Islams waren sich auf der Synode einig, dass Christen und Muslime auf einander angewiesen sind und dass das Zusammenleben von Anerkennung und Respekt vor der Verschiedenheit getragen sein soll. Das Schlussdokument der Sondersynode für den Libanon rief zu einem verstärkten Dialog zwischen den christlichen Gemeinschaften, zur Einsicht, dass die sozialen Pflichten (z.B. karitative Tätigkeiten, Anstrengungen im Gesundheitsbereich, Schutz der Familie) der Kirchen alle Bürger des Libanons betreffen würden, zum Abzug der syrischen und israelischen Truppen, zur Erhaltung der pluralistischen Kultur des Libanon auf und verurteilte Libanons Haltung bei den zu dieser Zeit stattfindenden Friedensverhandlungen im Nahen Osten. Dies rief heftige Kritik von muslimischen Säkularen und Geistlichen hervor, insbesondere im Bezug auf den kulturellen Pluralismus, den sie als Verleugnung der arabischen Wurzeln sahen, und auf den Abzug der syrischen Truppen. Der Vatikan kündigte an, dass sich sein Schlussdokument deutlich von dem der Synode unterscheiden würde⁴⁶⁰. Die Synode fand den endgültigen Abschluss in der postsynodalen Apostolischen Exhortation „Une Espérance Nouvelle pour le Liban“/„Eine neue Hoffnung für den Libanon“, die Papst Johannes Paul II. am 10. Mai 1997 im Libanon unterzeichnete und sowohl Griechisch-Orthodoxe als auch Muslime überraschte, da darin zu einer verstärkten Solidarität der Katholiken mit der arabischen Welt und zu einer Überprüfung der Beziehungen mit dem Westen aufgerufen wurde.

Die maronitische Kirche unternahm ihrerseits auch eigene Versuche einer kirchlichen Erneuerung; etwa durch die Versammlung der katholischen Bischöfe und Patriarchen am 16. November 1981, bei der die Bewahrung des Pluralismus, eine ausgewogene Machtverteilung, Religionsfreiheit und kulturelle und bürgerliche Freiheit der Religionsgemeinschaften gefordert wurden. Weitere Versuche waren die Diözesansynode vom Beiruter Erzbischof Abinader 1987 zur Beratung über eine kirchliche Erneuerung – was zahlreiche Jugendliche zu einer Beschäftigung mit ihrem maronitischen Erbe veranlasst hatte – und die Vermittlungsbemühungen von Patriarch Šufayr, die aber scheiterten, weshalb er bei der Unterzeichnung des Abkommens von aṭ-Ṭāʾif als eine im Libanon isolierte Person einer stark im Ansehen beschädigten Kirche gesehen wurde. Weiters wurde die Maronitische Synode nach zahlreichen Anlaufschwierigkeiten 2003 eröffnet. Sie brachte erstmals Maroniten von innerhalb und außerhalb des Libanon zusammen, um über kirchliche Fragen zu diskutieren⁴⁶¹.

Andere der zahlreichen Versuche der maronitischen Kirche, ihre Stellung im Land wieder zu stärken, betreffen vor allem die medizinische Versorgung, die Bildung sowie die Ansiedlung

⁴⁶⁰ vgl.: Baroudi, *Tabar*, Spiritual Authority versus Secular Authority, 207f.

⁴⁶¹ vgl.: Suermann, *Libanon*, 129-131.

von Maroniten in Gebieten, in denen sie einmal gelebt haben. Dies wird auch durch das zur Verfügungstellen von Land aus dem Besitz der Kirche zum Hausbau erleichtert, Kritiker werfen der Kirche aber vor, den Besitz der Kirche leichtfertig herzugeben⁴⁶². Diese Maßnahmen fallen in die Zuständigkeit der zwölf Kommissionen der APECL (Theologie und Kirchenrecht, Laienapostolat, Kommunikationsmittel, ökumenische Beziehungen, die Orientalen in der Diaspora, Erziehung und Kultur, Katechese, Familie, Gesundheit, Gerechtigkeit und Frieden, Sozialhilfe sowie pastorale und soziale Koordination)⁴⁶³.

Der Krieg von 2006⁴⁶⁴ stärkte vor allem die Religionsgemeinschaften und ihre Führungen⁴⁶⁵. Der Krieg führte zudem zu einer stärkeren Abgrenzung der Religionsgemeinschaften voneinander, nachdem diese zuvor enger beieinander gelebt hatten. Die Versammlung der katholischen Patriarchen und Bischöfe hatte bereits 2001 festgestellt, dass Christen und Muslime im Libanon sehr gut zusammenleben könnten, solange die Religion nicht „[...] als Ideologie verfremdet und im politischen Machtkampf missbraucht wird“⁴⁶⁶. Sim^cūn Faḍḍūl, Präsident der christlichen libanesischen Organisation Caritas, hob 2010 die gute Zusammenarbeit der in einem NGO-Verein kooperierenden christlichen und muslimischen Organisationen bei der Hilfe für die Zivilbevölkerung hervor. Seine Organisation versuche allen unabhängig von ihren Konfessionen zu helfen und habe während des Krieges 2006 finanzielle Unterstützung aus anderen arabischen Ländern erhalten⁴⁶⁷.

⁴⁶² vgl.: *McCallum*, The political role of the patriarch in the contemporary Middle East, 932.

⁴⁶³ vgl.: *Suermann*, Libanon, 114.

⁴⁶⁴ Am 25. Juni 2006 wurden beim Gazastreifen zwei israelische Soldaten getötet, einer entführt. Zuvor waren südisraelische Städte beschossen worden. Drei Wochen später kam es zu Auseinandersetzungen zwischen israelischen Grenzposten und der Hizbu'llāh an der Südgrenze Libanons, bei denen acht israelische Soldaten starben; am 12. Juli 2006 wurden zwei israelische Soldaten von der Hizbu'llāh entführt. Daraufhin zerstörte die israelische Armee im Gazastreifen Infrastruktur, Palästinenserführer wurden festgenommen, im Libanon bombardierte die israelische Armee Stellungen der Hizbu'llāh, Straßen, Brücken, den Flughafen von Beirut, südliche Wohnviertel von Beirut, Treibstofflager, Verbindungen nach Syrien. Die libanesischen Häfen wurden von der israelischen Marine blockiert. Verbände der Hizbu'llāh beschossen Städte in Nordisrael. Die israelische Armee rückte danach mit Soldaten in den Südlibanon ein, um eine Sicherheitszone einzurichten. Die UN-Resolution 1701 vom 11. August 2006 sah die Freilassung der israelischen Soldaten, den Rückzug Israels hinter die Blaue Linie und die Entwaffnung der libanesischen Milizen vor. Die Soldaten wurden später tot gegen Hizbu'llāh-Kämpfer ausgetauscht, die Hizbu'llāh wurde nicht entwaffnet, Israel führte noch nach dem Inkrafttreten Militärationen durch und kontrolliert weiter den libanesischen Grenzort Ġaġar. Insgesamt starben mehr als 1500 Personen. Vgl.: Sebastian *Weber*, Die israelischen Militärationen im Libanon und in den besetzten palästinensischen Gebieten 2006 und ihre Vereinbarkeit mit dem Völkerrecht. In: Archiv des Völkerrechts (Band 44, Nummer 4, Dezember 2006) 460-480, hier 460f, 469f.

⁴⁶⁵ vgl.: *Suermann*, Libanon, 119.

⁴⁶⁶ zit.: *Suermann*, Libanon, 134.

⁴⁶⁷ vgl.: Lorenzo *Biondi*, Davide *Malacaria*, Zwischen den Ängsten der Vergangenheit und der Suche nach neuen Wegen des Zusammenlebens. In: 30Tage in Kirche und Welt, 06/07-2010, online unter <http://www.30giorni.it/articoli_id_22947_l5.htm> (11. 01. 2012).

Gegenwärtig kommt es zu einer schärferen Abgrenzung der politischen Lager des Libanon. Auf der einen Seite⁴⁶⁸ steht die Ägypten, den USA und Saudi-Arabien nahestehende Allianz des 14. März⁴⁶⁹ (benannt nach einer großen anti-syrischen Demonstration in Beirut 2005), die sich aus libanesischen Sunniten, Drusen sowie mit ihnen verbündeten christlichen Gruppen zusammensetzt, auf der anderen Seite die dem Iran und Syrien nahestehende Allianz des 8. März⁴⁷⁰ (benannt nach einer großen pro-syrischen Demonstration in Beirut 2005), die aus libanesischen Šīʿiten sowie mit ihnen verbündeten christlichen Gruppen und der Hizbu'llāh besteht. Das führt nicht nur zu Brüchen innerhalb der jeweiligen christlichen und muslimischen Gruppen, sondern auch innerhalb der muslimischen Bevölkerung und innerhalb der christlichen Bevölkerung. Eine weitere bis heute nicht gelöste Frage ist jene des Proporz. Wie bereits weiter oben S. 92 geschildert wurde, hatte es seit 1932 keine Volkszählung mehr gegeben, die christliche Mehrheit ist heute einer muslimischen gewichen. Beim Abkommen von aṭ-Ṭāʾif wurden der Einfluss des Präsidenten reduziert, eine konfessionelle Verteilung der Parlamentssitze in den Wahlbezirken festgelegt und die Parlamentssitze zu je der Hälfte Christen und Muslimen zugewiesen. Da die konfessionelle Ordnung nach aṭ-Ṭāʾif nicht aufgehoben wurde, pochen viele Muslime auf die Abschaffung des Proporzsystems. Die Christen wären dazu bereit, wenn im Gegenzug im Libanon Religion und Staat getrennt werden. Dies wiederum lehnen die Muslime ab, da die Mehrheit ihrer Bevölkerung auch in der Gesellschaftsform Ausdruck finden soll. Aufgrund dieser Situation wird bis heute am bisherigen System festgehalten⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Da ich keine verlässlichen Angaben über die gegenwärtige Zusammensetzung der Allianzen des 14. März und des 8. März finden konnte, beziehe ich mich auf die Wahlergebnisse der allgemeinen Wahlen 2009 und der Homepage der Allianz des 14. März.

⁴⁶⁹ Die Allianz des 14. März nennt auf ihrer Homepage folgende für das libanesisches Parlament kandidierende Personen und Gruppierungen: 14 unabhängige Personen, الحزب التقدمي الاشتراكي (Progressive Sozialistische Partei), حزب القوت اللبنانية (Lebanese Forces), حركة البسار الديمقراطي (Partei Bewegung der demokratischen Linken), حزب الهنشاك الاشتراكي الديمقراطي (Soziale Demokratische Hunšāk-Partei, Hunšāk ist der Name ihrer Zeitung, Anm.), حزب الرامغفار (Partei Rāmġafār), حزب الكتائب اللبنانية (Libanesisches Katāʾib-Partei), حزب الوطنيين الأحرار (Nationallibanesisches Partei), vgl.: المرشحين (Kandidaten), online unter <<http://www.14march.org/profile.php?id=MTMwODg5>> (24. 05. 2012). Nach den Wahlen von 2009 erlangte auch die الجماعة الإسلامية (die Islamische Gemeinschaft) und insgesamt 15 unabhängige Personen Sitze, vgl.: March 14 – March 8 MPs. In: Now Lebanon, 11. Juni 2009, online unter <<http://nowlebanon.com/NewsArchiveDetails.aspx?ID=97943>> (26. 05. 2012).

⁴⁷⁰ Die Allianz des 8. März war nach den Wahlen am 7. Juni 2009 mit folgenden Gruppierungen im libanesischen Parlament vertreten: أفواج المقاومة اللبنانية (die Gruppe des libanesischen Widerstands, auch kurz حركة أمل, Bewegung Amal), التيار الوطني الحر (die freie patriotische Bewegung), حزب الله (Hizbu'llāh, Partei Gottes), التيار المردة (die Marada-Bewegung), الحزب الديمقراطي اللبناني (die Demokratische Libanesisches Partei), Հայ Յեղափոխական Դաշնակցություն, ՀՅԴ (die Armenische Revolutionäre Föderation), الحزب السوري القومي الاجتماعي (die Syrische Soziale Nationalpartei), حزب البعث العربي الاشتراكي في لبنان (die Arabische Sozialistische Baʿaṭ-Partei im Libanon), vgl.: March 14 – March 8 MPs. In: Now Lebanon, 11. Juni 2009.

⁴⁷¹ vgl.: Suermann, Libanon, 117f.

Die gegenwärtige politische Orientierung des Patriarchen lässt sich mit sieben Punkten beschreiben, nach denen er sich richten soll: die Tradition und die Autorität, die der Patriarch in der Geschichte hatte; die Rolle als identitätsstiftende Person der Gemeinschaft; die Existenz eines maronitischen Heimatlandes; die Bereitschaft des jeweiligen Patriarchen, seine Institutionen dem Allgemeinnutzen der Bevölkerung zur Verfügung zu stellen; der historische Hintergrund und die politische Situation des Landes; die Persönlichkeit und die Ansichten des Patriarchen; die Herausforderungen an die patriarchale Autorität⁴⁷².

Der Grund für wiederholte Konflikte zwischen geistlichen und weltlichen Führern sind die unterschiedlichen politischen Vorstellungen innerhalb der Maroniten. Vor allem zwischen 1958 und 1975 und in der Zeit nach dem Bürgerkrieg war diese Entwicklung verstärkt zu sehen, als es den weltlichen Führern nicht gelang, die Stimmung der Maroniten auszudrücken, die Kirche das hingegen auch nicht vermochte und dadurch in die zweite Reihe zurückgefallen ist⁴⁷³. Das politische Engagement hat drei wichtige Faktoren einzuschließen: die politische und soziale Stellung der Kirche innerhalb der maronitischen Gemeinschaft zu betonen, ebenso wie ihre Beziehungen zu weltlichen christlichen und nicht-christlichen Führern und ihren Versuch einer ausgeglichenen religiösen Balance.

Anfang des Jahres 2011 ersuchte Nasrallah Šufayr aus Altersgründen um seine Emeritierung vom Amt des maronitischen Patriarchen, die der Papst am 26. Februar 2011 in seinem Antwortschreiben annahm⁴⁷⁴. Nach der Beurteilung von M. Felsch, der sich damit auseinandergesetzt hat⁴⁷⁵, lagen weniger Altersgründe für den Rücktritt vor, sondern seine veränderte Stellung innerhalb der maronitischen Gemeinde. Er meint, dass das Ansehen Šufayrs aus verschiedenen Gründen in den letzten Jahren stark zurückgegangen wäre. So wurde etwa sein Naheverhältnis zu Ġa^cġa^c⁴⁷⁶ von der Gemeinschaft und vom Klerus kritisch gesehen. Dazu kommt, dass sich die Jüngeren immer weniger von Šufayr vertreten gefühlt haben. Zudem waren die Träger der Kirchenstrukturen überaltert und Korruptionsvorwürfe wurden immer lauter; so soll der gegenwärtige Chef der Marada-Partei⁴⁷⁷ Sulaymān Franġiya,

⁴⁷² vgl.: *McCallum*, The political role of the patriarch in the contemporary Middle East, 935f.

⁴⁷³ vgl.: *Baroudi, Tabar*, Spiritual Authority versus Secular Authority, 196.

⁴⁷⁴ vgl.: *Benedikt XVI.*, Schreiben von Papst Benedikt XVI. an seine Seligkeit Kardinal Nasrallah Pierre Sfeir anlässlich seines Rücktritts vom Amt des Patriarchen von Antiochien der Maroniten, 26. 02. 2011, online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110226_antiochia-maroniti_ge.html#top> (08. 01. 2012).

⁴⁷⁵ vgl.: *Felsch*, Rente mit 90.

⁴⁷⁶ Sāmit Ġa^cġa^c, Führer der *القوات اللبنانية* (Lebanese Forces, ehemalige maronitische Miliz, jetzt politische Partei, Teil der Allianz des 14. März). Ġa^cġa^c wurde wegen seiner Rolle im Bürgerkrieg zu mehrfach Lebenslänglich verurteilt, kam aber durch die Amnestieregelung (siehe S. 104) frei.

⁴⁷⁷ *تيار المردة* (die Marada-Bewegung), von Präsident Sulaymān Franġiya gegründete maronitische Miliz, jetzt politische Partei, Teil der Allianz des 8. März.

Enkelsohn des 1992 verstorbenen Präsidenten Sulaymān Franġiya (reg. 1970-1976) und Sohn des 1978 ermordeten Politikers Ṭūnī Franġiya, 2008 die maronitische Kirche als einen „Hort der Diebe“ bezeichnet und dafür praktisch keine Kritik erhalten haben. Unter Berufung auf die libanesishe Zeitung Al-Akhbar schreibt Felsch, dass der Vatikan bereits seit längerem mit der Arbeit von Ṣufayr unzufrieden gewesen sei. Kritikpunkte seien unter anderem seine mangelnden Erfolge bezüglich der Abwanderung der jungen maronitischen Bevölkerung aus dem Libanon und der Abwanderung von Maroniten aus dem Südlibanon gewesen. In Rom sei man ferner der Meinung gewesen, dass Ṣufayrs Hinwendung zu Ġaġġa^c die maronitische Gemeinschaft mehr gespalten als geeint habe. Felsch beschreibt Ṣufayr als einen der prägendsten und zugleich polarisierendsten Patriarchen, der die Rolle des maronitischen Patriarchen neu gestaltet und einen größeren politischen Einfluss gehabt hätte als seine unmittelbaren Vorgänger⁴⁷⁸.

Am 15. März 2011 wurde Mār Biṣāra Rāċī von der Bischofssynode zum neuen maronitischen Patriarchen gewählt⁴⁷⁹. Nach seiner Wahl nahm er genauso wie sein Vorgänger den Namen Buṭrus (Name für Petrus) in seinen Namen auf. Am 24. März 2011 gewährte Papst Benedikt XVI. Buṭrus (Petrus) Rāċī die volle kirchliche Gemeinschaft, erteilte ihm den apostolischen Segen und am 14. April 2011 besuchte Rāċī Papst Benedikt XVI. in Rom. Interessant am Schreiben anlässlich der Gewährung der vollen kirchlichen Gemeinschaft ist auch die Tatsache, dass Papst Benedikt XVI. die maronitische Kirche als eine in ständiger Union stehende (was eine historische Konstruktion ist; vgl. dazu weiter oben S. 31-33) bezeichnet: „Ihre Kirche kann sich dessen rühmen, von ihren Anfängen an mit dem Nachfolger Petri vereint gewesen zu sein. Petrus wurde von Jesus dazu berufen, Seine eine Kirche in der Einheit, Wahrheit und Liebe zu bewahren.“⁴⁸⁰. Papst Benedikt XVI. rief dabei Patriarch Rāċī zu einem Friedensengagement für alle Libanesen auf:

„Die Mutter Gottes, Unsere Liebe Frau vom Libanon und Jungfrau der Verkündigung, deren Namen Sie in der Taufe erhalten haben, mache Sie zu einem Boten der Einheit, damit sich die gesamte libanesishe Nation – durch den Beitrag aller im Land vertretenen religiösen Gemeinschaften und mit

⁴⁷⁸ vgl.: Felsch, Rente mit 90.

⁴⁷⁹ vgl.: Davide Malacaria, Eine Botschaft des Zusammenlebens aus dem Libanon. In: 30 Tage, Ausgabe Nr. 04/05 – 2011, online unter <http://www.30giorni.it/articoli_id_77679_l5.htm> (08. 01. 2012) 30-36.

⁴⁸⁰ zit.: Benedikt XVI., Schreiben von Papst Benedikt XVI. an seine Seligkeit Béchara Boutros Raï, Patriarch von Antiochia der Maroniten, bezüglich der Gewähr der kirchlichen Gemeinschaft, 24. 03. 2011, online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110324_antiochia-maroniti_ge.html> (08. 01. 2012).

ökumenischem und interreligiösem Elan – im Orient und in der ganzen Welt für Solidarität und Frieden einsetzen möge.“⁴⁸¹.

6. Zypern.

Zypern weist bis heute im Dorf Kormakitis eine maronitische Minderheit auf, deren Ursprünge in die Zeit der Kreuzfahrer zurückreichen. Das Dorf Kormakitis liegt nordwestlich von Nikosia im türkischen Verwaltungsbereich der geteilten Insel. Die Bewohner des Dorfes sprechen einen eigenen zyprisch-arabischen Dialekt und sind damit die einzige Bevölkerungsgruppe auf Zypern mit arabischer Muttersprache. Die Anfänge der maronitischen Kirche auf Zypern werden in der Geschichtsschreibung nur kurz behandelt, die Insel Zypern wird meist nur am Rande im Zusammenhang mit dem Ende der Kreuzfahrerreiche und als Wirkungsbereich von Ǧibrīl ibn al-Qilāʾī, Bischof von Zypern zwischen 1507 und 1515 (Näheres zu seiner Person siehe S. 127) erwähnt.

6.1 Von der ersten maronitischen Besiedlung bis zur venezianischen Herrschaft.

Die maronitische Besiedlung Zyperns reicht, wenn nicht bis in das 8.⁴⁸², so doch bis in das 9. Jahrhundert⁴⁸³ zurück. Es können wohl vier Wellen maronitischer Besiedlung von Zypern unterschieden werden: Die erste fand zeitgleich mit der Bewegung der Maroniten von Syrien in das Libanongebirge statt, als sich ein Teil von ihnen auf Zypern niederließ. Die Emigration erfolgte im Zuge der Eroberung des Libanongebirges durch die 'umayyadischen Kalifen und den zunehmenden Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Gruppen in Syrien. Die zweite Welle war eine Folge der Zerstörung des Klosters Mar Maron in Syrien im 9. bzw. 10. Jahrhundert und der definitiven Einrichtung des Sitzes des maronitischen Patriarchen im Libanongebirge im Jahr 938 (siehe zu allem auch S. 26). Mit dem Rückzug der Kreuzfahrer von der Mittelmeerküste verließ auch ein Teil der maronitischen Bevölkerung das Libanongebirge und folgte Guido von Lusignan⁴⁸⁴ nach Zypern. Dies ist die dritte

⁴⁸¹ zit.: *Benedikt XVI.*, Schreiben von Papst Benedikt XVI. an seine Seligkeit Béchara Boutros Raï.

⁴⁸² vgl.: Guita G. Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus From the Eight Century to the Beginning of British Rule, 30. 03. 2010, online unter <http://www.maronitearcheparchy.org.cy/upload/20100330/1269935746-21081.pdf> (05. 01. 2012) 1-16, hier 2.

⁴⁸³ vgl.: Dīb, L'église maronite, 175.

⁴⁸⁴ Guido von Lusignan, m. 1194, König von Jerusalem bis zur Kapitulation gegenüber Ṣalāḥ ad-Dīn am 2. 10. 1187, war seit 1186 mit Sibylle, Schwester von König Balduin IV., verheiratet. Da er „nur“ angeheiratet war, kam er in Konflikt mit dem Jerusalemer Adel. 1191 hatte Richard Löwenherz Zypern für 100.000 Golddinare an den Templerorden verkauft. 1192 kaufte Guido von Lusignan Zypern und gründete auf Zypern ein Königreich und eine Dynastie. 1489 kam Zypern unter venezianische Herrschaft, 1571-1878 unter osmanische Herrschaft, danach bis zur Unabhängigkeit im Jahr 1960 unter britische Oberhoheit. Vgl.: Andreas Schneider, Zypern. 8000 Jahre Geschichte: Archäologische Schätze – Byzantinische Kirchen – Gotische Kathedralen (DuMont Kunst-

Emigrationswelle von Maroniten nach Zypern, die vierte erfolgte im Zuge des Falles von Tripolis im Jahr 1289 und dem Rückzug der Kreuzfahrer von dort⁴⁸⁵. Wie die maronitische Bevölkerungszahl des Libanongebirges zur Zeit der Kreuzfahrer ist auch die Zahl der Emigranten ungenau⁴⁸⁶.

Sicher bestand bereits 1121/1122 ein Kloster auf Zypern⁴⁸⁷. Auch die genaue Zahl von Maroniten, die während der Herrschaft der Lusignan von 1192 bis 1489 auf Zypern lebten, ist nicht gesichert bzw. kontrovers. Hitti spricht davon, dass zu einem späteren Zeitpunkt rund 80.000 Maroniten auf Zypern gelebt haben sollen und es soll ein Bischof installiert worden sein. Mit dem Bischof meint Hitti möglicherweise Ġibrīl ibn al-Qilā'ī, der nach seiner literarischen Tätigkeit im Libanongebirge Bischof auf Zypern wurde. Diese Aussagen sind meiner Ansicht nach sehr kritisch zu sehen. Abgesehen davon, dass bei den Zahlen jegliche Datierung fehlt, erscheint mir die Zahl als stark überhöht und unrealistisch. Stefanovic und Loizides nehmen für das Jahr 1224 sechzig bis zweiundsiebzig maronitische Siedlungen auf Zypern an⁴⁸⁸; Dib zitiert Ristelhueber⁴⁸⁹, der für das Jahr 1248 eine Zahl von zweiundsiebzig Dörfern nennt, und Hourani etwa legt sich gar nicht fest, es ist aber bekannt, dass die Maroniten in der Zeit von Heinrich I. von Lusignan (reg. 1218-1254) in sechzig Dörfern siedelten und 1250 ein Kontingent von 5000 Kämpfern für die Expedition nach Damietta im Zuge des von Ludwig IX. geführten 6. Kreuzzuges 1249/50 stellten⁴⁹⁰. Hourani geht von einer durchschnittlichen Familiengröße von fünf Personen sowie einer durchschnittlichen Größe einer (Dorf)Gemeinschaft von 300 Personen aus, womit sie die Zahl der Maroniten auf 18.000

Reiseführer, Köln ²1989) 73f, Guido (Guy) von Lusignan, in: Meyers Neues Lexikon. Band 3: Fe-Hn (Meyers Neues Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Mannheim, 1979) 485.

⁴⁸⁵ vgl.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 2.

⁴⁸⁶ vgl.: Hitti, Lebanon in History, 322-325. Hitti ist hier besonders unpräzise, weil er lediglich von einer großen Zahl von Maroniten spricht, die in einem freiwilligen Akt eine Kolonie gegründet hätten. Er meint, dass tausende von Maroniten nach Zypern geflohen sein müssten. Seine Belege zu dieser doch sehr interessanten Behauptung beschränken sich auf eine weitere Buchseite, auf der er ohne Quellenangabe von der Existenz einer nicht näher beschriebenen maronitischen Ansiedlung auf Zypern berichtet.

⁴⁸⁷ vgl.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 3-5. Hourani zitiert hier vier Manuskripte aus dem 12. Jahrhundert aus der Vatikanischen Bibliothek, Vat. Syr. 118 f° 262 r vom Oberen des Klosters des Heiligen Johannes Kūzbandū, in dem damals insgesamt sechs Mönche lebten, 1153/54 lebten dort vier Mönche. Hourani hat den Text des Manuskripts ins Englische übersetzt und abgedruckt.

⁴⁸⁸ vgl.: Neophytos Loizides, Djordje Stefanovic, The Way Home: Peaceful Return of Victims of Ethnic Cleansing. In: Human Rights Quarterly, Volume 33, Number 2, May 2011, online unter <http://muse.jhu.edu/journals/human_rights_quarterly/v033/33.2.stefanovic.html> (04. 12. 2011) 408-430, hier 416.

⁴⁸⁹ Dib bezieht sich auf: René Ristelhueber, Les traditions françaises au Liban (F. Alcan, Paris 1925). René Ristelhueber war danach zwischen 30. Mai 1940 und September 1942 außerordentlicher Gesandter und Bevollmächtigter des Vichy-Regimes in der französischen Botschaft in Ottawa, Kanada, vgl.: Ambassadors of France in Canada since 1928, France in Canada. French Embassy, online unter <<http://www.ambafrance-ca.org/article344.html>> (30. 05. 2012).

⁴⁹⁰ vgl.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 3-5.

bis 21.600 schätzt. Die Maroniten siedelten auf Zypern auf den Anhöhen nordwestlich von Nikosia, die sie an das Libanongebirge erinnern würden. Die maronitische Bevölkerung wuchs in der Folge zur zweitgrößten Gruppe nach den Griechen an⁴⁹¹. Dadurch war die maronitische Besiedlung auf Zypern so bedeutsam, dass ein eigener Bischof installiert wurde. Der erste Bischof war Hananya, der 1316 auf die Insel kam. Ihm folgten Bischof Ġirġīs, Bischof Yūḥannā, Bischof Ya^cqūb al-Matriti, Bischof 'Ilyās und Bischof Yūsif⁴⁹².

6.2 Während der venezianischen und der osmanischen Herrschaft.

Die venezianische Herrschaft bedeutete für die maronitische Kirche in wechselnden Abständen starken Druck durch die Herrscher. Die lateinischen Geistlichen versuchten wiederholt massiv die Maroniten zur Annahme des lateinischen Ritus zu bewegen. Auch sollen die Maroniten unter den „[...] Konsequenzen der moralischen Dekadenz des lateinischen Klerus [...]“⁴⁹³ gelitten haben. Doch auch von Seiten der Griechisch-Orthodoxen erfuhren die Maroniten Unannehmlichkeiten. Nach dem Beginn der venezianischen Herrschaft wurden alle christlichen Glaubensrichtungen der lateinischen Kirchenhierarchie unterstellt. Um die Griechisch-Orthodoxen zur Übernahme des lateinischen Ritus zu bewegen, wurde die Zahl ihrer Bistümer durch die lateinische Kirchenautorität von vierzehn auf vier reduziert und alle ihre Schulen geschlossen, die Griechisch-Orthodoxen gingen dennoch auf Grund der religiösen Unterschiede gegen die Maroniten vor. Weiterer Druck wurde auf die Maroniten auch durch die Bemühungen der lateinischen Kirche, die maronitische Kirche zu latinisieren und die Beschlagnahme von maronitischen Kirchen durch die Franziskaner ausgeübt. Die maronitischen Patriarchen versuchten sich dagegen zu wehren, so schrieb etwa der maronitische Patriarch Sam^cān al-Ḥadaṭī (reg. 1492-1524) im Jahr 1514 an den Papst, für die Maroniten aktiv zu werden, da der lateinische Bischof von Nikosia die maronitische Kirche des heiligen Johannes samt Inventar konfisziert hatte. 1518 schrieb Patriarch Sam^cān al-Ḥadaṭī an den Botschafter von Maximilian I. von Habsburg, Albert von Capri, und beklagte die Einnahme des Klosters des Heiligen Johannes Kūzbandū durch die Griechisch-Orthodoxen und beschwerte sich über ihr Verhalten gegenüber den Maroniten; 1564 wandte sich Patriarch Mūsa al-'Akkārī (reg. 1524-1567) an Papst Pius IV. (reg. 1559-1565) und bat, bei den Venezianern zugunsten der Maroniten aktiv zu werden⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ vgl.: Dīb, L'église maronite, 262f.

⁴⁹² vgl.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 6.

⁴⁹³ zit.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 7; [...] „the consequences of the moral decadence of the Latin clergy.“, eigene Übersetzung.

⁴⁹⁴ vgl.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 7.

Die Griechisch-Orthodoxen begrüßten daher auch die Eroberung der Insel durch die Osmanen (1570). Die Maroniten hatten zusammen mit den venezianischen Truppen die Insel gegen die Osmanen verteidigt, während sich die Griechisch-Orthodoxen passiv verhielten. Als einzig verbliebene katholische Gemeinschaft spürten die Maroniten nach der Eroberung die negativen Auswirkungen: Die Zahl der Dörfer, in denen Maroniten lebten, ging von sechzig auf dreiunddreißig zurück. Die Gründe waren mehrfach: die Verfolgungen durch die Griechisch-Orthodoxen, denen von den Osmanen nach der Eroberung die Oberhoheit über alle christlichen Bewohner übergeben wurde; die Gewalt gegen die Maroniten bei der Eroberung der Insel durch die Osmanen und Epidemien.

Die maronitische Bevölkerung sah sich in den kommenden Jahren mit einer stark gestiegenen Steuerlast und einem verstärkten Druck der Griechisch-Orthodoxen konfrontiert, die Kirchengüter beschlagnahmten und versuchten, die Osmanen mit dem Argument der Vorbereitung einer venezianischen Wiedereroberung Zyperns gegen die Maroniten aufzubringen. Um den Druck zu entkommen, wurden viele Maroniten zu Kryptochristen, gaben später hingegen die geheimen christlichen Riten auf oder flohen von der Insel. Als der päpstliche Gesandte Dandini 1596 die Insel besuchte, stellte er fest, dass sich die Priesterzahl pro Gemeinde zwischen einem und acht (in Metoschi) bewegte und zählte nur mehr 19 maronitische Dörfer auf Zypern: Metoschi, Fludi, Santa Marina, Asomatos, Gambili, Karpasia, Kormakitis, Trimitia, Casapisani, Vono, Cibo, Ieri, Crusicida, Cesalauriso, Sotto Kruscida, Attalu, Cleipirio, Piscopia und Gastria. Er regte an, dass der maronitische Bischof, der seit der osmanischen Eroberung im Libanongebirge residierte, wieder nach Zypern zurückkehren sollte, was aber nur vorübergehend im Laufe des 17. Jahrhunderts der Fall war⁴⁹⁵.

Das Archiv der Franziskaner in Nikosia berichtet, dass die maronitischen Gläubigen zwischen 1690 und 1759 von lateinischen Priestern betreut wurden, woraus ein Priestermangel angenommen werden kann. 1735 ließ Generalsuperior Abbot Miḥāyīl 'Iskandar al-Ihdny vom 1695 in Aleppo von Ġibrīl Ḥawwa, ʿAbdallāh Qarā'li und Yūsuf al-Bitn gegründeten Libanesischen Orden (genauer siehe Kapitel 8, S. 134-138) eine Schule und ein Kloster auf

⁴⁹⁵ vgl.: *Hourani*, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 7-9. Zwischen 1598 und 1614 residierte Bischof Moïse Anaisi von Akura auf Zypern, sein Nachfolger Ġirġīs Marūn al-Ḥidnānī (reg. 1614-1634) und dessen Nachfolger 'Ilyās al-Ḥidnānī besuchten Zypern wieder nur, erst Bischof Sarkīs al-Ġamrī al-Ḥidnānī (reg. 1662-1668) residierte wieder in Nikosia. Dessen Nachfolger 'Istifān ad-Duwayhī, der spätere prominente Patriarch der maronitischen Kirche (reg. 1670-1704) und bedeutende maronitische Geschichtsschreiber, bekleidete das Amt nur von 1668 bis 1670 (er residierte nicht auf Zypern) und setzte Vater Luc als neuen Bischof ein, welcher zwischen 1671 und 1673 als letzter maronitischer Bischof auf Zypern lebte, danach residierten die Bischöfe von Zypern wieder im Libanongebirge.

Zypern errichten und sandte zwei Mönche, um eine religiöse Bildung für die Gläubigen zu ermöglichen, die 1736 begann. Die Schule wurde später von den Griechisch-Orthodoxen konfisziert und im Zuge der türkisch-griechischen Militäraktionen bei der Teilung der Insel 1974 komplett zerstört.

Seit der osmanischen Eroberung der Insel waren die Maroniten unter der Jurisdiktion des griechisch-orthodoxen Bischofs gestanden, bis sie ab 1840 aufgrund des Engagements von Patriarch Yūsif Ḥubayš (reg. 1823-1845), seinem Gesandten bei der Pforte und dem französischen Konsul auf Zypern wieder ihrem eigenen Bischof unterstanden.

1776 erwähnt Priester Bartelmaous Iskandar al-Ġabrī in seinem Schreiben an den maronitischen Bischof von Zypern eine Zahl von 503 Maroniten in elf Dörfern. 1841 wurden vom Gouverneur Talât Efendi 1200 bis 1300 Maroniten auf Zypern registriert, beim Zensus von 1891 wurde eine Zahl von 1131 vermerkt, die in jenen vier Dörfern lebten, aus denen sie 1974 vertrieben wurden⁴⁹⁶.

6.3 Seit 1974.

Zwischen 1963 und 1974 verhielten sich die Maroniten, welche vom Vatikan, zu dem sie stets enge Beziehungen pflegten, unterstützt wurden, mit der Ausnahme des Dorfes Agia Marinas politisch neutral, waren aber dennoch von den türkischen Vertreibungen betroffen. Asomatos und Agia Marina dienten danach als türkische Militärstützpunkte. Im Jahr 1969 lebten nur mehr rund 1.200 Maroniten dauerhaft in Kormakitis⁴⁹⁷ und 1999⁴⁹⁸ waren es nur 159 Bewohner.

Die Anzahl der Maroniten, die heute auf Zypern leben, wird von den einzelnen Autoren unterschiedlich angegeben. Stefanovic und Loizides gehen bei ihrer Veröffentlichung 2011

⁴⁹⁶ vgl.: Hourani, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus, 10-14.

⁴⁹⁷ vgl.: Maria Tsiapera, A descriptive analysis of Cypriote Maronite Arabic (Janua linguarum: Series practica 66, Den Haag, 1969) 10.

⁴⁹⁸ In der 4018. Sitzung der Vereinten Nationen am 29. Juni 1999 behandelte der Sicherheitsrat den Punkt „Die Situation in Zypern“. Dabei wurden der Bericht über das vergangene halbe Jahr der UNO-Friedenstruppe in Zypern (United Nations Peacekeeping Force in Cyprus UNFICYP, Anm.), Report of the Secretary-General on the United Nations Operation in Cyprus, S/1999/657, 8. Juni 1999, online unter <http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/1999/657> (12. 01. 2012) 1-6, und der Bericht des Generalsekretärs über seinen Gute-Dienste-Auftrag auf Zypern, Report of the Secretary-General on his mission of good offices in Cyprus, S/1999/707, 22. Juni 1999, online unter <http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/1999/707> (12. 01. 2012) 1-2, behandelt. Dabei wird berichtet, dass die Behörden der Türkischen Republik Nordzypern die UNFICYP über geplante Lockerungen von Kontrollen bei zypriotischen Maroniten (ausgenommen jener, die in militärischen Sperrgebieten leben), die Möglichkeit des temporären Aufenthalts von Angehörigen aus der Republik Zypern bei ihren Verwandten in Kormakitis und über die noch ausstehende Entscheidung über das Erbrecht im südlichen Teil der Insel lebender Maroniten für Hab und Gut in Kormakitis in Kenntnis setzten. UNFICYP zählte 1999 159 ständig wohnende Maroniten in Kormakitis, vgl. Report of the Secretary-General on the United Nations Operation in Cyprus, S/1999/657, 3.

von 6000 Maroniten aus⁴⁹⁹, der EPASI-Bericht geht bei seiner Veröffentlichung im November 2008 von 4800 Maroniten aus⁵⁰⁰, die fast ausschließlich im griechischen Teil Nikosias leben. 97 Prozent der maronitischen Zyprioten, die heute auf der Insel leben, sind Flüchtlinge und die restlichen drei Prozent, die rund 130 Menschen – die UNO sprach 2001 von 165 ständigen Dorfbewohnern in Kormakitis –, leben in der Enklave im nördlichen türkischen Teil⁵⁰¹; nach 2003 gestattete die Türkische Republik Nordzypern Maroniten aus der Republik Zypern, an Wochenenden wieder in ihren Dörfern zu leben.

Papst Benedikt XVI. besuchte im Zuge seiner Reise nach Zypern am 6. Juni 2010 die maronitische Kathedrale Unserer lieben Frau von den Gnaden in Nikosia. Er bezeichnete die Geschichte der Maroniten auf Zypern als eine „[...] reiche – und zuweilen turbulente [...]“⁵⁰² und er rief in seiner Ansprache auf, „[...] dieses Erbe, diese wertvolle Gabe in Ehren zu halten [...]“⁵⁰³ und betonte die Vielfalt der Liturgien, in welcher die Gottesdienste gefeiert werden. Bereits am 5. Juni hatte der Papst bei der Begegnung mit der katholischen Gemeinde Zyperns am Sportplatz der St. Maron-Grundschule in Nikosia zu einer verstärkten religiösen Einigung mit der universalen Kirche aufgerufen und hatte sich dabei besonders an die Bewohner der Orte Kormakitis, Asomatos, Karpasia und Agia Marina gewandt, die er ermutigt hatte, sich weiterhin für eine Verbesserung ihrer Situation einzusetzen,⁵⁰⁴ wobei ihm die Maroniten Zyperns stets ein besonderes Anliegen wären⁵⁰⁵.

Die maronitischen Zyprioten ließen sich nach ihrer Vertreibung im griechischen Teil der Insel nieder, wo sie sich als Gemeinschaft erhielten. Dies kann man auf mehrere Faktoren zurückführen: Die zypriotisch-maronitische Bevölkerung hatte eine griechisch-orthodoxe Assimilation möglichst verhindert und gleichzeitig ihre internen Strukturen wie Sport- und Kulturvereine, kirchliche Institutionen etc. beibehalten und sich aktiv an der Innenpolitik des griechischen Teils von Zypern beteiligt⁵⁰⁶. Ein weiterer Grund für die nicht erfolgte

⁴⁹⁹ vgl.: Loizides, Stefanovic, *The Way Home*, 416.

⁵⁰⁰ vgl.: Chrysovalante Giannaka, Eleni Karatzia-Stavlioti, Georgia-Eleni Lempesi, Ioanna Papadimitriou, Julia-Athena Spinthourakis, *Educational Policies that Address Social Inequality. Country Report: Cyprus*, November 2008, online unter <<http://www.epasi.eu/CountryReportCY.pdf>> (29. 12. 2011) 1-19, hier 4.

⁵⁰¹ vgl.: Sonja Fercher, *Inselteilung vertreibt Zyperns Maroniten*. In: *Die Furche. Wochenzeitschrift für Gesellschaft, Politik, Kultur, Religion und Wirtschaft*, 65. Jahrgang, Nr. 31 (30. Juli 2009) 7.

⁵⁰² zit.: Benedikt XVI., *Besuch der maronitischen Kathedrale von Zypern. Ansprache von Benedikt XVI.*, 06. 06. 2010, online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20100606_catt-maronita_ge.html> (06. 01. 2012).

⁵⁰³ zit.: Benedikt XVI., *Besuch der maronitischen Kathedrale von Zypern*.

⁵⁰⁴ vgl.: Benedikt XVI., *Begegnung mit der katholischen Gemeinde Zyperns. Ansprache von Benedikt XVI.*, online unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20100605_comunita-cattolica_ge.html (06. 01. 2012).

⁵⁰⁵ vgl.: Benedikt XVI., *Generalaudienz. Petersplatz, Mittwoch 9. Juni 2010*, online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100609_ge.html> (06. 01. 2012).

⁵⁰⁶ vgl.: Loizides, Stefanovic, *The Way Home*, 416f.

Assimilierung dürfte auch das Misstrauen, dem die Maroniten teilweise ausgesetzt sind, gewesen sein: Nach der Einschätzung des Priesters von Kormakitis werden sie von der türkischen Bevölkerung als Griechen gesehen, da sie Christen sind, und die griechische Bevölkerung würde ihnen nicht gänzlich vertrauen, da die Maroniten Katholiken und keine Orthodoxen sind. Vor allem für die Bewohner von Kormakitis sei die Situation nach der Vertreibung besonders schwer gewesen. Sie durften nicht ohne Erlaubnis der türkisch-zypriotischen Behörden das Dorf verlassen, selbst zum Einkaufen nicht. Wenn doch, so mussten sie ihre Ausweise zurücklassen, damit die Behörden sicher sein konnten, dass sie in das Dorf zurückkommen. Sie lebten in einem goldenen Käfig, wird die Restaurantbetreiberin von Kormakitis, Maria Skollou, zitiert und die Bevölkerung muss bis heute mit Lebensmitteln durch UN-Hilfe versorgt werden⁵⁰⁷.

Nach 2003 wurde den Maroniten erlaubt, wieder in ihre Dörfer zurückzukehren. Vereine der Maroniten hatten aus drei Gründen großen Einfluss auf das Zustandekommen dieses Erfolges: Sie betrieben Lobbyingarbeit beim Vatikan und bei wohlwollenden Regierungen, um Druck auf die türkische Regierung auszuüben, sie verhinderten eine übermäßige Druckausübung durch die griechisch-orthodoxe Seite und sie knüpften fruchtbare politische und wirtschaftliche Beziehungen mit dem türkischen Teil Zyperns. Die geopolitischen Umstände hatten dabei auch eine große Bedeutung am Zustandekommen, insbesondere der seit 1999 vorangetriebene EU-Beitritt (er erfolgte am 1. Mai 2004) des griechischen Teils, der Beitrittskandidatenstatus der Türkei bei der EU und die Garantie des Vatikans, die Maroniten zu unterstützen⁵⁰⁸. Seit 1999 war es außerdem zu Verhandlungen bezüglich des Annan-Plans⁵⁰⁹ gekommen. Vor allem die Türkische Republik Nordzypern unternahm große Bestrebungen, die Letztfassung des Annan-Plans (manchmal auch als Annan-IV-Plan bezeichnet) umzusetzen und in neue Gespräche mit der griechischen Regierung zu kommen, was auch ein Aspekt bei der Gewährung des Rückkehrrechts war. Viele maronitische Zyprioten waren darüber sehr erfreut, vor allem aber die Bewohner des Dorfes Kormakitis. Als einen der glücklichsten Momente im Leben der dortigen Maroniten bezeichnete dies die oben genannte Maria Skollou. Die Bewohner Kormakitis' erhielten nach 2003 das Recht,

⁵⁰⁷ vgl.: Amberin *Zaman*, Pulse Returns to Maronite Village in Cyprus. In: Los Angeles Times, 21. 05. 2005, online unter <<http://articles.latimes.com/2005/mar/21/world/fg-cyprus21>> (30. 12. 2011).

⁵⁰⁸ vgl.: *Loizides, Stefanovic*, The Way Home, 417-419.

⁵⁰⁹ THE COMPREHENSIVE SETTLEMENT OF THE CYPRUS PROBLEM, 31. März 2004, online unter <[http://www.cyprus.gov.cy/moi/PIO/PIO.nsf/0/BF93317E0BF0EEF3C2256E6F0030BD70/\\$file/The%20Annan%20plan%20%205%20-%2031%20march%202004.pdf](http://www.cyprus.gov.cy/moi/PIO/PIO.nsf/0/BF93317E0BF0EEF3C2256E6F0030BD70/$file/The%20Annan%20plan%20%205%20-%2031%20march%202004.pdf)> (14. 01. 2012). (=Letztfassung des Annan-Plans zur Wiedervereinigung der Insel, Anm.)

wieder ihre Verwandten im griechischen Teil des Landes zu besuchen⁵¹⁰.

Die maronitischen Zyprioten, die zurückkehrten, wurden allerdings mit zahlreichen Problemen konfrontiert: Ihre Häuser waren teilweise zerstört, mancherorts lebten darin neue Besitzer und es gab zahlreiche militärische Einschränkungen.

Heute leben noch rund 130 Menschen in Kormakitis. In der Kirche von Kormakitis wurden zwischen 2000 und 2010 nur fünf Kinder getauft⁵¹¹. Die Bevölkerung besteht ausschließlich aus älteren Personen, lediglich die beiden Kellnerinnen im Kaffeehaus seien deutlich jünger als der Rest der Bevölkerung. Der ehemalige Schuldirektor des Dorfes meint, dass die Jugendlichen heute mangels Perspektiven zur höheren Schulbildung in den griechischen Teil von Zypern ziehen und danach dort bleiben, da die meisten Leute im Dorf von der Landwirtschaft leben⁵¹². Dazu kommt, dass die Amtssprache der Türkischen Republik Nordzypern Türkisch ist, dies aber von den Einwohnern von Kormakitis nicht gesprochen wird. Die dort lebenden Einwohner sprechen den sonst verschwundenen zypriotisch-arabischen Dialekt, wodurch ihnen die Möglichkeit für eine qualifizierte Ausbildung und Arbeit in der Türkischen Republik Nordzypern fehlt. Die Schule von Kormakitis wurde 2001 geschlossen, nachdem der einzige und letzte Schüler die Grundschule verlassen hatte, um im griechischen Teil von Zypern eine Sekundärschule zu besuchen.

Dennoch hatte die große Mehrheit der ehemaligen Bewohner von Kormakitis 2007 ihre Häuser wieder aufgebaut – für eine dauerhafte oder temporäre Bewohnung. Die guten Beziehungen mit den türkischen Behörden, vor allem nach dem Amtsantritt von Mehmet Ali Talât, dem Präsidenten der Türkischen Republik Nordzypern zwischen 2005 und 2010, setzten sich auch nach der Wiederherstellung des Dorfes fort, so existiert beispielsweise ein Projekt, das türkisch-zypriotische und maronitische Kinder zusammenbringen soll⁵¹³. Neben einer neuen Dynamik und Bautätigkeit im Dorf Kormakitis gab es auch Unterstützung durch die türkischen Behörden wie etwa beim Ausbessern der Dorfstraßen. Leben und Kindergelächter und ein übervolles Restaurant der Maria Skollou gibt es aber nur an Wochenenden, da den maronitischen Zyprioten das Recht auf einen dauerhaften Wohnsitz von den türkisch-zypriotischen Behörden verwehrt wird.

Heute ist nur mehr eine der ursprünglich vier Kirchen Kormakitis intakt, in der die regelmäßigen Messen gelesen werden. Karpasia ist seit 1974 für Zivilisten nicht mehr

⁵¹⁰ vgl.: *Zaman*, Pulse Returns to Maronite Village in Cyprus.

⁵¹¹ vgl.: Jacky Rowland, Maronites hope for a unified Cyprus. Auf: Al Jazeera Englisch, 06. 06. 2010, online unter <http://www.youtube.com/watch?v=dwqTPtkY_RU> (22. 02. 2012).

⁵¹² vgl.: Fercher, Inselteilung vertreibt Zyperns Maroniten, 7.

⁵¹³ vgl.: Loizides, Stefanovic, *The Way Home*, 417-419.

zugänglich, da das türkische Militär dort eine Kaserne errichtet hat, und in Agia Marina existiert noch eine maronitische Kirche, in der an Sonntagen die Messe gelesen werden darf. Das Dorf ist ebenfalls militärisches Sperrgebiet, dort lebten 2009 nur noch zwei maronitische Zyprioten und das Betreten des Dorfes ist ausschließlich mit einem Reisepass möglich⁵¹⁴.

Viele machen das Überleben von Kormakitis vom positiven Ausgang der Wiedervereinigung abhängig. Die maronitischen Zyprioten sind immer noch Optimisten im Bezug auf eine Wiedervereinigung der Insel. Haji Roussos, der politische Vertreter der maronitischen Zyprioten im Süden der Insel, erinnert sich an das friedliche Zusammenleben vor 1974 und hofft auf eine ähnliche Situation für die Zukunft. Als Sonja Fercher das Dorf besuchte, wurde gerade ein renoviertes Glasrelief in die Kirchentür eingesetzt – von türkischen Zyprioten, wie ihr gesagt wurde, die zudem Griechisch sprachen und auch im Kaffeehaus des Dorfes, zwar nicht am gleichen Tisch wie die anderen, aber doch zu Mittag essen würden. Diese Situation würden sich die Dorfbewohner für ganz Zypern wünschen, mit Griechen, Armeniern, Lateinern, Maroniten und Türken⁵¹⁵. Die Ankündigung vom Papstbesuch auf Zypern dürfte für die Dorfbewohner die beste Nachricht seit langem gewesen sei, denn die Bewohner hofften, dass sich Papst Benedikt XVI. für eine Rückgabe anderer maronitischer Dörfer in Nordzypern aussprechen würde. Falls eine Wiedervereinigung scheitert, befürchten viele, dass ihre Gemeinde in naher Zukunft verschwinden wird. Die nordzypriotischen Behörden betonen die Glaubensfreiheit in der Türkischen Republik Nordzypern und machen die Teilung für die Situation Kormakitis verantwortlich⁵¹⁶.

Allgemein sprechen die maronitischen Zyprioten laut dem EPASI-Bericht heute zypriotisches Arabisch bzw. maronitisches Arabisch bzw. kormakitisches Arabisch, in anderen Publikationen wird davon gesprochen, dass das Dorf Kormakitis den einzigen Ort darstellt, in dem noch der zypriotisch-arabische Dialekt gesprochen wird (der Dialekt wird oft unterschiedlich bezeichnet).

Im Gegensatz zu anderen arabischen Dialekten hat das zypriotische Arabisch keine Verschriftlichung erfahren. Die Bewohner von Kormakitis können weder Arabisch schreiben noch lesen. Das zypriotische Arabisch war für eine sehr lange Zeit von den anderen arabischen Sprachen abgetrennt, wodurch sich gewisse konservative Elemente erhalten haben. Auch wurde das zypriotische Arabisch nicht durch das sich verändernde Hocharabisch oder den Koran beeinflusst. Alle Bewohner Kormakitis' sind bilingual zypriotisch-Arabisch –

⁵¹⁴ vgl.: Fercher, Inselteilung vertreibt Zyperns Maroniten, 7.

⁵¹⁵ vgl.: Fercher, Inselteilung vertreibt Zyperns Maroniten, 7.

⁵¹⁶ vgl.: Rowland, Maronites hope for a unified Cyprus.

Griechisch, da in der Schule ausschließlich Griechisch gelehrt wird. Neuerungen fanden in der Form von griechischen Lehnwörtern Eingang in das zypriotische Arabisch, sodass heute die griechischen Wörter einen Anteil von rund dreißig Prozent ausmachen. Die anderen maronitischen Bewohner Zyperns, die im griechischen Teil der Insel leben, sprechen ausschließlich Griechisch⁵¹⁷. Der arabische Dialekt Zyperns ist heute im Gegensatz zu Armenisch keine anerkannte Minderheitensprache und erfährt dadurch auch keine Maßnahmen zu seinem Schutz.⁵¹⁸

7. Kulturbetrachtungen.

Zwar überwiegen in der Literatur über die Maroniten die politischen Gesamtdarstellungen der Geschichte des Libanon, daneben gibt es auch Werke, die sich mit der christlichen Bevölkerung im Libanon im Bezug auf ihre kulturelle Entwicklung, ihre Rolle in der Bildung und auch dem Collegium Maronitarum Romanum auseinandersetzen. Solche Werke sind beispielsweise der Artikel „Christen im Libanon und die arabische Kultur“⁵¹⁹, der einen Bogen über die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung der Christen im Libanon von der arabischen Renaissance⁵²⁰ bis zur heutigen Zeit spannen möchte, das Buch von Harik, der vor seiner politischen Darstellung einen Einblick in die Geschichte und die Organisation der maronitischen Kirche gibt⁵²¹ oder das Werk von Mouawad⁵²². Gerade solche Darstellungen sind meiner Meinung nach insofern von großer Bedeutung, da gerade sie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis liefern, wieso die libanesischen Christen im Allgemeinen und die Maroniten im Besonderen ab dem 19. Jahrhundert diese dominante wirtschaftliche und politische Rolle einnehmen konnten, denn ohne eine entsprechende kulturelle Basis ist das nicht möglich.

Die Maroniten waren die erste Gemeinschaft des Nahen Ostens, welche in der Neuzeit gute Beziehungen mit dem Westen herstellen konnte. Diese Kontakte waren wirtschaftlicher, diplomatischer und auch kultureller Natur und äußerst fruchtbar⁵²³. Vor allem seit der von

⁵¹⁷ vgl. *Tsiapera*, A descriptive analysis of Cypriote Maronite Arabic, 11.

⁵¹⁸ vgl.: *Giannaka*, *Karatzia-Stavlioti*, *Lempesi*, *Papadimitriou*, *Spinthourakis*, Country Report: Cyprus, 4.

⁵¹⁹ Der Artikel ist zu finden in: Raif Georges *Khoury*, Christen im Libanon und die arabische Kultur. In: Stimmen der Zeit. Katholische Monatszeitschrift für das Geistesleben der Gegenwart, 12.2007 (Freiburg im Breisgau, 2007).

⁵²⁰ *Khoury* setzt den Beginn der arabischen Renaissance mit dem Feldzug Napoleons nach Ägypten an, im Libanongebirge hingegen bereits um das Ende des 16. Jahrhundert mit der Gründung des Collegium Maronitarum Romanum als zeitlichen Anhaltspunkt; vgl.: *Khoury*, Christen im Libanon und die arabische Kultur, 475f.

⁵²¹ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, chapter II „The country and the people“ 18-23, chapter IV „The traditional organisation of the Maronite church“.

⁵²² vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, Kapitel Anthologie, Art sacré, Vie spirituelle.

⁵²³ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 402.

Khoury als arabische Renaissance bezeichneten Zeit, aber auch bereits davor, sind große Leistungen der Maroniten in den Bereichen der Wissenschaft, wie etwa die erste Druckerei des Orients, welche 1610 im Kloster Quzhayya erwähnt wird, anzuführen. Besonders hervorzuheben sind die Leistungen der Maroniten in der Übersetzertätigkeit aufgrund ihre guten Griechisch- und Aramäischkenntnisse, welche ihnen die Mitwirkung an den Übersetzungen des Bayt al-Ḥikma⁵²⁴ von Kalif al-Ma'mūn⁵²⁵ ermöglichten. Die libanesischen Christen hatten, hauptsächlich im Bereich der arabischen Halbinsel und Ägypten, in vielen Feldern der Wissenschaft und in der Übersetzungstätigkeit eine Vorreiterrolle innerhalb der arabischen Welt inne.

So sind auch die Errungenschaften der Christen im Bildungsbereich hervorzuheben. Die Konkurrenz zwischen den einzelnen Konfessionen hat den Ausbau des Bildungssystems möglicherweise in besonderer Weise begünstigt⁵²⁶.

Bei einer Auseinandersetzung mit dem Aufbau und der Struktur der maronitischen Kirche stellt sich das Problem, dass vor dem 17. und 18. Jahrhundert nur sehr wenige Quellen über die Organisation und die kulturelle Entwicklung vorhanden sind. Es gibt seit den Kontakten mit den Kreuzfahrern, welche 1215 einsetzten, mehr Informationen über die maronitische Kirche, die aber nach dem Rückzug der Kreuzfahrer wieder stark zurückgehen⁵²⁷. Das Libanongebirge war bereits seit dem 11. Jahrhundert bilingual Arabisch-Syrisch. Dennoch hatte im Libanongebirge Syrisch als Sprache im Großteil der Texte, insbesondere derer, die sich mit liturgischen oder rechtlichen Fragen auseinandersetzen und aus der Zeit der Franken stammen, dominiert. Die Maroniten, die in Syrien lebten, verwendeten zu dieser Zeit hingegen bereits Arabisch als hauptsächliche Sprache in ihren Texten. Im Libanongebirge kam es im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einer Veränderung der Sprache: Das karšūni, die

⁵²⁴ Bayt al-Ḥikma, dt. Haus der Weisheit, eine Wissenschaftseinrichtung, die von Kalif al-Ma'mūn (reg. 813-833) 830 AD gegründet wurde und deren Hauptaufgabe die Übersetzung griechischer philosophischer Werke war, die aus dem byzantinischen Reich gebracht wurden. Derartige Übersetzungstätigkeiten gab es bereits davor, al-Ma'mūn gab ihnen durch das Bayt al-Ḥikma eine neue Dynamik. Das Bayt al-Ḥikma beschäftigte sich zudem in Bagdad und Damaskus mit der Sternenbeobachtung. Das Bayt al-Ḥikma dürfte unter dem Nachfolger von al-Ma'mūn, al-Mutawakkil, nicht mehr bestanden haben. Eine ähnliche Institution wurde später nur unter dem Fāṭimidenkalif al-Ḥākim 395 AH/1005 AD als dār al-Ḥikma geschaffen, vgl.: D. Sourdel, Bayt al-Ḥikma. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bayt-al-hikma-SIM_1338> (24. 05. 2012).

⁵²⁵ al-Ma'mūn (786-833, reg. 813-833), siebenter und bedeutendster Kalif der 'Abbāsīdendynastie. Er war offen gegenüber religiösen und wissenschaftlichen Fragen und es kam zu einer Blüte der arabischen Literatur. Er führte die Mu'tazila als Staatsdoktrin ein; das war die Lehre von der „Erschaffenheit des Korans“ durch Gott und der Willensfreiheit der Menschen. 830 gründete er das Bayt al-Ḥikma (Haus der Weisheit) als bedeutende Wissenschaftseinrichtung. In seine Amtszeit fielen politische Unruhen innerhalb des Reichs. Vgl.: M. Rekaya, al-Ma'mūn. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mamun-SIM_4889> (24. 05. 2012).

⁵²⁶ vgl.: Khoury, Christen im Libanon und die arabische Kultur, 473.

⁵²⁷ Vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 18f.

syrische Schrift zur Schreibung des Arabischen, setzte sich als Schrift ihrer Texte und Briefe durch und verdrängte das Syrische⁵²⁸. Nach dem Ende der Kreuzfahrerzeit gingen die Beziehungen zwischen der maronitischen und der römischen Kirche bis zum 16./17. Jahrhundert stark zurück. Die maronitische Kirche hatte sich wieder stärker im Libanongebirge isoliert; zwischen Patriarch al-Amšiti (reg. 1199-1230) und Patriarch Mas^cad (reg. 1854-1890) hatte kein Patriarch das Pallium persönlich vom Papst empfangen⁵²⁹. Gleichwohl (vgl. im Folgenden) setzten seit dem 16. Jahrhundert wieder die Kontakte zur römischen Kurie ein. Politischen Charakter hatten die Beziehungen zwischen den Maroniten und den europäischen Mächten eigentlich erst seit dem 19. Jahrhundert, wirtschaftliche Kontakte zwischen dem Libanongebirge und europäischen Mächten hatten hingegen durchgehend bestanden⁵³⁰, so etwa während der Regierungszeit von Fahr ad-Dīn II. mit den Medici in Florenz.

Europa rückte erst wieder im 16. Jahrhundert in den Gesichtskreis der maronitischen Kirche. Die Beziehungen zwischen Rom und der maronitischen Kirche waren bis zum Jahr 1578, in dem das Collegium Maronitarum Romanum in Rom gegründet wurde und eine Delegation unter dem päpstlichen Legaten Johannes Baptista Eliano SJ zu den Maroniten gesandt wurde, nicht klar definiert (Als der bedeutendste Absolvent des Collegium Maronitarum Romanum gilt Patriarch ad-Duwayhi⁵³¹, von dem wichtige Arbeiten zur Geschichte der maronitischen Kirche stammen.).

Es gibt Berichte von Reisenden des 17. Jahrhunderts, und auch noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts fand Johann Ludwig Burckhardt⁵³² im Libanongebirge eine Syrisch sprechende Bevölkerung vor⁵³³.

Die Informationen über die Bildung sind relativ bescheiden und beziehen sich meist

⁵²⁸ vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, 28.

⁵²⁹ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 75.

⁵³⁰ vgl.: *Abraham*, Lebanon at mid-century, 69.

⁵³¹ Näheres zu seiner Person siehe S. 126f. Abraham beispielsweise hob ihn als „Vater der Maronitischen Historiographie“ hervor, vgl.: *Abraham*, Lebanon at mid-century, 71 „father of Maronite historiography“.

⁵³² Johannes Ludwig Burckhardt, auch Jean Louis Burckhardt (24. November 1784-15. Oktober 1817) war ein schweizer Orientreisender. Er studierte Arabisch in Cambridge und trat der African Association bei, die ihm 1809 die Leitung ihrer Nubien-Expedition übertrug. Danach studierte er in Aleppo Arabisch, wo er Robinson Crusoe ins Arabische übersetzte und nahm dafür den Namen Šayḥ Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh an. Er trat dem Islam bei und unternahm in den folgenden Jahren Reisen durch Gebiete der arabischen Halbinsel und bis nach Sinai. Petra entdeckte er am 22. August 1812, den Tempel von Abu Simbel 1814 und im selben Jahr reiste er über das Rote Meer nach Mekka, wo er die Ḥaǧǧ, die muslimische Pilgerfahrt, vollführte. 1815 kehrte er von Medina nach Kairo zurück, wo er am 15. Oktober starb. Auf seinen Wunsch hin wurde er unter seinem arabischen Namen in einem Ehrenbegräbnis in Ägypten bestattet. Vgl.: Julius *Loewenberg*, Burckhardt, Johann Ludwig. In: Allgemeine Deutsche Biographie (Band 3, Leipzig, 1876) 573f, Max *Burckhardt*, Burckhardt, Johann Ludwig. In: Neue Deutsche Biographie (Band 3, Berlin, 1957) 38f., Dietmar *Henze*, Johann Ludwig Burckhardt. In: Enzyklopädie der Entdecker und Erforscher der Erde (1. A-C, Graz, 1978) 399-407.

⁵³³ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 404.

ausschließlich auf die Errichtung von Schulen und Seminaren und deren Aufwertung. Ab dem 16. Jahrhundert zeigten sich Missständen in der allgemeinen Ausbildung der christlichen Bevölkerung und bei der Ausbildung des maronitischen Klerus im Besonderen. Im Jahr 1734 wurde eine höhere Schule durch Buṭrus Mubārak von Ġuṣṭa⁵³⁴, einem maronitischen Priester, der in Rom studiert hatte, errichtet. Die Schule befand sich in ^cAyn Ṭūrah⁵³⁵ und stand unter der Leitung der Jesuiten, denen er angehörte. 1783 wurde die Schule unter lazarisitische Leitung gestellt und 1789 entstand auf Initiative eines weiteren römischen Absolventen in ^cAyn Waraqah⁵³⁶ eine zusätzliche höhere Schule. Diese beiden Schulen waren die ersten nach europäischem Vorbild im Libanongebirge, die später zum Vorbild aller weiteren Schulen wurden und die Institutionen repräsentierten, in denen die Ausbildung des Klerus und der Laien des 19. Jahrhunderts erfolgte⁵³⁷.

Die Bedeutung eines maronitischen Priesters in einem (entlegenen) Dorf darf nicht unterschätzt werden. Der Priester versah religiöse Dienste und vermittelte den Kindern eine elementare Grundausbildung und Kenntnis vom Katechismus⁵³⁸. Dies galt erst für die Zeit, als die Kleriker selbst eine verbesserte Ausbildung genossen hatten, was, wie bereits gezeigt wurde, ein sehr langwieriger Prozess war. Man darf daher bei solchen Äußerungen nicht automatisch von einer sofortigen Verbesserung der Bildungssituation ausgehen. Einige Primarschulen entstanden auf Grund der Initiative der Priester, höhere Schulen entstanden aber vor allem ab ungefähr 1624 in Klöstern. Die Etablierung von höheren Schulen nahm längere Zeit in Anspruch. Zwar wurde auf der Synode von al-Luwayza 1736 (vgl. weiter oben S. 56f.) die Bedeutung von Bildung für die männlichen Kinder erkannt und als notwendig angesehen, höhere Schulen wurden aber dennoch bis 1787 nicht eröffnet. Auch ging die Verbesserung der Bildung im 18. und 19. Jahrhundert sehr schleppend voran. Zwar wurde die Wichtigkeit der Bildung erkannt, aber erst im 19. Jahrhundert wandelten die Patriarchen Yūḥannā al-Ḥilū (reg. 1809-1823) und Yūsif Ḥubayš (reg. 1823-1845) zwischen 1809 und 1823 fünf Klöster in Schulen um; Griechisch-Orthodoxe, welche bereits früher als die Maroniten Ressourcen in die Bildung ihrer Bevölkerung gesteckt hatten, berichteten von einem schlechten Bildungsstandard der Maroniten. Dieser Prozess wurde durch fehlende Buchdruckmaschinen weiter verstärkt, da alle Bücher mit der Hand kopiert werden mussten⁵³⁹.

⁵³⁴ Ġuṣṭa, Ort im Libanongebirge, ungefähr 12 Kilometer östlich und 14 Kilometer nördlich von Beirut.

⁵³⁵ ^cAyn Ṭūrah, Ort im Libanongebirge, ungefähr acht Kilometer östlich und 16 Kilometer nördlich von Beirut.

⁵³⁶ ^cAyn Waraqah, Ort in der Region Kisrāwān im Libanongebirge.

⁵³⁷ vgl.: Hitti, Lebanon in History, 401f.

⁵³⁸ Vgl.: Harik, Politics and change in a traditional society, 153.

⁵³⁹ vgl.: Salibi, The Modern History of Lebanon, 123-127.

Mit der Verbesserung der Bildung ging auch ein Aufschwung der literarischen Tätigkeit innerhalb der maronitischen Gemeinschaft einher. Dies betraf die Historiographie, die Literatur und auch die Schriften zur historischen Rechtfertigung. In diesen Bereichen entstanden im Laufe des 19. Jahrhunderts zahlreiche Werke, wie etwa vom Beiruter Bischof Yūsif ad-Dibs oder vom maronitischen Patriarchen Būlus Mas^cad (reg. 1854-1890), von letzterem zum Beispiel *ad-durr al-manzūm* (Das geordnete Perlenband, erschienen 1863⁵⁴⁰) oder sein Geschichtswerk über die ägyptische Zeit in Syrien und dem Libanongebirge zwischen 1831 und 1840⁵⁴¹. Im Allgemeinen wird der maronitischen Kirche beim Entstehen neuer politischer Ideen ein großer Raum eingeräumt, da dafür Leute gebraucht wurden, die sie artikulieren konnten. Dazu wären nur die maronitischen Kleriker in Frage gekommen, da sie die einzigen gebildeten Männer des Libanon gewesen waren, welche ihre Ideen sowohl aus Europa als auch aus ihrer Gemeinschaft und der Geschichte des Landes abgeleitet hatten⁵⁴².

Das Schulwesen des Libanon ist heute durch Privatschulen und -universitäten sowie durch staatliche Schulen und Universitäten geprägt. Die meisten maronitischen Mönche sind in den privaten Schulen der Kirche tätig, weshalb ihnen vom Vatikan 1955 ein nichtmonastischer Status verliehen wurde. Die maronitische Kirche rief zudem vier Universitäten ins Leben: In der (1) Université de Saint-Ésprit in Kaslik wurde 1949 die philosophische und theologische Ausbildung zentriert, 1966 als staatliche Universität anerkannt und heute studieren an ihr 3500 Studenten. 1978 wurde (2) das Louaïzeh College of Higher Education gegründet, 1987 wurde es in Université de „Higher Technology“ umbenannt. Die Antoninbrüder gründeten 1996 (3) die Université des Pères Antonins in zwei südlichen Vororten von Beirut, die vier technische Institute umfasst und die (4) Université La sagesse in Beirut hat ebenso eine technische Ausrichtung und wird vom Erzbischof von Beirut geleitet⁵⁴³.

Aus früherer Zeit als dem 19. Jahrhundert haben bis heute die Werke von Ġibrīl ibn al-Qilā'ī und vor allem Stephanus (ʿIṣṭifān) ad-Duwayhī ihre Bedeutung bewahrt.

⁵⁴⁰ „Das geordnete Perlenband“ war ein gegen die (griechisch-katholischen) Melkiten gerichtetes Werk. Patriarch Mas^cad beantwortete darin drei vom melkitischen Patriarchen Maximos Mazlūm (reg. 1833-1855) gestellte Fragen zu der maronitischen Geschichtsauffassung. Mas^cad fügte danach selbst weitere 15 Fragen und Antworten hinzu, die sich mit verschiedenen theologischen Themen auseinandersetzten; vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 484.

⁵⁴¹ vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 484f.

⁵⁴² vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 127. Harik sieht hierin auch die Entstehung einer sogenannten „Maronitischen Nation“; vor allem die frühen Historiker dieser Zeit hätten in ihren Werken vor allem ideologische Ziele verfolgt, um eine solche „Maronitische Nation“ zu begründen. Die Maroniten seien demnach jene Gruppe gewesen, die sich durch bestimmte nationale Merkmale auszeichnen würde, wie etwa der gemeinsamen Religion, Sprache und Zusammenleben sowie der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 128. Dies erscheint aber eine spekulative Annahme zu sein, da sich die Vorstellung einer überkonfessionellen libanesischen Identität in einem langdauernden Prozess seit dem 17. Jahrhundert auszubilden begann (Emirat der Ma'niden und der Šihāb).

⁵⁴³ vgl.: *Suermann*, Libanon, 108.

Gabriel (Ġibrīl) ibn al-Qilā'ī (Mitte 15. Jhdt. – 1516) war der wohl erste große maronitische Schriftsteller⁵⁴⁴. Sein Vater übergab ihn zur Ausbildung an einen Kleriker. ibn al-Qilā'ī war sehr wissbegierig und schloss sich dem zur Missionstätigkeit im Libanongebirge weilenden Bruder Gryphon von den Franziskanern an und ging mit ihm nach Jerusalem. ibn al-Qilā'ī wurde zusammen mit einem anderen Maroniten nach Rom zur Ausbildung gesandt, welche 1471 begann. Er trat in den Orden der Franziskaner ein und kehrte im Jahr 1492 im Zuge einer Ordensmission wieder in das Libanongebirge zurück. 1496 wurde er auf Zypern zum Priester geweiht und 1507 zum Bischof von Zypern erhoben. 1515 starb ibn al-Qilā'ī auf Zypern. ibn al-Qilā'ī verfasste eine große Anzahl von Schriften, die einerseits das angeeignete Wissen weitergeben sollten, andererseits wandte er sich gegen die Monophysiten und versuchte eine durchgehende katholische Ausrichtung der maronitischen Kirche historisch zu beweisen, wobei die Mehrheit seiner Schriften Übersetzungen und Kompilationen anderer, ausschließlich lateinischer, Werke, sind. Seinen sprachlichen Ausdruck beschreibt Graf als mangelhaft und voller grammatikalischer Fehler sowie mit einer Tendenz zum Vulgärarabischen⁵⁴⁵. Im Besonderen bestritt er, dass die maronitische Kirche jemals monotheletistisch gewesen wäre. Auch alle weiteren Autoren, die eine Ausbildung im Collegium Maronitarum Romanum genossen hatten, folgten dieser Ansicht⁵⁴⁶. Dies mag auf das Bestreben der römischen Kirche zurückgehen, die doktrinalen Unterschiede der einzelnen Kirchen zu eliminieren und an die lateinische anzupassen.

'Istifān ad-Duwayhī (2. August 1630 – 3. Mai 1704) war einer der bedeutendsten maronitischen Patriarchen und Geschichtsschreiber. Er wurde in Ihdin⁵⁴⁷ geboren und 1641 nach Rom zur Ausbildung geschickt, von wo er 1655 wieder in das Libanongebirge zurückkehrte. Am 25. März 1656 wurde er zum Priester geweiht und 1657 war er für acht Monate in Aleppo tätig. Am 8. Juli 1668 wurde er zum Bischof von Zypern erhoben, er residierte aber nicht auf Zypern. Am 20. Mai 1670 wurde er zum Patriarchen gewählt und bekleidete das Amt bis zu seinem Tod im Jahr 1704. ad-Duwayhī ist neben ibn al-Qilā'ī einer der bedeutendsten maronitischen Schriftsteller. Genauso wie letzterer verfügte ad-Duwayhī durch seinen Studienaufenthalt über ein umfangreiches Wissen. Zu seinen wichtigsten historischen Werken gehören ein dreibändiges Werk zur Apologie der Maroniten (Nisbat al-Mawārīna, Der Ursprung der Maroniten [Band I]; Radd at-tuham wadaf aš-šubah, Zurückweisung der Verdächtigungen und Wegnahme der Zweifel [Band II]; Iḥtiḡāḡ ʿan al-

⁵⁴⁴ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 43.

⁵⁴⁵ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 309-312.

⁵⁴⁶ vgl.: Mouawad, Les Maronites, 63.

⁵⁴⁷ Ihdin, Ort im Libanongebirge, ungefähr 30 Kilometer östlich von Tripolis im heutigen Distrikt Zğartā.

milla al-Mawārīnīya, Rechtfertigung der maronitischen Nation [Band III]), eine Kirchengeschichte von Johannes Maron bis zu seinem Vorgänger Patriarch Ġirġis al-Bsib^cilī (reg. 1657-1670) (Silsila baṭāriqat aṭ-ṭā'ifa al-marūnīya, Liste der Patriarchen der maronitischen Nation) sowie zahlreiche Werke zur Literaturkunde und zu Glaubensangelegenheiten. Genauso wie ibn al-Qilā'ī vertrat er eine durchgehende katholische Ausrichtung der maronitischen Kirche, auch war ibn al-Qilā'ī eine seiner Hauptquellen für seine Geschichtswerke⁵⁴⁸. Graf bezeichnet ad-Duwayhī als den wichtigsten Patriarchen vor dem 19. Jahrhundert:

„Die Liebe zu seinem Volk machte ihn zum Verteidiger der Ehre seiner Nation, indem er ihre Geschichte an das Licht zog, und zum Anwalt für ihre ererbten Riten, die er in eigenen Schriften rechtfertigte und erklärte und für deren praktische Anwendung er sich einsetzte. Er hat auch den Verdienst, die junge Libanesische Mönchsgenossenschaft mit seinem Wohlwollen und seiner Hilfe gefördert zu haben.“⁵⁴⁹.

Auf die weiteren bedeutenden Autoren Gabriel Sionita, Abraham Ecchellensis und die beiden Assemani wird, da sie aus dem Collegium Maronitarum Romanum hervorgegangen sind, im folgenden Abschnitt eingegangen.

7.1 Collegium Maronitarum Romanum.

Das Collegium Maronitarum Romanum findet sich immer wieder in der Literatur. Es wird oft als ein wichtiger Schritt zur Latinisierung und Vertiefung der Union zwischen der maronitischen und der römischen Kirche sowie als ein Fortschritt in der Ausbildung der maronitischen Geistlichen eingeschätzt.

Die Vorläufer des Collegium Maronitarum Romanum liegen in den Missionsschulen des Libanongebirges, welche begabte maronitische Studenten ausgewählt und zu weiteren Studien nach Rom geschickt hatten. Nach der erfolgreichen Ausbildung von Ġibrīl ibn al-Qilā'ī plante Patriarch Sam^cān al-Ḥadaṭī (reg. 1492-1524) weitere Studenten nach Rom zu schicken. Zu diesem Zweck wandte sich sein Nachfolger, Patriarch Mūsa al-^cAkārī (reg. 1524-1567) 1542 an Papst Paul III. (reg. 1534-1549): Er bat ihn, Franziskaner in das Libanongebirge zu schicken, um eine Schule zu errichten, in der Lese- und Schreibkenntnisse in Latein vermittelt werden sollten. Papst Paul III. ließ die Bitte weiterverfolgen, erst sein Nachfolger Julius III. (reg. 1550-1555) legte circa zehn Jahre später einen ersten Vorschlag vor, nach dem drei von

⁵⁴⁸ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 361-376.

⁵⁴⁹ zit.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 44.

den Jesuiten geleitete Schulen errichtet werden sollten: eine in Jerusalem, eine auf Zypern und eine in Konstantinopel, aber keine der Schulen kam zunächst zur Ausführung. Aufgrund der islamischen Mehrheit in der Region und dem auftretenden Protestantismus maß der Papst der maronitischen Kirche große Bedeutung und der Ausbildung der Kleriker hohe Wichtigkeit zu. Die Planungen zu einer Ausbildungsstelle wurden nie aufgegeben und weitere Missionare in das Libanongebirge geschickt. Im Zuge der erneut verstärkten Überlegungen wurde Rom als Ort der Ausbildung ausgewählt⁵⁵⁰.

1579 trafen die ersten Studenten in Rom ein. Das Collegium Maronitarum Romanum existierte zu diesem Zeitpunkt offiziell noch nicht. Als Wohnort der Studenten wurde daher das Collegium Ecclesiasticum Adolescentium Neophytorum ausgewählt, das eigentlich für die zum katholischen Christentum Neubekehrten vorgesehen war. Der Ort ihrer Ausbildung war zunächst das Collegium Romanum, das von den Jesuiten geleitet wurde. Die Zahl der maronitischen Studenten nahm aber beständig zu, sodass zwei Jesuiten des Vatikans – einer von ihnen war der bereits mehrfach erwähnte (siehe auch weiter oben S. 47, 52f, 124) päpstliche Legat Johannes Baptista Eliano SJ – nach ihrer Rückkunft von einer Reise in das Libanongebirge die Einrichtung eines maronitischen Kollegs und die Inbetriebnahme einer Druckerpresse für die syrische und arabische Sprache anregten, was auch Papst Gregor XIII. (reg. 1572-1585) als nötig erachtete.

Die offizielle Errichtung des Collegium Maronitarum Romanum erfolgte erst am 5. Juli 1584, sechs bis sieben Jahre nach der de facto Inbetriebnahme des Collegiums, durch die Bulle *Humana sic ferunt* von Papst Gregor XIII. Bereits am 27. Februar 1581 traf die zweite Gruppe mit vier Studenten in Rom ein. Im Februar 1582 erhielten sie mit dem neu benannten Hospiz der maronitischen Nation, nahe der Kirche San Giovanni della Ficozza in der Nähe des Trevi-Brunnens und der heutigen Päpstliche Universität Gregoriana (Pontificia Universitas Gregoriana, kurz PUG), ein eigenes Haus. Am 14. Dezember 1583 trafen schließlich acht weitere maronitische Studenten ein. Die ausgebildeten Priester sollten eine Wendung in den Beziehungen zwischen dem maronitischen Patriarchen und dem Heiligen Stuhl zur Folge haben.

Bald nach der Errichtung kamen Kinder zwischen acht und neun Jahren nach Rom, die dort in die Schule gehen sowie anschließend Philosophie und Theologie studieren sollten, aber auch die italienische, französische und spanische Sprache erlernten; dabei soll auch der Ausspruch „gelehrt wie ein Maronit“ entstanden sein.

⁵⁵⁰ vgl.: Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Bd. 1, 19-21, 27f.

Das Collegium wurde von den Jesuiten geleitet, die auch die Ausbildung der Geistlichen innehatten, und bereits zuvor bei der Missionierung im Libanongebirge aktiv gewesen waren. Die jesuitische Führung des Collegiums umfasste meist vier Personen unter der Leitung eines Rektors, dessen Amtszeit mit drei Jahren festgesetzt wurde, die zeitliche Beschränkung wurde aber nur selten eingehalten; die Personalzahl war damit im Vergleich zum griechischen Collegium gering. Die häuslichen Arbeiten wurden von zwei Dienern wahrgenommen. Bis zum Abzug der Jesuiten aus dem Collegium hatte kein Maronit das Amt des Rektors bekleidet, allerdings konnten vier Maroniten, die den Jesuiten beigetreten waren, höhere Posten innerhalb des Collegiums erreichen. Viele Studenten erhielten in Rom Namen, die sich an ihren arabischen orientierten, sich aber auch teilweise stark von ihnen unterschieden⁵⁵¹.

Im 16. und 17. Jahrhundert erfuhr das Collegium nachhaltige bauliche Veränderungen. 1598 wurde mit dem Bau einer neuen Kirche auf den Fundamenten der alten begonnen, deren Einweihung 1617 erfolgte. Das Gebäude des Collegiums selbst wurde ebenfalls umgebaut: 1687 wurde ein Teil des neuen Gebäudes fertig gestellt und 1696 der Rest. In den folgenden Jahren erhielt das Collegium wiederholt Zuwendungen von kirchlicher Seite⁵⁵².

Genaue Zahlen über den Eintritt von maronitischen Studenten in lateinische Mönchsorden fehlen, dennoch waren unter ihnen äußerst bekannte Absolventen wie etwa Ġibrīl ibn al-Qilā'ī, der in den Franziskanerorden eintrat. Um 1590 erhielten die ersten Studenten des Collegiums ihren Abschluss und kehrten in das Libanongebirge zurück, wo sie hingegen keineswegs überschwänglich begrüßt wurden, da es anscheinend Zweifel an ihrer Kompetenz gab. Einige der Studenten folgten daher den Angeboten europäischer Universitäten und konzentrierten dort in den folgenden Jahren ihre Aktivitäten⁵⁵³. Die Rückkehr in das Libanongebirge scheint daher für die besten nicht in Frage gekommen zu sein. Die Tätigkeiten der Absolventen beschränkten sich vornehmlich auf die wenigen Schulen, wo eine über das Grundschulniveau hinausgehende Bildung vermittelt wurde⁵⁵⁴.

Unter den in Rom ausgebildeten Autoren waren neben ad-Duwayhī (siehe weiter oben S. 127f) die bedeutendsten Gelehrten der maronitischen Kirche: Gabriel Sionita (Ġibrā'īl al-Ṣayhūnī), Abraham Echellensis (Ibrāhīm al-Ḥaqilānī), Joseph Simon Assemani (Yūsuf ibn Ṣim'ūn as-Sim'ānī) und Stephan Evodius Assemani:

⁵⁵¹ vgl.: Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Bd. 1, 33-39. Nasser gibt eine Liste in seinem ersten Band an, vgl. Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Bd. 1, 41f.

⁵⁵² vgl.: Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Bd. 1, 37-39.

⁵⁵³ vgl.: Gemayel Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe : du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn Warqa (1789)*. 2. La contribution des élèves du Collège Maronite de Rome: à l'essor du mouvement culturel au Liban (Beirut 1984) 633.

⁵⁵⁴ vgl.: Salibi, *The Modern History of Lebanon*, 122.

Ġibrāʾīl aṣ-Ṣayhūnī, besser bekannt als Gabriel Sionita (* 1577 in Ihdin, † 1648 in Paris), kam mit sieben Jahren an das Collegium Maronitarum Romanum. Seit 1614 arbeitete er zusammen mit dem Maroniten Yūḥannā al-Ḥaṣrūnī an der Pariser Polygottbibel (enthaltend den hebräischen und griechischen Text sowie die arabischen, lateinischen und syrischen Übersetzungen), war bis 1648 Professor für arabische und syrische Sprache am Collège de France, promovierte 1620 zum Doktor der Theologie und wurde 1622 zum Priester geweiht. Seine schriftstellerische Tätigkeit umfasst die Arbeit an der Polygottbibel, Übersetzungen aus und in das Arabische und ein Werk über die arabische Grammatik (von fünf geplanten Bänden nur der erste gedruckt)⁵⁵⁵.

Ibrāhīm al-Ḥaqīlānī, besser bekannt als Abraham Ecchellensis (* 18. Februar 1605, † 15. Juli 1664), kam 1620 nach Rom, wo er Philosophie und Theologie studierte und danach Diakon wurde. Nach seiner Rückkehr in das Libanongebirge war er für Fahr ad-Dīn tätig und kam dabei mehrmals nach Florenz und Sidon. Nach dem Tod von Fahr ad-Dīn wurde er Professor für orientalische Sprachen an der Universität von Pisa, 1627 am Kolleg der Congregatio de Propaganda Fide. Von 1640 bis 1641 und von 1645 bis 1653 arbeitete er an der Pariser Polygottbibel mit, danach war er bis zu seinem Tod für die Vatikanische Bibliothek tätig. Er verfasste wenige eigene Werke – etwa eine Einführung in die syrische und arabische Grammatik, seine Leistungen liegen vielmehr in seiner reichhaltigen Übersetzungs- und Herausgabetätigkeit, etwa der Polygottbibel sowie zahlreicher kirchlicher und profaner Literatur, und in der erstmaligen Katalogisierung orientalischer Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. Er hatte eine Tochter und drei Söhne, von denen zwei ebenfalls im Collegium Maronitarum Romanum studierten⁵⁵⁶.

Am Wichtigsten, vor allem für die Vatikanische Bibliothek, sind Joseph Simon Assemani und Stephan Evodius Assemani:

Yūsuf ibn Ṣimʿūn as-Simʿānī, besser bekannt als Joseph Simon Assemani (* 27. August 1687, † 13. Jänner 1768) kam mit acht Jahren zum Studium nach Rom. Nach seinem Abschluss wurde er 1710 Schreiber und anschließend erster Kustode der Vatikanischen Bibliothek. Von 1715 bis 1717 kaufte er auf seiner Orientreise in diversen Klöstern Ägyptens und Syriens rund 150 Handschriften für die Vatikanische Bibliothek. Auf ausdrücklichem Wunsch des maronitischen Patriarchen Yūsif al-Ḥāzin (reg. 1733-1742) präsierte er die Synode von Luwayza 1736 (vgl. oben S. 56f). Auf der Rückreise nach Rom hielt er im Jahr 1738 eine Diözesansynode auf Zypern ab und erwarb wiederum zahlreiche Handschriften sowie

⁵⁵⁵ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 351-353.

⁵⁵⁶ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 354f.

Münzen und Antiquitäten für die vatikanischen Sammlungen. Am 1. Dezember 1766 erhielt er als eine von vielen Auszeichnungen die Würde eines Titularbischofs von Tyrus⁵⁵⁷. Seine wohl bedeutendste literarische Leistung ist der ab 1739 zusammen mit seinem Neffen Stephan Evodius Assemani erstellte Katalog der vatikanischen Handschriften, von dem aber nur die ersten drei der geplanten zwölf Bände über die hebräischen und syrischen Kodexes erschienen⁵⁵⁸. Die drei Bände behandeln die Maroniten, Jakobiten und Nestorianer, beschränken sich auf die in Rom vorhandenen Handschriften und verfügen über zahlreiche arabische Autoren und Textauszüge und waren „[...] lang grundlegend für die Beschäftigung mit der Literatur des christlichen Orients [...]“⁵⁵⁹. Dazu kommen Werke über die Synode von al-Luwayza, über die von ihm gesammelten Handschriften sowie zu verschiedenen weiteren theologischen und profanen Themen, die meisten seiner Werke blieben aber Entwürfe.

Istīfān ʿAuwād as-Simʿāni, besser bekannt als Stephan Evodius Assemani (* 15. April 1711, † 24. November 1782) war der Neffe von Joseph Simon Assemani und studierte ebenfalls zwischen 1720 und 1730 im Collegium Maronitarum Romanum. Gleich darauf wurde er Schreiber in der Vatikanischen Bibliothek, von 1733 bis 1738 war er in Syrien. Am 6. Oktober 1736 wurde er zum Titularbischof von Apamea geweiht. Nach dem Tod seines Onkels wurde er von 1768 bis zu seinem Tod erster Kustode der Vatikanischen Bibliothek. Seine literarische Tätigkeit war die Katalogisierung der syrischen (siehe oben) und arabischen Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, vor allem die Herausgabe der syrischen Märtyrerakten (*Acta sanctorum Martyrum orientalium et occidentalium*, 2 Bände, 1748), und die Katalogisierung der Bibliothek der Medici in Florenz⁵⁶⁰.

1773 mussten die Jesuiten die Führung des Collegiums abgeben und dies führte am 10. August desselben Jahres zum Beginn der Leitung durch einen maronitischen Rektor, was bis heute in Kraft ist⁵⁶¹. Nach dem Einmarsch der französischen Truppen wurde das Collegium am 1. März 1798 durch französische Truppen besetzt und die Studenten mussten zur Kongregation Propaganda Fide umziehen⁵⁶². Im Jahr 1891 wurde auf Bemühen von Patriarch Ḥubayš⁵⁶³ (vgl. oben S. 98f) das Collegium von Papst Leo XIII. mit der Bulle *Olim sapienter* wieder eröffnet. Es wurde eine neue Niederlassung in der Via di Porta Pinciana und 1895

⁵⁵⁷ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 444-446.

⁵⁵⁸ vgl.: Pina Baglioni, Geschichte des Päpstlichen Maronitischen Kollegs. Wo Patriarchen, Orientalisten und zukünftige Heilige „gemacht“ werden. In: 30 Tage, Ausgabe Nr. 04/05 – 2011, online unter <http://www.30giorni.it/articoli_id_77679_l5.htm> (08. 01. 2012) 47-52, hier 49f.

⁵⁵⁹ zit.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 451.

⁵⁶⁰ vgl.: Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, 455-457

⁵⁶¹ vgl.: Nasser, Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, Bd. 1, 83f.

⁵⁶² vgl.: Baglioni, Geschichte des Päpstlichen Maronitischen Kollegs, 48-50.

⁵⁶³ vgl.: Nasser, Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe, Bd. 1, 85-88.

zusätzlich Grundstücke in der Via di Porta Pinciana und in der Via Aurora erworben, worauf Collegium und Kirche des Heiligen Maron errichtet wurden. Kaiser Franz Joseph gab den Studenten die Erlaubnis, ihre Sommerferien in der Villa d'Este in Tivoli zu verbringen. Zwischen 1906 und 1920 und ab 1939 musste das Collegium auf Grund von Studentenmangel schließen. Die Procura hielt ihre Tätigkeit in der Via di Porta Pinciana aufrecht. Das Gebäude des Collegiums wurde zwischen 1939 und 1980 vermietet und als Hotel verwendet. Am 15. September 2001 nahm es nach einer zehnjährigen Renovierung wieder seinen Betrieb als Collegiumsgebäude auf. Heute dürfen auch Studenten anderer kirchlicher Ausbildungsstellen und Priester anderer orientalischer Kirchen im Collegium wohnen⁵⁶⁴.

Die Absolventen des Collegiums stellten einerseits die gebildetsten Kleriker des Landes und vertieften andererseits die Union zwischen der römischen und der maronitischen Kirche⁵⁶⁵. Die kontinuierlich gestiegene Zahl der maronitischen Absolventen in Rom zeigte nach mehr als einem Jahrhundert Erfolge in der libanesischen Mission. Doch führte der Mangel an entsprechend vorbereitenden Schulen im Libanongebirge dazu, dass weniger Studenten nach Rom kommen konnten, als es Rom gewollt hatte. Bei der Feier zum hundertjährigen Bestehen des Collegium Maronitarum Romanum in Rom wurden 24 Absolventen gewürdigt, die sich in besonderer Weise verdient gemacht hatten: Drei wurden Patriarchen, einer davon ein syrisch-katholischer, zwölf wurden Bischöfe und neun zeichneten sich durch Bildungsarbeit aus⁵⁶⁶. Nasser gibt genaue Zahlen über die Herkunftsregionen an, wonach neben dem überwiegendem Libanon in zweiter Linie Syrien und Zypern, daneben Palästina und Malta (sic!) erscheinen.

Das Bild des Collegiums hat sich seit der Wiedereröffnung gewandelt. In den Räumen des Collegiums in der Via di Porta Pinciana findet heute kein Unterricht mehr statt; vielmehr werden die Gebäude des Collegiums als Unterkunft für maronitische Studenten päpstlicher Universitäten sowie für Studenten, die dem Collegium von der Kongregation für die Orientalischen Kirchen geschickt werden und ein Stipendium für den Aufenthalt in Rom erhalten haben, genutzt. Anfang des Jahres 2011 waren im Collegium untergebracht: zehn Maroniten, ein französischer und ein italienischer Laie sowie Studenten weiterer Ostkirchen (zwei von der Griechisch-Katholischen Kirche, einer von der Chaldäischen-Katholischen Kirche [mit Rom unierte, Oberhaupt ist der Patriarch von Babylon mit dem Sitz in Bagdad], drei von der Alten Heiligen Apostolischen und Katholischen Kirche des Ostens [=Assyrische

⁵⁶⁴ vgl.: *Baglioni*, Geschichte des Päpstlichen Maronitischen Kollegs, 51f.

⁵⁶⁵ vgl.: *Hitti*, Lebanon in History, 402.

⁵⁶⁶ vgl.: *Harik*, Politics and change in a traditional society, 103.

Kirche, nicht uniert], einer von der Orthodoxen Kirche des Jerusalemer Patriarchats) und zwei Koreaner des lateinischen Ritus⁵⁶⁷. Daneben haben sich auch der Altersdurchschnitt der Studenten sowie deren Vorausbildung verändert. Heute sind die maronitischen Priester zwischen 26 und 40 Jahre alt und haben im Libanon bereits die ersten Zyklen ihres Philosophie- und Theologiestudiums auf diversen Seminaren absolviert.

8. Die maronitischen Mönchsorden.

Die maronitischen Mönchsorden hatten und haben eine besondere Bedeutung in der maronitischen Gemeinschaft. Der Anteil der in die Mönchsorden eingetretenen maronitischen Bevölkerung ist nach wie vor hoch. Zudem haben die Orden eine große Bedeutung in der Bildungsarbeit; sie betreiben heute Universitäten und Schulen im Libanon sowie Konvente im Ausland und kümmern sich um die in der Diaspora lebenden libanesischen Maroniten.

Vor der Reform des maronitischen Mönchswesens und dem Entstehen der maronitischen Mönchsorden waren die Mönche in keinem Orden organisiert. Die Mönche lebten einzeln als Eremiten oder Asketen⁵⁶⁸. Sie unterschieden sich von den maronitischen Klerikern nur durch ihr Äußeres und der Art wie sie die heilige Messe feierten und unterstanden dem Patriarchen⁵⁶⁹. Das mönchische Leben konzentrierte sich lange vor allem im Wādī Qadīša⁵⁷⁰. Die Mönche waren zu dieser Zeit also noch ohne feste Struktur und sie orientierten sich alle an den Regeln des heiligen Antonius⁵⁷¹, die 1646 von Abraham Ecchellensis zum ersten Mal in Arabisch veröffentlicht wurden⁵⁷². Der Jesuit Dandini berichtete im Jahr 1596, dass die Mönche daher auch „Mönche des heiligen Antonius“ genannt wurden und der Franziskaner Eugène Roger, der das Libanongebirge 1646 bereiste, meinte, dass jeder Patriarchatskandidat die Ordensregeln des heiligen Antonius verinnerlicht haben müsste. Doch schien eine Reform der Ordensregeln nötig⁵⁷³ und Patriarch ad-Duwayhī, der während seines Studienaufenthaltes die Einteilung der Mönche in Kongregationen kennen gelernt hatte, plante nach seinem Amtsantritt eine Reform des maronitischen Mönchswesens.

Erste Unterstützer für die Schaffung von Orden und Mönchsregeln waren Ġibrīl Ḥawwa, ʿAbdallāh Qarāʿli und Yūsuf al-Bitn aus Aleppo. Letzterer hatte am 10. November 1695 das

⁵⁶⁷ vgl.: *Baglioni*, Geschichte des Päpstlichen Maronitischen Kollegs, 46-48.

⁵⁶⁸ vgl.: *Oriente Cattolico*. Cenni storici e statistiche. Quarta edizione (Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, Città del Vaticano, 1974) 492.

⁵⁶⁹ vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 46.

⁵⁷⁰ vgl.: *Oriente Cattolico*, 493f.

Wādī Qadīša, libanesisches Talregion zwischen Ihdin und Ṭarābulus.

⁵⁷¹ vgl.: *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 3, 46.

⁵⁷² vgl.: *Oriente Cattolico*, 492.

⁵⁷³ vgl.: *Mouawad*, Les Maronites, 162f.

Mönchsgewand erhalten und ein Armutsgelübde abgelegt. Der erste Entwurf von Mönchsregeln führte 1697 zu Diskussionen, ob der Mönchsorden ausschließlich monastisch orientiert sein sollte oder nicht. Man einigte sich auf ersteres, 1698 war der Entwurf eines Regelwerks fertig, das 1700 von Patriarch ad-Duwayhī approbiert wurde. Eine erneuerte Ordensregel wurde 1725 von Patriarch Ya^cqūb ^cAwwād (reg. 1705-1733) approbiert⁵⁷⁴. 1726 wurde das Regelwerk im Zuge des Antrags auf päpstliche Approbation vom Vatikan genau geprüft und zwischen 1728 und 1732 wurden neue Regeln verfasst, die anschließend von Papst Clemens XII. (reg. 1730-1740) am 31. März 1732 approbiert wurden⁵⁷⁵ und kritische Stimmen verstummen lassen sollten.

Der Orden nannte sich zunächst Aleppinischer Orden, da die Gründer aus Aleppo kamen, bis 1706 der Name in Libanesischer Orden geändert wurde. Mit der Zeit kam es zu heftigen internen Spannungen über die künftige Ausrichtung des Ordens. Die eine Seite verlangte einen stärkeren missionarischen Charakter, während die andere Seite an einem kontemplativen Leben festhielt. Daraufhin wurde 1747 im Kloster Ṭāmīš⁵⁷⁶ ein Generalkapitel einberufen, 1753 kam es praktisch zur Spaltung. 1757 bildete jede der beiden Gruppen ein eigenes Generalkapitel. Während die einen in Aleppo blieben, zogen die anderen nach al-Luwayza um. Da auch ein päpstlicher Vermittlungsversuch fehlschlug, wurde zwischen dem 4. und dem 8. Dezember 1768 eine Versammlung im Franziskanerkloster in Ḥarīṣā abgehalten, bei dem die Klöster und Güter geteilt wurden. Die Teilung wurde von Papst Clemens XIV. (reg. 1769-1774) am 19. Juli 1770 approbiert⁵⁷⁷. Der libanesische Zweig nahm den Namen des Antoninischen Aleppinischen Ordens an, während sich die Anhänger des kontemplativen Lebens unter dem Namen des Libanesischen Ordens versammelten. Nach der Teilung des Ordens durfte der Aleppinische Orden die Niederlassung in Rom behalten, während der Libanesische Orden statt in Rom auf Zypern aktiver wurde. Der Libanesische Orden besitzt heute in Rom einen kleinen Konvent in der Nähe der Cestius-Pyramide.

Der Aleppinische Orden gab sich 1969 den bis heute gültigen Namen Mariamitischer Orden der seligen Jungfrau Maria, woran der 1959 bei einem Anschlag verstorbene Pater Ğinādiyūs Mūrānī maßgeblich beteiligt war, der sich für die Bestätigung der Umbenennung des Ordens durch das Zweite Vatikanische Konzil eingesetzt hatte. Eine besondere Bedeutung für den Orden hat der Geistliche Šarbīl Maḥlūf, der 1977 von Papst Paul VI. heilig gesprochen wurde. Der Mariamitische Orden der seligen Jungfrau Maria hatte seine Niederlassung in Rom bis in

⁵⁷⁴ vgl.: Oriente Cattolico, 494f.

⁵⁷⁵ vgl.: Oriente Cattolico, 492-494.

⁵⁷⁶ Kloster Ṭāmīš, ungefähr 12 Kilometer östlich und sechs Kilometer nördlich von Beirut.

⁵⁷⁷ vgl.: Oriente Cattolico, 496f.

das Jahr 1753 in der Basilika der Heiligen Marcellianus und Petrus in der Via Labicana. Diese Kirche war dem Orden 1707 von Papst Clemens XI. auf Grund der Rückbekehrung eines koptischen Bischofs in die römische Kirche durch Ǧibrīl Ḥawwa, einem der Gründer des Ordens, geschenkt worden. Der Orden erhielt einen großen Zulauf aus Städten Ägyptens und des Libanons, sodass er bald die Räumlichkeiten erweitern musste. Die verstärkte Präsenz in Rom geht darauf zurück, dass Patriarch ad-Duwayhī dem Orden die Aufgabe übertrug, sich um die libanesische Diaspora in Ägypten, Europa und der Neuen Welt zu kümmern. Seit 1753 ist die Niederlassung in Rom das Kloster des heiligen Abtes Antonius auf dem Oppio-Hügel vor der Basilika San Pietro in Vincoli und das Priesterkolleg des maronitischen Ordens befindet sich in der Via Portuense beim Trullo-Viertel. Dort ist die Ausbildung für die Priester des Ordens sowie die Procura des Ordens untergebracht. Zudem verfügt das Kloster über eine besonders wertvolle Bibliothek mit Schriften, die teilweise aus dem 13. Jahrhundert stammen. Dort werden Studenten und Pilger aus dem Libanon, aber auch aus anderen Regionen aufgenommen. Das Kloster des Heiligen Antonius bietet heute für seine Mitglieder Möglichkeiten theologischer Studien sowie Ausbildungen in Spiritualtheologie, kanonischem Recht, Humanwissenschaften und Mariologie an, mit deren Abschlüssen Absolventen im Libanon verschiedene Campi der Universität des Ordens sowie Schulen des Ordens leiten können⁵⁷⁸.

1705 gründete Ǧibrīl al-Bluzani mit dem maronitischen Antoniusorden einen weiteren, zweiten Orden, der auch die reformierten Ordensregeln annahm⁵⁷⁹. al-Bluzani approbierte als Patriarch (reg. 1704-1705) den Orden, Clemens XII. (reg. 1730-1740) tat dies am 17. Jänner 1740. Der Orden widmet sich verstärkt dem Priesteramt und der Bildung, weshalb ihm 1955 ein nichtmonastischer Status verliehen wurde⁵⁸⁰.

Bereits 1840 hatte Patriarch Ḥubayš eine Missionskongregation⁵⁸¹ gegründet, durch die Unruhen zwischen 1840 und 1860 zerschlug sich das Projekt. 1866 griff der Priester und Jurist Yūḥannā Ḥabīb die Initiative von Ḥubayš wieder auf und gründete die Kongregation der libanesischen maronitischen Missionare von Kraym. Ihr Stammsitz ist im Tal der Kraym bei Kisrāwān, wo Ḥabīb ein Kloster von armenischen Mönchen kaufte. Ihre Statuten wurden

⁵⁷⁸ vgl.: Pina *Baglioni*, Das breite Spektrum der Maroniten. In: 30 Tage, Ausgabe Nr. 04/05 – 2011, online unter <http://www.30giorni.it/articoli_id_77679_l5.htm> 08. 01. 2012, 53-56.

⁵⁷⁹ vgl.: *Mouawad*, Maronites, 166.

⁵⁸⁰ vgl.: *Oriente Cattolico*, 497f. Mitglieder monastischer Orden führen ein Leben in Klausur und widmen sich vorrangig dem Gebet. Angehörige dieser Orden werden als Mönche bzw. Nonnen bezeichnet, Mitglieder anderer Ordensgemeinschaften als Ordensbrüder bzw. Ordensschwestern, Anm.

⁵⁸¹ Kongregationen sind Orden, deren Mitglieder wie die der Mönchsorden (siehe obige Anmerkung) ein Gelübde ablegen, dies aber nicht feierlich ist, und deren Mitglieder als Ordensbrüder bzw. Ordensschwestern bezeichnet werden.

am 11. Mai 1873 bestätigt. Die Kongregation hatte von Beginn an eine missionarische Ausrichtung, so wurden Ausbildungsstellen für zukünftige Missionare geschaffen. Ihre Tätigkeit dehnte sie 1902 vom Libanongebirge, Syrien und Ägypten auch nach Argentinien, 1920 in die USA und 1929 nach Johannesburg in Südafrika aus⁵⁸². Die Kongregation hat heute Niederlassungen im Libanon, in Syrien, in Ägypten, in Argentinien, in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Südafrika und in Brasilien⁵⁸³. Die Missionskongregation von Kraym ist heute auch in Wien ansässig. Nachdem am 14. April 2009 das Provinzkoncilium der Tiroler Servitenprovinz den Abzug der Servitenmönche aus dem Wiener Konvent in der Rossau beschlossen hat⁵⁸⁴, übergab Kardinal Christoph Schönborn der Kongregation der libanesischen maronitischen Missionare von Kraym (Prior und Pfarrer Michel Harb, P. Roger Abdel Massih, P. Nicolas Taza, Diakon Charbel Berkachi) den Konvent, um die seelsorgerische Betreuung der Pfarrgemeinde Rossau⁵⁸⁵, die am 3. September 2009 übernommen wurde⁵⁸⁶, sicherzustellen.

Von den vier genannten Orden ist der Maronitische Orden der größte. Dieser und der maronitische Antoniusorden und der Mariamitische Orden der seligen Jungfrau Maria unterstehen direkt dem Papst, die Kongregation der libanesischen maronitischen Missionare von Kraym untersteht dem maronitischen Patriarchen⁵⁸⁷. Im Erziehungs- und Gesundheitswesen sind heute die Frauenkongregationen der Maronitischen Schwestern der Heiligen Familie, die Kongregation der Antoniner-Schwestern und die Schwestern vom Heiligsten Herzen tätig⁵⁸⁸. Der heute so starke Einfluss der Mönchsorden auf die maronitische Gesellschaft des Libanon gründet sich vor allem auf die Verwurzelung der Orden in den einfachen Volksschichten, auf ihre durch ihren Grundbesitz starke ökonomische Basis und ihren Einfluss auf die in der kirchlichen Université de Saint-Ésprit in Kaslik (vgl. oben S.

⁵⁸² vgl.: Oriente Cattolico, 499f.

⁵⁸³ vgl.: Mouawad, Maronites, 167.

⁵⁸⁴ vgl.: Beschluss zur Schließung des Wiener Servitenkonvents (14. April 2009). Information des Provinzkonciliums der Tiroler Servitenprovinz an die Pfarrgemeinde Rossau, 17. 04. 2009, online unter <http://www.rossau.at/chronik/20090414_Schliessung_Konvent.html> (18. 01. 2012).

⁵⁸⁵ vgl.: Kongregation der Libanesischen Maronitischen Missionare (CML) in Wien, 31. 01. 2011, online unter <<http://www.rossau.at/cml/>> (18. 01. 2012).

⁵⁸⁶ vgl.: Amtliche Pfarrübergabe an P. Michel Harb CML. 3. September 2009, 17. 09. 2009, online unter <http://www.rossau.at/chronik/20090903_Pfarruebergabe.html> (18. 01. 2012).

⁵⁸⁷ vgl.: Kuderna, Christliche Gruppen im Libanon, 147.

⁵⁸⁸ vgl.: Suermann, Libanon, 107.

126) ausgebildeten Geistlichen⁵⁸⁹.

⁵⁸⁹ vgl.: *Kuderna*, Christliche Gruppen im Libanon, 148.

Literatur.

Antoine J. *Abraham*, Lebanon at mid-century: Maronite-Druze relations in Lebanon 1840-1860; a prelude to Arab nationalism, Lanham u.a. 1981.

Abulfedae, Henricus Orthobius *Fleischer*, Historia anteislamica, arabice (Codicibus Bibliothecae Regiae Parisiensis, 101 et 615, Lipsiae 1831).

Engin Deniz *Akarlı*, The long peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920, Berkely u.a. 1993.

Wolf-Hagen *von Angern*, Geschichtskonstrukt und Konfession im Libanon, Berlin 2010.

Julius *Aßfalg*, Eutychios. I. E. In: Lexikon des Mittelalters. Band IV (München 1989).

Aziz S. *Atiya*, A history of eastern christianity, London 1968.

Donald *Attwater*, The Christian Churches of the East. 1. Churches in communion with Rome, Milwaukee ²1961.

Pina *Baglioni*, Das breite Spektrum der Maroniten. In: 30 Tage, Ausgabe Nr. 04/05 – 2011, online unter <http://www.30giorni.it/articoli_id_77679_l5.htm> 53-57.

Pina *Baglioni*, Geschichte des Päpstlichen Maronitischen Kollegs. Wo Patriarchen, Orientalisten und zukünftige Heilige „gemacht“ werden. In: 30 Tage, Ausgabe Nr. 04/05 – 2011, online unter <http://www.30giorni.it/articoli_id_77679_l5.htm> 46-52.

Sami E. *Baroudi*, Paul *Tabar*, Spiritual Authority versus Secular Authority: Relations between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon: 1990-2005. In: Middle East Critique, Volume 18, Issue 3, online unter <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19436140903237038>> 195-230.

Benedikt XVI., Besuch der maronitischen Kathedrale von Zypern. Ansprache von Benedikt XVI., online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20100606_catt-maronita_ge.html>.

Benedikt XVI., Begegnung mit der katholischen Gemeinde Zyperns. Ansprache von Benedikt XVI., online <unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20100605_comunita-cattolica_ge.html>.

Benedikt XVI., Generalaudienz. Petersplatz, Mittwoch 9. Juni 2010, online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100609_ge.html>.

Benedikt XVI., Schreiben von Papst Benedikt XVI. an seine Seligkeit Kardinal Nasrallah Pierre Sfeir anlässlich seines Rücktritts vom Amt des Patriarchen von Antiochien der Maroniten. 26. 02. 2011, online unter <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110226_antiochia-maroniti_ge.html#top>.

Benedikt XVI., Schreiben von Papst Benedikt XVI. an seine Seligkeit Béchara Boutros Raï, Patriarch von Antiochia der Maroniten, bezüglich der Gewähr der kirchlichen Gemeinschaft. 24. 03. 2011, online unter http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110324_antiochia-maroniti_ge.html.

Lorenzo *Biondi*, Davide *Malacaria*, Zwischen den Ängsten der Vergangenheit und der Suche nach neuen Wegen des Zusammenlebens. In: 30Tage in Kirche und Welt, 06/07-2010, online unter < http://www.30giorni.it/articoli_id_22947_l5.htm>.

M. *Bonner*, G. *Levi Della Vida*, In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umar-i-b-al-khattab-SIM_7707> (28. 02. 2012).

C. E. *Bosworth*, Muḳāṭaʿa, 2. In the Ottoman empire. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mukataa-COM_0789.

Michael *Breydy*, Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen 3194, Fachgruppe Geisteswissenschaften), Opladen 1985.

Michael *Breydy*, Maroniten. In: Lexikon des Mittelalters, 6. Lukasbilder bis Plantagenêt (München 1993) 320f.

Cl. *Cahen*, Dhimma. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhimma-SIM_1823>.

Thanassis *Cambanis*, World Briefing | Middle East; Lebanon: Backing For Army Chief For President. In: The New York Times, 29. November 2007, online unter <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9406E1D7173CF93AA15752C1A9619C8B63&ref=emilelahoud>>.

Paolo P. *Carali*, Fakhr ad-Din II, Principe del Libano, e la corte di Toscana 1605-1635. Band I (Rom 1936-1938).

Evangelos Joannina *Chrysos*, 3.K., VI. ökumen. Konozil v. In: Lexikon des Mittelalters. Band V. (München und Zürich, 1991) 1395.

Charles Henry *Churchill*, The Druzes and the Maronites Under the Turkish Rule From 1840 to 1860 (London, 1862).

Jean *Clam*, Die Maroniten im Libanon. In: Wilm *Sanders* (Hrsg.), Die Christen im Libanon (Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg 9), Hamburg 1990.

Kenneth *Cragg*, The Arab Christian. A History in the Middle East (Louisville, 1991).

Theodoretus <Cyrrhensis>, Konstantin *Gutberlet* (Übers.), Des Bischofs Theodoret von Cyrus Mönchsgeschichte (Bibliothek der Kirchenväter 50, München 1926)
Marius *Deeb*, The Lebanese Civil War. Foreword by Charles Issawi Praeger Special Studies, New York, 1980).

Pierre *Dib*, Maronite (Église). In: Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'Exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire. Tome Dixième. Première Partie Maronite – Messe (Paris-VI 1928).

Pierre *Dib*, L'église maronite. 1. L'église maronite jusqu'à la fin du Moyen Âge, Paris 1930.

Elias Khalifeh *el-Hachem*, The Maronites. In: Habib *Badr*, Suad Abou Rouss *Slim*, Joseph Abou *Nohra*, Christianity. A History in the Middle East (Middle East Council of Churches. Studies & Research Program) Beirut 2005.

Leila Tarazi *Fawaz*, An occasion for war: civil conflict in Lebanon and Dasmascus in 1860, London u.a. 1994.

Sonja *Fercher*, Inselteilung vertreibt Zyperns Maroniten. In: Die Furche. Wochenzeitschrift für Gesellschaft, Politik, Kultur, Religion und Wirtschaft, 65. Jahrgang, Nr. 31 (30. Juli 2009).

Maximilian *Felsch*, Rente mit 90. In: Zenith. Zeitschrift für den Orient, 01. 03. 2011, online unter <<http://www.zenithonline.de/deutsch/gesellschaft/artikel/rente-mit-90-001568/>>.

Karl Suso *Frank*, 82. J. Chrysostomos. In: Lexikon des Mittelalters. Band V. (München 1991) 563f.

F. *Gabrieli*, Hishām. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hisham-SIM_2901>.

Chrysovalante *Giannaka*, Eleni *Karatzia-Stavlioti*, Georgia-Eleni *Lempesi*, Ioanna *Papadimitriou*, Julia-Athena *Spinthourakis*, Educational Policies that Address Social Inequality. Country Report: Cyprus, November 2008, online unter <<http://www.epasi.eu/CountryReportCY.pdf>>.

H. A. R. *Gibb*, Abu 'l-Fidā. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-l-fida-SIM_0182>.

Jospeh *Gill S.J.*, The Council of Florence (Cambridge University Press, Cambridge 1959).

Georg *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 2, Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Studi e testi/Biblioteca Apostolica Vaticana 133), Città del Vaticano 1947.

Georg *Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 3, Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Studi e testi/Biblioteca Apostolica Vaticana 146), Città del Vaticano 1949.

Elisabeth *Grünbeck*, Theodoret. In: Lexikon des Mittelalters. Band VIII (München 1997) 633.

Antoine B. *Habchi*, Guita G. *Hourani*, The Maronite Eremitical Tradition: A Contemporary Revival. In: The Heythrop Journal Volume 45, Issue 4, online unter <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2265.2004.00266.x/abstract?jsessionid=578DC652D8781B4FA33BE0153D817B11.d01t02>> 451-465.

J. *Hajjar*, Hage. In: Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques. Tome vingt-troisième. HAEGY – HERLEMUNDUS (Paris VI, 1990) 25-27.

Theodor *Hanf*, Koexistenz im Krieg: Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon (Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik e. V.), Baden-Baden 1990.

Christian *Hannick*, Maximos. I. M. Homologethes. In: Lexikon des Mittelalters. Band VI. (München und Zürich, 1993) 425.

Iliya F. *Harik*, Politics and change in a traditional society, Lebanon, 1711-1845, Princeton 1968.

Axel *Havemann*, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts: ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen (Islamkundliche Untersuchungen 79), Berlin 1983.

Axel *Havemann*, Yūsuf Karam. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2011, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/yusuf-karam-SIM_8047>

Dietmar *Henze*, Johann Ludwig Burckhardt. In: Enzyklopädie der Entdecker und Erforscher der Erde (1. A-C, Graz, 1978) 399-407.

Philip Khuri *Hitti*, Lebanon in history: From the earliest times to the present, London 1957.

Peter Malcolm *Holt*, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922; a political history (Ithaca, N. Y. [u.a.], ⁴1985).

Guita G. *Hourani*, A Reading in the History of the Maronites of Cyprus From the Eight Century to the Beginning of British Rule, online unter <<http://www.maronitearcheparchy.org.cy/upload/20100330/1269935746-21081.pdf>>.

Claude Boueiz *Kanaan*, Lebanon 1860-1960: a century of myth and politics, London 2005.

Malcolm H. *Kerr*, Lebanon in the last years of feudalism, 1840-1868. A contemporary account by Antun Dahir al-'Aqiri and other documents transl. with notes and commentary by Malcolm H. Kerr (American University of Beirut. Publication of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series. 33), Beirut 1959.

Wilhelm A. *Kewenig*, Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon (Neue Kölner rechtswissenschaftliche Abhandlungen 30), Berlin 1965.

Raif Georges *Khoury*, Christen im Libanon und die arabische Kultur. In: Stimmen der Zeit. Katholische Monatszeitschrift für das Geistesleben der Gegenwart, 12.2007, Freiburg im Breisgau 2007.

John *Kifner*, Pressed by Syria, Lebanese Cabinet Agrees to Extend Leader's Term. In: The New York Times, 29. August 2004, online unter <<http://www.nytimes.com/2004/08/29/world/pressed-by-syria-lebanese-cabinet-agrees-to-extend-leader-s-term.html?ref=emilelahoud>>.

John *Kifner*, World Briefing | Middle East: Lebanon: 4 Ministers Stepping Down. In: The New York Times, 7. September 2004, online unter <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C0DE7DC1F31F934A3575AC0A9629C8B63&ref=emilelahoud>.

John *Kifner*, Syria-Dictated Move Prompts Political Uproar in Lebanon. In: The New York Times, 31. August 2004, online unter <http://www.nytimes.com/2004/08/31/world/syria-dictated-move-prompts-political-uproar-in-lebanon.html?ref=emilelahoud>.

Michael *Kuderna*, Christliche Gruppen im Libanon: Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation, Wiesbaden 1983.

Julius *Loewenberg*, Burckhardt, Johann Ludwig. In: Allgemeine Deutsche Biographie (Band 3, Leipzig, 1876).

Neophytos *Loizides*, Djordje *Stefanovic*, The Way Home: Peaceful Return of Victims of Ethnic Cleansing. In: Human Rights Quarterly, Volume 33, Number 2, May 2011, online unter http://muse.jhu.edu/journals/human_rights_quarterly/v033/33.2.stefanovic.html 408-430.

S. H. *Longrigg*, Ḥusayn. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faysal-i-SIM_2338.

S. H. *Longrigg*, Fayṣal I. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faysal-i-SIM_2338.

Ferenc *Majoros*, Bernd *Rill*, Das Osmanische Reich 1300-1922. Die Geschichte einer Großmacht (Wiesbaden, 2004).

Davide *Malacaria*, Eine Botschaft des Zusammenlebens aus dem Libanon. In: 30 Tage, Ausgabe Nr. 04/05 – 2011, online unter http://www.30giorni.it/articoli_id_77679_l5.htm 30-36.

Fiona *McCallum*, The political role of the patriarch in the contemporary Middle East. In: Middle Eastern Studies, Volume 43, Issue 6, 05. 06. 2008, online unter <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263200701568287> 923-940.

Matti *Moosa*, The Maronites in History, Syracuse ¹2005.

Ray Jabre *Mouawad*, Les Maronites: chrétiens du Liban (Fils d'Abraham), Turnhout 2009.

Niqula *Murad*, Notice historique sur l'Origine de la Nation Maronite et sur ses Rapports avec la France, sur la Nation Druze et sur les Diverses Populations du Mont Liban (Paris, 1844).

Gemayel *Nasser*, Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe : du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de ^cAyn Warqa (1789). 1, Beirut 1984.

Gemayel *Nasser*, Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe : du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de ^cAyn Warqa (1789). 2. La contribution des élèves du Collège Maronite de Rome : à l'essor du mouvement culturel au Liban, Beirut 1984.

Edgar *O'Ballance*, Civil war in Lebanon: 1975-92 (Basingstoke, 1998).

Johannes *Odenthal*, *Syrien. Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste* (Kunst-Reiseführer in der Reihe DuMont-Dokumente, Köln ⁶1992).

Jonathan *Phillips*, *The Latin East, 1098-1291*. In: Jonathan *Riley-Smith* (Hrsg.), *The Oxford illustrated history of the Crusades* (Oxford illustrated histories, Oxford 1995) 112-140.

M. *Plessner*, *Mukaddam*. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mukaddam-SIM_5449>.

Jan *Prelog*, 2. B. de Monte Sidon OP. In: *Lexikon des Mittelalters*. Band II. (München 1983) 953.

Karin *Rammerstorfer*, *The Lebanon War 2006* (Diplomarbeit an der Universität Wien, Fakultät für Sozialwissenschaften, Wien, 2008).

M. *Rekaya*, *al-Ma'mūn*. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mamun-SIM_4889>.

K. *Rizk*, *Ḥobaich*. In: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. Tome vingt-quatrième HERLET-HUBERT (Paris VI, 1993) 698-699.

K. *Rizk*, *Hoyek*. In: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. Tome vingt-quatrième HERLET-HUBERT (Paris VI, 1993) 1319-1321.

Jacky *Rowland*, *Maronites hope for a unified Cyprus*. Auf: Al Jazeera Englisch, 06. 06. 2010, online unter <http://www.youtube.com/watch?v=dwqTPtkY_RU>.

Steven *Runciman*, *Die Geschichte der Kreuzzüge*. 2. Das Königreich Jerusalem und der Fränkische Osten. 1100-1187 (München, 1987).

A. J. *Rustum*, *Bashīr Shihāb II*. In: *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bashir-shihab-ii-SIM_1259>.

Kamal *Salibi*, *A house of many mansions: the history of Lebanon reconsidered*, London 1998.

Kamal *Salibi*, *Crossroads to civil war: Lebanon 1958-1976*, Delmar, N.Y. 1976.

Kamal *Salibi*, *Maronite Historians of mediaeval Lebanon*. With a pref. by Bernard Lewis (Publication of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series. 34), Beirut 1959.

Kamal *Salibi*, *The Maronites of Lebanon Under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)*. In: *Arabica* Volume 4, Number 3, 01. 01. 1957, online unter <<http://www.ingentaconnect.com/content/brill/arab/1957/00000004/00000003/art00005?token=0056177dd205cf139412f415d76702544456e2b2f2440424325304829552c4b49266d656c8276658e836bc>> 288-303.

Kamal *Salibi*, *The modern history of Lebanon* (Asia-Africa series of modern histories, London 1965).

Kamal *Salibi*, The Muqaddams of Bsarri: Maronite Chieftains of the Northern Lebanon 1382-1261. In: Arabica, Volume 15, Number 1, 1968, online unter <<http://www.ingentaconnect.com/content/brill/arab/1968/00000015/00000001/art00004?token=004c1793b179ba76720297d7634447b3a4a602424635338476d3f6a4b6061585e4e6b6331bf5>> 63-86.

Kamal *Salibi*, Fakhr al-Dīn. In: In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fakhr-al-din-SIM_2244>.

Kamal S. *Salibi*, Ma'n. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/man-SIM_4896>.

Kamal S. *Salibi*, Shihab. In: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shihab-SIM_6931>.

Kamal S. *Salibi*, Dāwūd Pasha. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dawud-pasha-SIM_1761>.

Margot *Schmidt*, Ephraem Syrus. In: Lexikon des Mittelalters. Band III. (München und Zürich 1995) 2052-2054.

Andreas *Schneider*, Zypern. 8000 Jahre Geschichte: Archäologische Schätze – Byzantinische Kirchen – Gotische Kathedralen (DuMont Kunst-Reiseführer) Köln ²1989.

Thom *Sicking*, SJ, L'Eglise qui est au Liban. Unité et diversité. In: Nouvelle revue théologique (Band 118/6, Bruxelles/Paris/Leipzig/Tournai, 1996) 801-816.

Abd-al-Latif *Soufy*, Zur Geschichte des Libanon von 1840-1914: dargestellt anhand österreichischer Quellen (geisteswiss. Dissertation, Wien 1966).

D. *Sourdel*, Bayt al-Hikma. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bayt-al-hikma-SIM_1338>.

Harald *Suermann*, Die Lage des Klosters Mar Maron. In: Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque (Volume 13, 1986) 197-223.

Harald *Suermann*, Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche (Orientalia biblica et christiana 10), Wiesbaden 1998.

Harald *Suermann*, Libanon. In: Harald *Suermann* (Hrsg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. 7. Naher Osten und Nordafrika (Kirche und Katholizismus seit 1945, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2010).

Fawwaz *Traboulsi*, A history of modern Lebanon, London 2007.

Maria *Tsiapera*, A descriptive analysis of Cypriote Maronite Arabic (Janua linguarum: Series practica 66), Den Haag u.a. 1969.

Guilielmus *Tyrius archiepiscopus*, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. Aus dem Lateinischen des Wilhelm von Tyrus. Von E. und R. Kausler (Stuttgart, 1840).

Richard van Leeuwen, The Crusades and Maronite historiography. Context – contacts – confrontations. Acta of the congress held at Hernen Castle in May 1993. In: East and west in the crusader states (Orientalia Lovaniensia Analecta 75) Leuven 1996.

Amberin Zaman, Pulse Returns to Maronite Village in Cyprus. In: Los Angeles Times, 21. 05. 2005, online unter <<http://articles.latimes.com/2005/mar/21/world/fg-cyprus21>> 51-62.

Richard van Leeuwen, The Control of Space and Communal Leadership: Maronites Monasteries in Mount Lebanon. In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée (N°79-80, Aix-en-Provence, 1996) 183-199.

Richard van Leeuwen, Monastic Estates and Agricultural Transformation in Mount Lebanon in the 18th Century In: International Journal of Middle East Studies (Vol. 23, No. 4, Cambridge University Press, November 1991) 601-617.

Sebastian Weber, Die israelischen Militäraktionen im Libanon und in den besetzten palästinensischen Gebieten 2006 und ihre Vereinbarkeit mit dem Völkerrecht. In: Archiv des Völkerrechts (Band 44, Nummer 4, Dezember 2006) 460-480.

Hans Wehr, Lorenz Kropfisch (Bearb.), Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart : arabisch – deutsch (Wiesbaden, Harrassowitz ⁵1985).

Amberin Zaman, Pulse Returns to Maronite Village in Cyprus. In: Los Angeles Times, 21. 05. 2005, online unter <<http://articles.latimes.com/2005/mar/21/world/fg-cyprus21>>.

Syrien unter der Verwaltung Mehmet Ali's. Dargestellt in einem Schreiben des ehemaligen Britischen Generalkonsuls zu Damaskus an Lord L... In: Magazin für die Literatur des Auslandes (Nr. 75, Berlin 22. Juni 1840).

Meyers Neues Lexikon. Band 3: Fe-Hn (Meyers Neues Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Mannheim, 1979).

Meyers Neues Lexikon. Band 4: Ho-Ld (Meyers Neues Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Mannheim 1979).

Meyers Neues Lexikon. Band 8: Te-Zz (Meyers Neues Lexikon in 8 Bänden mit Atlasband und Jahrbüchern, Bibliographisches Institut Mannheim/Wien/Zürich, Mannheim 1981).

Neue Deutsche Biographie (Band 3, Berlin, 1957).

Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche. Quarta edizione (Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, Città del Vaticano, 1974).

al-Mas'ūdī. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012, online unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-masudi-COM_0704>.

March 14 – March 8 MPs. In: Now Lebanon, 11. Juni 2009, online unter <<http://nowlebanon.com/NewsArchiveDetails.aspx?ID=97943>>.

<http://www.14march.org>.

Ambassadors of France in Canada since 1928, France in Canada. French Embassy, online unter <<http://www.ambafrance-ca.org/article344.html>>.

<http://www.apeccl.org>.

Fouad Chehab Foundation, online unter <www.fouadchehab.com>.

Report of the Secretary-General on the United Nations Operation in Cyprus, S/1999/657, 8. Juni 1999, online unter <http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/1999/657>.

Report of the Secretary-General on his mission of good offices in Cyprus, S/1999/707, 22. Juni 1999, online unter <http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/1999/707>.

Beschluss zur Schließung des Wiener Servitenkonvents (14. April 2009). Information des Provinzkonvikts der Tiroler Servitenprovinz an die Pfarrgemeinde Rossau, 17. 04. 2009, online unter <http://www.rossau.at/chronik/20090414_Schliessung_Konvent.html>.

Kongregation der Libanesischen Maronitischen Missionare (CML) in Wien, 31. 01. 2011, online unter <<http://www.rossau.at/cml/>>.

Amtliche Pfarrübergabe an P. Michel Harb CML. 3. September 2009, 17. 09. 2009, online unter <http://www.rossau.at/chronik/20090903_Pfarruebergabe.html>.

THE COMPREHENSIVE SETTLEMENT OF THE CYPRUS PROBLEM, 31. März 2004, online unter <[http://www.cyprus.gov.cy/moi/PIO/PIO.nsf/0/BF93317E0BF0EEF3C2256E6F0030BD70/\\$file/The%20Annan%20plan%20%205%20-%2031%20march%202004.pdf](http://www.cyprus.gov.cy/moi/PIO/PIO.nsf/0/BF93317E0BF0EEF3C2256E6F0030BD70/$file/The%20Annan%20plan%20%205%20-%2031%20march%202004.pdf)>.

<http://www.wikipedia.org>.

Werke, auf die verwiesen, die aber nicht verwendet wurden.

Tobia *Anaïssi*, Bullarium Maronitarum complectens Bullas Brevis Epistolas Constitutiones aliaque documenta a Romanis Pontificibus ad patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarum missa (Romae, 1911).

Anonymus, Souvenirs de Syrie (Expédition française de 1860) par un témoin oculaire (Paris, 1862).

Grigoriyos *Bar Ebroyo*; Jean Baptiste *Abbeloos*, Thomas Joseph *Lamy*, Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum quod e codice Musei Britannici descriptum (Tom 1-3, Lovanii, 1872-1877).

Abbé *de Binos*, Voyage au Mont Liban (Tome II, Paris, 1809).

Jean-Baptiste *Chabot*, Les Origines de la légende de saint Jean Maron. In : Mémoires de l'Institut National de France (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 43,2, Paris 1951).

Jean B. *Chabot*; Michael <*Kindasī, I.*>, Chronique de Michel le syrien, patriarche Jacobite d'Antioch (1166-1199) (Culture et Civilisation, Paris 1899-1910), Tome II, Tome IV.

Dominique *Chevallier*, La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe (Paris, 1971).

Charles Henry *Churchill*, Mount Lebanon: A Ten Years' Residence from 1842 to 1852. Describing the Manners, Customs, and Religion of its Inhabitants with a full & correct Account of the Druse Religion and containing historical Records of the Mountain Tribes from Personal Intercourse with their Chiefs and other Authentic Sources (Three Volumes, London, 1853).

Correspondence relating to the affairs of Syria. 1860-61: Presented to both Houses of Parliament by command of Her Majesty (London, 1861).

Jerom *Dandini*, Voyage to Mount Libanus (General Collection of Voyages and Travels, Volume X, London 1811).

Iṣṭifān *ad-Duwayhī*, Ta' rīḥ aṭ-ṭā'ifa al-mārūnīya (Geschichte der maronitischen Nation), erstmals erschienen in Beirut, 1860.

Eutychios <*Alexandrinis*> Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'īd ibn Baṭrīq um 935 A.D. Ed. Michael Breydy (Corpus scriptorum christianorum orientalium 472, Scriptores Arabici 45. Lovanii, 1985).

(*Eutychios von Alexandrien*) Annales Eutychii Patriarchae, ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat (Corpus scriptorum christianorum orientalium 50, Scriptores Arabici 6, Louvain 1962).

(*Eutychios von Alexandrien*) Eutychii Patriarchae Alexandrini, Annales (Patrologiae cursus completus. Series graeca 111, Paris 1863).

Felix *Fabri*, Audrey *Stewart*, The Book of the wanderings of Brother Felix Fabri (Circa 1480-1483 A. D.) (Band 2, Palestine Pilgrims' Text Society, London 1893).

Otto *Günther* (Hrsg.), Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 35, Vindobonae 1895-1898).

Haythono, Liber historiarum partium Orientis, sive passagium Terrae sanctae (Ordinis præmonstratensis, authore, Haguenau, 1529).

<Patmič> *Het'owm*, Wilhelm *Baum* (Hrsg.), Raimund *Senoner* (Übers.), Geschichte der Mongolen (Kitab-Verlag, Klagfenfurt, Wien 2006).

Tūmā *al-Kafartābī*, Le traité des „Dix chapitres“ de Tūmā al-Kafartābī: un document sur les origines de l'Église maronite, par Charles Chartouni (Recherches, Nouvelle série, 7, Beyrouth, ²1987).

Michael <*Kindasī*, I.>, Chronique de Michel le syrien, patriarche Jacobite d'Antioch (1166-1199) (Culture et Civilisation, Paris 1899-1910).

Achille *Laurent*, Relation historique des affaires de Syrie, depuis 1840 jusqu'en 1842 (Tome II, Paris, 1846).

Ahmad Ibn-'Alī Ibn-'Abd-al-Qadir *al-Maqrizi*, Muhammad Mustafa *Zijada* (Hrsg.), Lagnat at-ta'lif wa't-targama wa'n-nasr sanat 1914. K. as-Suluk li-ma'rifat duwal al-muluk (Dar al-kutub al-misrija, Kairo 1934).

Maçoudi, Le Livre de l'avertissement et de la révision (trad. B. Carra de Vaux, Paris 1896).

Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusain Ibn ʿAlī *al-Masʿūdī*, k. al-tanbīh wa l-išrāf (ed. M. J. de Goeje) (Bibliotheca Geographorum Arabicorum 8, Leiden 1894).

Bulus *Masʿad*, Nasib *al Khazin*, Al Usul al Tarikhiyya, I.

Jacques Paul *Migne*, Patologiæ cursus completus seu Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum (Series Græca Prior, Patrologiæ Græcæ Tomus LII, Lutetiae Parisiorum, apud J.-P. Migne editorem 1862).

Burchardus <*de Monte Sidon*>, Reiner *Reineck*, Descriptio Terrae Sanctae, Et Regionum Finitimarum Auctore Borchardo, Monacho Germano, familiae Dominicanae (Magdeburgi, 1857).

René *Ristelhueber*, Les traditions françaises au Liban (F. Alcan, Paris 1925).

Lewis *Shaykho*, Al Ta'ifah al Maruniyyah wa al Rahbaniyya al Yasuʿiyyah fi al Qarnayn al Sadis ʿAshar wa al Sabiʿ ʿAshar. In: Al Mashriq, XVII-XXI (1914-1923).

Ṭannūs aš-Šidyāq, Kitāb al-aḥbār al-aʿyān fī Ġabal Lubnān Nazara fīhi wa-waḍaʿa muqaddimatahū wa-fahārisahu Fuʾād Afrām al-Bustānī (2 Bände, Bairūt, 1970).

Ludolphus <*Suchensis*>, Ferdinand *Deycks* (Hrsg.), Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem de itinere terrae sanctae liber: nach alten Handschriften berichtet (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 25, Stuttgart 1851).

Tādrus (Theodorus) von Hama, Nakbat Kisrawān wa-Dayr Mār Šallīṭā Maqbīs bi Ġuṣṭā (1194-1307) nuqila'an Tādrus Muṭrān Ḥama, herausgegeben von *Būlus Qara'li*, Ḥurūb.

Giacomo *da Verona*, Liber peregrinationis (veröffentlicht von Reinhold Röhrich in: Revue de l'orient latin publiee sous la direction de (Melchior) marquis de Vogue et Ch(arles) Schefer avec la collaboration de A. de Barthelemy, J. Delaville Le Roulx (etc.) Secrétaire de la Rédaction: Ch(arles) Kohler, Bd. 3, Paris, 1895).

Jacques *de Vitry*, The history of Jerusalem, trad. Audrey Stewart (London 1896)

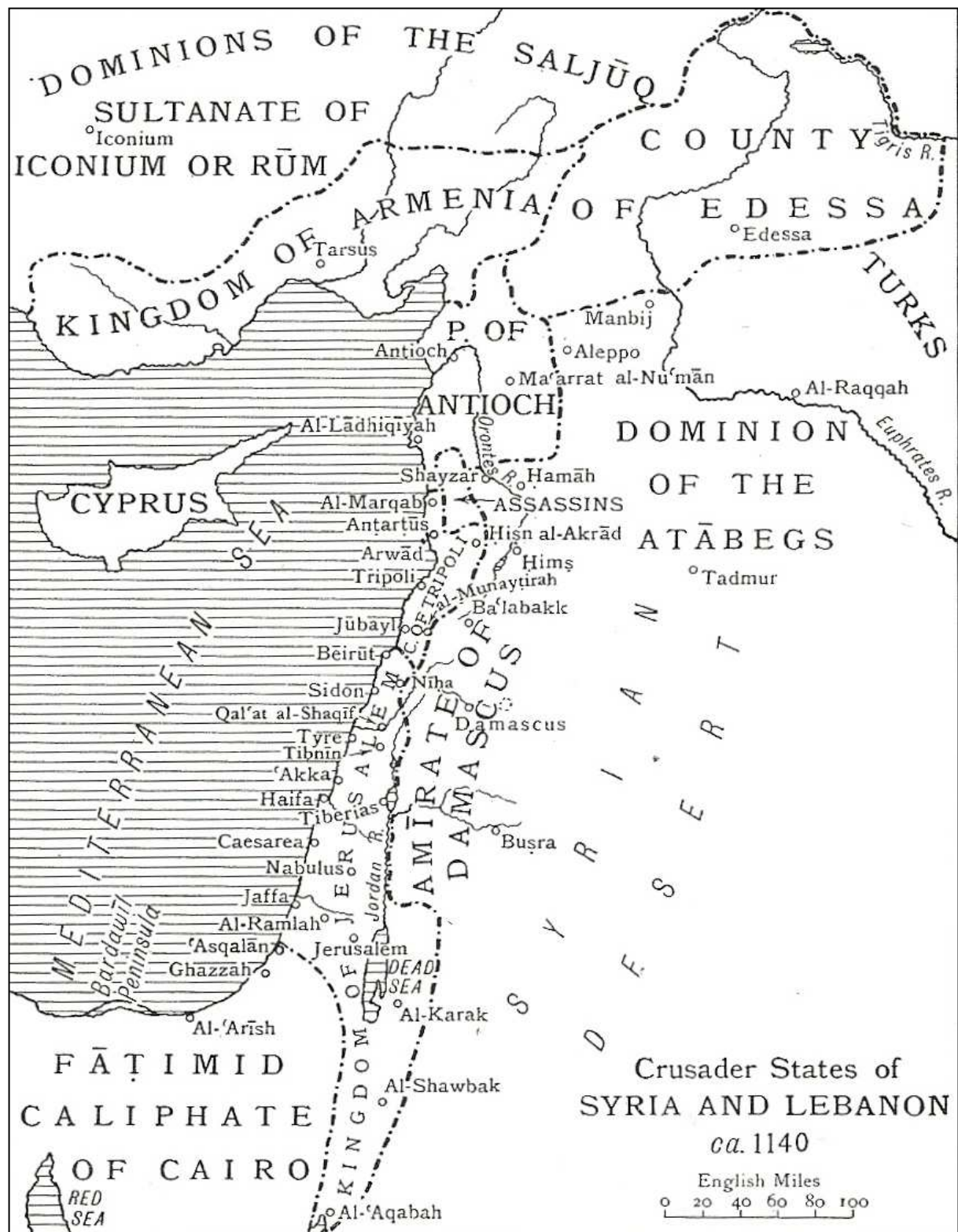
Constantin-François *Volney*, Travels Through Syria and Egypt, in the years 1783, 1784 and 1785. Volume II. (London, 1788).

Constantin-François *Volney*, Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les Années 1783, 1784 et 1785 (Seconde Édition, Tome Deuxième, Paris, 1787).

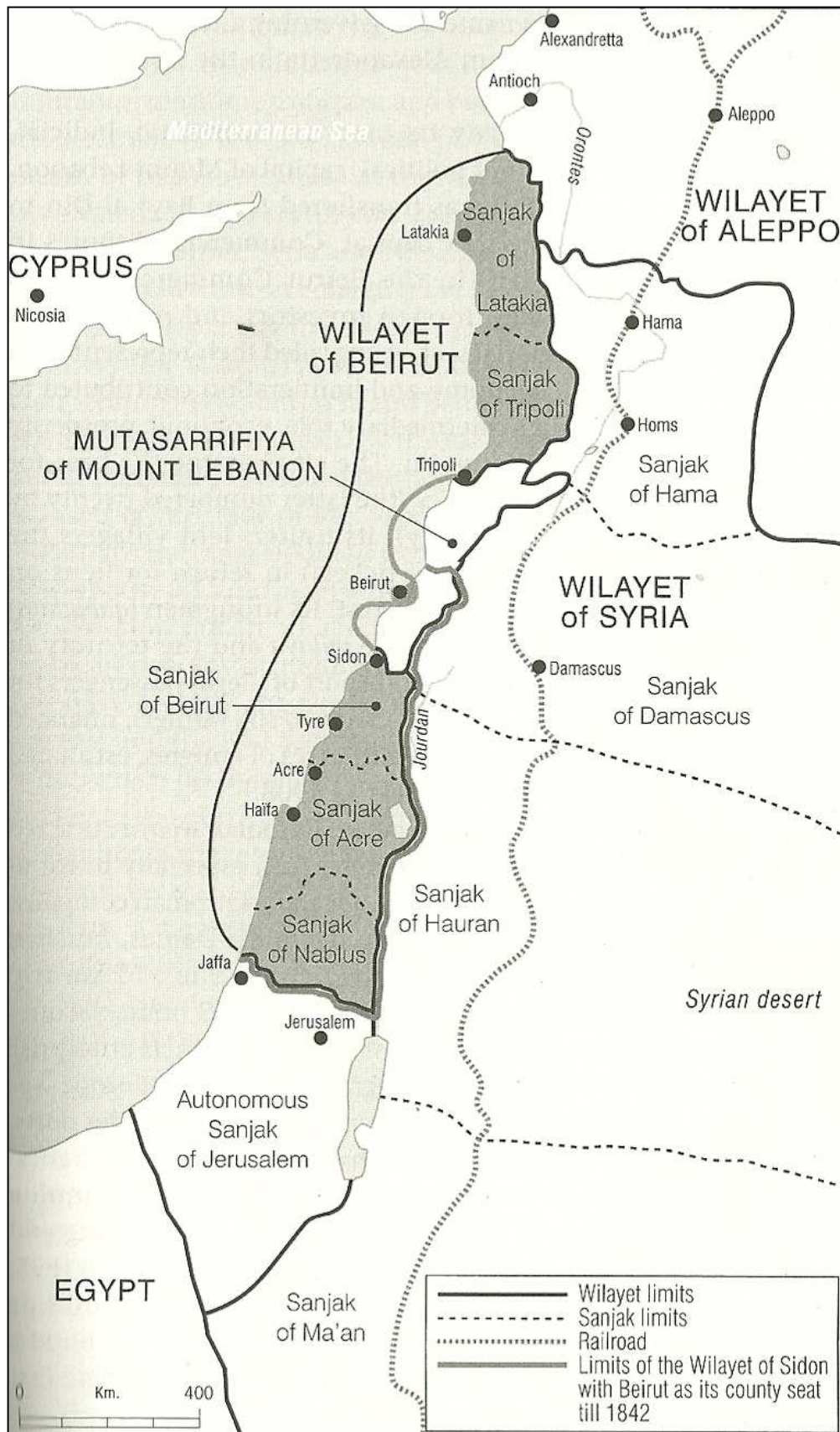
Anhänge.



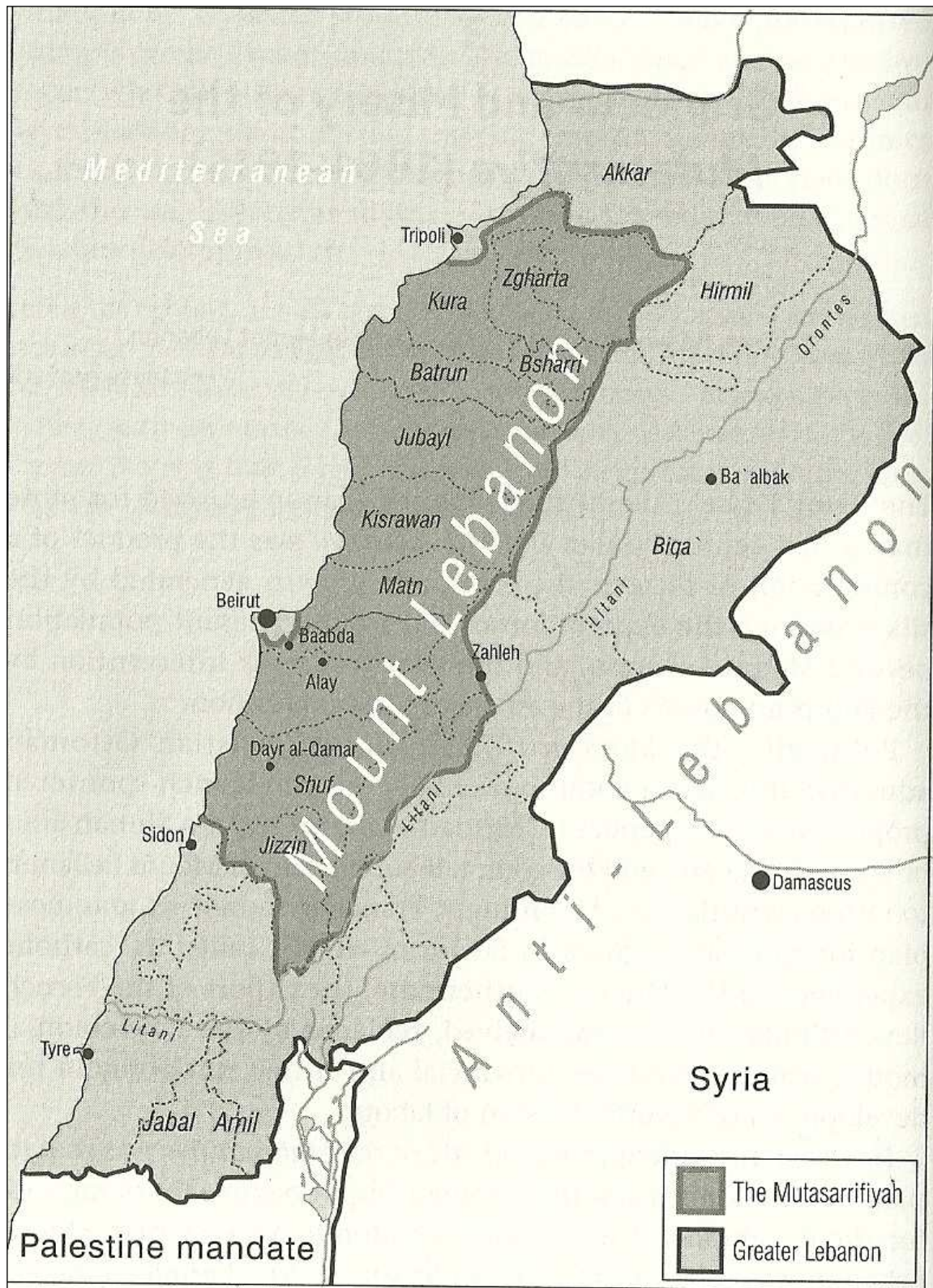
Karte von Phönizien und Syrien im Byzantinischen Reich. Aus: Suermann, Gründungsgeschichte, 343.



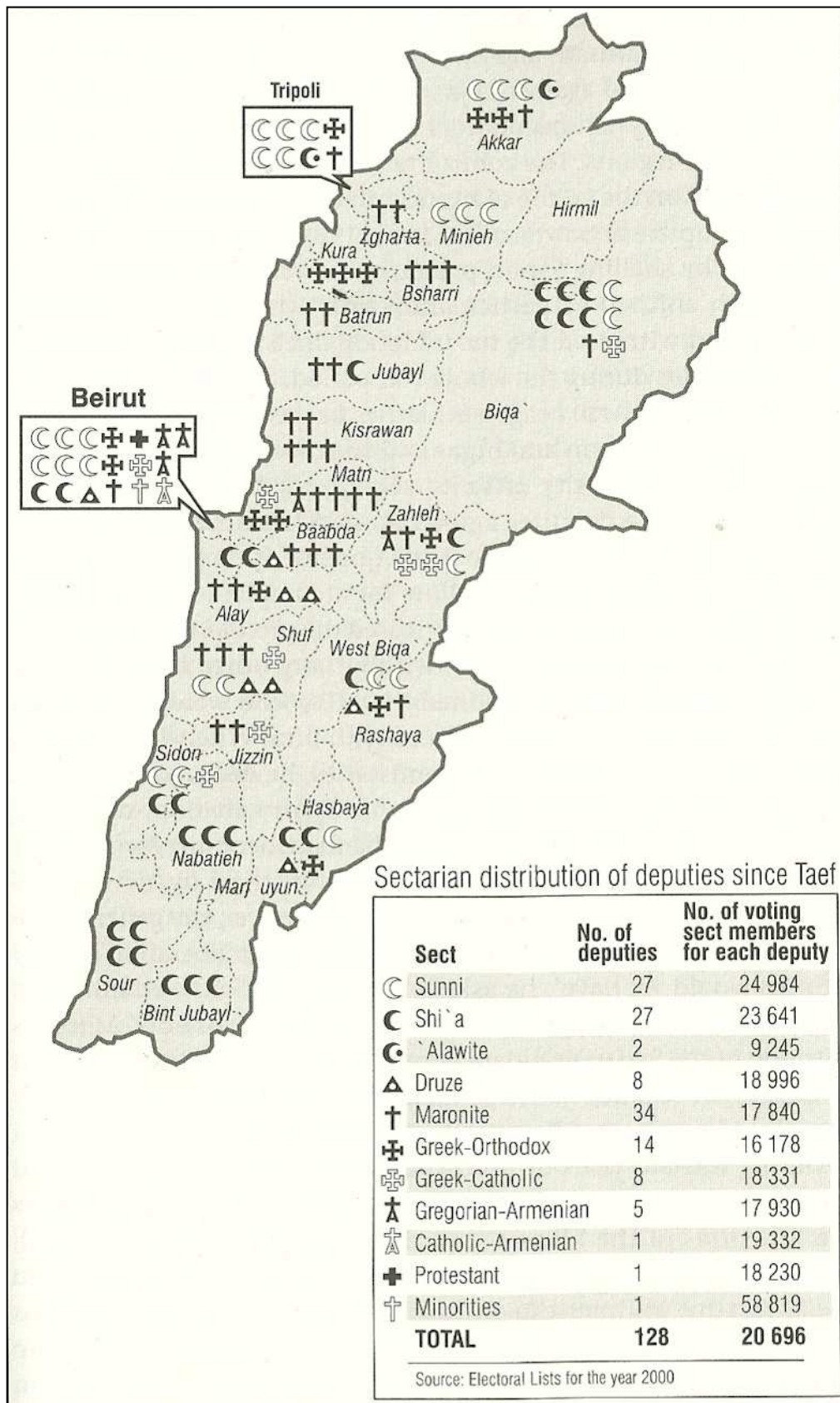
Karte der christlichen Kreuzfahrerreiche in Syrien und dem Libanongebirge. Aus: Hitti, Lebanon in history, 290.



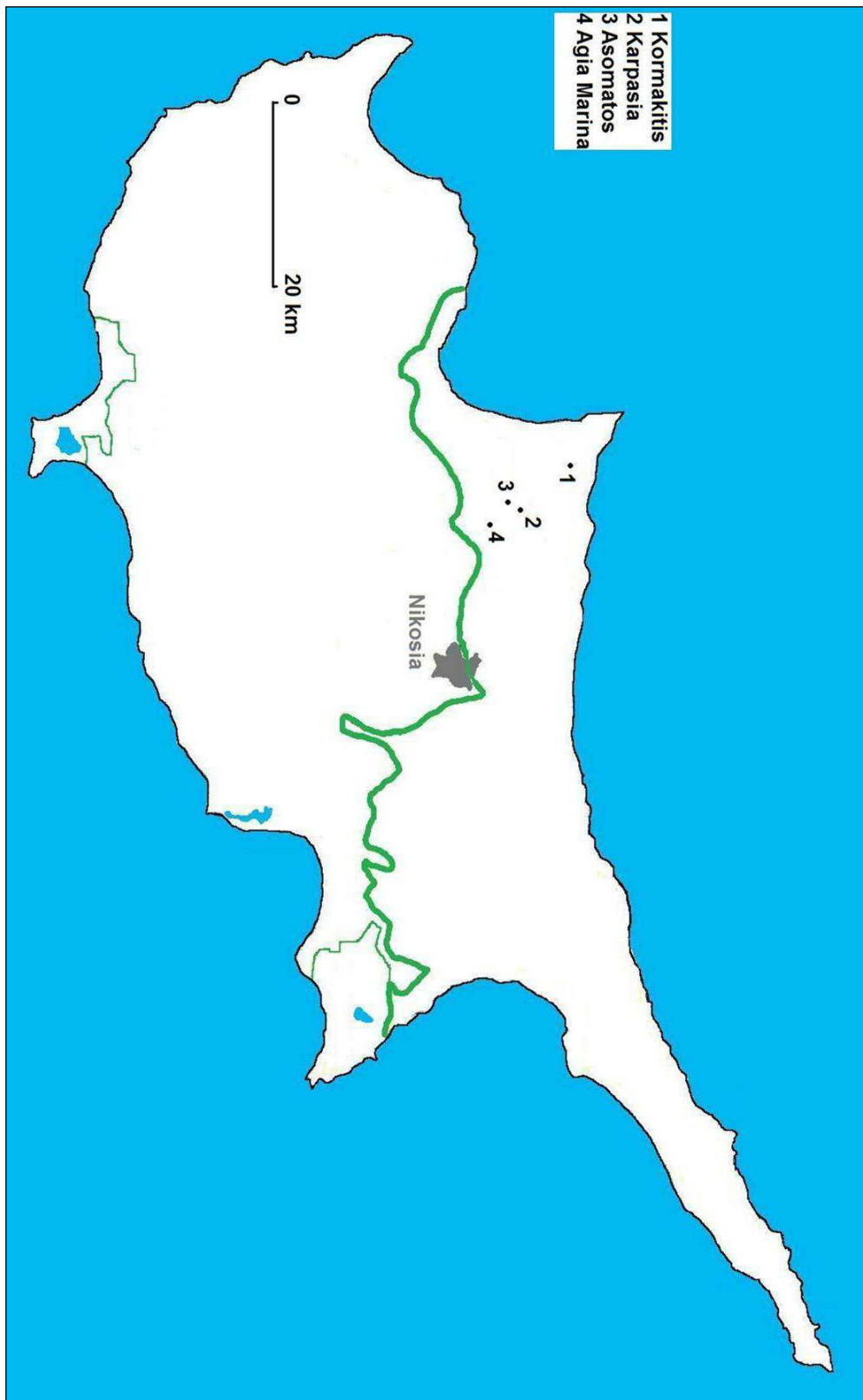
Karte des Wilayet von Beirut. Aus: *Traboulsi, A History of Modern Lebanon*, 53.



Karte des Libanon mit der osmanischen Mutasarrifiyah (dunkelgrau) und dem Staatsgebiet des heutigen Libanon (hellgrau). Aus: *Traboulsi, A History of Modern Lebanon*, 42.



Karte der konfessionellen Aufteilung der libanesischen Parlamentssitze seit dem Abkommen von aṭ-Ṭā'if. Aus: *Traboulsi, A History of Modern Lebanon*, 241.



Karte der vier vor der türkischen Vertreibung bewohnten maronitischen Ortschaften.
Eigene Zeichnung nach einer Vorlage aus: *Schneider*, Zypern, Klappenumschlag.

Abstract (in Deutsch).

Meine Arbeit befasst sich mit der Geschichte der Maroniten des Libanon unter besonderer Berücksichtigung der modernen Literatur zu dieser Thematik. Im ersten Teil wird auf die historischen Ereignisse der maronitischen Kirche im politischen Kontext des Libanons eingegangen. Der zweite Teil befasst sich mit der kulturellen Entwicklung der maronitischen Kirche und mit dem Collegium Maronitarum Romanum. Außerdem werden auch kurz die Maroniten auf der Insel Zypern und das maronitische Mönchswesen betrachtet.

Die maronitische Kirche führt ihren Ursprung auf den Asketen und Einsiedler Maron zurück, der um 410 gestorben ist und in der Region von Apamea lebte, wo nach dem Konzil von Chalkedon (451 AD) das Kloster Mar Maron entstand und ein vehementer Verteidiger des Monotheismus war. Nach dem Konzil von 680/8681 teilten sich die Monotheleten in die Melkiten (Anhänger der Reichskirche) und die Anhänger des Klosters Mar Maron, 745 spalteten sie sich endgültig in zwei getrennte Kirchen auf. Die Behauptung, dass Johannes Maron der erste Patriarch der Maroniten war, lässt sich nach heutigem Forschungsstand nicht belegen und die Informationen zu seiner Person sind legendenhaft; der Name des ersten Patriarchen ist nicht bekannt.

Der gestiegene Druck nach der muslimischen Eroberung Syriens verstärkte die Emigration der Maroniten zwischen dem 7. und dem 9./10. Jahrhundert in das Libanongebirge; im 9. Jahrhundert wurde das Kloster Mar Maron zerstört.

Einen direkten Kontakt mit den Europäern hatten die Maroniten in der Zeit der Kreuzzüge, in diese Zeit fällt auch die Union mit der römischen Kirche, deren genauer Zeitpunkt ist nicht bekannt. Nach dem Ende der Kreuzfahrerreiche waren die Maroniten zunächst einem stärkeren Druck durch die Mamluken ausgesetzt, konnten aber später unter den Mamluken und den Osmanen relativ ungestört leben. Unter den Gouverneuren Fahr ad-Dīn aus der Familie Maʿn und Bašīr II. aus der Familie Šihāb begann der wirtschaftliche und politische Aufstieg der Drusen und der Maroniten, deren gestiegene Rivalitäten 1845 und insbesondere 1860 in gewalttätige Unruhen mündeten. Das nachfolgende *Règlement Organique* von 1861 garantierte ein relativ autonomes Libanongebirge unter einem christlichen Statthalter und einem konfessionell zusammengesetzten Verwaltungsrat.

Nach dem Ersten Weltkrieg war der maronitische Patriarch ʿIlyās al-Ḥuwayīk maßgeblich an der Bildung des am 1. September 1920 ausgerufenen Großlibanon beteiligt und gilt als einer seiner Gründerväter. Sein Nachfolger setzte sich für die vollständige Unabhängigkeit des Libanon ein. Die nachfolgenden Patriarchen hatten vor allem mit dem libanesischen

Bürgerkrieg zwischen 1975 und 1989, der Parteinahme der maronitischen Geistlichen und der maronitischen politischen Führer und nach 1989 mit der Akzeptanz des Abkommens von at-Ṭā'if in der maronitischen Bevölkerung zu kämpfen.

Zypern verfügt heute über eine, hauptsächlich zwischen dem 9. Jahrhundert und dem Fall von Tripolis 1289 eingewanderte, bedeutende maronitische Bevölkerung. Während der venezianischen und der osmanischen Herrschaft waren die Maroniten einem starken Druck ausgesetzt und ihre Zahl ging bis zur Unabhängigkeit Zyperns zurück. Nach der Teilung der Insel 1974 flohen die Maroniten aus Nordzypern in den griechischen Teil, nur im Dorf Kormakitis blieben Maroniten, die heute noch als einzige den zypriotisch-arabischen Dialekt sprechen.

Die maronitische Kirche hat in ihrer Geschichte bedeutende kulturelle Leistungen vollbracht, insbesondere in den Bereichen der Literatur, der Geisteswissenschaften und der Übersetzungstätigkeit. Es entstanden bedeutende wissenschaftliche Werke, wie etwa von Bischof Ǧibrīl ibn al-Qilā'ī im 15. Jahrhundert, von Patriarch 'Istifān ad-Duwayhī und von Abraham Ecchellensis sowie von Joseph Assemani im 17. Jahrhundert und von Stephan Evodius Assemani im 18. Jahrhundert. Die oben genannten waren alle Absolventen des Collegium Maronitarum Romanum, einer 1584 gegründeten Ausbildungsstelle für maronitische Theologen, die einen bedeutenden Anteil an der theologischen und kulturellen Entwicklung der maronitischen Kirche innehatte.

Die maronitischen Mönchsorden haben noch immer eine besondere Bedeutung in der maronitischen Gemeinschaft. Die Orden betreiben heute Universitäten und Schulen im Libanon sowie Konvente im Ausland und kümmern sich um die in der Diaspora lebenden libanesischen Maroniten. Bis zum Entstehen des Aleppinischen Ordens 1695, welcher sich später in den Aleppinischen Orden und den Libanesischen Orden spaltete, lebten die Mönche einzeln als Eremiten oder Asketen. 1705 entstand der maronitische Antoniusorden, 1866 wurde die Kongregation der libanesischen maronitischen Missionare von Kraym gegründet, bei den Frauen gibt es die Frauenkongregation der Maronitischen Schwestern der Heiligen Familie, die Kongregation der Antoniner-Schwestern und der Schwestern vom Heiligsten Herzen.

Abstract (in English).

My thesis deals with the history of the Maronites in Lebanon with special attention given to the modern literature which has been written on this topic. The first part concerns the historical events of the Maronite Church in Lebanon's political context. The second part deals with its cultural development and the Collegium Maronitarum Romanum. The Maronites of Cyprus and Maronite monasticism have been briefly observed as well.

The Maronite Church attributes its origins to the ascetic hermit Maron, who died around 410 AD. He lived in the region of Apamea, where the first Maronite monastery had been founded after the Council of Chalcedon (451 AD). He became a staunch defender of Monothelitism. After the Council of 680/681 the Monothelites were divided into the Melkits (supporters of the Byzantine Church) and the supporters of the Monastery of Mar Maron. In 745 they finally split into two separate churches. It is not possible to prove the claim that John Maron was the first Maronite patriarch and information about him is based on legends. The name of the first Maronite patriarch is unknown.

Increased oppression after the Islamic conquest of Syria increased Maronite emigration to Mount Lebanon between the seventh and the ninth to tenth centuries. The Monastery of Mar Maron was destroyed in the ninth century.

The first direct contact with Europeans took place during the Crusades and the union with the Roman Church dates back to this period. However, the exact time thereof is not known. After the end of the Crusades the Maronites suffered from strong pressure by the Mamelukes, but they later achieved a relatively undisturbed life under the Mamelukes and the Ottomans. The economic and political success of the Druze and Maronites began with the reigns of the governors Fahr ad-Dīn II. Maʿn and Baṣīr II. Šihāb, but conflicts between the Druze and the Maronites increased, which led to harmful clashes in 1845 and 1860. The Règlement Organique of 1861 which followed guaranteed an extensively autonomous Mount Lebanon under a Christian governor and a council composed of secular groups.

After the First World War, Patriarch 'Ilyās al-Ḥuwayīk played a leading role in the formation of modern Lebanon, which was proclaimed on 1 September 1920, and he is regarded as one of its founders. His successor supported the complete independence of Lebanon. The patriarchs which followed had to cope with the Lebanese civil war between 1975 and 1989, the partisanship of the Maronite clergymen and the Maronite political leaders and after 1989 with the acceptance of the aṭ-Ṭā'if agreement by the Maronite population.

Today, Cyprus has a considerable Maronite population, which immigrated primarily between

the ninth century and the downfall of Tripolis in 1289. During the Venetian and the Ottoman reign the Maronites were suffering under great oppression and their number decreased until Cyprus became independent. After the island was partitioned in 1974 most of the Maronites fled from Northern Cyprus to the Greek area, and Maronites remained only in the village of Kormakitis, where the Cypriot-Arabic dialect is spoken, almost extinct elsewhere.

From its early history, the Maronite Church achieved considerable achievements in the fields of literature, humanities and translation. Important books were written by, for example, Bishop Ġibrīl ibn al-Qilā'ī in the fifteenth century, by Patriarch 'Istifān ad-Duwayhī, Abraham Ecchellensis and Joseph Assemani in the seventeenth century and by Stephan Evodius Assemani in the eighteenth century. They were all graduates of the Collegium Maronitarum Romanum, which was founded in 1584 as an educational centre for Maronite clergymen and played an important role in the theological and cultural development of the Maronite Church.

The important position of the Maronite monastic orders among the Maronite population exists until today. Today, the orders run several universities, schools and convents in Lebanon and care for the Maronites living in the Diaspora. Until the formation of the Aleppian Order in 1695, which split up into the Aleppian Order and the Lebanese Maronite Order, the monks lived as ascetics or hermits. The Antonin Maronite Order was founded in 1705 and the Congregation of the Lebanese Maronite Missionaries of Kraym in 1866. There is also the Congregation of the Maronite Nuns of the Holy Family, the Congregation of the Antonin Nuns and the Congregation of the Nuns of the Holiest Heart.

Lebenslauf.

Name: Ferdinand Drexler.

Geburtsdatum: 23. 01. 1988.

Bildungsweg: September 1994 bis Juni 1998

Öffentliche Volksschule Auhofstraße.

Juni 2006 Matura am Gymnasium GRG13 Wenzgasse
(1130 Wien).

seit 2006 Studium der Arabistik und Studium der
Geschichte an der Universität Wien.