



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation:

Heiliges Land im Umbruch

Die Umwälzungen im Land Israel/Palästina
von der osmanischen Herrschaft
zum Vorabend der Staatsgründung Israels

Verfasserin:

Mag. Friederike Ruth Winkler

Angestrebter akademischer Grad: Doktorin der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 300

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ. Prof. Dr. Otmar Höll

11

Der osmanische Staat als Militärstaat	29
Einteilung in Provinzen und Bezirke	30
Elayet unter einem Wālī	30
Sanğāq unter einem Mutaşarrıf oder Mutasallim	30
Rechtssystem	31
Gegenseitige Einflüsse in den levantinischen Rechtskulturen	31
Verflechtung von Religion und osmanischem Staat	33
Osmanische Ausformung des sunnitischen Rechts	34
Der osmanische Staat als Eigentümer von Grund und Boden – einige Grundbegriffe	34
Sunnitisches osmanisches Recht auch für Angehörige anderer Religionen?	35
Nicht-Muslime im Islam und unter der osmanischen Politik	35
„Buchreligionen“ unter islamischer Herrschaft	35
Osmanische Politik gegenüber nicht-Muslimen	37
Das Milet-System	37
Osmanische Wirtschaft und ihr Niedergang – eine verfehlte Wirtschaftspolitik oder Opfer internationaler Entwicklungen?	38
Bäuerliche Wirtschaft und staatlicher Landbesitz	38
Handwerk, Handel und Märkte	40
Implementierung des osmanischen Systems im Land Israel/ Palästina	42
Das Land in den Koordinaten osmanischer Provinzen und Bezirke	42
Zuständigkeiten der Walis von Damaskus und Sidon	42
Übernahme regional gegebener Machtstrukturen in die osmanische Verwaltung	42
Die osmanischen Bezirke auf dem Boden des heutigen Israel/Palästina ...	43
Sultan Suleymans Interesse am Ausbau Jerusalems als Signal an die christliche Welt	44
Das Land Israel/Palästina im osmanischen Binnensystem - Vorteil oder Nachteil?	46
Niedergang der alten Strukturen im 18. Jhdt	47
Niedergang des Timar-Systems der Sipahis	47
Verfall des Militärs und profitorientierte Walis	48
Verfall der Küstenregion und anderer ungeschützter Gebiete	49
Beispiele zu verschiedenen Bevölkerungsgruppen und ihren wirtschaftlichen Optionen im osmanischen „Palästina“	50
Anmerkung zu den Quellen	50
Die muslimische (sunnitische) Mehrheitsbevölkerung	52
Städte	54
Quellen zur Lage jüdischer Bevölkerung in der Praxis	54
Der Bezirk Safed	56
Die Stadt Safed als jüdisches Zentrum	56
Tiberias – Dorf oder Stadt?	57
Akkō	59

III

Der ländliche Raum des Bezirks Safed	60
Drusen in der Region des Libanon-Gebirges und in Galiläa	62
Die Religion der Drusen	62
Einordnung der Drusen als Ethnie	63
Stabilisierung und Konfliktlinien	64
Drusische Siedlungsgebiete auf dem Boden des heutigen Israel	66
Nablus und sein Umland - gute Verhältnisse für regionale Oligarchen?	67
Regionaler Markt und Einbindung in die Versorgung der Ḥaġġ	67
Geringer Anteil religiöser Minderheiten	67
Führende Familienclans	68
Jerusalem – Stadt und Land zwei getrennte Welten?	71
Der Landbezirk Jerusalem	71
Die Stadt Jerusalem und ihre herrschenden Familien	75
Wirtschaft und Gildensystem in der Stadt Jerusalem	77
Wirtschaftliche Optionen für nicht-muslmische Bevölkerung in der Stadt Jerusalem?	80
Bedingungen für PilgerInnen auf dem Weg nach Jerusalem anhand armenischer Beispiele	81
Trennlinien innerhalb der christlichen Bevölkerung Jerusalems	82
Der Zusammenbruch der aschkenasischen Gemeinde Jerusalems	83
Wilder Süden? – Hebron und Gaza	86
Hebron – fließender Übergang zwischen Land und Stadt	86
Gaza und sein Umland zwischen mediterranem und Steppenklima	87
Beduinen	89
Zur kulturellen und ideologischen Entwicklung der jüdischen Gemeinden im 18. Jahrhundert	92
Das Shabtai Tzvi -Trauma und sein Münden in (ängstlichem?) Konservativismus	92
Einwanderung chasidischer Gemeinden vor 1800 – eine Art doch-nicht-Zionismus?	95
Beispiele regionaler Selbständigkeit unter dem osmanischen System	97
Drusische Autonomie in verschiedenen historischen Narrativen	98
Zāhir al-‘Umar und seine Bestrebungen, einen eigenen Herrschaftsbereich aufzubauen	101
Aḥmed al-Ġazzār	103
Al-Ġazzār's Söldnertruppen	104
Geben wir Al-Ġazzār auch Schuld an der Fraktionsbildung im Libanon? ..	104
Versuch einer Einschätzung der beschriebenen autonomen Bestrebungen ..	106
Vorboten neuer Zeiten	108
Napoleons Invasion 1799	108
Französisches und britisches Interesse an Ägypten	108
Napoleons eingeschobener Feldzug ins Heilige Land	109
Auswirkungen	111
Jüdische Einwanderungen in Erwartung des Jahres 5600 (1840) – (nicht nur) die Schüler des Gaon von Vilna	113

IV

<i>Die messianische Erwartung des Jahres 5600 in der jüdischen Tradition ..</i>	<i>113</i>
<i>Die zionistische Programmatik der Schüler des Gaon von Wilna</i>	<i>115</i>
<i>Konflikte Safed – Jerusalem</i>	<i>120</i>
<i>Reduktion der jüdischen Bevölkerung trotz Einwanderungen</i>	<i>122</i>
<i>Das Erdbeben von 1837 beendet die Periode von Safed als führendes jüdisches Zentrum.....</i>	<i>123</i>
<i>Warnungen vor überstürzter Einwanderung angesichts der schwierigen Lage ...</i>	<i>124</i>
<i>Osmanische Reformen von 1826 unter Mahmud II.</i>	<i>125</i>
<i>Noch eine Frage: Wo sind hier die Frauen?</i>	<i>128</i>
Resümee zu Abschnitt 1	132
<i>Fast vier Jahrhunderte unangefochtener osmanischer Herrschaft - Stabilität nur an der Oberfläche?</i>	<i>132</i>
<i>Regionale Machthaber jenseits der offiziellen Strukturen</i>	<i>132</i>
<i>Die Qays-Yaman-Spaltung und die Folgen der leichten Verfügbarkeit von Waffen</i>	<i>133</i>
<i>Grenzen und der Grad an Heiligkeit des Landes</i>	<i>133</i>
<i>Grenzen, welche die heute gewohnte Einheit durchschneiden ...</i>	<i>133</i>
<i>Die geringere Relevanz der „Heiligkeit“ des Landes wenn keine Bedrohung vorlag</i>	<i>134</i>
<i>Bevölkerungsgruppen</i>	<i>134</i>
<i>Die Stadt-Land-Trennung</i>	<i>134</i>
<i>Das Land verankert im „Orient“</i>	<i>135</i>
<i>Noch keine gemeinsamen jüdischen Strukturen</i>	<i>136</i>
<i>Die regionale Bedeutung der drusischen Minderheit – ein Sonderfall? ...</i>	<i>136</i>
<i>Gelang es der osmanischen Obrigkeit, zu kontrollieren, wer wo ansässig ist?</i>	<i>137</i>

Abschnitt II

„Heiliges Land“ im Umbruch von der ägyptischen Invasion („Orientkrise“) bis zum Ausgang des ersten Weltkrieges

<i>Vorbemerkung: Zur Einschätzung vom „Niedergang“ des Landes und seinem „Aufbau“ im 19. Jahrhundert</i>	<i>140</i>

<i>Umwälzungen, die wir in diesem Abschnitt untersuchen wollen</i>	<i>142</i>

Die Ägyptische Eroberung und europäische Behandlung der „Orientkrise“ als Beginn der Ära der Umbrüche

<i>Muhammad Ali als Pasha Ägyptens und seine Expansionsbestrebungen</i>	<i>143</i>
<i>Muhammad Alis Aufstieg als Pasha von Ägypten</i>	<i>143</i>

<i>Syrien-Feldzug und das europäische Eingreifen</i>	144
Die ägyptische Herrschaftsperiode im Heiligen Land	147
<i>Aufnahme der Invasion im Land</i>	147
<i>Konflikte und Rebellion angesichts der Reformen</i>	148
Britische Gegnerschaft gegen Muhammad Alis Monopolisierungen	150
Positionen von nicht-Muslimen	150
Das jüdische Jahr 5600 - „Damaskus-Affäre“ statt Messias?	152
<i>Eine Ritualmordbeschuldigung, ein französischer Konsul und un-</i> <i>französische Foltermethoden</i>	152
<i>Wie kann man die Positionen der europäischen Beteiligten erklären?</i>	156
<i>Nachrichten nach Europa</i>	161
<i>Wien</i>	162
<i>London</i>	162
<i>Paris</i>	164
<i>Die Mission von Crémieux und Montefiore</i>	164
<i>Nebenwirkungen und Nachwirkungen der „Affäre“</i>	166
Was blieb von Muhammad Alis Politik?	169
<i>Ägypten</i>	169
<i>Syrien und das „Heilige Land“</i>	171
<i>Ein Faktor der Beschleunigung für die osmanischen Reformen?</i>	171
<i>Ägyptische Immigration ins Land Israel/Palästina</i>	173
<i>Die europäischen Mächte beginnen den Wettlauf um das Heilige Land</i> ..	174

Das Osmanische Reich in der Tanzīmāt-Ära

Die hohe Bürokratie als Trägerin der Reformbewegung	177
Auf dem Weg zu einer vorsichtigen Säkularisierung des osmanischen Staates?..	178
<i>Neue Stellung von Nicht-Muslimen</i>	178
<i>Versuch, eine osmanische Identität zu propagieren</i>	180
<i>Entstehung ziviler Gerichte</i>	180
<i>Die Mecelle als islamisch korrekter Gegenentwurf zum Code civil</i>	181
<i>Europäischer Einfluss oder zeitgemäßes Reagieren auf neue Bedürfnisse?</i>	181
Das Landgesetz von 1858 und seine Folgen	182
Wirtschaftliche Entwicklungen	184
<i>Nabluş – ein Beispiel wirtschaftlichen Aufschwungs</i>	186
Opposition	190
<i>Die „Jungen Osmanen“</i>	190
<i>Antichristliche Stimmungen in Syrien und dem Libanon</i>	190
Maronitischer Gewinn des Libanon-Gebirges mit französischer Unterstützung	192
Reformen in der Provinzverwaltung und neuer Sonderstatus Jerusalems	193
<i>Verschiebungen zwischen den Wilayets von Damaskus und Sidon/Beirut.</i>	194
<i>Verschiebungen der Einteilungen der Bezirke</i>	195

VI

<i>Bevölkerungsentwicklungen und osmanische Flüchtlinge</i>	200
Christliche Interessen, Missionstätigkeiten und europäische „Schutzmächte	
<i>Habsburg versus Frankreich</i>	204
<i> Habsburg in Konkurrenz zu Frankreich als katholische Schutzmacht</i>	204
<i> Habsburg als Schutzmacht jüdischer Bevölkerung</i>	207
<i>Russlands Bemühungen um die orthodoxen Christen</i>	212
<i> Die Kluft zwischen der arabisch-sprachigen christlichen Bevölkerung und dem griechischen Klerus</i>	212
<i> Russlands Bemühungen um die Wahl des passenden Patriarchen von Jerusalem</i>	212
<i> Russische Unterstützung anti-griechischer Aktivitäten ab den 1880er-Jahren ...</i>	214
<i> Britische und preußische Allianz oder Konkurrenz?</i>	215
<i> Das anglo-preußische Bistum in Jerusalem</i>	215
<i> Früchte protestantischer Mission</i>	216
Neue urbane Zentren	
<i>Der Aufstieg Haifas und die Templer</i>	218
<i>Jerusalem entwickelt sich zur Hauptstadt</i>	220
<i> Zum Zustand des „alten“ Jerusalems um 1840</i>	220
<i> Ausgangslage in der jüdischen Bevölkerung zur Mitte des 19. Jahrhunderts: Niedriges Heiratsalter und hohe Sterblichkeit</i>	221
<i> Neues Gesicht der christlichen Altstadt</i>	222
<i> Stadtteile außerhalb der Stadtmauer – von außen gebracht</i>	223
<i> Die erste Landwirtschaftsschule als christliches Missionsprojekt</i>	223
<i> Erste jüdische Stadtviertel außerhalb der Mauer</i>	224
<i> Deutsches und amerikanisches Viertel</i>	225
<i> Zeitgemäßes Wachstum oder Input von außen?</i>	226
<i> Prachtbauten europäischer christlicher Einrichtungen</i>	228
<i> Russische Kathedrale und französisches Pilgerzentrum</i>	228
<i> Deutsche Kreuzritter-Anklänge</i>	232
<i> Späte italienische Bemühungen</i>	234
<i> Die äthiopische Bautätigkeit in Jerusalem und ihre möglichen Motive</i>	234
<i> Bethlehem mit Bayt Ġālā und Bayt Sāḥūr</i>	240
<i>Nazareth</i>	242
<i>Jaffa</i>	243
Das Wiedererwachen des Begriffes Palästina	
<i> Zum europäischen Palästina-Begriff des 19. Jahrhunderts anhand zeitgenössischer Landkarten</i>	246
<i> Verfestigung des Begriffes Palästina im Land selbst ?</i>	252

VII

<i>Aufschwung des Nabī-Mūsa-Festes als Gegenreaktion zu christlich-europäischer Präsenz?</i>	255
Traditionelle und neue Formen von Zionismus	
Einige Begriffsklärungen und theoretische Überlegungen	258
<i>Die Pole praktisch – politisch – kulturell</i>	258
<i>Die Pole religiös – säkular</i>	259
<i>Jüdische religiöse Prämissen über „Volk“ und „Staat“?</i>	259
<i>Volk / Nation – die Begriffe ‘Am und Goy, sowie ‘Ummah</i>	261
<i>Gibt es eine ideale „jüdische“ Staatsform?</i>	272
Sefardische Aufrufe zur Rückkehr nach Zion	279
<i>Yehudah Bivas</i>	279
<i>Yehudah Alkalay und seine Familie</i>	281
<i>Yehudah Alakalays zionistisches Gedankengut</i>	281
<i>Forderung nach einer Nationalversammlung</i>	284
<i>Hebräisch als Nationalsprache</i>	284
<i>Legitimation von göttlicher Hand?</i>	285
Zionismus ohne Zion	288
<i>Mordecai Manuel Noach</i>	288
<i>Moses Levi of Florida</i>	289
Praktischer Zionismus von Kalischer bis zur <i>Ḥibbat-Tzion</i> -Bewegung	290
<i>Zwi Hirsch Kalischer</i>	290
<i>Initiativen für Landkauf, um sich vom Spendenwesen zu befreien</i>	292
<i>Gey ‘Oni / Rosh Pinnah</i>	292
<i>Das erste Gründung von Petah Tiqwah</i>	293
<i>Die Ḥibbat-Tzion-Bewegung</i>	294
<i>Ausgangslage in Osteuropa</i>	294
<i>Peretz Smolenskin und Yehudah Pinsker</i>	295
<i>Jiddische Wanderprediger</i>	295
<i>Rothschilds Hilfe</i>	296
<i>Der Geder-Konflikt als erster Fall eines säkular gewordenen Zionismus.</i>	297
<i>Unterstützung aus Deutschland und Teilnahme an der Weltausstellung</i>	298
<i>Isaak Rūlf</i>	299
Moses Hess als erster Vertreter eines sozialistischen Zionismus	302
<i>Hess als Sozialist und als Zionist</i>	302
<i>Hess Vision von einer neuen Gesellschaft in einem neuen jüdischen Staat</i>	306
<i>Wer soll das Unternehmen realisieren?</i>	308
<i>Welches Land meint Hess?</i>	308
Die bucharische Einwanderung nach Jerusalem – ein unbeabsichtigter Zionismus?	309
<i>Bucharisches Judentum und das Land Israel</i>	309
<i>Kontakte mit dem Heiligen Land</i>	310

VIII

<i>Neue Verkehrswege ermöglichen bucharische Einwanderung</i>	310
<i>Entstehung des bucharischen Viertels Jerusalems</i>	311
<i>Entwicklung der bucharischen Einwanderung</i>	312
<i>Neue Verkehrs- und Kommunikationsmittel als eigentlicher Motor verstärkter Einwanderung?</i>	314
Zionismus in Wien am Vorabend von Herzls Auftreten	315
Die Rolle Herzls und des Zionistenkongresses	318
<i>Herzls Zionismus – woher?</i>	319
<i>Wie gründet Herzl einen jüdischen Staat?</i>	321
<i>Legitimation</i>	321
<i>Nationalsprache – welche auch immer?</i>	322
<i>Gemeinderabbiner für Ortsgruppen</i>	323
<i>Staatsform</i>	324
<i>Der Weg des Kongresses</i>	325
<i>Der Zionistenkongress als erfolgreiche Bündelung der Kräfte</i>	325
<i>Der Kongress als Keim späterer staatlicher Strukturen</i>	328
<i>Auf dem Weg zum Synthetischen Zionismus</i>	330
<i>Ein Blick auf die Gegner</i>	331
<i>Ein Blick auf verschiedene Orte und Strömungen</i>	336
<i>Beispiele aus sefardischen und orientalischen Gemeinden</i>	336
<i>Rezeption von Fichte und Einfluss der Lebensphilosophie im deutschsprachigen Raum</i>	340
<i>Nationalismus europäischen Musters in der Zwischenkriegszeit</i>	343
Das Land in der Endphase des Osmanischen Reiches	345
Unter der Regierung von Abdülhamid II	345
<i>Abdülhamid II als absoluter Herrscher und „Kalif“</i>	345
<i>Die Hıġāz-Eisenbahn und ihre Abzweigung nach Haifa</i>	348
<i>Die osmanischen Bahnstrecken als Einflusszonen europäischer Mächte</i> .	350
<i>Panislamismus als Versuch, die westliche Bedrohung abzuwehren</i>	351
<i>Entstehung der Bahai-Religion in Akko</i>	352
Jungtürkisches Regime und nationalistische Wende	352
Zum Stand zionistischer Einwanderung am Vorabend des Ersten Weltkrieges	355
<i>Noch einmal die Frage: Welches Land?</i>	355
<i>Einwanderung im globalen Kontext</i>	356
<i>Etablierung des Modernhebräischen</i>	358
Modernisierungen erreichen Beduinen	358
Das Ende des Osmanischen Reiches – vielleicht erwünscht aber nicht geplant?	...
	360
Resümee zu Abschnitt 2	363
<i>Europäische und christliche Einflüsse zur Formung „Palästinas“</i>	363
<i>Wirkungen und Hinterlassenschaften osmanischer Reformen</i>	364

<i>Einflusszonen und Schritte zu modernen Grenzen</i>	365
<i>Neue Bevölkerungsgruppen</i>	366
<i>Entwicklung der zionistischen Bewegung zu einer prä-staatlichen Organisation</i> ... 366	
<i>Wo sind nun die Frauen?</i>	367

Abschnitt III

„Heiliges Land“ in neuen Grenzen

Wie soll daraus ein Staat entstehen?

Zur Ausgangslage	370
Wer wirkt mit?	370
<i>Wie könnte man diese Bevölkerung gliedern?</i>	371
<i>Welche Form von Staat meinten die Beteiligten?</i>	372
<i>Territorialstaat und Nationalstaat</i>	372
<i>Südsyrien oder Palästina?</i>	373
<i>Wie viel Demokratie wagen?</i>	374
Faktoren für ein Statebuilding	374
Der britische Beitrag	377
Ein Mandat zur Errichtung eines „Jüdischen Heims“	377
Grenzen für „Palästina“ - der folgenschwerste Beitrag britischer Herrschaft	378
<i>Schaffung der Grenzen in drei Stadien</i>	378
<i>Teilungen früher zusammenhängender Regionen durch die neuen Grenzen</i> ...381	
<i>Teilen, was zuerst zusammengefügt wurde - eine bürgerkriegsartige</i> <i>Konstellation?</i>	383
<i>Druck, entweder „jüdisch“ oder „arabisch“ zu werden</i>	387
Britische Rolle beim Aufbau von Strukturen und Probleme mit dem Boden	388
<i>Versuche, Mushā‘ zurückzudrängen</i>	389
<i>Probleme bei der Dokumentation von Landbesitz</i>	389
Zionistische Aktivitäten	391
Jüdischer Bevölkerungszuwachs	391
Zionistische proto-Staatlichkeit	393
<i>Der KKL auf dem Weg zu einer halbstaatlichen Einrichtung</i>	393
<i>Die Histadrut als Staat im Staate</i>	394
<i>Hagganah</i>	395
Religiöser Zionismus und der Staat	396
<i>Rav Kook</i>	397

<i>Rav Uziel</i>	399
Wie getrennt entwickeln sich die Sektoren?	402
Herausbildung einer zweigeteilten Ökonomie in der britischen Mandatszeit?	402
Bildung nicht für alle	403
Das arabische Leadership-Problem	405
Warum <i>Ḥusaynī</i> ?	405
Wer macht nicht mit?	407
Haschemitische Ansprüche aus der Nachbarschaft	410
Abschließende Bemerkungen	412
<i>Literaturverzeichnis</i>	414
<i>Anhang 1: Zusammenfassung (deutsch)</i>	429
<i>Anhang 2: Abstract (english)</i>	430
<i>Anhang 3: Curriculum Vitae</i>	431

Vorwort und Danksagungen

Die vorliegende Arbeit behandelt die politischen und gesellschaftlichen Strukturen sowie deren Umwälzungen im Land Israel/Palästina von der osmanischen bis zur britischen Periode. Ein Ziel der Arbeit ist, anhand der Kenntnis des älteren Hintergrundes auch die modernen Verhältnisse in der Region besser verstehen zu können. Aufbauend auf einer Beschreibung des osmanischen politischen Systems, der Bevölkerungsgruppen, der regionalen de-facto Herrschaftsverhältnisse, sowie – ab Mitte des 19. Jahrhunderts – der massiven Einflussnahme europäischer Mächte und der wachsenden zionistischen Ambitionen, wird die Frage gestellt, wie auf der Grundlage der beschriebenen Traditionen und Einflussnahmen ein Staat errichtet werden konnte, bzw. welche Hindernisse erschwerend wirkten.

Das Thema dieser Arbeit ist nicht klein, und abgesehen von Begeisterung und Fleiß der Autorin selbst, wovon ich – so hoffe ich – mein Möglichstes eingebracht habe, benötigt eine Arbeit dieser Dimension auch ein motivierendes und unterstützendes Umfeld. Es war nicht immer einfach, Zeit und finanzielle Ressourcen für die wissenschaftliche Forschung bereitzustellen. Umso mehr möchte ich all jenen Freundinnen und Freunden, auch Professorinnen und Professoren, danken, die mir zwischendurch Mut zugesprochen haben, und mir geholfen haben, auch in schwierigeren Phasen nicht aufzugeben.

Einen beträchtlichen Teil der Recherchen zum Thema führte ich in der Nationalbibliothek Israels (NLI) in Jerusalem durch, da nicht alle benötigte Literatur in österreichischen Bibliotheken vorhanden gewesen wäre. Besonderer Dank gilt daher all den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der NLI, nicht nur der Lesesäle, sondern allen helfenden Händen von der Garderobe bis zur Cafeteria, deren Leistungen ich zu den österreichischen Ferienzeiten stets ausführlich in Anspruch nahm.

Ein besonderer Dank gilt auch meiner Mutter, die durch die Überweisung von Taschengeld in der Endphase der Arbeit die Konzentration auf die Fertigstellung des Werkes spürbar erleichtert hat.

Vorbemerkung: Wie nennen wir das Land, von dem wir hier sprechen?

Das Land zwischen Mittelmeerküste und Jordan, zwischen Libanon-Gebirge und Ägypten, ist im Judentum als „Land Israel“ (*Eretz Yisrael*) überliefert, in christlicher Terminologie als Palästina, und sein größter Teil (im Wesentlichen ohne den Südlibanon) wurde nach dem ersten Weltkrieg zum britischen Mandatsgebiet *Palestine*. In moderner arabischer Terminologie kennt man das Land (in der Regel in den von den Briten gezogenen Grenzen) als *Filastīn* (arabisch für Palästina). Während manche Akteure der arabischen Welt heute durchaus zwischen dem Staat Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten unterscheiden, ist für manch andere beides zusammen *Filastīn*. In der westlichen Welt sowie im politischen Mainstream des Staates Israel selbst, teilen wir dieses Land heute in den Staat Israel, die palästinensischen Autonomiegebiete und den „Südlibanon“. Im Lauf der Geschichte konnten auch noch weitere Bezeichnungen mitspielen: So war in der arabischen und osmanischen Welt das Land (oder zumindest seine gebirgige Region) lange Zeit ein südlicher Teil des *Bilad ash-Sham* (des Bezirks Syrien), während man die Küste bei Gaza manchmal eher Ägypten zurechnen konnte. Im Norden konnte man wiederum – wie es die osmanische Verwaltung auch tat –, die nördlicheren Gebiete der Mittelmeerküste zu den Küstenstädten des (heutigen) Libanon dazuschlagen...

Diese Vielfalt an Begriffen, die noch dazu zum Teil mit schwerwiegenden politischen Assoziationen verknüpft sind, schafft uns für die vorliegende Arbeit eine Frage: Wie nennen wir das Land, von dem wir hier sprechen? Am naheliegendsten ist es natürlich, „Israel“ und „Palästina“ zu verwenden, doch geraten diese beiden Begriffe öfter miteinander in Konflikt, da von verschiedenen Seiten das gleiche Territorium mit dem einen oder anderen Namen bezeichnet werden mag. In einzelnen Fällen – zum Beispiel wenn wir über die drusische Bevölkerung sprechen wollen –, wird obendrein weder „Israel“ noch „Palästina“ eine passende Koordinate sein. Da eine saubere Lösung in Form einer einzigen Bezeichnung über die ganze Arbeit hinweg, schlichtweg unmöglich ist, habe ich mich entschlossen, die zum jeweiligen Kapitel besser passende Terminologie zu wählen. Das heißt, wenn wir von jüdischen Verhältnissen sprechen, wird „das Land Israel“ (im biblischen Sinn) die passende Bezeichnung sein, während sich christliche Interessen in „Palästina“ einfinden. Für die osmanische Zeit werden auch die osmanischen Verwaltungseinheiten in Frage kommen, und zur Zeit der britischen Herrschaft werden wir uns in *British Palestine* befinden. Die Mischung der Namen, die wir hier vorfinden, mag auch einen Aspekt unseres Themas illustrieren: Über viele der Entwicklungen, die wir in dieser Arbeit untersuchen wollen, kann in den verschiedenen historischen Narrativen bis heute keine Einigkeit hergestellt werden.

Einleitung

In dieser Arbeit wollen wir versuchen, die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in jenem Land, das wir heute Israel oder Palästina nennen, im Laufe zweier historischer Stadien zu erfassen. Zunächst ist jene Phase der osmanischen Herrschaft darzustellen, welche man die klassische osmanische Phase nennen kann. Ihr folgt - beginnend um die 1830er/ 1840er Jahre - ein Jahrhundert rasanter Umbrüche. Letztlich münden diese Umbrüche gemeinsam mit zahlreichen aus altem Erbe noch übernommenen Faktoren in den Versuch, das Gebiet in einen „jüdischen“ und einen „arabischen“ Staat zu teilen, sowie in die Staatsgründung Israels im Jahr 1948. Ziel dieser Darstellungen soll es sein, anhand der Kenntnis des älteren Hintergrundes auch die modernen Verhältnisse in und um den Staat Israel und die palästinensischen Autonomiegebiete besser verstehen zu können.

Zwar wird im Zentrum unserer Betrachtungen das Jahrhundert der Umbrüche stehen, doch um diese in ihrem Charakter und ihrer Dimension erfassen zu können, bedarf es vorher einer Analyse des Alten. Daher wird der erste Teil dieser Arbeit der „klassischen“ osmanischen Phase vom 16. zum 18. und frühen 19. Jahrhundert gewidmet sein, und auch noch ältere Faktoren (wie die Definition als „Heiliges Land“ in verschiedenen Religionen) werden uns beschäftigen müssen. Dies ist umso wichtiger, als sich zeigen wird, dass trotz aller Umwälzungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine Reihe viel älterer „Erbschaften“ bis heute in die israelische und palästinensische Gesellschaft und in das politische System (oder: die politischen Systeme) des Landes hineinwirkt. Neben den lokalen Akteuren werden wir – insbesondere in Teil II der Arbeit - auch auf die zahlreichen Mitwirkenden von außen achten müssen: Inwieweit ist das, was wir heute vorfinden, ein Produkt regionaler Aktivitäten und wie weit spielte die internationale Vernetzung, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzte, eine Rolle?

Anmerkungen zu Methodik und Quellenlage

Es liegt auf der Hand, dass diese Arbeit nicht ohne historische Analyse auskommen kann, und es ist meine Überzeugung, dass eine historische Beschreibung auch wenn sie dem Zweck politikwissenschaftlicher Betrachtung taugen soll, sehr sorgfältig gemacht werden muss. Denn wenn das historische Bild, das wir uns machen, Fehler enthält, so werden auch die Schlussfolgerungen daraus nicht richtig sein. Es wird daher diese Arbeit einen starken interdisziplinären Charakter zwischen geschichtswissenschaftlichen und politikwissenschaftlichen Ansätzen aufweisen. Angesichts der enormen Bedeutung, die Religionen auf dem Boden des „Heiligen Landes“ einnehmen, werden wir auch religionsgeschichtliches Terrain betreten.

Über die Bedeutung des osmanischen Erbes auch für spätere Verhältnisse stellte Albert Hourani in seinem Beitrag „How Should We Write the History of the Middle East?“ fest:

„in writing about the 19th and 20th centuries, we should never forget the Ottoman impact...“

und setzt fort:

„To understand the Ottoman age, however, we must look even further back. The Ottoman Empire can be seen in two different perspectives. It was a new and unique creation, but in a sense it also marked the culmination of the whole history of Muslim political societies. The Ottoman Turks may be called the Romans of the Muslim world. They imposed a definitive order upon what had developed earlier: a bureaucracy, a legal system, and Sunni Islam itself, with its balance between two ways of looking at religion, as a system of ideal social behavior and as a path toward experiential knowledge of God.“¹

In diesem Sinn mag der Leser/ die Leserin nicht überrascht sein, dass wir, bevor wir uns den Umbrüchen des 19. und 20. Jahrhunderts zuwenden können, einen größeren Rückblick auf die osmanischen Verhältnisse und stellenweise noch Älteres unternehmen werden.

Wie können wir die osmanischen Periode im Land Israel / Palästina analysieren?

Versuchen wir, uns vom osmanischen „Israel/Palästina“ ein Bild zu machen, ist anzumerken, dass für verschiedene Phasen der osmanischen Zeit die Quellenlage über die Verhältnisse im Land unterschiedlich ist, und teilweise lückenhaft. Zwar liegen mittlerweile zahlreiche historische Einzeldarstellungen über gewisse Orte und/oder gewisse Bevölkerungsgruppen in gewissen Zeitspannen vor, doch es ist schwierig, ein zusammenhängendes Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse über die osmanischen Zeit hinweg im Land Israel/Palästina zu erhalten. Insbesondere wenn es um Bevölkerungszahlen geht, machen manche Darstellungen gewagte Sprünge vom 16. ins frühe 19. Jahrhundert, da dazwischen die Quellen über Bevölkerungszahlen versiegen. So sehr dies methodisch problematisch ist, muss zugestanden werden, dass es sich nicht immer vermeiden lässt. Trotz des langen „dunkleren“ Zeitraums dazwischen können Erkenntnisse über Konstanten und Veränderungen (etwa betreffend gebliebene oder abgewanderte oder neue Bevölkerungsgruppen) manchmal auch unter diesen Bedingungen sinnvoll sein. Methodische Vorsicht darüber, was wirklich behauptet werden kann, ist aber jedenfalls geboten.

Eine weitere Herausforderung, der sich diese Arbeit besonders annehmen will, liegt nicht in der Quellenlage sondern darin, dass sich historische Forschung oft auf eine

¹ Hourani: Writing the History of the Middle East. S. 129f.

Bevölkerungsgruppe konzentriert – osmanische Verwaltung / regionale Clanführer / Drusen / Beduinen / Juden / Christen... - Aber noch viel zu selten wird das gleichzeitige Nebeneinander (oder auch Miteinander) der verschiedenen Gruppen in Betracht gezogen, was aber für ein zusammenhängendes Bild der osmanischen Zeit in dieser Region vonnöten wäre.

Möglicherweise bestehen Lücken in der historischen Forschung aber auch durch selektive Wahrnehmung. Anders ist nicht schlüssig zu erklären, dass zwar über die jüdische Bevölkerung im Land vor 1840 reichlich geforscht wurde und wird, aber die christliche Bevölkerung erst ab den 1840er-Jahren (nach der ägyptischen Eroberung) in das Blickfeld „westlicher“ HistorikerInnen gerät. Gewiss entwickelt sich im christlichen Sektor nach 1840 besonders viel, was eine Konzentration der vorhandenen Publikationen auf Verhältnisse nach 1840 erklärt, doch ist dies ausreichend Grund, die christlichen Bevölkerungen in den Jahrhunderten davor in der Geschichtsschreibung gleich ganz zu vernachlässigen? Könnte es sein, dass Geschichte des orientalischen Christentums in den Geschichte-Instituten Europas und der USA zu wenig Lobby hat, um auf die Agenda von Forschungsprojekten zu kommen? Eine sehr wertvolle dreibändige Publikation des Franziskaners Bellarmino Bagatti über alte christliche Stätten in Judäa, Samaria und Galiläa fasst die gesamte Zeit nach den Kreuzfahrern bis in die Gegenwart (!) unter dem oberflächlich knappen Titel „Modern Times“ (oder, je nach Band, ähnlichen Überschriften) zusammen! Bei einer Publikation aus der Franziskanischen Druckerei Jerusalems halte ich es ja durchaus für legitim, dass die Jahrhunderte geringerer römisch-katholischer Präsenz nach dem Ende des Kreuzfahrer-Königreiches auf geringeres Interesse gestoßen sind, und Bagattis Werk ist, ungeachtet seines manchmal doch parteiischen franziskanischen Blickwinkels, ein sehr beeindruckendes wissenschaftliches Werk von respekteinflößendem Umfang. Doch die Tatsache, dass diese Publikation immer noch die ausführlichste Zusammenstellung über die (mehrheitlich ja nicht römisch-katholische) christliche Bevölkerung Palästinas zu osmanischer Zeit ist, hat etwas Irritierendes.

Ein weiteres Problem in historischen Darstellungen entsteht durch eine Konzentration auf ein „Palästina“ in Grenzen, die erst später (zur Zeit des britischen Einflusses) gezogen wurden. Die Auslassung dieser Grenzen überschreitender Regionen kann aber das Bild verzerren. Hier habe ich mich bemüht, darauf zu achten, den Blick gegebenenfalls über die heute gewohnten Staatsgrenzen hinaus zu öffnen.

Da diese Arbeit nicht primär historisch ist, sondern einem besseren Verständnis der Region als Basis für politikwissenschaftliche Analyse dienen soll, konnte es nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, die einzelnen Lücken, welche historische Forschung bisher offen lässt, zu schließen, jedoch versuchte ich sehr wohl, die Barrieren, welche durch Spezialisierung entstanden, zu überwinden. Tatsächlich sind viele Einzelaspekte, welche in dieser Arbeit behandelt werden, nicht neu, sondern in spezialisierten Darstellungen bereits publiziert

(auch wenn manche dieser Darstellungen noch nicht den Weg in österreichische Bibliotheken gefunden haben). Das neue – und ich hoffe gewinnbringende – an dieser Arbeit ist, dass ich Bereiche, die bisher nur getrennt bearbeitet wurden, zusammenführe. Ich hoffe, dass auf diese Art eine Erweiterung der Perspektive gelungen ist, die zu einem besseren Verständnis der Region und ihrer komplexen Verhältnisse beiträgt.

Langfristige Wirkung alter Strukturen und kurzfristige Ereignisgeschichte

Wenn wir über lang nachwirkendes Altes sprechen, kommt der von Fernand Braudel und der französischen Annales-Schule geprägte Begriff der „*Longue Duree*“ in den Sinn. An dieser Schule wurde mit der Zeit auch Kritik geübt, sie vernachlässige die Ereignisgeschichte zu sehr. Wenn wir aber den Ansatz von Braudel, verschiedene Zeitebenen zu unterscheiden, nicht eindimensional sehen, sondern in einer ausgewogenen Balance halten, so ist meines Erachtens der Hinweis auf die lang andauernde Hartnäckigkeit somancher alteingesessener Strukturen sehr bedeutend. Selbstverständlich wäre es ein Irrtum, darüber die Ereignisgeschichte gleich für unwesentlich zu halten. Wir werden beides benötigen.

Hidemi Suganami nennt in seinem Werk über Ursachen von Kriegen sechs Aspekte, welche meistens bei der Beschreibung des Hintergrunds eines Kriegsbeginns dazu gehören. Auch wenn wir hier nicht die Ursache eines bestimmten Krieges im engeren Sinn als Thema haben, ist Suganamis Einteilung auch für unser Thema von Interesse, – schließlich sprechen wir hier von einer Region mit explosivem Konfliktpotential, die in den letzten Jahrzehnten leider gleich mehrere Kriege und kriegerische Konflikte gesehen hat. Die Punkte, welche nach Suganami „ziemlich häufig“ als „Hintergrund“ beginnender Kriege aufscheinen sind:

- 1) *geographical and demographical aspects of the countries involved;*
- 2) *characteristics of the existing international system (...);*
- 3) *the governmental structures of the relevant states (...);*
- 4) *the political, social, economic, and military strategic features of the powers concerned*
- 5) *ideological motivations of the leaders and the peoples, and prevalent assumptions about the nature of international politics, diplomacy and war;*
- 6) *past history, particularly with respect to the sources of grievance and rivalry.²*

Auch hier sehen wir, dass ein Teil dieser Merkmale in die Ereignisgeschichte fällt, während ein anderer Teil den längeren Rhythmus gewachsener Strukturen betrifft. Natürlich werden uns die genannten Punkte in den drei verschiedenen Stadien, welche wir in dieser

²Suganami: Causes of War. S. 156f.

Arbeit besprechen werden, in jeweils unterschiedlichem Maß begegnen. Letztlich ist aber der „Hintergrund“ des Konfliktherdes, den wir heute vor uns haben, aus diesen Komponenten geflochten. Wichtig ist mir hier insbesondere der Hinweis, dass ein politischer Zustand letztlich nicht aus einer einzelnen monokausalen Wirkung heraus erklärt werden kann, sondern stets erst ein Geflecht mehrerer Komponenten zum Ergebnis führte.

Zur Verwertbarkeit sprachwissenschaftlicher Forschung

Die Ergebnisse arabischer Dialektforschung sind insofern von großem Interesse für eine Einschätzung der regionalen Gliederung bzw. der verschiedenen Bevölkerungsgruppen des osmanischen „Palästinas“, als die Sprachwissenschaft ziemlich sachlich und politisch unvoreingenommen an das Thema herangeht. Während leider sowohl bei HistorikerInnen als auch in der Politikwissenschaft manche Publikationen zu stark davon getrieben sind, entweder „zu beweisen“, dass ein einheitliches palästinensisches Volk auf dem Boden Palästinas nie existiert hat (und auf dieser Basis dann Rechte eines solchen in Frage stellen wollen), oder aber versuchen, das genaue Gegenteil zu implizieren, erweisen sich DialektforscherInnen als deutlich gelassener in ihrer deskriptiven Herangehensweise, regionale Varietäten der Sprache so abzubilden, wie sie sie vorfinden. (Selbstverständlich wollen wir dabei nicht vergessen, dass auch in der Dialektforschung, wie in allen Wissenschaften, vorläufige Forschungsergebnisse auch wieder revidiert werden und einem Interpretationsspielraum unterliegen.) Ein weiterer Vorteil ist, dass Dialekte tatsächlich bestehende Gruppen in der Bevölkerung abbilden, während politische Bezirkseinteilungen von Herrschern künstlich gezeichnet werden können – und nie so sicher ist, wie weit Bezirkseinteilungen einer Verwaltung die tatsächlichen Strukturen am Boden abbilden.

Ein Nachteil liegt jedoch darin, dass die Dialektforschung, als eine Disziplin, die sich im 20. Jahrhundert entfaltete, relativ junge Verhältnisse abbildet. Wenn wir uns darauf stützen, dass DialektforscherInnen bevorzugt ältere Personen interviewen, um ein möglichst weit zurückreichendes Bild einer sprachlichen Varietät zu erhalten, so können wir zwar bei der Einschätzung der Gültigkeit eines Ergebnisses getrost einige Jahrzehnte vom Datum der jeweiligen Forschungsarbeit zurückrechnen – aber natürlich nicht ganze Jahrhunderte.

Im Falle unserer Region beginnt die vergleichende Erforschung der regionalen arabischen Dialekte im Wesentlichen mit einem bahnbrechenden Artikel von G. Bergsträßer, 1915 in der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“ erschienen.³ Obwohl ihr, wie für Pionierarbeiten typisch, später einige Mängel attestiert wurden, gilt sie auch rückblickend als in ihrem Gesamtbild aussagekräftig:

³ Bergsträßer: Sprachatlas. In: ZDPV, XXXVIII/3, S. 169-222, Karten hinter S. 248.

„ ... it does give a rather fair picture of the dialect boundaries of the area as well as of the most pertinent hallmarks of the different dialect types.“⁴

Eine jüngere präzisere Analyse der Dialekte „Palästinas und Transjordanien“ stammt von Heikki Palva aus dem Jahr 1984. Sie hat gegenüber Bergsträfers Pionierarbeit den Vorteil, auf genauer erarbeiteten Datenmaterial aufzubauen, jedoch den Nachteil, dass sie nicht mehr in die von uns betrachtete Zeit fällt, sondern allfällige spätere Entwicklungen mit abbildet.

Eine über Pavlas Arbeit noch hinausgehende weitere Präzision der Einteilung palästinensischer Dialekte, die noch jüngeren Datums ist, liegt von Stephan Prochazka (Professor für Arabistik an der Universität Wien) vor. Abgesehen von diesen Einteilungen der Dialekte der Region liegen mittlerweile auch umfassende Einzeldarstellungen einiger lokaler Dialekte vor – zu nennen sind hier insbesondere einige Werke von Geva-Kleinberger (über Haifa, Tiberias, u.a.); das Arabische als Minderheitensprache im heutigen Israel wurde von Rafi Talmon untersucht. Weiters gehören auch die Judeo-Arabischen Dialekte (die heute akut vom Aussterben bedroht sind) zum Spektrum „palästinensischer“ Dialektforschung, wenngleich die judeo-arabischen Dialekte natürlich ein weit breiteres Spektrum auch anderer Teile der arabischen Welt umfassen.⁵

Was können wir aus diesen Dialektforschungen nun tatsächlich schließen, und was nicht? Solange wir irgendeine mögliche Gliederung der Region und ihrer Bevölkerung kennenlernen wollen, ist die Frage welche Jahrzehnte genau abgebildet werden, natürlich weniger relevant. Vorsicht ist jedoch geboten, aus den relativ jungen Daten historisch zu weit zurück zu schließen. Ich werde daher in dieser Arbeit so vorgehen, dass ich Beobachtungen aus der Dialektforschung insbesondere dann nenne, wenn sie sich mit anderen Beobachtungen decken, und diese dadurch zusätzlich stützen können, sowie dann, wenn es nicht um eine bestimmte Zeitspanne geht, sondern um ein Beispiel, wie zu irgendeiner Zeit eine Gliederung der Region ausgesehen haben kann.

⁴ Palva: General Classification. S. 360 (S.4 des Artikels)

⁵ Über Judeo-Arabisch als Religiolekt und die Situation des Judeo-Arabischen in der heutigen israelischen Gesellschaft siehe: Hari: Translating Religion. Kap. II, S. 29ff. Für Details über judeo-arabische Stadtdialekte in Städten des heutigen Israel siehe insbesondere die Publikationen von Geva-Kleinberger.

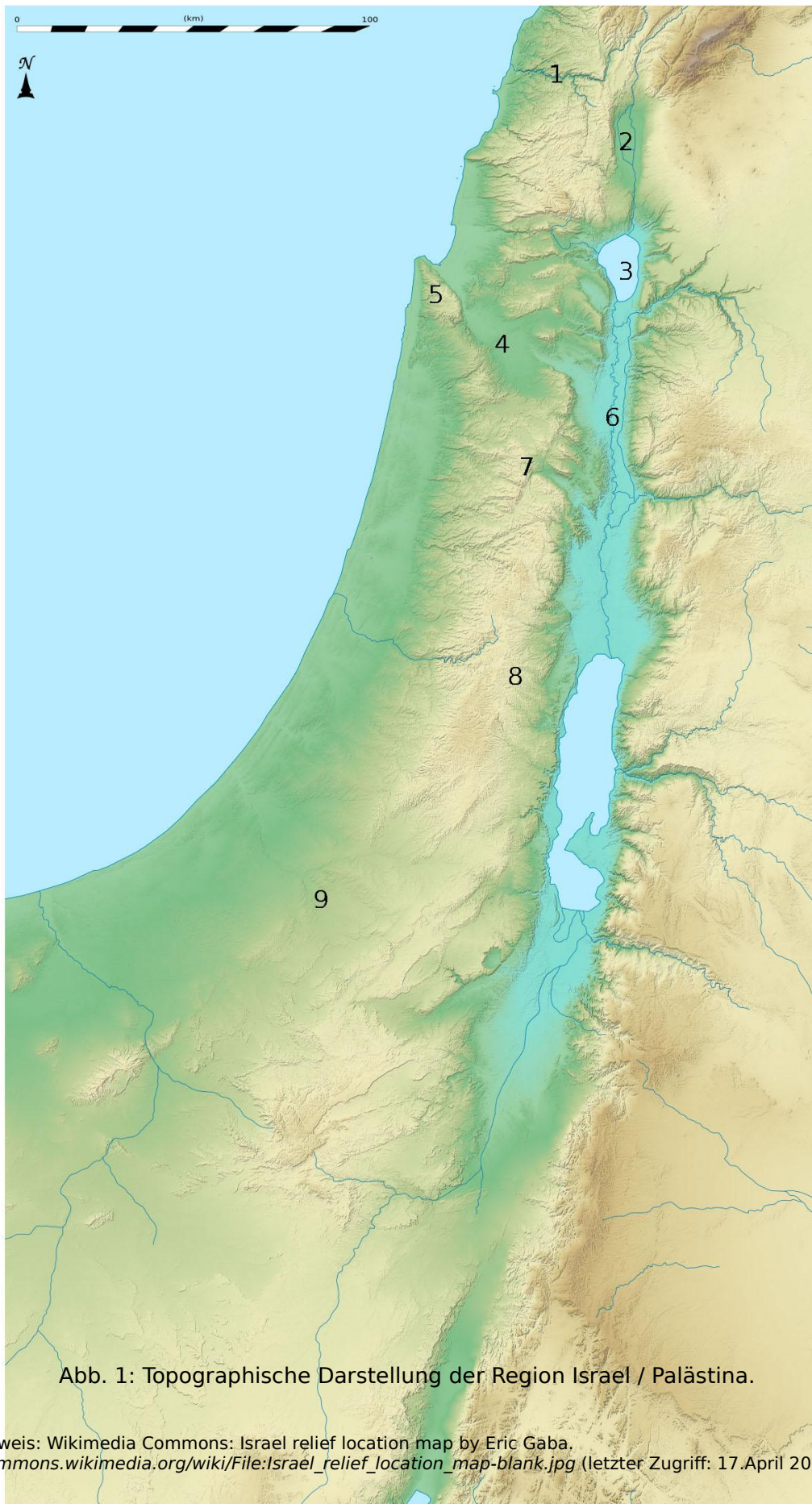
Klimatische und landschaftliche Bedingungen des Landes ⁶

Wir sprechen hier von einem relativ kleinen Land, doch es verfügt über klimatisch und landschaftlich sehr verschiedene Zonen, die verschiedene wirtschaftliche Optionen bieten (bzw. verweigern) und auch verschiedene Voraussetzungen betreffend militärische und sicherheitspolitische Bedürfnisse bilden.

Abbildung 1 zeigt eine topografische Darstellung, auf der ich folgende Gebiete angegeben habe, deren landschaftliche Voraussetzungen wir auf den nächsten Seiten besprechen wollen:

- 1: Litani-Fluss
- 2: Hula-Tal
- 3: See Gennesaret (hebr.: *Kinneret*)
- 4: Yesre'el-Tal
- 5: Carmel-Gebirge
- 6: Jordantal
- 7: Berge Samarias (*Shomron*)
- 8: Berge Judäas (*Yehudah*)
- 9: Negev-Wüste

⁶Ich habe betreffend Geographie und Klima des Landes hier größtenteils auf Quellenangaben verzichtet, da diese Angaben leicht diversen Lexika oder auch Internetseiten zu entnehmen sind. Die hier bereits angerissenen wirtschaftlichen Entwicklungen werden wir in den folgenden Kapiteln noch genauer besprechen. Es erschien mir trotzdem wichtig, diesen Überblick hier als Einleitung voranzustellen, da für die folgenden Betrachtungen eine klare Gliederung der landschaftlichen Gegebenheiten zum besseren Verständnis der Zusammenhänge beiträgt. Für eine genaue Darstellung von Klima und Wasserverhältnissen Israels siehe: Atlas of Israel, Kapitel IV und V.



Das Gebirge im Norden

Jenes Gebirge, das nach den heutigen Staatsgrenzen vom Landesinneren des südlichen Libanon bis zum israelischen Untergaliläa reicht wird durch den Jordangraben (in Form des Hula-Tales) vom Golan bzw. dem Ostjordanischen Hochland abgetrennt. Die starke Steigung des Geländes zwischen Untergaliläa und Obergaliläa bewirkte seit alten Zeiten, dass Verkehrswege den Weg über das Gebirge mieden, wodurch diese Region keine Gelegenheit zur Etablierung eines echten Verkehrsknotenpunktes und Handelszentrums bot. Allerdings hat man vom auf über 900 Meter Seehöhe gelegenen Safed aus einen perfekten Überblick über das Becken des See Gennesaret (*Kinneret*) und die unten vorbeiführende uralte Handelsroute der *Via Maris*. So kam Safed immer wieder eine militärstrategische Bedeutung zu: Nicht zufällig errichteten die Kreuzfahrer dort eine Festung und bauten die Osmanen nach ihrer Eroberung in Safed eine neue Stadtmauer.

Klima und Beschaffenheit des Bodens ermöglichen Anbau von Getreide und neben den in großer Zahl vorhandenen Oliven auch anderer Früchte und Wein. Einst konnte Galiläa somit den Status einer Kornkammer der Region einnehmen (bis moderne Massenproduktion heutiger Tage verbunden mit neuen Bewässerungstechnologien die Ebene bevorzugte). Weiters werden wir sehen, dass Baumwollanbau und auch die Möglichkeit, die Seidenraupe zu etablieren, wirtschaftspolitische Auswirkungen für Galiläa zeitigten. Die relativ gute Wasserversorgung und das gebirgige Gelände ermöglichen den Betrieb von Wassermühlen – eine Zeitlang ausschlaggebend für die Textilindustrie. Die Berge bieten einerseits Sicherheit vor Überfällen oder militärischen Invasionen, andererseits bedeutet die Lage abseits der großen Handelszentren auch eine Verwundbarkeit: Manufaktur und Industrie in Obergaliläa konnten stets nur dann blühen, wenn Exportmöglichkeiten in größere Absatzmärkte offen standen. Wer die Häfen von Akko bzw. Sidon kontrolliert, kann dem oberen Galiläa und dem Gebirge des südlichen Libanon die Tore zum Markt versperren. Wir werden sehen, dass manche politische Entwicklung in der Region genau damit zu tun hatte.

Das Jordantal

Nördlich des See Gennesaret (hebräisch כינרת *Kinneret*, arabisch بحيرة طبريا *Buḥayrat Ṭabariyā* = „See von Tiberias“) bildet der Jordangraben das für Getreide-Anbau gut geeignete Hula-Tal (hebräisch עמק החולה *Emeq ha-Hulah*, arabisch سهل الحولة *Sahlu l-Hula*). Der See selbst bietet natürlich die Option des Fischfangs und ist bis heute das bedeutendste Wasserreservoir des ganzen Landes. Während das Jordantal im Norden sehr fruchtbar ist, wird sein Klima nach Süden zu semi-arid. Insbesondere die Dattelpalme ist ein typisches Produkt des Jordantales südlich des Sees Gennesaret. Außergewöhnlich ist die tiefe Lage des südlichen Jordantals deutlich unter dem Meeresspiegel – ein Umstand,

der den andauernden Sonnenschein verträglicher macht. Es gab zwar in der Geschichte offensichtlich feuchtere Perioden in denen das (dann weniger salzhaltige) Tote Meer auch wirtschaftlich genützt wurde (dies wird manchmal für römisch-byzantinische Verhältnisse vermutet⁷). Doch für die osmanische Periode, die wir hier betrachten, war das Tote Meer wirtschaftlich wohl kaum nennenswert. Südlich des Toten Meeres bildet das trockene Arava-Senke (hebräisch ערבה 'Aravah, arabisch وادي عربة *Wādī 'Araba*) dann eine an die Negev-Wüste grenzende Savannenlandschaft.

Da der Jordangraben ein starkes Gefälle hat, ist der Fluss für Schifffahrt nicht geeignet. Das Jordantal konnte sich so nie als Verkehrsweg etablieren. Bereits aus biblischen Zeiten ist bekannt, dass der Jordan als Grenze dienen kann aber nicht muss. Diese Ambivalenz änderte sich seitdem nicht. Einerseits bietet sich der Graben, den das Jordantal durch die Hochebene zu seinen beiden Seiten zieht, als natürliche Grenze an. Aber mit ebenso guter Berechtigung kann man das Westjordanland als einen Ausläufer des Hochlandes auf der östlichen Seite verstehen, und das Tal selbst wird dann mit beiden Ufern zu einer eigenen Region, die nicht Grenze sondern Mittelpunkt zwischen den umgebenden Hochländern ist.

Die Yesere'el-Ebene und das westjordanische Hochland von Jenin bis Hebron

Zwischen den Hügeln Untergaliläas und dem Carmel-Berg einerseits und den Höhen des Westjordanlandes andererseits bildet das Yesre'el-Tal (hebr. עמק יזרעאל *'Emek Yisre'el*, arab. مرج ابن عامر *Marǧ ibn 'Āmir*) eine fruchtbare Ebene, die zu kontrollieren seit jeher auch von militärstrategischer Bedeutung war. Nicht nur zu biblischen Zeiten fanden entscheidende Schlachten um Kontrolle des Landes in dieser Ebene statt. – Auch Napoleon werden wir dort begegnen.

Südlich des Yesre'el-Tales setzt sich das westjordanische Hochland wieder in einer gebirgigen Landschaft fort. In antiken Zeiten wurde diese Region in das nördliche *Shomron* (Samaria) und das südliche *Yehudah* (Judaä) untergliedert, Bezeichnungen die auch heute im Modernhebräischen verwendet werden. Allerdings war (und ist) diese Untergliederung mehr eine politische denn eine topographische. Sinnvoll ist sie insofern, als der Norden mit der auf einer Hochebene zwischen den Bergen liegenden Stadt *Sh'chem/ Nablus* (hebräisch שכם *Sh(ə)chem*, arabisch: نابلس *Nāblus*, von Neapolis, der römischen Neustadt *Sh'chems*) seit jeher einen Ort hatte, der sich für die Entwicklung eines urbanen Zentrums und als Hauptstadt seiner näheren Umgebung eignete, während im Süden diese Rolle von Jerusalem erfüllt wird. Für beide Zentren gilt, dass sie inmitten der Berge abseits internationaler Verkehrswege liegen, und es jedenfalls schwierig ist, von einem dieser Orte aus mehr als die nähere Umgebung politisch und militärisch zu kontrollieren. Jerusalems überregionale politische Bedeutung entsprang auch nie seinem

⁷Zum Beispiel: Hirschfeld: Qumran in Context S. 6ff.

eher bescheidenen wirtschaftlichen Potential sondern stets seiner religiösen Signifikanz, während Sh'chem/Nablus über eine Bedeutung als regionales Zentrum kaum hinauskam (wenn, dann für die Samaritaner, also wiederum durch eine religiösen Rolle). Sonst sind die landschaftlichen Bedingungen in den „Bergen Samarias“ den „Bergen Judäas“ recht ähnlich. Wasser ist knapp, die zerklüftete Berglandschaft zum Großteil kahl (systematische Aufforstungen von Wald sind ja erst ein Produkt der letzten Jahrzehnte). Geeignet ist der Boden für den Anbau von Oliven, die für die Zeit die wir hier betrachten das mit Abstand wichtigste landwirtschaftliche Produkt und *den* wirtschaftlichen Rohstoff schlechthin bildeten. Auch Baumwolle spielte in osmanischer Zeit eine Rolle, wie wir noch besprechen werden. Dass man die Berge von Judäa und Samaria gut als eine einheitliche Region verstehen kann, drückt sich auch in der heute manchmal verwendeten Bezeichnung „Zentralpalästina“ aus. Dass auch ein solches „Zentralpalästina“ im Süden nicht viel weiter als bis Hebron gerechnet wird, liegt offensichtlich daran, dass das Gebiet - nach Süden zu von immer stärkerem Wassermangel gekennzeichnet - jenseits von Hebron in die Wüste des Negev übergeht.

Die Wüste im Süden als unscharfe Grenze zu Ägypten

Südlich von Hebron erstreckt sich bis zum Golf von Aqaba/Elat die Negev-Wüste. Im Landesinneren geht sie fließend in die Wüste der Sinai-Halbinsel über. Erst moderne Staatsgrenzen pflegen auch mitten durch Wüsten ihre Grenzen zu definieren. In älteren Zeiten jedoch blieb meist unklar, wo in dieser Wüstenlandschaft genau die Grenze zu Ägypten einsetzen sollte.

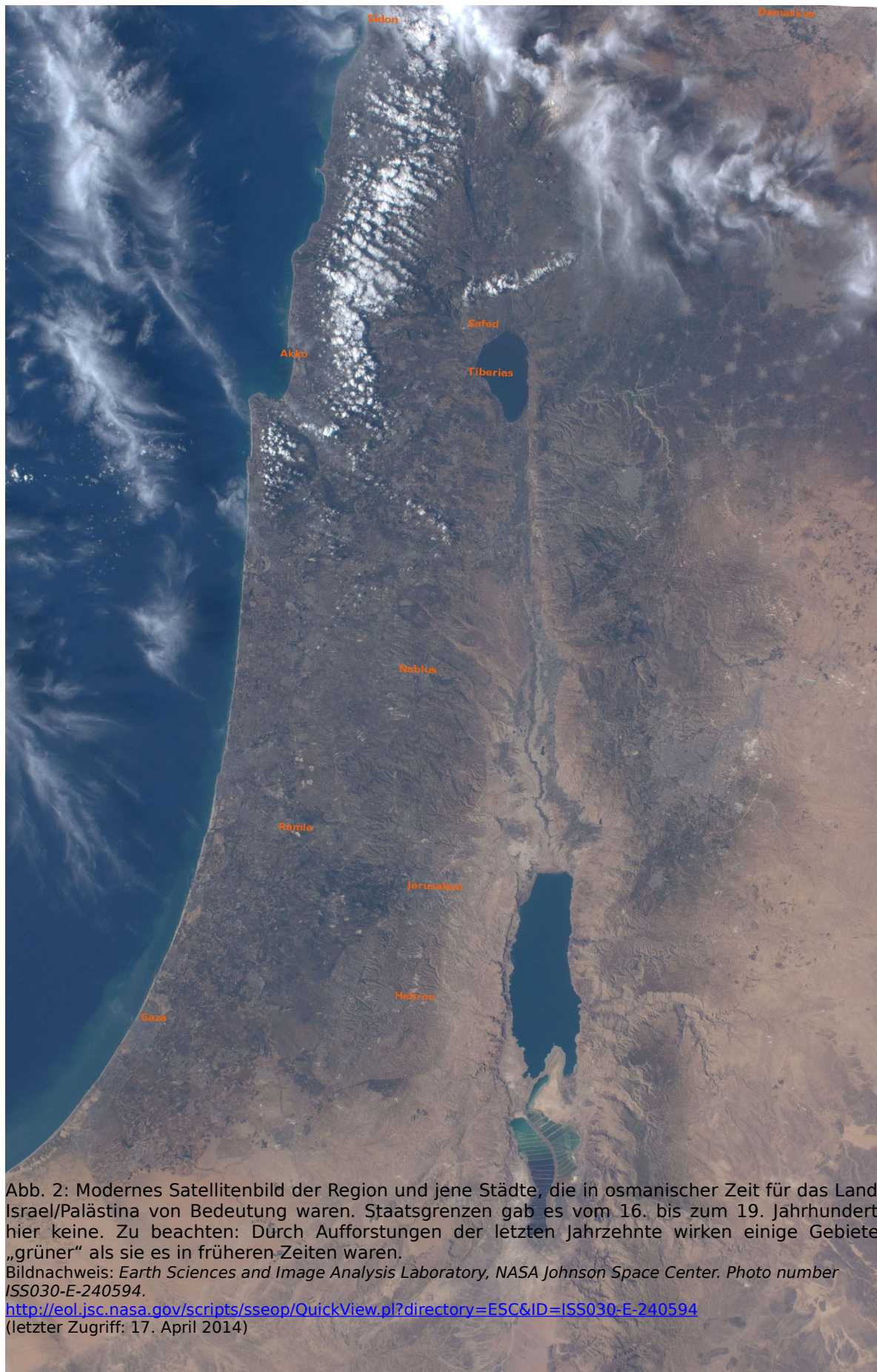
Die Ebene an der Küste – ein Potential, das nicht immer genutzt wurde

Ein bemerkenswertes Phänomen in der Geschichte des Landes ist die zeitweise Vernachlässigung von Küstenstädten. Eigentlich möchte man annehmen, dass Küstenstädte mit ihren Häfen und den daraus entstehenden Handelloptionen grundsätzlich attraktiv sind, und die politische Obrigkeit sie daher ausbauen und pflegen mag. Wir finden ja alte Orte an der Küste des Landes, die auf große Traditionen noch aus biblischer und römisch-hellenistischer Zeit als Hafenstädte zurückblicken. Doch es zeigt sich, dass die Küstenstädte je nach politischer Konstellation auch als wunder Punkt empfunden werden konnten: Wenn der Hafen nicht nur dazu dienen mag, friedliche Händler ein- und auszulassen, sondern auch von Piraten oder einem Kriegsgegner (Kreuzrittern...) als Einfallstor genützt werden könnte, mochten solche Sorgen zu einer Vernachlässigung der Besiedlung der Küstenstädte führen. Sie werden dann allenfalls zu Festungen, nicht jedoch zu belebten Städten. So vernachlässigten die Mameluken bewusst die Küste, um Kreuzrittern keine Anlegeplätze zu schaffen. Ein weiterer Faktor für

Schwankungen in der Bedeutung einzelner Küstenstädte kann auch darin liegen, dass der Ausbau eines Hafens nach dem Standard und den Bedürfnissen einer bestimmten Epoche in späterer Zeit den gleichen Hafen aufgrund technologischen Wandels als ungeeignet erscheinen lässt.⁸

Auch für landwirtschaftliche Nutzung war die Ebene zwischen der Küste und dem Hügelland nicht immer gleich attraktiv. Einerseits wäre der Küstenstreifen klimatisch für Landwirtschaft gut tauglich. Doch konnte in alten Zeiten die Sicherheitslage für Dörfer an der Küste prekärer als in den Bergen sein, da Kavallerie in der Ebene leichter vordringen konnte, - eine Bewegungsfreiheit, die nicht nur eine offizielle staatliche Armeen nützen mochte, sondern auch Milizen regionaler Machthaber oder Beduinenstämme.

⁸Kark: Coastal towns. S. 69f.



Abschnitt I

„Heiliges Land“ im Orient

Das Land Israel/ Palästina und seine osmanische Periode

bis zur ägyptischen Eroberung 1831

Die Strukturen, die wir in diesem Abschnitt untersuchen wollen

In den folgenden Kapiteln werden wir zahlreiche Ereignisse oder Entwicklungen besprechen, die letztlich nicht nur der historischen Darstellung dienen sollen, sondern auch dem politikwissenschaftlichen Verständnis. Daher sei hier eine Übersicht über die analytischen Fragen vorangestellt, auf welche sich die folgenden deskriptiven Darstellungen beziehen werden. Am Ende des ersten Abschnittes wollen wir dann versuchen, anhand des dargestellten Materials zu Schlussfolgerungen über diese Fragen zu gelangen (bzw. soweit klare Schlussfolgerungen nicht möglich sind, überlegen, welche Hypothesen eine passende Erklärung liefern könnten).

Grenzziehungen

Wie entstanden in der Region des „Heiligen Landes“ Grenzen und anhand welcher Einflüsse? Zu unterscheiden ist zwischen formal definierten Grenzen von Staaten oder Verwaltungseinheiten eines Staates einerseits, und real existierenden territorialen „Grenzen“ von Bevölkerungsgruppen andererseits. Letztere sind naturgemäß schwieriger zu erfassen. Doch auch die formalen Grenzziehungen gehen auf verschiedene Faktoren zurück: Neben der Macht von politischen Führern, die eine Grenzziehung (sei es eine Staatsgrenze oder Grenzen von Verwaltungseinheiten) festlegten, werden wir auf landschaftliche Gegebenheiten, wirtschaftliche Bedeutung bzw. mangelnden wirtschaftlichen Wert einer Region und militärstrategische Interessen achten müssen. In unserem Fall wird z.B. die einst geringe wirtschaftliche Verwertbarkeit des trockenen Südens (Negev-Wüste, Totes Meer) dazu beitragen, dass bis ins 19. Jahrhundert Grenzen dort sehr unklar waren. Osmanische Einteilung der Verwaltungseinheiten diene der Steuereintreibung, und wo keine Steuer zu holen war, gab es auch keine klare Zuordnung des Terrains. Grenzen können auch von äußeren Mitwirkenden mit-beeinflusst werden. In diesem Abschnitt der Arbeit (der bis 1831 reicht) werden wir noch wenige Mitwirkende von außerhalb des osmanischen Reiches vorfinden. Allerdings lässt sich die Frage nach „innen“ im Sinne von aus der Region stammend und „außen“ sehr wohl stellen, wenn wir als „äußere“ Mitwirkende einerseits die zuständigen Stellen entfernter (Provinz-)Hauptstädte ansehen, sowie andererseits in die Region einwandernde Bevölkerungsgruppen, welche jenseits formaler Grenzziehungen die realen Gegebenheiten am Boden verschieben – in unserem Fall werden das insbesondere Beduinen sein.

Eine Frage im Zusammenhang mit Grenzziehungen wird sich auf die Zusammengehörigkeit des Landes beziehen. War das, was wir heute „Israel“ und „Palästina“ nennen, immer eine Einheit oder konnten verschiedene Bezirke in verschiedene Richtungen zu Zentren außerhalb orientiert sein? Wir werden sehen, dass

ein „Zerreißen“ des Landes in nach Ägypten orientierte Teile sowie nördlich oder nordöstlich orientierte Teile zu manchen Zeiten durchaus möglich war. Es wird zu fragen sein, unter welchen Bedingungen das Eine oder das Andere besser gedeihen konnte.

Von der Heiligkeit des Landes

Ein Spezifikum der hier besprochenen Region ist die nicht nur religiös sondern letztlich auch politisch extrem wirkungsvolle „Heiligkeit“ des Landes. Wo kommt sie her, und was hat sie zu bedeuten? Wir werden sehen, dass die Entwicklung des Landes als „Heiliges Land“ in Judentum, Christentum und Islam unterschiedlich verlief, und mit unterschiedlichen Konsequenzen verbunden ist. Es wird sich zeigen, dass eine klare Definition des Territoriums des „Heiligen Landes“ nicht gelingt, wobei die möglichen Ergebnisse in den drei beteiligten Religionen unterschiedlich ausfallen. Wir werden aber auch sehen, dass nach der Regierungszeit Suleymanns I, der die Bedeutung Jerusalems sehr betonte, die politische (nicht die religiöse) Relevanz der „Heiligkeit“ des Landes, über das 17.-18. Jahrhundert zurückgeht, und die Frage ist zu stellen, woran das liegt.

Verschiedene Bevölkerungsgruppen und ihre Orte – Wer ist wo und warum?

Wir werden verschiedene Unterteilungen der Bevölkerung des Landes vorfinden. Eine davon betrifft natürlich die religiösen Gruppierungen. Innerhalb der muslimischen Bevölkerung werden wir aber eine deutliche Unterscheidung zwischen „Stadt“ und „Land“ vorfinden, die sich jedoch nicht auf alle, sondern nur auf einen Teil der Städte bezieht. Es wird zu fragen sein, wie diese Unterschiede zustande kamen. Innerhalb der Landbevölkerung werden wir zwischen (bereits seit längerem) sesshafter Bevölkerung und Beduinen unterscheiden. Die Entwicklung der Kräfteverhältnisse zwischen bereits länger ansässiger Dorfbevölkerung und der starken Einwanderung von Beduinen wird Fragen nach der Fähigkeit der staatlichen Verwaltung, mit einer solchen Einwanderung umzugehen, aufwerfen.

Manchmal werden wir die Bevölkerungsverteilung mit wirtschaftlichen Optionen erklären können, aber auch die Sicherheitsfrage wird für die Verteilung verschiedener Bevölkerungsgruppen eine Rolle spielen – insbesondere wenn es um den Rückzug aus dem Flachland in die Berge geht. Ein weiterer Faktor wird die religiöse Zusammengehörigkeit sein. Es ist naheliegend, dass religiöse Minderheiten sich auch territorial bündeln. Wir werden aber sehen, dass die Konzentrationen und Streuungen durchaus verschieden ausfallen.

Im Zusammenhang mit verschiedenen Bevölkerungsgruppen ist auch nach Interessensgemeinschaften zu fragen. Welche Allianzen waren möglich – über Stadt-Land hinweg oder auch über religiöse Trennlinien hinweg? Das alte arabische Zwei-Parteien-System (*Qays* und *Yaman*) wird uns dabei mehrmals begegnen. Was konnte es für die

politische Ordnung der Region bewirken? Wollen wir es als eine Methode politischen Ausgleichs sehen oder als ein System, das Konflikte erst recht anheizen konnte?

Theorie versus Praxis des (osmanischen) Herrschaftssystems

Die osmanische Verwaltung, welche das Land vom 16. Jahrhundert an prägte, war in ihrer Form auf einen zentralistischen und stark militärisch geprägten Staat hin angelegt. Allerdings werden wir sehen, dass das Gebäude in der Praxis nicht immer so aussah, wie es in der Theorie gemeint war. Sowohl Korruption als auch der Niedergang veralteter Strukturen, die nicht rechtzeitig an neue Bedürfnisse angepasst wurden, führten zu Auflösungserscheinungen. Im entstehenden Machtvakuum stiegen regionale Führungspersonlichkeiten zu Herrschern über ihre Provinzen auf. Wir werden versuchen zu sehen, ob sich hier Muster erkennen lassen. Wer hatte warum Gelegenheit, regionale Macht an sich zu reißen, wenn die höheren staatlichen Strukturen versagten?

Die Entwicklung des „Heiligen Landes“ und seiner Grenzen

Das "Heilige Land" – seit wann heilig, wem heilig und in welchen Grenzen?

Oft wird davon gesprochen, dass "Israel" oder "Palästina" nicht nur einer sondern gleich mehreren Religionen als "Heiliges Land" gelten. Betreffend das Judentum und das Christentum ist man sich dabei im Allgemeinen auch völlig sicher, während bei der Nennung von Palästina als ein auch für den Islam „heiliges“ Land häufiger gezögert wird. Bevor wir uns der politischen Geschichte dieses Landes zuwenden, wollen wir daher einen kurzen Überblick über die verschiedenen Ansichten von "Heiligem Land" im Judentum, Christentum und Islam versuchen.

Vom „Land Israel“ zu „Palästina“

Das "Land Israel" im jüdischen Sinn (*Eretz Yisra'el*), das nach biblischer Tradition Gott dem jüdischen Volk zugesprochen hat, umfasst das biblische *Kena'an*. Dessen Grenzen wären im Text der Bibel sogar recht klar definiert, allerdings bereiteten im Lauf der Jahrhunderte auch den jüdischen Kommentatoren die genaue Zuordnung der biblischen Ortsnamen mancherlei Schwierigkeiten, was dazu führt, dass heute sehr wohl verschiedene jüdische Interpretationen, was genau zum "Land Israel" zu zählen sei, auf dem Markt sind. Allgemein herrscht jedoch im Mainstream der jüdischen Bibelauslegung Einigkeit darüber, dass das biblische Land Israel im Norden ein Stück in den heutigen Libanon hineinreicht, während der Golf von Aqaba/ Elat eher nicht zum biblischen *Eretz Yisra'el* zu zählen ist.⁹

Dass aus dem „Land Israel“ in römisch-byzantinischer Zeit „Palästina“ wurde, ist ein Produkt der römischen Verwaltung. Der Terminus selbst ist zwar schon älter, bezeichnete aber gerade ein Volk, das in biblischen Zeiten in politischer und militärischer Gegnerschaft zum jüdischen Staatswesen stand: Das griechische Palaistinē (Παλαιστίνη, ursprünglich ein Adjektiv, das sich zu einem Eigennamen entwickelte) ist die griechische Übersetzung des hebräischen פלשתי, welches das Land der Philister bezeichnete. Als "Philistinisches Syrien" findet sich der Begriff bei Herodot.¹⁰ Nach der Zerstörung der rebellischen Provinz Judäa durch Rom wurde dieser alte Name von der römischen Verwaltung verwendet, um das Land umzubenennen.¹¹ (Möglicherweise war diese Umbenennung eine Maßnahme gegen die Aufständischen.) Zunächst blieb es noch Teil der römischen Provinz Syrien. Mit der Zeit wurden umliegende Gebiete eingegliedert, und

⁹ Eine ausführliche Diskussion über die biblischen Grenzen des Landes Israel gemäß jüdischer Auslegung findet sich im Artikel "The Biblical Borders of the Land of Israel" von Rav Menachem Leibtag unter: <http://www.tanach.org/bamidbar/matot/matots1.htm> (letzter Zugriff 21.07.2014).

¹⁰ Brawer/ Gibson: Palestine, EJ, S.581

¹¹ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 26.

vom 4. Jahrhundert an kennt man die drei byzantinischen Provinzen "Erstes", "Zweites" und "Drittes" Palästina.¹²

Mit dem Erstarken des Christentums wurde das byzantinische "Palästina" zum „heiligen Land“. Da die drei byzantinischen Provinzen „Palästina“ aber zunächst aus politisch-administrativen Bedürfnissen definiert worden waren, waren sie mit dem biblischen Land „Israel“ bzw. „Kena'an“, natürlich nicht deckungsgleich. - Einerseits umfassten sie zusätzliche Gebiete östlich des Jordantales und des Toten Meeres, andererseits erreichten sie nicht die Küste nördlich des heutigen Haifa: Die nördliche der drei Provinzen, "*Palaestina Secunda*", umgab den See Gennesaret und reichte ins heutige Syrien und Jordanien hinein, ohne sich jedoch zum Mittelmeer zu erstrecken. Die mittlere, "*Palaestina Prima*", reichte von der Küste (Aschkelon im Norden und Gaza im Süden einschließend) bis zu Gebieten östlich des Jordantales bzw. des Toten Meeres. Und auch die südliche "*Palaestina Tertia*", umfasste noch Gegenden, die heute zum Königreich Jordanien gehören.¹³

Nach der arabischen Eroberung der drei byzantinischen "Palästinas" (von den 630er Jahren bis 644)¹⁴ behielt die mittlere Provinz, das einstige "*Palaestina Prima*", ihren Namen noch für eine Weile in der arabischen Verwaltung als "*Filastīn*", während "*Palaestina Secunda*" zu "*al-'Urdunn*" (= der Jordan) wurde, und "*Palaestina Tertia*" - eine dünn besiedelte Gegend mit sehr viel Wüste - scheint als eigene politische Einheit von der Landkarte verschwunden zu sein.¹⁵ Es mag wohl kein Zufall sein, dass die arabische Administration ausgerechnet den Namen des "ersten" Palästinas beibehielt. Die Beibehaltung des Namens legt nahe, dass die Bezeichnung eine akzeptierte war - sowohl bei der lokalen Bevölkerung als auch bei den Eroberern. Die alten Paten für den Namen, die biblischen Pelischtim gab es zwar schon lange nicht mehr als unterscheidbare Volksgruppe, doch mit dem Land an der Küste konnten sie historisch gut assoziiert werden. Das byzantinische "*Palaestina Secunda*" hingegen konnte in keiner Weise mit den einstigen Pelischtim in Verbindung gebracht werden, und die Namensgebung durch die römisch-byzantinische Verwaltung war eine völlig künstliche, die wohl eher administrativen Zwecken gehorchte als einer (schwer vorstellbaren) Verankerung in lokaler Tradition. Diese Künstlichkeit könnte ein Faktor gewesen sein, warum der Terminus sich nach Ende der byzantinischen Herrschaft nicht gegen die viel naheliegendere Bezeichnung *al-'Urdunn* (der Jordan) durchsetzen konnte.

Allerdings ist gerade das Territorium jenes "*Palaestina Secunda*" (rund um den See Gennesaret!) besonders tief mit christlicher Tradition verknüpft, womit zu erklären ist, dass in christlicher Wahrnehmung der Begriff "Palästina" diesen Landstrich jedenfalls

¹² Brawer/ Gibson: Palestine, EJ, S.581

¹³ Beinart: Geschichte der Juden, S.16.

¹⁴ Für eine genaue Darstellung der islamischen Eroberung des byzantinischen Palästinas siehe: Gil: A History of Palestine, S. 1-60.

¹⁵ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 27.

einschließt. Nicht nur ferne europäische Tradition behielt jenen christlichen Blick auf "Palästina" bei, insbesondere behielt die ortsansässige griechisch-orthodoxe Kirche den Terminus "Palästina" für das Gebiet aller drei byzantinischer Provinzen in ihrer inneren Organisationsstruktur bei.

Das Königreich der Kreuzfahrer setzte für kurze Zeit wieder neue Grenzen (die naturgemäß wiederum ein Ergebnis der militärischen Erfolge waren und nicht einfach nur aus religiösen Motiven abgeleitet werden konnten - daher sich auch nicht mit den byzantinischen Grenzen deckten). Nach der Zeit der Kreuzfahrer verschwand mit den neuen Herrschaftsverhältnissen der Begriff *Filastīn* auch in der arabischen Verwaltung. Weder unter der Herrschaft der Mameluken noch unter osmanischer Herrschaft finden wir einen Bezirk, der den Namen *Filastīn* tragen würde.¹⁶ Im Gedächtnis der lokalen Bevölkerung lebte der Terminus durchaus noch weiter, war jedoch - angesichts dessen, dass eine offizielle Definition seitens der Administration nun fehlte - ambivalenter in seiner genauen Grenzziehung. In muslimischen Quellen aus dem 17. Jahrhundert, die den Terminus *Filastīn* verwenden, (z.B. Fatwas eines Muftis) scheint er - soweit eine Definition erschließbar ist - ungefähr dem arabischen Bezirk *Filastīn* aus der Zeit vor den Kreuzfahrern entsprochen zu haben¹⁷ (also ungefähr dem byzantinischen Palaestina Prima).

Entwicklung des „Heiligen Landes“ im Islam

Während im Mittelalter die Verwendung des Namens Palästina/ *Filastīn* zurückging, setzte jedoch eine andere Entwicklung ein, nämlich die zunehmende Besetzung einiger Orte - später der ganzen Region - als "heilige" Orte des Islam. Es begann mit der Errichtung des Felsendoms (arabisch *قبة الصخرة*, *qubbatu ṣ-ṣaḥra* = "Kuppel des Felsens") die 688 unter der Herrschaft von 'Abd al-Malik (عبد الملك) begonnen wurde. Sie stellte in zweierlei Hinsicht einen neuen Zugang verglichen mit früheren Phasen des Islam dar: Erstens war das Gebäude prächtiger als eine Moschee bisher zu sein hatte, und zweitens - und für unser Thema von Relevanz - galt Jerusalem noch nicht als ein Ort besonderer Heiligkeit für Muslime, hatte doch Muhammad ausdrücklich Jerusalem als *qibla* (Gebetsrichtung) durch Mekka ersetzt.¹⁸ Man fand in der Geschichtswissenschaft zwei verschiedene Erklärungsmuster für diese Neuerung. Der eine Ansatz lautet, dass 'Abd al-Malik Bedarf an einem Konkurrenzprojekt gegenüber Mekka und Medinah hatte, die sich unter der Kontrolle seines Rivalen und Gegen-Kalifen 'Abdallāh ibn az-Zubair (عبد الله بن الزبير) befanden. Der andere Ansatz weist auf die fest verankerte christliche Tradition, die Jerusalem damals prägte, hin, und meint, der Bau sei ein Projekt gewesen, das den christlichen Bauwerken Jerusalems würdige Konkurrenz machen sollte. Zur letzteren

¹⁶ Porath: Palestinian-Arab National Movement, S. 5.

¹⁷ Gerber: Palestine and other territorial concepts. S. 563ff

¹⁸ Gil: A History of Palestine, S. 91-92.

Erklärung passt gut, dass *ʿAbd al-Malik* den Felsen des Tempelbergs anscheinend noch nicht als Ort der Himmelfahrt Muhammads betrachtete (eine Tradition, die erst später Fuß fasste), sondern nur als den Ort, an dem Abraham sein Opfer brachte.¹⁹ Die beiden Erklärungsmuster müssen einander nicht ausschließen. Moshe Gil zieht in seiner umfassenden Geschichte des mittelalterlichen Palästinas beide in Erwägung.²⁰ Dem Felsendom folgte - vermutlich unter *ʿAbd al-Maliks* Söhnen - die *al-ʿAqṣā* Moschee (المسجد الأقصى). Beide Bauwerke gemeinsam markieren den Wendepunkt im religiösen Status Jerusalems im Islam. Von der physischen Basis, die jene Bauwerke boten, ausgehend, setzte ein Prozess spiritueller Heiligsprechung ein, der zunehmend an Dynamik gewann. Eine im Quran genannte "ferne Moschee" wurde als die *al-ʿAqṣā* Jerusalems "identifiziert" und die Heiligkeit des Tempelberges auf ganz Jerusalem ausgeweitet.²¹ Vom 11. Jahrhundert an kam der Name *al-Quds* ("die Heilige") für Jerusalem in Verwendung.²² Zwar gibt es Quellen, die darüber Auskunft geben, dass auch Hebron bereits in der Zeit vor den Kreuzzügen muslimische Besucher anzog²³, doch kann man bis dahin nur von einzelnen Orten sprechen, welche eventuell mit einer gewissen "Heiligkeit" für Muslime ausgestattet wurden. Die Idee eines heiligen Landes, das den Bezirk *Filastīn* umfassen könnte, existierte im Islam zunächst noch nicht.

Paradoxerweise waren es die Kreuzfahrer, die für einen weiteren Schub islamischer Traditionen betreffend heilige Orte in Palästina sorgten. Während in den Anfangsphasen der Krieg gegen die Kreuzfahrer in der muslimischen Welt eher als Teil des langen Kampfes gegen Byzanz betrachtet wurde, und der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer auf der islamischen Seite keine besondere religiöse Dimension beigemessen wurde, änderte sich dieses Bild radikal anlässlich der Rückeroberungsversuche. Da Jerusalem die Hauptstadt des Königreichs der Kreuzfahrer war, wurde die Rückeroberung ausgerechnet Jerusalems ein wesentliches Ziel. Dazu kam der Bedarf, die Motivation für den Krieg zu erhöhen, indem er als ein Jihad definiert werden konnte, - was zu einer intensiven Ausbeutung der bereits existierenden Traditionen führte. Die Propaganda dieses Krieges betonte Jerusalems besondere Rolle als Ort an dem Muhammads Himmelfahrt stattgefunden habe und brachte in der arabischen Literatur eine Blüte der Gattung der "Klagen über Jerusalem". Als 1187 unter *Ṣalāḥ ad-Dīn* (صلاح الدين in europäischen Sprachen als "Saladin" überliefert) die Eroberung Jerusalems dann tatsächlich gelang, war seine "Befreiung" quer durch die islamische Welt mit tiefer religiöser Signifikanz verbunden. Dass der Krieg gegen die Kreuzfahrer damit noch nicht zu Ende war, half der Propaganda natürlich nur noch weiter nach.²⁴

¹⁹ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 48.

²⁰ Gil: A History of Palestine, S. 93.

²¹ Gil: A History of Palestine, S. 95-98.

²² Gil: A History of Palestine, S. 114.

²³ Gil: A History of Palestine, S.103-104.

²⁴ Porath: Palestinian-Arab National Movement, S. 3.

Nicht alle muslimischen Gelehrten waren mit dieser Entwicklung einverstanden. Um 1300 wies *Ibn Taymīya* (بن تيمية) heftig die besondere Bewunderung Jerusalems und seiner Umgebung zurück, da es sich um eine im Islam verbotene neue Erfindung (*bid'ā*) handle. - Ironischerweise ist dies derselbe *Ibn Taymīya* der heute von modernen radikalen Islamisten aufgrund seiner radikalen Ansätze zur Rückkehr zu einem ursprünglichen Islam sehr hoch geschätzt wird.²⁵ Auch andere muslimische Gelehrte des Mittelalters waren sich dessen bewusst, dass die besondere "Heiligkeit" Jerusalems ein Produkt der Kreuzfahrerkrriege war. Auch die Idee einer besonderen Heiligkeit Hebrons und sogar Aschkelons (!) wurde von manchen zurückgewiesen.²⁶ Doch zeigt ja gerade die Existenz dieser Quellen wie weit Vorstellungen von der Heiligkeit jener Orte von den Kreuzfahrern, die sie gebracht hatten, bereits in die muslimische Volkskultur übernommen worden waren.

Wo zieht man die Grenzen des „Heiligen Landes“?

Wir haben schon erwähnt, dass die jüdische Definition des Landes Israel heute mit der Schwierigkeit zu kämpfen hat, alte biblische Ortsnamen eindeutig zuzuordnen. Fragen wir im Christentum und im Islam nach einer Grenzziehung des „Heiligen Landes“, so wird es noch unkonkreter.

Im Islam konnte man natürlich Jerusalem trotz aller zugesprochener Heiligkeit nicht höher stellen als Mekka - und schon gar nicht andere Orte der Region Palästinas. Es mag hier ein Grund dafür liegen, dass eine klare Definition des Territoriums, das hier zum "Heiligen Land" wurde, im Islam besonders schwierig auszumachen ist. Wir haben erwähnt, dass der Terminus *Filastīn* als Bezeichnung für die Gegend des einstigen Bezirks *Filastīn* im Arabischen geläufig blieb. Doch anstelle einen Begriff eines "heiligen Landes *Filastīn*" zu entwickeln, musste es näher liegen, einem größeren Landstrich, der sowohl Mekka und Medinah als auch Jerusalem - und auch Damaskus - umfasst, die besondere Heiligkeit zuzusprechen. So findet sich eine osmanische Quelle aus dem 16. Jahrhundert, die als „heiliges Land“ *Filastīn* UND Syrien (den Bezirk *Bilad ash-Sham*) angibt.²⁷

In der christlichen Überlieferung lässt sich das "Heilige Land" zwar deutlicher ausmachen als im Islam, jedoch ist es auch dort nicht einfach, klare Grenzen des Landes zu definieren. Als ich versuchte, mich bei christlichen Gelehrten nach Grenzen des "Heiligen Landes" zu erkundigen, stellte sich die Frage als eine äußerst schwierige heraus. Immerhin stehen verschiedene Ansätze zur Auswahl. Eine Möglichkeit sind die erwähnten drei byzantinischen Provinzen, eine andere wäre die jüdische Überlieferung vom Land Israel - die ja in der hebräischen Bibel verankert ist, welche das Christentum schließlich auch für relevant hält. Auf eine sehr einfache aber überzeugende

²⁵ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 45.

Gil: A History of Palestine, S.103.

²⁶ Gil: A History of Palestine, S.103.

²⁷ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 52.

Interpretationsmöglichkeit machte mich ein Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs in Wien aufmerksam, der meinte, "Heiliges Land" im christlichen Sinn sei dort, wo Jesus gelebt habe. Es mag dies eine weniger akademische Definition sein, allerdings scheint mir, dass sie recht repräsentativ für heutige europäisch-christliche Verhältnisse ist. Es ist offensichtlich, dass Ortschaften wie Nazareth, Jerusalem, u.s.w. eine große Rolle für ChristInnen spielen. Solange eine politische Umsetzung eines "Heiligen Landes" auf realem Territorium ohnehin nicht ansteht, kann leicht ambivalent gelassen werden, wieviel Territorium in der Umgebung jener Stätten dazuzurechnen wäre.

Wir sehen somit, dass bereits gegen Ende des Mittelalters eine Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten auf dem Markt war, was man alles zu einem Land namens "Palästina" oder "*Filastīn*" dazu zählen mag. Und auch wenn spätestens gegen Ende des Mittelalters allen beteiligten Religionen gemeinsam ist, dass irgendeine Überlieferung von besonderer Heiligkeit des Landes - oder zumindest gewisser Orte - existiert, auf die je nach Bedarf mehr oder weniger stark zurückgegriffen werden kann, gibt es betreffend die Dimension des „heiligen“ Territoriums einen breiten Auslegungsspielraum.

Natürlich zeigen diese verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Grenzziehung ein Maximum und auch ein Minimum. Der kleinste gemeinsame Nenner aller bisher auftretenden Versionen ist das byzantinische Palaestina Prima, bzw. sein arabischer Nachfolger, der Bezirk *Filastīn* nach der Eroberung von Byzanz. Dieses Minimum ist ein Territorium, das sich an der Mittelmeerküste etwa von Aschkelon bis Gaza erstreckt, und von dort ins Landesinnere bis zum Jordan reicht. Es ist dies ein kleineres Territorium als alle anderen Versionen, die stets in die eine oder andere Richtung weiter reichten. Für unsere noch folgenden Betrachtungen wird aber relevant sein, dass auch dieses Minimum an "Palästina" von der Mittelmeerküste bis zum Jordan reichte, wie auch alle anderen Grenzziehungen (einschließlich *British Palestine*) stets ein Palästina umfassten, das "vom Fluss bis zum Meer" reichte. Dies heißt keinesfalls, dass die Region nicht zu verschiedenen Epochen ganz anders strukturiert war, als eine Einheit vom Jordan zur Mittelmeerküste zu sein, jedoch ist dann weder der Begriff "Palästina" noch „Israel“ im Spiel, sondern es treten andere Bezeichnungen auf.

Besitz des Landes oder Heiligkeit des Landes als primäre Motive?

Ein Unterschied zwischen dem Judentum einerseits und Christentum und Islam andererseits in ihrem Verhältnis zum Territorium des „Heiligen Landes“ ist noch zu nennen. Im Judentum liegt der Fokus stärker auf dem Anspruch auf den (ursprünglichen und letztlich wieder zu erlangenden) Besitz des Landes, und zwar genau dieses Landes, was automatisch die Vorstellung irgendeiner Art von Staat oder zumindest einer staatsähnlichen selbständigen politischer Einheit mit sich bringt. (Dass das Judentum die komplette Erfüllung dieses Besitzanspruchs in eine erst zu erreichende messianische Zeit

legt, ändert nichts am Besitzanspruch selbst. Genauer wollen wir uns damit weiter unten in Zusammenhang mit dem Zionismus befassen). Daher ist trotz aller „Heiligkeit“ des Landes im Judentum viel häufiger von „*Eretz Yisra'el*“ - dem „Land Israel“ - die Rede und relativ weniger häufig wird der Begriff „Heiliges Land“ gebraucht.

In Christentum und Islam ist die allfällige „Heiligkeit“ des Landes oder einiger seiner Stätten das primäre Motiv, und als solches nicht unmittelbar mit einem Staat genau auf diesem Territorium verknüpft – ein christliches Palästina oder ein arabisch-muslimisches *Filastīn* mag ohne viel Phantasie auch als Teil einer übergeordneten politischen Einheit begriffen werden, oder müsste sich auch gar nicht als eigene politische Einheit definieren. Selbstverständlich muss aus der Sorge um und dem Anspruch auf die jeweils eigenen heiligen Stätten ein dringendes Bedürfnis nach Kontrolle über die betreffenden Orte resultieren, doch eine solche Kontrolle müsste nicht notgedrungen eine staatliche Einheit auf genau jenem Territorium implizieren, und schon gar nicht müssten – oder könnten auch nur – alle Mitglieder der Religionsgemeinschaft in diesem Land sesshaft leben.

Aus diesen Unterschieden heraus lässt sich erwarten, dass das Judentum ein deutlicheres – und in der eigenen Lehre relativ besser logisch kohärentes – Bedürfnis nach Errichtung eines Staatswesens auf dem Boden des „Landes Israel“ entwickeln wird, als wir es von Christentum und Islam annehmen werden. Wie wir im Lauf der folgenden Betrachtungen noch sehen werden, musste dies jedoch nicht automatisch dazu führen, dass die jüdischen Parteien eine besonders klare Vorstellung von der Art ihres gewünschten Staates entwickelt hätten.

Andere Möglichkeiten, die Region zu gliedern?

Gliedern wir die Region anders als „vom Fluss bis zum Meer“, so fällt sowohl „Israel“ als auch „Palästina“ als mögliche Bezeichnung weg. Kleine Geographische Einheiten, die sich aus der Landschaft leicht ergeben, können zum Beispiel das Hochland von Hebron bis Jenin sein (heute in der Literatur manchmal als „Zentralpalästina“ bezeichnet), oder Galiläa mit dem, was heute der „Südlibanon“ ist, oder auch das Jordantal zu beiden Seiten des Jordan. In den beiden letzteren Fällen sehen wir schon, dass die heute gewohnten Staatsgrenzen diese Regionen durchschneiden würden, allerdings waren solche Gliederungen historisch sehr wohl existent, wie sich sowohl aus mamelukischen und osmanischen Distrikteinteilungen als auch aus der arabischen Dialektforschung ausmachen lässt.

Die mamelukische Verwaltungseinteilung als Beispiel einer anderen Option

Manche geographische Einheiten, die wir heute innerhalb eines „Israel“ oder „Palästina“ einordnen, konnten sich je nach politischen Gegebenheiten im Lauf der Geschichte in verschiedene Richtungen zu jeweils verschiedenen außerhalb liegenden Zentren

orientieren (z.B. Gaza in Richtung Ägypten, oder Galiläa zu den Küstenstädten des Libanon) – und damit untereinander eher auseinanderdriften, als dass sie ein einheitliches „Palästina“ gebildet hätten. Eine solche Struktur wies insbesondere die mamelukische Herrschaft (1260-1516) auf, die das Hochland von Samaria und Judäa (Nablus / Jerusalem / Hebron) der Provinz Syrien (*ash-Sham*) zuordnete, während Gaza Hauptstadt einer eigenen Provinz entlang der Küste bis zum Carmel-Gebirge war, und Safed eine eigene Provinz mit Galiläa und dem Libanon bildete.²⁸ Diese mamelukische Einteilung ergibt anhand der landschaftlichen Gegebenheiten viel Sinn, sie spiegelt aber gewiss auch wider, dass das Zentrum mamelukischer Herrschaft in Ägypten lag. – Von Ägypten aus betrachtet, war es wohl nur natürlich, Gaza als wichtigen Verwaltungssitz zu wählen und die Ebene an der Küste und entlang der großen Handelsroute, von Gaza aus zu einer Einheit zusammenzufassen, während das Hochland beidseitig des Jordan als andere Region wahrgenommen wurde.

Hinweise auf regionale Gliederung durch Dialekte

Wir haben erwähnt, dass die arabische Dialektforschung den Nachteil hat, nicht wirklich die Zeitspanne abzubilden, der wir uns in diesem Kapitel widmen. Um aber ein Beispiel zu sehen, wie sich Bevölkerung zu *einem* Zeitpunkt vor der Ziehung der Grenzen von British Palestine strukturierte, ist ein Blick in Bergsträbers Sprachatlas natürlich von großem Interesse:

Ein besonders auffallendes Phänomen, auf das Bergsträber stieß, ist die starke Unterscheidung einiger Stadtdialekte, die einem anderen Typus der arabischen Sprache zugehören, als die Dialekte ländlicher Bevölkerung. Insbesondere Jerusalem zeichnete sich durch einen eigenen Dialekt aus, der nicht mit dem Umland zu tun hatte: „Die Städte von Palästina fallen infolge dieser städtischen Besonderheiten aus dem Dialektgebiet Palästina mehr oder weniger heraus, am meisten Jerusalem.“ Der Stadtdialekt von Jerusalem stehe dem von Damaskus näher, als dem bäuerlichen Dialekt in der Umgebung Jerusalems.²⁹

Nicht überraschend sind natürlich auch die Beduinen eine eigene Gruppe mit einem eigenen Typus der Sprache. Dabei fand Bergsträber größere Unterschiede zwischen Beduinen und ansässiger Bevölkerung im Norden, während im Süden die Unterschiede geringer ausfielen – erklärbar damit, dass „die Ansässigen im Süden zum Teil sesshaft gewordene Beduinen sind“.

Innerhalb der Dialekte der sesshaften ländlichen Bevölkerung sah Bergsträber eine Dialektscheide im Jordangraben und spezifische Eigenschaften der Dialekte Galiläas, die sich nicht nur vom Süden „Ostjordanien“ unterschieden sondern auch in sich stark

²⁸ Eine Karte der mamelukischen Einteilung des Landes Israel findet sich im Beitrag „*Eretz Yisrael be-Medinah ha-mamlukit*“ von Drori/Reiner in: Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-Us'manim*. S.33.

²⁹ Bergsträber: Sprachatlas. S. 221.

differenzierten (wobei er den Dialektraum Galiläas als bis zum Litani-Fluss im heutigen Südlibanon reichend annahm).³⁰

Wir sehen also in Bergsträfers Beobachtungen zum Teil Gliederungen, die sich nicht unbedingt in den Grenzziehungen der politischen Verwaltungsbezirke von einst niederschlugen, und auch nicht mit den heutigen Staatsgrenzen ident wären.

All diese historisch fassbaren Einteilungen der Region, die anders als „vom Fluss bis zum Meer“ verlaufen, sind heute jedoch kaum in der Lage, einen Konflikt konstruktiv zu beeinflussen, der ausgerechnet zwischen einem „Israel“ und einem „Palästina“ geführt wird, denn eine Wiederaufnahme solcher Stränge müsste mit anderen Identitäten als „israelisch“ bzw. „palästinensisch“ verbunden sein.

³⁰ Bergsträßer: Sprachatlas. S. 219ff.

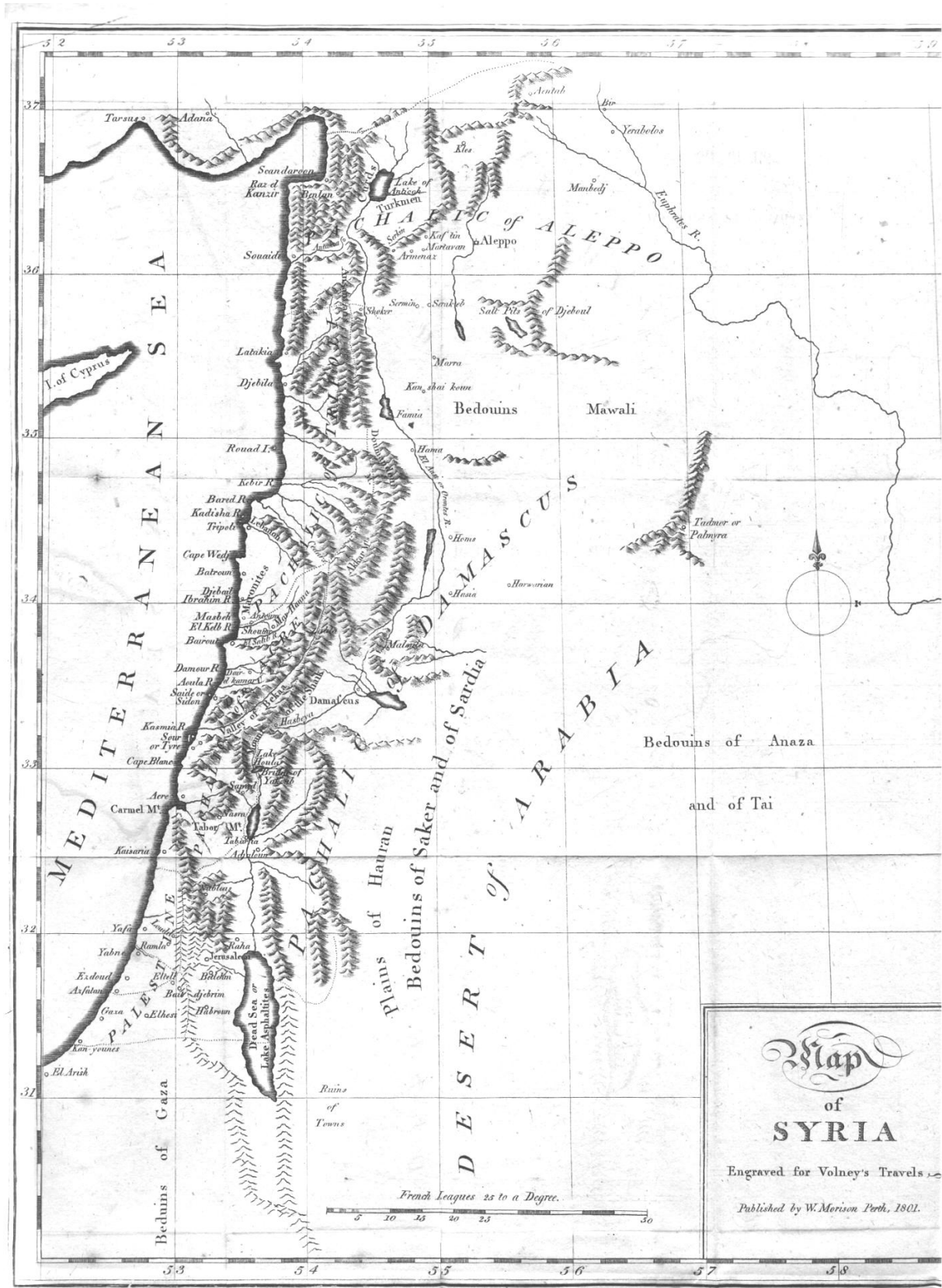


Abb. 3 : Karte von „Syrien“ um 1800

(Beilage für Volney: Travels through Syria and Egypt, Vol. II, London 1801)

Das Land Israel/ Palästina unter osmanischer Herrschaft bis zur ägyptischen Eroberung (1831)

Nach dem Sieg über die Mameluken in einer entscheidenden Schlacht bei *Marğ Dābiq* (in der Nähe von Aleppo) gelang es den osmanischen Truppen im Lauf der Jahre 1516/17 jenes Land zu erobern, das wir heute entweder Israel oder Palästina nennen. Stabilisiert wurde die neue Herrschaft, nachdem 1520/21 auch eine Revolte des syrischen Gouverneurs niedergeschlagen war. Von da an bis in die 1830er Jahre blieb das Land so gut wie unangefochten unter osmanischer Herrschaft. - In diesem Kapitel wollen wir nun die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse dieser „osmanischen“ Phase des Landes näher kennen lernen, um darauf aufbauend besser zu verstehen, was das Erbe jener Zeit für spätere Entwicklungen hinterließ.

Politisches und wirtschaftliches System des Osmanischen Reiches

Der osmanische Staat als Militärstaat

Das frühe osmanische Reich war von einer kriegerischen Ideologie geprägt. Unter Verwendung des arabischen Begriffs *Ghazi* (غازي), der einen Kriegsherrn oder einen hervorragenden Krieger bezeichnet, spricht man vom osmanischem Staat auch als einen „Ghazi-Staat“. In jüngerer Forschung ist umstritten, wieweit die Ideologie als Ghazi-Staat für die Anfangserfolge des osmanischen Reiches wirklich ausschlaggebend war.³¹ Für unser Thema relevant ist aber, dass der Staat jedenfalls eine stark militärische Prägung aufwies. Eine klare Trennung von Verwaltung und Militär lag bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nicht vor.³² Als die Osmanen im 16. Jahrhundert das Land Israel/Palästina eroberten, stützte sich das osmanische Heer insbesondere auf zwei Säulen: Die Janitscharen und die Reiter. (Osmanische Marine konnte zwar in anderen Regionen sehr bedeutend sein, ist jedoch nicht für unser Thema relevant.)

Die berühmten Janitscharen, wurden aus (anfangs meist christlichen) Kindern, die islamisiert und turkisiert als „Sklaven des Sultans“ ausgebildet wurden, herangezogen. Abgesehen von sechs berittenen Regimenten waren sie Fußtruppen, welche die Stehende Armee des Reiches stellten, das Personal für Festungen bildeten, und manchmal auch nicht-militärische Aufgaben im Dienst des Sultans übernehmen konnten. Genaue Zahlen über die Truppenstärke existieren nicht.

³¹ Kreiser: Osmanischer Staat, S. 116f.

³² Kreiser: Osmanischer Staat, S. 56.

Die zweite Säule bildeten die Reiter (*Sipahis*, vom persischen Begriff سپاهی entlehnt), die, wenn sie nicht gerade im Kriegseinsatz waren, auch eine zivile Rolle hatten: In einem feudal-artigen System wurde den Kavallerieoffizieren ein Land als Lehen, ein sogenannter *Tīmār* (تیمار) zugeteilt. (Eine größere Einheit als ein *Tīmār* war ein *Zi‘āmet* (زعامت), der aufgrund seiner Größe mehr Einkommen brachte, jedoch stand der Inhaber in der Hierarchie nicht höher.) Als Gegenleistung für seinen *Tīmār* hatte der *Sipahi* für militärischen Schutz des anvertrauten Gebietes zu sorgen, und sollte in seinem Lehen auch tatsächlich anwesend sein. Natürlich wurde vorausgesetzt, dass er über die entsprechende Qualifikation als kriegserfahrener Reiter verfüge und bei Bedarf zur Kriegsführung eingezogen werden könne. Neben seiner eigenen Mitwirkung hatte er, je nach Größe seines Lehens, eine gewisse Anzahl von Bewaffneten bereitzustellen.³³

Einteilung in Provinzen und Bezirke

Elayet unter einem Wālī

Abgesehen davon, dass man das Osmanische Reich in Großräume wie Rumelien (= der osmanische Balkan), Anatolien, etc. einteilen konnte, war die größte administrative Provinz-Einheit ein *Elayet* (ab den 1860er-Jahren lautete die Bezeichnung *Wilayet*). Wollen wir ein deutsches Wort dafür verwenden, bietet sich am Ehesten der Begriff „Provinz“ an. Der Gouverneur eines solchen *Elayet* war ein *Wālī* im Rang eines hohen Pashas (eines „Pashas mit drei Ross-Schwänzen“).³⁴ Die Provinzgrenzen konnten im Lauf der Zeit variieren. Manchmal geschahen Änderungen aufgrund von Entscheidungen der osmanischen Zentralgewalt, die z.B. in Kriegen gewisse Fronten sichern wollte, oder für Strafexpeditionen gegen aufmüpfige Gouverneure die Armee eines anderen Pashas benötigte. Manchmal entstanden Verschiebungen von Einflusszonen durch Konflikte unter den Pashas selbst, die ohne (und gegen) den Willen der Zentrale in Istanbul auftraten.

Sanğāq unter einem Mutaşarrif oder Mutasallim

Innerhalb eines *Elayet*, der ja ein sehr großes Gebiet umfasste, gab es die regionalen Bezirke, osmanisch *Sanğāq* (سنجاق) bzw. arabisch *Liwa* genannt. Der Titel des Oberhauptes eines *Sanğāqs* lautete ursprünglich *Mutaşarrif* oder *Sanğāq Bey* (letzteres, wenn er insbesondere als militärischer Anführer des Bezirks auftrat), ab dem 17. Jahrhundert geschah es allerdings oft, dass ein Stellvertreter eines ranghöheren Würdenträgers (der keinen eigenen *Elayet* bekommen hatte, aber aufgrund seines Ranges nun die Einnahmen eines bestimmten *Sanğāqs* lukrieren durfte) die Steuereintreibung in einem *Sanğāq* leitete, und dieser wurde mit dem Titel *Mutasallim*

³³ Cohen: *Palestine in the 18th Century*, S. 300.

Kreiser: *Osmanischer Staat*, S. 56.

³⁴ Siehe die Einträge: „Wālī“ und „Pasha“ in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online, 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wali-SIM_7842 und http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/pasha-COM_0887 (letzte Zugriffe 17. April 2014)

bezeichnet.³⁵ (De facto trat damit für die Bevölkerung des *Sanğāqs* der *Mutasallim* als Bezirksgouverneur auf, obwohl er rein formal nur ein Stellvertreter war.)

Für administrative Zwecke wie die Steuereintreibung konnte ein *Sanğāq*, noch in kleinere Sub-Bezirke (*Nāḥiya*) eingeteilt werden. Eine andere Unterteilung des *Sanğāqs* in Teil-Bezirke ergab sich aus den Zuständigkeitsgebieten eines Richters (*al-Qāḍī*), daher *Qaḍā'* genannt.

Es sei angemerkt, dass osmanische Verwaltung ihre Bezirksgrenzen nicht auf Landkarten punktgenau festzulegen pflegte, sondern ein Dorf wurde einem Verwaltungsbezirk zugeordnet. Wenn das nächste Dorf bereits dem nächsten Bezirk zugeordnet war, ist damit nicht auf den Meter genau geklärt, an welcher Linie im unbewirtschafteten, möglicherweise als wertlos betrachtetem Land dazwischen nun die genaue „Grenze“ verlief. Es ist daher zu beachten, dass Landkarten von osmanischen oder noch älteren Bezirkseinteilungen in diversen Publikationen immer im Nachhinein gezogene Linien darstellen, die daraus hergeleitet wurden, dass historische Quellen anzeigen, welche Orte zu einem Bezirk dazugerechnet wurden. (So ist auch zu erklären, dass sich Karten in verschiedenen Publikationen manchmal nicht ganz genau decken.) Für unsere Bedürfnisse sind diese Details jedoch kein Problem, denn eine Übersicht über die Einteilung der Region ist auch unter diesen Bedingungen gut möglich.

Rechtssystem

Neben der Steuereintreibung, für welche die Untertanen, wenn es gut ging, als Gegenleistung Sicherheit und auch eine gewisse Infrastruktur (z.B. instandgesetzte Straßen und Häfen) erhoffen konnten, war eine wesentliche Funktion des osmanischen Staates die Entfaltung eines einheitlichen auf dem sunnitischen Islam basierenden Rechtssystems.

Gegenseitige Einflüsse in den levantinischen Rechtskulturen

Wenn wir vom Rechtssystem des osmanischen Reiches sprechen, sollten wir beachten, dass das sunnitische Rechtssystem im Zuge seiner Ausformung auch ältere nicht-muslimische Wurzeln inkorporiert hatte. Chibli Mallat weist in seiner Darstellung von „*Middle Eastern Law*“ darauf hin, dass einerseits sunnitisches Recht ältere römisch-byzantinische (und somit „christliche“) Formen übernahm, andererseits muslimische Rechtsauslegungen mit der Zeit in die Praxis orientalischer Christen einfließen.³⁶ Auf Basis von „Lehnübersetzungen“ („*calques*“) juristischer Standards in verschiedene Richtungen kommt Mallat zu dem Schluss:

³⁵ Findley, C.V.. " Mutaşarrıf." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online , 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutasarrif-SIM_5654 (letzter Zugriff 17. April 2014).

³⁶ Mallat: *Middle Eastern Law*, S. 16ff.

„We therefore need to revise our view of Islamic law in the light of the pre- and post-Islamic Christian tradition in the Levant, and seriously consider close resemblances in substance and form across religions and eras in favour of an identifiable, common Middle Eastern legal koine.“³⁷

Mallat hält es auch für „eine mögliche Schlussfolgerung“, dass das Schisma zwischen Sunna und Schia eine tiefer liegende Wurzel haben könnte in der einerseits bestehenden Beziehung sunnitischer Rechtsauslegung zu syrisch-byzantinischen Traditionen, während schiitisches Recht andererseits persisch-zarathustrische Traditionen fortführte.³⁸

Allerdings ist das osmanische Reich, auch wenn es sich der sunnitischen Seite anschloss, zunächst nicht im arabischen Raum verankert, was seine Einordnung etwas komplexer macht, neigt man doch dazu, kulturell betrachtet, den irano-türkischen Raum gegenüber dem arabischen Raum als zwei Teilbereiche innerhalb der islamischen Welt zu verstehen. Nun würde das osmanische Reich einerseits aus dem irano-türkischen Raum stammen, nahm aber die sunnitische Rechtsform an und wir finden einen hohen Anteil arabischsprachiger Bevölkerung (d.h. entweder ethnisch arabischer oder – häufig – in arabische Kultur integrierte Bevölkerung anderer ethnischer Herkunft)³⁹. Das Persische Reich war eine feindliche Front, die nicht weniger Kriegsfront war, als die Front gegen die Habsburger. Welchem Kreis wollen wir es nun zurechnen? Hourani gibt zu bedenken, dass in der Phase unangefochtener osmanischer Herrschaft – vom 16. zum 18. Jahrhundert – die Orientierung des osmanischen Reiches nicht so sehr in die arabische Richtung weist, sondern die Politik Istanbuls mehr „westlich und nördlich“ ausgerichtet ist.

„It was only in its very last period that the Ottoman Empire was to become a Turco-Arab partnership.“⁴⁰

So können wir also das Osmanische Reich vielleicht als eine Form betrachten, welche die gewohnte Abgrenzung des türkisch-iranischen Raumes gegenüber dem arabischen Raum durchbricht und ein eigenes System *sui generis* darstellt, - dabei, wie dargestellt, eine starke Tradition „nahöstlicher“ Rechtskultur, die bereits vorlag, aufnehmend. Ziehen wir in Erwägung, dass dieses alte Erbe auch byzantinischen Formen inkludierte, können wir vermuten, dass osmanische Rechtskultur nicht nur in der Levante, sondern auch am Balkan gar nicht so fremd erschienen sein muss. Unter diesen Bedingungen konnte die „westlich-nördliche“ Ausrichtung Istanbuler Politik, die Hourani beobachtete, wohl auch gut gedeihen.

Jedoch übernahm das osmanische Rechtssystem nicht nur dieses starke Erbe alter Traditionsstränge, es leistete auch einen großen Entwicklungsschub durch eigene

³⁷Mallat: Middle Eastern Law, S. 28.

³⁸Mallat: Middle Eastern Law, S. 27. Das Weiterleben sowohl byzantinischer als auch persischer Traditionen im islamischen Recht wurde bereits öfter beobachtet. Siehe z.B. Hourani: Writing the History of the Middle East. S. 131.

³⁹Über die Bevölkerung im Raum Israel/Palästina zu osmanischer Zeit siehe in den folgenden Kapiteln.

⁴⁰Hourani: Writing the History of the Middle East. S. 131f.

Beiträge: Insbesondere wollen wir beachten: eine neue Qualität der Einheit von Religion und Staat, sowie die Entwicklung der *Qanunnameh*, welche typisch für das osmanische Rechtssystem wurden.

Verflechtung von Religion und osmanischem Staat

Auf eine wenig beachtete aber sehr bedeutende Leistung des osmanischen Staates wies Haim Gerber hin, nämlich die von den Osmanen neu geschaffene Kooperation zwischen islamischer gesellschaftlicher Elite und dem Staat. Im Nachhinein erscheint uns diese Einheit von osmanischem Staat und Islam meist recht selbstverständlich, doch das war sie keineswegs. Vor der osmanischen Zeit war der „Mittlere Osten“ tatsächlich von einem starken Misstrauen der islamischen Gelehrtenschicht (علماء *‘Ulamā*) gegenüber dem Staat geprägt. Dies wurzelte einerseits darin, dass der „Staat“ als Basis des politischen Zusammenlebens zunächst keine Verankerung im Islam hatte, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen (أمة *Umma*) stellt die Basis dar. Dazu kamen die historischen Erfahrungen mit Herrschern, welche in ihrer skrupellosen Machtpolitik auch mal gegen islamische Ideale handelten (Sultane, die de-facto die Macht hatten, während ein Kalif nur mehr nominell Führer war). Also erwartete man seitens der religiösen Elite vom Herrscher und seiner Verwaltung keine moralischen Werte mehr, verdächtigte sie vielmehr der Korruption, und die Ansicht, dass sich der Untertan der bestehenden Herrschaft unterordnen solle, wurde bloß daraus abgeleitet, dass es besser sei, dem Herrscher zu gehorchen, um einen Bürgerkrieg zu verhindern.⁴¹ Dieses Klima eines gegenseitigen Misstrauens zwischen staatlicher Gewalt und religiöser Elite (von der Gerber annimmt, dass sie auch „die Gesellschaft“ repräsentiert) schafften die Osmanen zu überwinden, indem sie durch Einbindung der *‘Ulamā* in den Staat eine politische Realität schufen, die Gerber wie folgt zusammenfasst:

1) The historical caliphate disappears, and there is no question that the Ottoman sultan is the successor of the caliph. 2) On the other hand, the rift at the top between an actual and nominal ruler has ceased to exist. The sultan is the real and nominal ruler, even at the nadir of the empire in the seventeenth and eighteenth centuries. 3) There is a political stability as never before in Islam, particularly since the late fifteenth century: there is no change of dynasty; no instance of power usurped by force [...] 4) With the rift between ulama and ruler completely gone, the Ottoman state is on the whole highly legitimate[...].⁴²

(Betreffend die Stabilität, die Gerber hier nennt, werden wir im Folgenden sehen, dass auf regionaler Ebene ernsthafte Abstriche zu machen sind, doch in Bezug auf die osmanische Herrschaft als oberste staatliche Instanz ist der Beobachtung nicht zu widersprechen.)

⁴¹ Gerber: Public Sphere . S. 66f.

⁴² Gerber: Public Sphere. S. 67.

Osmanische Ausformung des sunnitischen Rechts

Ein spezifisch osmanisches Charakteristikum des osmanisch-islamischen Rechts ist die Verfassung sogenannter *Qanunnameh* (Sammlungen von Verordnungen). Ein *Qanun* (arabischer Plural *qawanim*; urspr. von griech. *kanon* = Stab) im osmanischen Sinn war ein Befehlsschreiben des Sultans, welches rechtliche Details, etwa zu Grundbesitz und Steuerfragen, regelte. Suleyman I. (dessen Ausbaupläne für Jerusalem wir noch besprechen werden) war mit der Herausgabe von *Qanunnameh* für das osmanische Recht so prägend, dass er den Beinamen *al-Qanuni* („der Gesetzgeber“) erhielt.⁴³

Innerhalb der verschiedenen sunnitischen Schulen war die hanafitische Schule die offizielle Doktrin des osmanischen Staates, doch nahm osmanische Rechtssprechung in der Praxis auf örtliche Gepflogenheiten Rücksicht, was für den Raum Syrien bedeutete, dass die shafiitische Schule mit-einfluss. Wollten Gelehrte aus Syrien jedoch innerhalb des osmanischen Systems höher aufsteigen, wechselten sie zu diesem Zweck zur Hanafiyah.⁴⁴ - So weit reichte die Berücksichtigung regionaler Traditionen also wieder nicht, dass eine höhere Karriere unter Mitnahme abweichender Formen möglich gewesen wäre.

Der osmanische Staat als Eigentümer von Grund und Boden – einige Grundbegriffe

Der osmanische Staat sah einen Großteil des Landes als staatliches Eigentum an, während der Landwirt nur ein Nutzungsrecht auf diesem staatlichen Eigentum hatte.⁴⁵ Ein solches Land, das im staatlichen Eigentum stand, hieß *Mīrī* („*mīrī*“ ميري = „staatlich /öffentlich“, eine verkürzte Form von „*amīrī*“ اميري , abgeleitet von Emir, dem Fürsten/Befehlshaber). Ein Großteil des landwirtschaftlich genutzten Landes, wenn es außerhalb des bebauten Siedlungsgebiets eines Dorfes lag, hatte (zumindest theoretisch) diesen Status inne.

Privates Eigentum an Land war nur innerhalb des Siedlungsgebietes einer Ortschaft vorgesehen. Die Bezeichnung dafür war *Milk* (ملك „Eigentum“) oder *Mulk* (ملك „Herrschaft/ Eigentumsrecht“).

Eine kompliziertere Form, mit der im Laufe der Zeit auch Missbrauch möglich war, waren die als religiöse Stiftungen gewidmeten Länder, sogenanntes *Waqf* (وقف). An sich war (bzw. ist in modernen islamischen Rechtssystemen) der Sinn einer solchen Stiftung, dass das gewidmete Land, bzw. sein Ertrag, irgendeinem wohltätigen Zweck dient. Doch war in osmanischer Zeit auch die Form eines Familien-Waqfs verbreitet, bei dem zunächst bestimmte bei der Stiftung definierte Familienzweige des Stifters begünstigt werden konnten. (Auf diese Art konnte ein Waqf etwa eine Methode sein, Regeln des Erbrechtes zu umgehen.) Als Verwalter des Waqfs konnte auch der Stifter selbst fungieren. Obwohl theoretisch die Stiftung eines Grundstückes als Waqf voraussetzen würde, dass der Stifter

⁴³ Mallat: *Middle Eastern Law*, S. 121. Kreisler, *Osmanischer Staat*, S. 64.

⁴⁴ Kreiser: *Osmanischer Staat*. S. 64.

⁴⁵ Doumani: *Rediscovering Palestine*, S. 150ff.

das Grundstück als *Mulk* besitzt, geschah es im Lauf der osmanischen Jahrhunderte, dass auch *Mīrī*-Land (auf das der Stifter irgendwelche Nutzungsrechte hatte) als *Waqf* gewidmet wurde, womit die zahlreichen *Waqfs* paradoxerweise zur Ausbreitung und Stabilisierung landwirtschaftlichen Großgrundbesitzes beitrugen. (Der „Besitz“ war dann natürlich kein formaler, aber de facto hatte eine von einem *Waqf* begünstigte Familie eine so weitreichende Kontrolle über den gestifteten Grund und Boden, dass wohl im Lauf der Zeit bei allen Beteiligten das Gefühl eines „Besitzes“ entstanden sein muss.)

Land, das nicht landwirtschaftlich genutzt wurde, hatte in osmanischer Terminologie den Status „*Mawat*“ („totes [Land]“). Wurde es für landwirtschaftliche Nutzung wiederbelebt, gehörte es zwar immer noch dem Staat, doch erhielt der „Beleber“ des Landes ein Nutzungsrecht, dafür dass er das Land wieder verwertbar machte.⁴⁶

Sunnitisches osmanisches Recht auch für Angehörige anderer Religionen?

Natürlich blieb der Rahmen einer gemeinsamen Rechtskultur auch nicht unwidersprochen, wenn es darum ging eine spezifische Identität einer Minderheit zu wahren. Zum Beispiel finden wir 1826 die Klage eines maronitischen Patriarchen, das Erbrecht für Töchter sollte nach alter lokaler (christlich-maronitischer) Tradition des Libanon-Gebirges geregelt werden, und nicht nach dem geltenden osmanischen Recht.⁴⁷

Sicherlich müssen wir regionale Autonomien von Stammesgesellschaften oder nicht-muslimischen (bzw. nicht-sunnitischen) Religionsgemeinschaften in Erwägung ziehen, doch liegen Quellen darüber vor, dass sich fallweise auch nicht-muslimische genauso wie die muslimische Bevölkerung an die städtischen muslimischen Gerichtshöfe um Rechtssprechung wandte, da dies nun mal die anerkannten Instanzen des jeweiligen Einzugsbereichs eines solchen Gerichtshofes waren.⁴⁸ - Logischerweise werden wir mit zunehmender Entfernung von Städten, insbesondere in schwerer zugänglichen gebirgigeren Gegenden, eine größere Autonomie lokaler Stammesführer und lokaler Traditionen erwarten. Nicht-muslimische Bevölkerung hatte jedenfalls eine zweigleisige Option in zivilrechtlichen Fragen: Entweder sie focht einen zivilrechtlichen Konflikt innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft aus, oder sie wandte sich an den osmanischen Richter.

Nicht-Muslime im Islam und unter der osmanischen Politik

„Buchreligionen“ unter islamischer Herrschaft

Generell definiert sich der Status nicht-muslimischer Bevölkerung unter islamischer Herrschaft durch das Konzept der vom Islam anerkannten „Buchreligionen“ - solcher Glaubensgemeinschaften, deren Quelle vom Islam zwar nicht als wahr, aber als für die

⁴⁶ Weuillersse: Paysans de Syrie, S. 92ff.

⁴⁷ Mallat: Middle Eastern Law, S. 29.

⁴⁸ Für Beispiele siehe: Cohen A World within. Siehe auch: Kreiser: Osmanischer Staat, S.77.

Überlieferung relevant betrachtet wird. (Diese „Buchreligionen“ haben aus muslimischer Sicht eine falsche Version jener Überlieferung, welche der Quran in richtiger Form bietet. Da sie somit immerhin eine Variante des „Buches“ hochhalten, und an den einen Gott Abrahams glauben, sind sie relativ besser zu respektieren als vollkommen Ungläubige.) Judentum und Christentum gelten dem Islam jedenfalls als Buchreligionen, im Laufe der Zeit wurden – je nach Interpretation bzw. politischem Willen – auch Sabäer, Zoroastrismus und eventuell sogar Hinduismus im Islam als Buchreligionen anerkannt. In der, den Quran ergänzenden, ursprünglich mündlichen Überlieferung (*Ḥadith*) ist das Verhältnis zu Juden und Christen durch großes Misstrauen gekennzeichnet und legt Wert auf Abgrenzungen.⁴⁹

Angehörige einer Buchreligion („Leute des Buches“ - أهل الكتاب - *ahlu l-kitāb*) haben einen Status als „Schutzbefohlener“ (ذمّي - *Dhimmi*), der ihnen eindeutig einen niedrigeren Rang in der Gesellschaft zuweist, gleichzeitig aber auch ein Minimum an Schutz und Rechten garantiert. Grundsätzlich hatten nicht-Muslime eine besondere Steuer zu bezahlen, die *Ġizya* (جزية). (Ausnahmen konnte es in einzelnen Fällen für Leute in hohen Rängen geben, oder wenn militärische Dienste geleistet wurden).⁵⁰

Wie sich diese Kombination aus Zweitrangigkeit und staatlich verbrieftem Schutz in der Praxis entfaltete, variierte selbstverständlich im Lauf der Geschichte je nach politischer Wetterlage. Im günstigeren Fall konnte der Status als *Dhimmi* zwar mit höheren Steuern und gewissen Zugangsbarrieren zu hohen Positionen einhergehen doch sonst keine gravierende Unterdrückung bedeuten. Manches mal konnten die Diskriminierungen auch schwerer ausfallen, und von Zeit zu Zeit finden wir in der Geschichte auch radikale islamische Herrscher vor, die (wie etwa die Almohaden im mittelalterlichen Andalusien) aggressive Verfolgungen gegen nicht-Muslime vornahmen. Ein interessanter Aspekt (der im 20. Jahrhundert wieder relevant geworden ist) ist, dass ein aggressives Klima gegen nicht-Muslime besonders dann zu entstehen scheint, wenn islamische Endzeiterwartungen im Spiel sind.

Insgesamt bietet der Islam, der ja auch sonst ein weites Feld verschiedener Schulen und Interpretationsmöglichkeiten umfasst, dem Herrscher eines als islamisch definierten Reiches einigen Spielraum im Umgang mit seiner nicht-muslimischen Bevölkerung. Die Mameluken, welche das Land Israel/Palästina vor den Osmanen beherrschten, legten den Spielraum für nicht-Muslime ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sehr restriktiv aus.⁵¹ Mit der neuen osmanischen Herrschaft folgte im 16. Jahrhundert wiederum eine Phase großzügigerer Interpretation des *Dhimmi*-Status'.

⁴⁹ Für den Begriff Buchreligion siehe: Vajda, G.. "Ahl al-Kitāb." in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ahl-al-kitab-SIM_0383 (21.07.14)

⁵⁰ Für Entwicklungsvarianten der *Ġizya* siehe: "Djizya." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djizya-COM_0192 (21.07.14)

⁵¹ David: To Come to the Land. S. 7f.

Osmanische Politik gegenüber nicht-Muslimen

Als das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert im Land Israel/Palästina die Kontrolle übernahm, hatte es reichlich Grund, seine nicht-muslimischen Untertanen nicht allzu schlecht zu stellen. Zum Einen waren durch die Eroberungen vergangener Jahrzehnte sehr große nicht-muslimische Bevölkerungen unter osmanische Herrschaft geraten, was ein zu aggressives Vorgehen gegen so viele Minderheiten kaum möglich gemacht hätte. (Man bedenke, dass immerhin die gesamte griechisch-orthodoxe Kirche unter osmanische Hoheit geraten war – ein Zustand der schwerlich ohne Zugeständnis einer gewissen Autonomie über Jahrhunderte haltbar gewesen wäre!) Zum Anderen hatte die osmanische Wirtschaft durchaus Interesse an einigen nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen, die zur Entwicklung von Handel und Handwerk beitragen konnten. In diesem Licht ist zu verstehen, dass die osmanischen Herrscher an der Aufnahme jüdischer Flüchtlinge aus Spanien interessiert waren, und den jüdischen Gemeinden relativ tolerante Bedingungen boten. Die Entfaltung bedeutender sefardisch-jüdischer Gemeinden im Osmanischen Reich, allen voran Salonika (Thessaloniki), vom 16. Jahrhundert an ist ein Ergebnis dieser wirtschaftlich motivierten Offenheit osmanischer Politik für nicht-muslimische ImmigrantInnen.⁵²

Wir sollten dabei aber nicht übersehen, dass diese relativ hohe Toleranz weit von modernen Ansprüchen an Menschenrechte entfernt war. Natürlich galt im osmanischen System grundsätzlich eine Vorherrschaft des sunnitischen Islam und eine gewisse Diskriminierung von nicht-Muslimen, bzw. auch von Muslimen „falscher“ Richtungen. Bloß im Vergleich mit damaligen europäischen Verhältnissen schneidet das osmanische Reich relativ gut ab. Wenn manche Historiker (wie Donald Quatert in seiner Darstellung des Osmanischen Reiches) verklärend von einem „Vielvölkerstaat“ sprechen, so halte ich dies für eine unzulässige Beschönigung. Die betroffenen Völker wurden größtenteils durch militärische Eroberung unterworfen, erst im zweiten Schritt erwiesen sich die osmanischen Herrscher als pragmatisch im Umgang mit den unterworfenen Bevölkerungsgruppen. (Natürlich kann man diesen Einwand auch gegen andere „Vielvölkerstaaten“, wie das Habsburgerreich, geltend machen.)

Das Milet-System

Zur Organisation der verschiedenen religiösen Gruppen innerhalb des Reiches entwickelte die osmanische Herrschaft das *Milet*-System: Jede religiöse Richtung innerhalb der *Dhimmis* bildete einen sogenannten „Milet“.⁵³ Dabei interessierte sich die osmanische Verwaltung nicht für allzu detaillierte Unterscheidungen. So wurden nicht nur alle jüdischen Riten als ein Judentum zusammengefasst (was recht gut begründbar ist)

⁵² Über sefardische Juden in der osmanischen Wirtschaft siehe: Benbassa/ Rodrigue: Geschichte, S. 93ff.

⁵³ Über die Frage, wieweit die spätestens im 19. Jhdt in einer festen Form etablierte Einteilung in „Milets“ früher schon ausformuliert war, sind Historiker nicht ganz einig. Für Literaturhinweise darüber siehe: Kreiser: Osmanischer Staat, S. 155f. In jedem Fall wurde aber von der Verwaltung für Zwecke der Steuereintreibung eine Einteilung nach religiösen Grenzen vorgenommen.

sondern auch die Karäer – eine Sekte, die im Mittelalter aus dem Judentum heraus entstanden war – wurden der Einfachheit halber für bürokratische Zwecke, wie Steuereintreibung, der jüdischen Bevölkerungsgruppe zugerechnet.⁵⁴

Für das Christentum begnügte sich die osmanische Verwaltung mit einer Einteilung der christlichen Untertanen in zwei Gruppen. Die „dyophysitischen“ Richtungen (das sind jene, welche eine menschliche und göttliche Doppelnatur Jesus' voraussetzen) wurden allesamt der griechischen Führung unterstellt, und alle „monophysitischen“ Richtungen (welche nur eine göttliche Natur bei Jesus annehmen) unterstanden der armenischen Führung, die somit auch syrisch-jakobitische, koptische und abessinische ChristInnen unter sich hatte. Der armenische Milet im osmanischen Reich wurde mit einem Patriarchat in Konstantinopel ausgestattet, wo sich dadurch das Zentrum des armenischen Lebens entfaltete. Das armenische Patriarchat von Jerusalem war in politischer Sicht relativ unbedeutend, hatte jedoch in den Augen der Gemeindemitglieder eine sehr prominente Position als Hüter der heiligen Stätten in Jerusalem.⁵⁵ Analoges gilt für die griechisch-orthodoxe Seite, die ebenfalls ihr führendes Patriarchat in Konstantinopel hatte, jedoch selbstverständlich ein religiös motiviertes Interesse an deutlicher Präsenz in Jerusalem. Dem griechisch-orthodoxen Klerus wird in der historischen Forschung zugeschrieben, dass er in osmanischer Zeit mehr Einfluss (über die Mitglieder der eigenen Kirche) hatte als in byzantinischer Zeit.⁵⁶ Höherer christlicher Klerus genoss steuerliche Privilegien, gewöhnliche Priester mussten jedoch alle Abgaben leisten.⁵⁷

Osmanische Wirtschaft und ihr Niedergang – eine verfehlte Wirtschaftspolitik oder Opfer internationaler Entwicklungen?

Nicht unterschätzen sollten wir meines Erachtens eine weitere indirekte Funktion des osmanischen Staates: Er stellte innerhalb seiner Grenzen einen zusammenhängenden Wirtschaftsraum dar – ein Faktum, das sich in späterer Phase schmerzlich für die osmanische Seite bemerkbar machte, wenn Gebietsverluste auch Marktverluste bedeuteten! Daher seien noch einige Bemerkungen über die osmanische Wirtschaft angebracht, bevor wir uns den Details der Region Israel/Palästina zuwenden.

Bäuerliche Wirtschaft und staatlicher Landbesitz

Der osmanische Staat war weitgehend von einer agrarischen Wirtschaft geprägt. Oft diente der landwirtschaftliche Ertrag primär der eigenen Selbstversorgung der Landwirte.

⁵⁴David: To Come to the Land. S. 72.

⁵⁵Sanjian: Armenian Communities. S. 32f u. S.100f.

⁵⁶Kreiser: Osmanischer Staat: S. 156.

⁵⁷ Kreiser: Osmanischer Staat: S. 66.

Ergänzt wurde das Einkommen eines landwirtschaftlichen Haushalts durch Verkauf von im Haus hergestellten Gütern oder durch kleine Handelsaktivitäten, eventuell auch durch Arbeit, die männliche Familienmitglieder an anderen Orten aufnahmen. Es ist daher für die Mehrheit der Landbevölkerung nicht von einem rein landwirtschaftlichem Erwerb auszugehen sondern von einem komplexeren Mix verschiedener wirtschaftlicher Aktivitäten. Bis ins 19. Jahrhundert hinein sollte sich an dieser landwirtschaftlich geprägten Struktur wenig ändern. Auch nomadische Bevölkerung unternahm fallweise landwirtschaftliche Aktivitäten und spielte eine komplizierte Rolle im wirtschaftlichen Gefüge – als Händler, Transporteure, Viehzüchter konnten sie für die sesshafte Bevölkerung von Bedeutung sein, gleichzeitig standen sie in anhaltendem Konflikt mit sesshafter Bevölkerung und der staatlichen Obrigkeit.⁵⁸ (Auf die komplizierte Rolle von Beduinen innerhalb des osmanischen Systems wollen wir weiter unten noch ausführlicher zu sprechen kommen).

Osmanische Rechtsauffassung war zwar – mit der Mehrheit ihrer Juristen – der Auffassung, dass Land außerhalb der Städte und Dörfer überwiegend staatliches Land sei, und die Bauern nur ein vom Staat verliehenes Recht hatten, seinen Ertrag zu nutzen (unter der Voraussetzung, dort auch ansässig zu sein). Da diese Nutzungsrechte jedoch sehr wohl vererbbar waren, verschwammen die Grenzen zwischen staatlichem Eigentum und privatem Besitz sogar dann, wenn der staatliche Anspruch formal eingehalten wurde. De facto empfanden Bauern das ihnen „zugeteilte“ Land sehr wohl als ihr Eigen, das sie gegebenenfalls auch verpfänden oder verkaufen konnten. Um den osmanischen Regeln genüge zu tun, verkaufte man dabei eventuell nicht „das Land“, sondern „die Rechte auf das Land“ – ein Unterschied, der für die Beteiligten ein rein formaler war.⁵⁹ (Ein weiterer Effekt dieser Rechtsauffassung war, dass die osmanische Regierung keine Skrupel hatte, Bevölkerung umzusiedeln, wenn sie dies aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen für passend hielt.)

Außerhalb der Dörfer konnte es auch Landgüter geben, die nur fallweise besiedelt wurden (*Mazra'as*). Sie waren je nach Bedarf Stützpunkte für landwirtschaftliche Aktivitäten, ohne dass man dort wohnte, oder konnten in wirtschaftlich guten Zeiten (wieder oder neu) vollwertig besiedelt werden. So wurden um 1560 im Umland Jerusalems acht neue Dörfer in Steuerlisten registriert, welche zuvor als *Mazra'a* einem anderen Dorf zugerechnet waren.⁶⁰

Natürlich bestand ungeachtet der theoretischen Hochhaltung des Bauernstandes in der Ideologie des Osmanischen Reiches de facto ein Konflikt zwischen Bauern und der Obrigkeit um das zu leistende Steuervolumen. Oftmals nahm der lokale Richter (*Qāḍī*) obwohl er ja auch Teil des osmanischen Establishments war, eine vermittelnde Rolle

⁵⁸Quataert: Ottoman Empire. S. 128f.

⁵⁹Doumani: Rediscovering Palestine. S. 150ff.

⁶⁰Singer: Palestinian Peasants. S. 31.

zwischen der militärischen und Finanz-Verwaltung einerseits und betroffener bäuerlicher Bevölkerung andererseits ein. Durch die *Qāḍīs* wurde das System zu einem Dreieck: Das militärisch geprägte osmanische Regime / der *Qāḍī* und seine Mitarbeiter / die Bauern. Bauern konnten sich an den *Qāḍī* wenden (und Recht bekommen), zum Beispiel wenn ein Steuereintreiber bei seinen Forderungen oder Methoden zu weit ging. Umgekehrt konnte natürlich auch ein Steuereintreiber sich an den Richter wenden, wenn er sich um sein Einkommen betrogen sah. Da es stets im staatlichen Interesse war, dass das Land auch tatsächlich kultiviert wurde, wurde auch Flucht aus einem Dorf, zu dem man zugerechnet wurde, verfolgt und geahndet.⁶¹ Letzteres zeigt uns schon, dass eine Möglichkeit der Mitbestimmung für die osmanischen Bauern nicht ernsthaft vorgesehen war. Wehren konnten sie sich vor Gericht zwar gegen solche Übergriffe, die das geltende osmanische Recht verletzten – und allenfalls konnten sie den im Recht bestehenden Interpretationsspielraum durch Druck zu ihren Gunsten versuchen zu verschieben. Doch prinzipiell gehörte das Land dem Sultan und der Bauer hatte es zu bearbeiten. Die Landwirte waren an das Land, dem sie zugerechnet wurden gebunden, und Migration in ein anderes Dorf stand ihnen – zumindest theoretisch – nicht zu. (Es ist offensichtlich, dass solche Migrationsbewegungen trotzdem stattfanden.)

Handwerk, Handel und Märkte

Handwerk und Dienstleistungen (manchmal auch einzelne Handelszweige) in den Städten unterlagen einem lokal organisierten Gilden-System, das einerseits Interessensvertretung der jeweiligen Berufsgruppen darstellte, andererseits für den Staat eine Struktur schuf, von Handwerkern und Händlern Steuern einzutreiben.⁶² Die Entstehung des osmanischen Gildensystems liegt aufgrund dürftiger Quellenlage im Dunkeln. Es scheint sich, möglicherweise ausgehend von älteren Vorformen in Anatolien und auf dem Balkan, im Lauf des 15.-16. Jahrhunderts etabliert zu haben. Zum Teil wurden von der osmanischen Verwaltung in Kooperation mit den Handwerkern feste Preise für Waren fixiert. Ein Marktaufseher kontrollierte Einhaltung von Regeln und die Qualität der angebotenen Produkte.⁶³ Genauer wollen wir für unsere Region das Gildensystem weiter unten anhand des Jerusalemer Beispiels kennenlernen.

Die zahlreichen Kriege kosteten auf Dauer dem osmanischen Staat mehr Geld als er verkräftete. Bereits nach der Regierungszeit Suleyman des Prächtigen ist das Osmanische Reich defizitär, und spätestens vom 18. Jahrhundert an ist der osmanische Haushalt in einer Talfahrt, aus der er nicht mehr herausfindet. Abgesehen von den übermäßigen Belastungen des Staatshaushaltes durch die Kriegskosten stellt sich die Frage nach einer verfehlten osmanischen Wirtschaftspolitik, insbesondere im Lauf des 18. Jahrhunderts. Versuche, diese wirtschaftliche Talfahrt zu erklären, führten allerdings bei HistorikerInnen

⁶¹ Singer: Palestinian peasants. S. 1ff. S.29.

⁶² Cohen: Guilds of Jerusalem. S. 4f.

⁶³ Über die Frage der Entstehung der Gilden siehe: Faroqhi: Artisans of Empire, S. 23ff.

zu widersprüchlichen Begründungen: Sowohl zu viel als auch zu wenig Regulierung seitens des osmanischen Staates wurde in verschiedenen Analysen unterstellt. Die Schlussfolgerung, dass zu wenig staatliche Kontrolle geübt worden sei, basiert auf einem Vergleich mit zeitgenössischem europäischen Merkantilismus. Der osmanische Staat habe durch das Unterlassen solcher merkantilistischer Strategien gegenüber den europäischen Konkurrenten an Boden verloren. Die umgekehrte Schlussfolgerung weist auf die schädliche Wirkung staatlicher Eingriffe in den osmanischen Markt hin: Nahrungsmittel, Rohstoffe und allerlei Produkte, welche der Hof, politische Eliten oder das Militär gerade benötigten, wurden vom osmanischen Staat angeschafft, wie die Staatsführung es gerade für notwendig hielt – und dabei oft unter dem Marktwert bezahlt. Abgesehen von der Marktverzerrung durch den zu niedrigen Preis, fehlten die Güter dann in der betroffenen Herkunftsregion, womit ein doppelt negativer Effekt eintrat.⁶⁴

Donald Quataert gibt in seiner Darstellung des osmanischen Reichs zu bedenken, dass beide Ansätze die Rolle und Wirksamkeit osmanischer Wirtschaftspolitik überschätzen. Seiner Ansicht nach waren globale Marktentwicklungen der mächtigere Faktor im Vergleich zu den innerstaatlichen Maßnahmen. Der internationale Handel der europäischen Mächte wuchs enorm stärker als die osmanische Wirtschaft, so nahm ihre Bedeutung in Relation zu den europäischen Mächten ab, obwohl sie selbst gar nicht schrumpfte. Ein weiterer Faktor für Verlust an Marktanteilen waren Gebietsverluste durch verlorene Kriege. – Wenn das verlorene Gebiet zuvor ein wichtiger Absatzmarkt in der osmanischen Binnenwirtschaft war (wie z.B. die nördliche Schwarzmeerküste bevor sie an Russland ging), brachte der Gebietsverlust noch über die Zeit des Krieges hinaus einen wirtschaftlichen Schaden mit sich.⁶⁵ Diese Beschädigung des Binnenmarktes durch Gebietsverluste ist insofern hoch einzuschätzen, als der osmanische Binnenhandel tatsächlich gewichtiger war, als der internationale Handel. Ein Unterschied, der für unser Thema von Bedeutung ist, liegt in der Struktur der beteiligten Händler: Der Binnenhandel war hauptsächlich in muslimischer Hand. Der internationale Handel vermehrt in nicht-muslimischer, wobei hier sowohl europäische Händler als auch nicht-muslimische osmanische Bevölkerung zu nennen sind.⁶⁶

Eine weitere These, die versucht den Niedergang der osmanischen Wirtschaft zu erklären, geht vom Eindringen amerikanischen Silbers in den osmanischen Wirtschaftsraum aus, das in Zusammenhang mit anhaltender europäischer Nachfrage nach osmanischem Getreide (eine Nachfrage, die entgegen der offiziellen osmanischen Politik, welche auf Versorgung des Binnerraums ausgerichtet gewesen wäre, durch Schmuggel befriedigt wurde) eine starke Inflation auslöste.⁶⁷

⁶⁴Quataert: Ottoman Empire. S. 41f.

⁶⁵Quataert: Ottoman Empire. S. 42, S. 124f.

⁶⁶Quataert: Ottoman Empire. S. 126ff.

⁶⁷Benbassa/ Rodrigue: Geschichte. S. 102f.

Die Textilindustrie, mit der sefardische Juden im osmanischen Reich besonders eng verflochten waren, litt mit der Zeit unter einem Mangel an Rohwolle (bzw. der Notwendigkeit, diese teuer zu importieren) sowie unter der Konkurrenz billigeren Tuchs aus England, welches in den osmanischen Markt vordrang.⁶⁸

Implementierung des osmanischen Systems im Land Israel/Palästina

Das Land in den Koordinaten osmanischer Provinzen und Bezirke

Zuständigkeiten der Wālīs von Damaskus und Sidon

Die beiden Elayets, die für unser Thema relevant sind, sind der Elayet von Damaskus und von Sidon (arabisch *Saida*, im heutigen Libanon):

Zunächst lag das Land Israel/Palästina eher im Zuständigkeitsbereich von Damaskus. Der *Wālī* von Damaskus war jedoch stets so mit der vorrangigen Aufgabe der Sicherung der jährlichen Hadsch beschäftigt, dass er sich nur begrenzt um Probleme im Land Israel/Palästina kümmern konnte. Dies führte dazu, dass immer wieder Sidon eingebunden wurde, wenn ein Eingreifen osmanischer Autorität angebracht war, woraus letztlich Konflikte zwischen den *Wālīs* von Sidon und Damaskus um die Vorherrschaft in der Region entstanden. Im 18. Jahrhundert finden wir letztlich, dass die nördlicheren Teile des Landes dem *Wālī* von Sidon zugerechnet wurden (die Grenzlinie zwischen den beiden verlief dann von südlich des Sees Gennesaret (*Kinneret*) hin zur Küste südlich der Bucht von Haifa)⁶⁹.

Übernahme regional gegebener Machtstrukturen in die osmanische Verwaltung

Die Osmanischen Strukturen wurden mit dem Interesse aufgebaut, möglichst viel Steuern bei möglichst geringen politischen Kosten einzutreiben. Dies führte dazu dass bestehende Machtverhältnisse gerne übernommen wurden – man las sozusagen die Karte der bestehenden Machtstruktur und zog möglichst an ihr entlang die Grenzen. Lokale Führer, die eine regionale Machtbasis besaßen, wurden häufig als osmanische Repräsentanten eingebunden. So übernahmen die Osmanen nach der Eroberung des Landes zunächst weitgehend die vorher unter mamelukischer Herrschaft bestehenden Bezirkseinteilungen. Eine weitere Wirkung dieses Zugangs war allerdings, dass auf diese Art keine funktionierende osmanische politische Hierarchie entstehen konnte. – Ländliche Gebiete wurden nicht über die zugehörige Stadt kontrolliert, sondern ein Führer eines *Sanğaq*s wurden direkt vom *Wālī* von Damaskus (respektive Sidon, wenn jener den Landesteil

⁶⁸ Benbassa/ Rodrigue: Geschichte, S. 97.

⁶⁹ Cohen: Palestine in the 18th Century, S. 5.

kontrollierte) eingesetzt.⁷⁰ In ländlichen Gebieten wurde der *Mutasallim* auch einfach *Sheich* genannt, doch ist zu beachten, dass der Titel *Sheich* ebenso gut einen Clanchef oder ein Oberhaupt eines Ortes u.a. bezeichnen kann. Dörfer hatten einen oder mehrere Dorfführer, auch hier übernahmen die osmanischen Behörden ältere Strukturen aus mamelukischer Zeit.⁷¹ Es versteht sich, dass die Instanz in Damaskus sich die lokalen *Mutasallims* / *Sheichs* eines *Sanğāqs* nicht beliebig aussuchen konnte, sondern Familien, die einmal regionale Macht errungen hatte, bei jeder Neuernennung wieder berücksichtigen musste. So wurden solche Führungspositionen entgegen der ursprünglichen Intentionen des Systems immer wieder vererbbar, und die Ernennung manchmal ein bloßer Formalakt. Eine Möglichkeit der osmanischen Autoritäten, ihre Macht trotzdem zu bewahren, bestand darin, die regionalen Clans gegeneinander auszuspielen – und wenn das auch nicht reichte, wurde eine Strafexpedition gegen allzu selbstständig gewordene Herrscher geschickt. So sah Südsyrien bereits im Jahr 1657 eine größere militärische Expedition, die das Ziel hatte, entglittene osmanische Oberhoheit wieder herzustellen. Ein bedeutender Kampf um regionale Macht findet in den 1770er Jahren zwischen Akko und Nablus statt, und markiert den Aufstieg von Akko als neues politisches und militärisches Zentrum seiner Umgebung in den darauf folgenden Jahrzehnten.⁷² Letzteres wird uns als Beispiel regionaler Autonomie noch genauer interessieren, und auch auf einen gewaltsam endenden Konflikt zwischen osmanischer Obrigkeit und einem zu selbständig gewordenen drusischem Regionalherrscher werden wir noch zu sprechen kommen.

Die osmanischen Bezirke auf dem Boden des heutigen Israel/Palästina

Die politische Distrikteinteilung sah in der gesamten Osmanischen Zeit keinen einheitlichen Verwaltungsbezirk auf dem Boden des heutigen Israel/Palästina vor, sondern die Verwaltungsbezirke verliefen anhand anderer Linien (wie erwähnt teilweise aus mamlukischer Zeit übernommen, teilweise offensichtlich den landschaftlichen Gegebenheiten entsprungen). Folgende *Sanğāqs* sind – zum Teil oder zur Gänze – einem „Israel“/„Palästina“ nach heutigem Verständnis zuzurechnen*:

Der *Sanğāq* Safed umfasste nicht nur die Gegenden, welche heute als *Galil* (Galiläa) geläufig sind, sondern reichte im Norden weiter in den heutigen Südlibanon hinein. Er inkludierte die Stadt Safed, an der Mittelmeerküste die Festung Akko und erstreckte sich bis zum *Kinneret* (See Gennesaret).

⁷⁰Doumani: Rediscovering Palestine. S. 36.

⁷¹Für eine Analyse der Rolle der Dorfführer und den Titel *ra'īs al-falāḥīn* siehe: Singer: Palestinian peasants. S. 32ff.

⁷²Doumani: Rediscovering Palestine. S. 34-44.

*Anzumerken ist hier, dass diese Daten aus Steuerlisten der Ortschaften, die nach Bezirken geordnet waren, erschlossen wurden. Landkarten, die sich in heutigen Publikationen häufig finden, sind aus solchen Angaben rekonstruiert, und daher nicht ganz präzise! Dies erklärt, warum sich Karten der osmanischen Bezirkseinteilungen von Syrien/Palästina in verschiedenen Büchern nicht völlig decken. Für die hier gegebene Darstellung der *Sanğāqs* im Raum des heutigen Israel/ Palästina sind diese Unschärfen jedoch nicht erheblich.

Südlich des *Sanğāqs* Safed folgte der *Sanğāq Lağğūn* (اللجون) – er umfasste den Carmel und das Yesre'el-Tal (مرج ابن عامر *Marğ ibn 'Āmir*) und reichte bis einschließlich Jenin. Auf seinem Gebiet lag damals keine Stadt, sondern wir finden nur Dörfer vor. An den Jordan reichte der *Sanğāq Lağğūn* nur eine kurze Strecke. Der größere Teil des Jordantals gehörte hingegen zum (mehrheitlich) transjordanischen Sanjak 'Ağlūn (عجلون).

Vom Hochland um Nablus bis zur Mittelmeerküste reichte der *Sanğāq* Nablus, mit der Stadt Nablus als Zentrum.

Im Süden finden wir an der Küste den *Sanğāq* Gaza vor, der auch Ramle umfasste, und im Landesinneren den *Sanğāq* Jerusalem, der oft auch Hebron inkludierte. Sowohl für den *Sanğāq* Gaza als auch für den *Sanğāq* Jerusalem ist die Grenze im Süden nicht klar definiert – von den letzten Dörfern mit sesshafter Bevölkerung im Süden ging das Gebiet fließend in die von Beduinen kontrollierte Wüste über. Eine Notwendigkeit, eine genaue Grenzlinie zu Ägypten zu definieren, das auf der anderen Seite der Wüste begann, ergab sich damals noch nicht.⁷³

Sultan Süleymans politisches Interesse am Ausbau Jerusalems als Signal an die christlichen Welt.

Die Stadt Jerusalem bekam nach der Eroberung 1516 unter Sultan Selim I. nicht sofort eine besondere Stellung. Dies sollte sich jedoch unter seinem Nachfolger Sülayman al-Qanuni (in westlicher Geschichtsschreibung besser bekannt unter dem Beinamen „der Prachtige“) für eine kurze Phase ändern.

Süleyman al-Qanuni / der Prachtige ist in Österreich bekannt als derjenige, der 1529 vor den Toren Wiens stand. Doch er interessierte sich nicht nur für Wien sondern auch für Jerusalem. Unter seiner Herrschaft wurde die Stadtmauer Jerusalems mit großem finanziellen Aufwand neu ausgebaut, sie gilt als die vollkommenste Stadtmauer, die im 16. Jahrhundert weltweit errichtet wurde. Im Wesentlichen ist sie dieselbe Mauer, die heute noch die „Altstadt“ umschließt. (Aus militärischer Sicht war es eine schwere Panne, dass bei ihrer Errichtung vergessen wurde, die für Angriffe verletzlichste Front der Stadt, den Zions-Berg, nicht in das ummauerte Areal zu inkludieren. Dieser grobe Fehler ändert jedoch nichts an der Größe und dem Aufwand des Unternehmens).⁷⁴

Süleymans Initiative, Jerusalem unter Aufwand von viel Geld sowohl zu befestigen als auch zu verschönern, hatte einen weltpolitischen Hintergrund, der mit seiner Wien-Belagerung in indirektem Zusammenhang stehen dürfte: Man hatte am osmanischen Hof Sorge, dass Karl V. von Spanien und Österreich und Kaiser des Heiligen Römischen

⁷³ Eine Skizze dieser *Sanğāqs* findet sich z.B. bei Amnon Cohen: *Palestine in the 18th Century* am Ende des Buches. Für das 18. Jahrhundert gibt Cohen einen gemeinsamen Bezirk 'Ağlūn mit *Lağğūn* an, sowie einen eigenen *Sanğāq* für Yaffo. Für das 16. Jahrhundert siehe Cohen/Lewis: *Population and Revenue*. Für die Verteilung jüdischer Bevölkerung in diesen *Sanğāqs* siehe die Karte bei: David: *To Come to the Land*, S.34

⁷⁴ Ben-Dov: *Historical Atlas*. S. 248f.

Reiches einen neuen Kreuzzug planen könnte, mit einem Angriff auf Jerusalem. Zwar ist keinesfalls gesagt, dass Karl V. solche Pläne tatsächlich konkret hatte, doch führte er ja unter seinen Titeln den eines „Königs von Jerusalem“ und zögerte nicht, ihn auch in Dokumenten, die sich an den osmanischen Hof richteten (wie Ernennung eines spanischen Botschafters beim osmanischen Hof), zu verwenden. Möglicherweise war dies nicht mehr als eine Taktik, den Sultan von der österreichischen Front abzuschrecken, indem man von spanischer Seite die Rute eines möglichen Angriffs auf Jerusalem ins Fenster stellte, doch die Wirkung auf osmanischer Seite blieb nicht aus: Süleyman investierte große Summen in Jerusalem, und zwar nicht nur in die militärische Befestigung: Der Felsendom wurde restauriert, Wassersysteme verbessert, Trinkwasserbrunnen installiert, und auch die Westmauer des Tempelberges, die jüdische Gebetsstätte am Fuß des Tempelberges wurde restauriert. Man sparte bei den Baumaßnahmen nicht mit kunstvollen Ornamenten, schließlich ging es neben der militärischen Sicherung auch darum, sichtbar zu machen, wem Jerusalem gehöre.⁷⁵

Wir sehen hier ein Motiv, das sich durch die Geschichte Jerusalems durchzieht, seit das Kreuzfahrerkingreich (wie oben erwähnt) einen Schub in der „Heiligkeit Jerusalems“ für den Islam brachte. Sobald Kreuzfahrer am Horizont gesichtet werden – vielleicht auch nur vermeintliche – steigt die Bedeutung Jerusalems auf islamischer Seite. Sind hingegen potentielle Kreuzfahrer gerade kein Thema, sinkt die Bereitschaft muslimischer Herrscher, in Jerusalem zu investieren! So können wir auch verstehen, dass einerseits die Bauwerke Jerusalems aus dem 16. Jahrhundert ganze Bände kunstgeschichtlicher Abhandlungen zu füllen vermögen, andererseits nach der Ära Süleymans die Stadt wieder stagniert und ihre Bedeutung schnell wieder sinkt. Sowohl der Sultan als auch die europäischen Mächte waren bald mehr am Balkan beschäftigt, und es drohte doch kein Kreuzzug. (Der nächste „Kreuzfahrer“, den muslimische Autoritäten als solchen einstufen, wird erst Napoleon 1798/99 sein, wie wir weiter unten sehen werden).

In Bauinschriften bezeichnete sich Süleyman als „zweiten Salomo“.⁷⁶ - Vor dem Hintergrund der Sorge vor einem Kreuzzug dürfen wir hier wohl mehr als ein nettes Wortspiel (Süleyman = Salomo) vermuten: Dass Jerusalem nun diesem „Salomo“ untersteht, ist eine politische Ansage gegen christliche Ansprüche aus Europa.

⁷⁵Ben-Dov: Historical Atlas. S. 249ff. Eine ältere Theorie von HistorikerInnen lautete, dass die Stadtmauer Jerusalems erneuert worden sei, um Attacken von Beduinen abzuwehren. Doch dies hätte man mit einfacheren Mitteln auch erreichen können, und kann daher als Grund für ein dermaßen teures Unternehmen nicht ausreichen. Ben Dov führt weiters aus, dass die Entdeckung Amerikas einen Anteil am spanischen Interesse an der Region hatte: Nachdem klar war, dass Kolumbus einen neuen Kontinent entdeckt hatte und nicht in Indien war, erhöhte sich wieder das europäische Interesse an Kontrolle des Landweges nach Indien – d.h. an osmanischem Territorium.

Erwähnt sei auch eine Ansicht, die bei Bieberstein/ Bloedhorn (S. 232) zitiert wird, dass der Mauerbau „durch keine äußere Bedrohung veranlasst“, und an einer älteren ayyubidisch-mamlukischen Bautradition orientiert, „eine bewusst historisierende Wiederherstellung der Stadt“ darstelle. Dagegen ist zwar einzuwenden, dass eine politisch unmotivierte historisierende Wiederherstellung zu dermaßen hohen Kosten logisch nicht nachvollziehbar wäre, allerdings ist der Hinweis auf den historisierenden Stil vor dem Hintergrund der Kreuzzugssorgen sehr wohl von Interesse: Möglicherweise können wir den Rückgriff auf ältere Baustile als Teil eines Statements verstehen, das Jerusalems mit einer möglichst weit zurückreichenden islamischen Tradition besetzen will.

⁷⁶Bieberstein/ Bloedhorn: Jerusalem. S. 231.

Während die griechisch-orthodoxe und armenische Kirche in Jerusalem vom neuen osmanischen Interesse nicht besonders getroffen wurden, hatten es die römisch-katholischen Franziskaner, da sie ja den Kreuzzugs-willigen Feind des Sultans repräsentierten, unter Suleymans neuer Politik schwerer: Sie wurden nun endgültig aus dem Abendmahlssaal verdrängt (den sie bereits unter Mamelukischer Herrschaft nur nur gastweise benutzen durften, da das Gebäude als Moschee galt) und mussten in ein ehemals georgisches Konvent (St. Salvator) ausweichen.⁷⁷ Die Verdrängung der Franziskaner war wohl mehr politisch denn religiös motiviert. Aus militärstrategischer Sicht galt das Zionstor als Schwachstelle in der Befestigung der Stadt – dass die Franziskaner ausgerechnet dort ihr Areal hatten, war den Herrschern nicht geheuer.⁷⁸

Die Verbesserung der Wasserversorgung (bezeichnenderweise waren die neuen Brunnen am *Haram ash-Sharif* (Tempelberg) und im muslimischen Viertel!) und die erneuerte Stadtmauer sollten natürlich auch einen Zuzug von Bevölkerung ermöglichen und so zeigen Steuerregister Jerusalems in der Zeit von 1526/27 bis 1553/54 einen deutlichen Anstieg der Bevölkerung.⁷⁹ Gleichzeitig erfolgte ein Aufschwung des islamischen Pilgerwesens, für das ebenfalls Infrastruktur benötigt wurde, und in die Regierungszeit Suleymans fällt die Stiftung etlicher islamischer religiöser und sozialer Einrichtungen.⁸⁰

Doch längerfristig sollte das Ausbauprojekt Suleymans für Jerusalem größer bleiben als in Relation zur Bevölkerung der Stadt passte. Manche Teile der Stadt innerhalb ihrer Mauern blieben in Ruinen oder blieben unbebaut und wurden eventuell landwirtschaftlich genutzt.⁸¹

Das Land Israel/Palästina im osmanischen Binnensystem – Vorteil oder Nachteil?

Folgen wir dem Muster der Entwicklung der Städte, liegt der Schluss nahe, dass die osmanische Glanzzeit im Land Israel/Palästina nicht allzu lange anhielt. Für das 17. Jahrhundert zeigte Dror Ze'evi in seiner Dissertation über den *Sanḡāq* Jerusalem allerdings, dass die regionale Entwicklung durchaus antizyklisch zur Hauptstadt Istanbul verlaufen konnte. Während das frühe 17. Jahrhundert aus Sicht der osmanischen Zentrale als eine Periode starken Niedergangs dasteht, bedeutete dies für die Bevölkerung im Raum Jerusalem anscheinend nicht viel Verschlechterung, und manche lokale Notablen konnten die Schwäche der Hauptstadt recht gut für sich anusnützen. Hingegen habe die Wiedererlangung stärkerer osmanischer Zentralgewalt gegen Ende des 17. Jahrhunderts im Bezirk Jerusalem eher Verwirrungen gestiftet, da osmanische

⁷⁷Bieberstein/ Bloedhorn: Jerusalem. S. 232., Ben Dov: Historical Atlas. S. 255.

⁷⁸Bahat: Historical Atlas. S. 68-70.

⁷⁹Bieberstein / Bloedhorn: Jerusalem. S. 233. Die Autoren sprechen dort von einem Anstieg der Bevölkerung von ursprünglich annähernd 4.000 bis auf 12.000 Einwohner. Doch wie bereits erwähnt, sind solche Zahlen Schätzungen, die auf der Multiplikation von in Steuerlisten erfassten Zahlen von Familienoberhäuptern beruhen.

⁸⁰Bieberstein/ Bloedhorn: Jerusalem. S. 233.

⁸¹Ben Dov: Historical Atlas. S. 264.

Zentralisierungsbemühungen, die sensible regionale Balance zwischen lokaler bäuerlicher Bevölkerung und Beduinen störten.⁸²

Ze'evi argumentiert, dass das 17. Jahrhundert der eigentliche „osmanische“ Zeitraum der Region sei, denn zuvor hatte die sich erst stabilisierende osmanische Herrschaft noch manche ältere mamelukische Strukturen übernommen, im 18. Jahrhundert hingegen steige der europäische Einfluss. Somit sei die Zeit dazwischen diejenige, in welcher das osmanische System ohne äußere Einflüsse für sich selbst bestehe.⁸³

Meines Erachtens hieße die hier postulierte relative Unberührtheit der Region von äußeren Einflüssen noch nicht, dass diese inner-osmanische Entwicklung besonders positiv verlaufen wäre. Soll man die mangelnde Vernetzung der Region mit nicht-osmanischer Außenwelt, die Merkmal dieses „osmanischen Jahrhunderts“ ist, nicht eher als Nachteil sehen? Ich vermute, es wäre hier sinnvoll, zwischen verschiedenen Landesteilen zu differenzieren. Wir werden weiter unten für den Bezirk Nablus sehen, dass die Einbettung in den osmanischen Binnenmarkt der wesentliche Faktor für die ökonomische Entfaltung des Berglandes um Nablus war, also eine Abgeschnittenheit von nicht-osmanischen Welten dort kein Problem bot. Ganz anders muss dies natürlich für die Orte an der Küste eingeschätzt werden! Und man kann auch vermuten, dass die nicht-muslimische Bevölkerung aus einer Abgeschnittenheit von nicht-osmanischen Welten mehr Nachteile erfährt, als die Angehörigen der sunnitischen Staatsreligion. - Vielleicht liegt auch hier einer (von gewiss mehreren) Faktoren für den oft genannten wirtschaftlichen Abstieg der jüdischen Bevölkerung im 17. Jahrhundert?

Niedergang alter Strukturen im 18. Jhdt

Niedergang des Tīmār-Systems der Sipahis

Wir haben erwähnt, dass zu Beginn der osmanischen Herrschaft über das Land noch ein System von Lehen (*Tīmār*) für *Sipahis* (Reiter) bestand. Während in anderen Teilen des osmanischen Reiches *Sipahis* sich für allfällige Kriege einberufen lassen mussten, fiel ihnen im Elayet von Damaskus jährlich die Sicherung der *Ḥağğ* nach (bzw. insbesondere bei der Rückkehr von) Mekka zu. Die zurückkehrenden Pilger mussten auf ihrem Weg Richtung Damaskus gegen Angriffe von Beduinen geschützt werden. Solche Angriffe kamen durchaus vor, und somit war die Aufgabe eine entsprechend ernste.

Da aber die tatsächliche Qualifikation der *Sipahis* in der Zentrale in Istanbul nicht überprüft wurde, bot das System Möglichkeiten für Missbrauch und verfiel mit der Zeit. Im Lauf des 18. Jahrhunderts war das Lehen-System der *Sipahis* in jenen *Sanğāqs*, die der *Wālī* von Sidon kontrollierte, bereits verschwunden. In jenen *Sanğāqs*, die von Damaskus aus kontrolliert wurden, war es zwar im 18. Jahrhundert noch existent, jedoch in

⁸² Ze'evi: Ottoman Century. S. 206f.

⁸³ Ze'evi: Ottoman Century. S. 9f.

korruptierter Form. Manchmal wurden Lehen an Leute vergeben, die gar keine militärische Qualifikation hatten. *Sipahis* waren entgegen der Vorschriften von ihren Ländereien abwesend, oder vermieden es, zu ihrer Verpflichtung zur Sicherung der *Ḥağğ* eingezogen zu werden. Das System war also auch hier, wenngleich existent, im 18. Jahrhundert im Niedergang befindlich.⁸⁴

Verfall des Militärs und profitorientierte Wālīs

Militärisch ist das osmanische Reich im 18. Jahrhundert in einem erstarrten unflexiblen und korrupt gewordenen System gefangen. An welchen Stützpunkten des Landes mehr Militär stationiert wurde, wurde nach veralteten Kriterien, die aus der Frühzeit der osmanischen Herrschaft stammten, entschieden. Ideologische Grundlagen überwogen vor realistischen Einschätzungen. So wurde etwa in Befestigungen an der Küste investiert, die sich gegen christliche Piraten wenden sollten (die es zwar gab, die aber nicht mehr im einstigen Ausmaß gefährlich waren), während man es unterließ, Befestigungen im Landesinneren, die gegen Beduineneinfälle viel dringender notwendig gewesen wären, entsprechend zu verstärken. Jerusalem wurde aus ideologischen Gründen viel stärker mit Soldaten besetzt als andere Städte, die nicht weniger sondern eher mehr Sicherheitsprobleme hatten. Entwicklungen wie die steigende Bedeutung der levantinischen Küste und des Libanongebirges wurden von der osmanischen Militäradministration verschlafen. Janitscharen waren unter Umständen an den Orten, wo sie stationiert sein sollten, abwesend und zogen es vor, Handelsaktivitäten zur Aufbesserung ihres sonst unzureichenden Lebensunterhaltes zu unternehmen. Dies ging sogar so weit, dass Janitscharen Waffen an Beduinen verkauften. Manchmal halfen sich Janitscharen über ihre unzureichende Entlohnung auch hinweg, indem sie von der lokalen Bevölkerung „Steuern“ einhoben.

Die Tatsache, dass auf die offizielle Armee kein Verlass mehr war, führte im 18. Jahrhundert dazu, dass ein *Wālī*, wollte er in seinem *Elayet* tatsächlich Durchsetzungskraft haben, eine eigene Truppe aus Söldnern anheuerte. Auch weniger hochrangige regionale Führer (wie *Zāhir al-‘Umar*, dessen Herrschaft über Tiberias wir noch genauer besprechen wollen) griffen eventuell zu dem Mittel, eigene Söldner anzuheuern. Das Personal für diese Truppen wurde meist von nordafrikanischen Immigranten gestellt, die zu diesem Zweck in die Region kamen.⁸⁵

Die Durchsetzungskraft der *Wālīs* in ihrem eigenen *Elayet*, litt jedoch mit der Zeit noch unter einem weiteren Fehler im osmanischen Verwaltungssystem. *Wālīs* (und auch unter ihnen stehende osmanische Amtsträger) wurden oft nur für kurze Zeit an einem Ort eingesetzt (sie konnten natürlich aufgrund ihres Ranges wiederum an einem anderen Ort zum Zug kommen). Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts sah für Sidon mehr als 40 *Wālīs*

⁸⁴ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 298ff.

⁸⁵ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 270ff.

– das heißt, viele waren nur ein Jahr im Amt. Was ursprünglich dazu gedacht war, zu große lokale Macht der eingesetzten Würdenträger zu verhindern (der osmanische Staat wollte ja ein zentralistischer Staat sein), erwies sich im Lauf der Zeit als fatale Schwäche: Ein *Wālī*, der sich dessen bewusst war, dass er in seiner kurzen Amtszeit ohnehin nicht viel bewirken konnte, war naturgemäß primär daran interessiert, schnellen Profit aus seinem Amt zu schlagen, solange er da war – das heißt sich um die Steuereintreibung zu kümmern, während ihm längerfristige Ziele fremd waren.⁸⁶

Plastisch beschrieb der französische Reisende Volney, der 1783-85 eine Ägypten-Syrien-Reise unternommen hatte, die Vernachlässigung der Infrastruktur durch die nur jährlich eingesetzten Amtsinhaber:

„The Aga of Gaza resides here [in Ramle] in a Serai, the floors and walls of which are tumbling down. 'Why' said I, one day, to one of his Sub-Agas, 'does he not at least repair his own apartment?' 'Yes' replied he, 'but if another should next year obtain his place, who would repay him the expense?'“⁸⁷

Naturgemäß musste diese Entwicklung mit der Zeit andere regionale Machthaber hochkommen lassen, wovon wir weiter unten Beispiele besprechen wollen.

Verfall der Küstenregion und anderer ungeschützter Gebiete

Während man das 17. Jahrhundert verschieden einschätzen mag, sind spätestens im 18. Jahrhundert die Krisensymptome evident: Orte in den Ebenen an der Küste schrumpfen oder werden gänzlich verlassen. Der Trend in der Landbevölkerung lautet zunehmend: Rückzug in die Berge. Die gebirgigen Gegenden wurden relativ dichter besiedelt, als die Täler und die Küstenregion, da sie besser beschützbar vor Übergriffen von Beduinen oder Raubüberfällen waren. Mit der Zeit kam ein zweiter Grund dazu: im Hochland war man auch weiter weg vom Zugriff osmanischer Steuereintreiber.⁸⁸ Vergleiche von Siedlungsdichten sesshafter Bevölkerung gegen Ende des 16. Jahrhunderts mit Daten aus dem 19. Jahrhundert zeigen, dass im Hochland (von etwas nördlich von Hebron bis Jenin) der Anteil aufgelassener Dörfer relativ moderat bleibt, während ungeschütztere Gebiete wie die Gegend um Hebron und noch dramatischer das Jordantal und Teile Transjordanien sehr hohe Prozentsätze verlassener Dörfer aufweisen. Umgekehrt ist in den von sesshafter Bevölkerung verlassenen Gebieten dann ein entsprechend starker Anteil nomadischer Bevölkerung zu finden.⁸⁹

⁸⁶ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 6.

⁸⁷ Volney: Travels. Vol. II, S. 216f.

⁸⁸ Manna: Sancak of Jerusalem, S. 310.

⁸⁹ Hütteroth: Pattern of Settlement. S. 8ff. Hütteroths Beitrag stammt bereits aus dem Jahr 1975, und man kann daher fragen, wie weit seine Statistik durch jüngere Forschungsergebnisse möglicherweise modifiziert wird. Der allgemeine Trend seiner Ergebnisse ist jedoch kaum in Frage zu stellen, zumal der Rückzug sesshafter Bevölkerung in die Berge auch in zahlreichen jüngeren Arbeiten angesprochen wird. Der für eine seriöse Einschätzung natürlich sehr unwillkommene große Zeitsprung vom 16. ins 19. Jahrhundert, den Hütteroth unternimmt, ergibt sich leider daraus, dass für die Jahrhunderte dazwischen keine Daten in ausreichender Dichte vorliegen.

Die verfallene Küstenregion und ihre Verwundbarkeit beschreibt auch Volney in den 1780er-Jahren: Das Dorf Lod und die Stadt Ramle präsentierten sich ihm in einem verfallenen und verwüstetem Zustand; von Yaffa sagt er, das es „keinen Seehafen“ habe, obwohl er ausführt, welche Güter über den Hafen von Yaffa transferiert werden, und dass hier auch die Pilger auf dem Weg nach Jerusalem ankommen.⁹⁰ (Dies ist kein Widerspruch, der kleine Hafen Yaffas hatte nicht das Volumen, von einem Gast, der mit europäischem Blick kam, als „Seehafen“ beschrieben zu werden, sondern war eher ein notdürftiger Anlegeplatz.) Volney beschreibt aber auch, dass Yaffa mit seinen beiden Wasserquellen und der Möglichkeit, Obstbäume zu kultivieren, eigentlich Potential für Wohlstand gehabt hätte, welches allerdings regionalen Kriegen zum Opfer fiel. So hatten in den 1770er-Jahren ein militärischer Angriff eines aufmüpfigen ägyptischen Paschas gegen Damaskus sowie ein Rachefeldzug des ägyptischen Paschas gegen den Herrscher von Akko auch die Küste um Yaffa verwüstet, insbesondere indem die Bäume von den Milizen gefällt wurden.⁹¹ (Die regionalpolitischen Hintergründe dieses Feldzuges werden uns im Kapitel über *Ẓāhir al-‘Umar* noch interessieren.)

Beispiele zu verschiedenen Bevölkerungsgruppen und ihren wirtschaftlichen Optionen im osmanischen „Palästina“

Versuchen wir nun, einige Einblicke in die Struktur und die Bevölkerungsgruppen im Raum Israel/Palästina in osmanischer Zeit zu erhalten. Die zum Teil schwierige Quellenlage macht es leider unmöglich, ein lückenloses Bild zu gewinnen. Allerdings lassen sich einzelne Beispiele aus verschiedenen Zeiten und Orten soweit zusammentragen, dass wir meines Erachtens durchaus einen generellen Eindruck des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gefüges gewinnen können.

Eine Anmerkung zu den Quellen:

Eine wichtige Quelle über die Bevölkerung des osmanischen Israel/Palästina sowie seine wirtschaftliche Struktur bieten osmanische Steuerregister. Eine zweite Quelle, die in letzter Zeit von HistorikerInnen zunehmend Beachtung erfährt sind Gerichtsakte, in der Fachliteratur als *Siğill* bekannt. (arab. سجل = Liste, Register) . Als dritte möglich Quelle gesellen sich Abschriften staatlicher Verordnungen hinzu.⁹² Für das 16. Jahrhunderts wurden diese Quellen ausführlich erforscht von Amnon Cohen und Bernard Lewis, sowie einer Reihe jüngerer HistorikerInnen, welche auf den bahnbrechenden Arbeiten von Cohen und Lewis aufbauten. Für den ländlichen Raum rund um Jerusalem ist eine Darstellung von Amy Singer „Palestinian Peasants and Ottoman Officials“ aus dem Jahr 1994 zu nennen. Nachdem sich die früheren

⁹⁰Volney: Travels, Vol. II, S.214.

⁹¹Volney: Travels Vol II, S. 215f. Siehe auch Vol. I, S. 114ff und S. 143ff.

⁹²Singer: Palestinian peasants. S. 22f.

Forschungsarbeiten meist auf Jerusalem bezogen, liegen mittlerweile auch Analysen über Gaza (Dissertation von Haggay Etkes, 2008) und Nablus (Bashara Doumani: „Rediscovering Palestine“, 1995) vor.

Leider liegen für das 17./18. Jahrhundert bei weitem nicht so gute Quellen vor, wie für das 16. Jahrhundert. Da die Phase des 16. Jahrhunderts jedoch eine prägende für die osmanische Struktur im Raum Israel/ Palästina war, kann man es wagen, aus jenen Daten eine Tendenz zu erschließen, die trotz einzelner Verschiebungen, die gewiss zu vermuten sind, auch in die späteren Jahrhunderte noch hinein reicht.

Die erwähnten Steuerregister waren keine Angaben tatsächlich eingehobener Steuern, sondern Register, in welchen festgehalten wurde, wo und von wem für das jeweilige Jahr wie viel Steuerleistung zu erwarten war. Sie belegen also keine Tatsachen sondern sind Schätzungen erwarteter Steuereinkommen. Für das 16. Jahrhundert liegen diese Register recht ausführlich vor und präzisieren noch kleinere Einteilungen bis hin zu Stadtteilen, manchmal sogar Straßenzügen. Da Religionszugehörigkeit für die Steuer relevant war, erfahren wir aus ihnen auch über die Wohnorte nicht-muslimischer Bevölkerungsgruppen. Genaue Bevölkerungszahlen lassen sich jedoch nicht aus ihnen ersehen, da steuerpflichtige Familienoberhäupter (ohne Angabe von Frauen und Kindern) erfasst wurden sowie steuerpflichtige Ledige und von der Steuer befreite Personen. Von der Steuer befreit sein konnte man aufgrund von Zugehörigkeit zu muslimischen religiösen Ständen, oder aufgrund von Behinderung (also Arbeitsunfähigkeit). Aus diesen Daten konkrete Bevölkerungszahlen hochzurechnen, ist ein heikles und umstrittenes Unterfangen. Noch eine weitere Vorsicht ist bei der Interpretation dieser Quellen geboten: Die ersten osmanischen Register waren noch von der Schwierigkeit der osmanischen Behörden, das neue Terrain vollständig zu erfassen, geprägt. - Ist daher ein Anstieg der Bevölkerung in solchen Listen tatsächlich ein Zeichen von Bevölkerungswachstum, oder waren die Behörden nun einfach besser im Registrieren? Im Allgemeinen wird angenommen, dass der „Bevölkerungsanstieg“ in den Registern in den ersten Jahrzehnten nach der osmanischen Eroberung eine Mischung aus echtem Wachstum (begünstigt durch die neue bessere Sicherheitslage), und besserer Erfassung durch die Bürokratie war. Wieviel genau auf das Eine und auf das Andere entfällt, lässt sich nicht mehr sagen.

Wir wollen daher bei den folgenden Angaben nicht aus dem Auge verlieren, dass die Auswertung der historischen Daten einer gewissen Unschärfe unterliegt. Wir haben keine konkreten Bevölkerungszahlen – weder flächendeckend noch über Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte hinweg – in Händen. Sehr wohl können wir aber Zentren erkennen, gewisse Bevölkerungsgruppen unterscheiden oder Proportionen verschiedener Bevölkerungsgruppen zueinander einigermaßen erschließen.

Wenn man sich auf die Schätzung einer Gesamtbevölkerungszahl einlässt, so wird angenommen, dass sowohl Ende des 16. Jahrhunderts als auch Ende des 18. Jahrhunderts die Bevölkerung in „Israel / Palästina“ mit 250.000 bis 300.000 Menschen anzugeben ist.⁹³

⁹³ Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-Us'manim*. S.164.

Die muslimische (sunnitische) Mehrheitsbevölkerung

Wir sprechen hier von einem Land, das recht dünn besiedelt war, doch das ändert nichts daran, dass sich die Mischung der Bevölkerung recht bunt zeigt und zahlreiche Minderheiten umfasst. Die Mehrheit der Bevölkerung in osmanischer Zeit ist arabischsprachig und sunnitisch. Wenn wir sagen „arabischsprachig“ so heißt dies nicht unbedingt ethnisch „arabisch“. Bereits in mamelukischer Zeit waren auch nicht-arabische muslimische Bevölkerungsgruppen (Kurden, Turkmenen, ...) ins Land gezogen. Spuren davon blieben zwar in Familiennamen sowie in Namen alter Stadtteile erhalten, doch scheinen sich diese Bevölkerungen relativ bald soweit assimiliert zu haben, dass sie als Teil der arabischsprachigen und sunnitischen Mehrheit des Landes nicht mehr näher hervorstachen. Die Ansiedlung osmanischer Militärs nach der Eroberung führte natürlich wiederum zu Veränderungen der Bevölkerungsstruktur, indem sich mit der neuen osmanischen Elite auch nicht-arabische Bevölkerungsgruppen ansiedelten. Innerhalb jener sunnitischen und arabischsprachigen Mehrheit finden wir jedoch drei zum Teil stark getrennte Gruppen: Stadtbevölkerung – sesshafte ländliche Bevölkerung – Beduinen.⁹⁴ (Wir haben bereits erwähnt, dass ein Teil der Städte sich von der ländlichen Dorfbevölkerung auch durch einen deutlich anderen Stadtdialekt unterschied, während das Arabisch der Beduinen wiederum eine eigene Gruppe bildete).

Besonders relevant für das politische Gefüge erweist sich zudem die uralte Spaltung arabischer Bevölkerung in *Qaysi*- und *Yamani*-Stämme. Diese Spaltung geht auf das 7. Jahrhundert und auf damalige Verhältnisse auf der arabischen Halbinsel zurück: *Qaysi*-Stämme waren eine Fraktion, welche aus den nördlicheren Teilen der arabischen Halbinsel stammte, während *Yamani*-Stämme ursprünglich aus dem Süden der arabischen Halbinsel in den nördlicheren Teil zugewandert waren. Diese uralte Differenz wurde von arabischen Stämmen bei der Ausbreitung des Islam in die eroberten Gebiete mit-transferiert, und da sich auch lokale Bevölkerung erobelter Gebiete dem System einordnete, setzte sich die Qays-/Yaman-Spaltung in der arabischen Welt als eine Art Zweiparteien-System über ein Jahrtausend lang fort. So finden wir auch in unserer Region, dass sich die lokalen Stämme in *Qays*- und *Yaman*-Fraktionen gliedern lassen. Da neu hinzustoßende Clans, insbesondere wenn sie zu regionaler Macht aufstiegen, sich in dieses zwei-Fraktionen-System einordneten, nahmen immer wieder auch nicht-arabischstämmige und fallweise auch christliche Familien je nach politischer Gegebenheit eine Identität als „Qays“ oder „Yaman“ an.⁹⁵

Wenn wir von Stammesstrukturen sprechen, so wollen wir uns vor Augen halten, dass die Organisation in Form von „Stämmen“ für trockene landwirtschaftliche Zonen, wie diese hier, in Zeiten vor-moderner Landwirtschaft gut zu den Gegebenheiten der Natur passte.

⁹⁴ Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-Us'manim*. S.165.

⁹⁵ Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-Us'manim*. S. 164f.

„Arid tracts have limited carrying capacities, and the mobility of nomadic pastoral life requires an annual pattern of decision-making about directions of movement, places of encampment, and ways of maintaining the solidarity of the group. In these circumstances clear systems of authority emerge. Since groups attempting to sustain themselves in arid areas are small, the basic 'political' organization is that of the 'fraction'; authority lies with a leader (shaykh) or leading family, whose power is restrained, however, by the collective experience of the group preserved by its older members, or heads of families. Such fractions tend to be linked by intermarriage, or at least to believe that they have common ancestors, and they might therefore be called clans; their unity finds expression in a sense of collective honour, to be defended against other groups.“⁹⁶

Solche Fraktionen von Clans können sich durch Aufstieg bzw. Fall von Führern oder auch durch Naturereignisse, die ihren Lebensraum berühren, spalten oder sich mit anderen Gruppen vereinigen. Haben Bündnisse eine Weile Bestand, können so neue „Stämme“ entstehen. Verschiebungen dieser Art werden häufiger für nomadische Bevölkerung angenommen, während für sesshafte Bevölkerung eine größere Stabilität gilt:

„In regions of settled agriculture, particularly in those which are isolated, in secluded mountain valleys or on the edge of deserts, a rather similar organization into tribes can exist. Because the population is sedentary, however, the authority of leading families may be stronger, and their control over the land more secure than in the desert. A tribe of this kind may have grown up around a family with military or religious prestige, but here too the idea of common ancestry is important.“⁹⁷

Wir werden aber auch für sesshafte Bevölkerung Abspaltungen und Entstehen neuer Clans kennenlernen, und obwohl das hier beschriebene Muster für ländliche Bevölkerung gilt, werden wir auch in den Städten zum Teil über sehr lange Zeit hinweg herrschende Familien vorfinden. Umgekehrt werden wir, durch das zeitweise Verlassen ganzer Landstriche in der Küstenregion „Palästinas“ Abstriche betreffend die angenommene Stabilität sesshafter Verhältnisse machen müssen.

Auch wenn wir eine deutliche Trennung der drei Bevölkerungsgruppen (ländlich/nomadisch – ländlich/sesshaft – städtisch) erwähnt haben, waren Durchlässigkeiten zwischen diesen Gruppen möglich, jedoch anscheinend stets in eine Richtung. Beduinen mochten sesshaft werden, und eventuell – wie im Falle *Zāhir al-‘Umars*, den wir noch näher kennenlernen werden – auch städtisch. Vielleicht ist aber auch bezeichnend, dass es sich in seinem Fall um Orte handeln wird, die erst zu „Städten“ werden mussten (Tiberias und Akko), während wir keine Karriere eines Vertreters mit beduinischen Migrationshintergrund etwa in Jerusalem sehen werden.

⁹⁶ Cambridge Encyclopedia of the Middle East, S. 24.

⁹⁷ Cambridge Encyclopedia of the Middle East, S. 24.

Städte

Ein Muster in der Entwicklung der städtischen Bevölkerung des 16. Jahrhunderts zieht sich nicht nur gleichmäßig durch das Land Israel/Palästina durch, sondern hat deutliche Parallelen mit Syrien, die darauf schließen lassen, dass größere Zusammenhänge als Ursache zu suchen sind: Nach der Stabilisierung der osmanischen Herrschaft (die nicht so unterdrückend und ausbeutend war, wie die späte Phase der mamelukischen Herrschaft), kam es zu einem Anstieg der Bevölkerung in den Städten. Nach den 1560er-Jahren kehrt sich der Trend in den Städten aber schon wieder um, und mündet in eine Phase der Rezession. Als Faktoren, die zu dieser Rezession beitrugen, werden zum Teil internationale Entwicklungen wie Inflation durch amerikanisches Silber im Mittelmeerraum, eventuell auch Portugals aufsteigende Rolle im Gewürzhandel, genannt. Aber auch innere Fehlentwicklungen und Korruption im osmanischen Militär- und Verwaltungssystem trugen ihren Teil zur Krise bei.⁹⁸

Während die generelle Entwicklungskurve der Städte im osmanischen Land Israel/Palästina mit osmanischen Städten in Syrien also vergleichbar ist, muss auch ein wichtiger Unterschied festgestellt werden: Die Städte des osmanischen Israel/ Palästina waren allesamt recht klein und hatten nur regionale Bedeutung. Jerusalem konnte zwar immerhin ein Ziel von Pilgerfahrten darstellen, kam jedoch als Stadt trotzdem bei weitem nicht an die zeitgenössische Bedeutung von etwa Damaskus oder Aleppo heran. Fünf bis sechs Orte kommen in Frage, in dieser Phase der osmanischen Herrschaft als Stadt gewertet zu werden: Jerusalem, Safed, Nablus, Gaza, Hebron – und eventuell Ramle.⁹⁹ Ramle (das im Mittelalter sehr wohl eine Stadt war) war in osmanischer Zeit so klein und wenig urban, dass man zögern kann, das osmanische Ramle als Stadt zu werten. Auch betreffend Hebron werden wir im Folgenden noch sehen, dass die Bezeichnung „Stadt“ mit einigen Abstrichen zu verstehen ist.

Hier fehlen offensichtlich einige Orte, die wir aus heutiger Sicht für Zentren halten würden. Es gibt Haifa noch nicht, Bethlehem ist ein kleines Dorf – beide werden erst im 19. Jahrhundert Bedeutung erlangen. Auch Ramallah, das heute die Funktion einer politischen Hauptstadt des Westjordanlandes einnimmt, war zu osmanischer Zeit keine Stadt. (Auf die Frage wann und wie Tiberias wieder zur Stadt aufstieg, wollen wir noch zu sprechen kommen.)

Quellen zur Lage jüdischer Bevölkerung in der Praxis

Eine wichtige Quelle für den de-facto Status jüdischer Untertanen in der osmanischen Zeit bieten Archive islamischer religiöser Gerichtsakte (*siğill* = „Register“), die in den letzten Jahrzehnten insbesondere in Publikationen des israelischen Historikers Amnon Cohen

⁹⁸ Cohen/ Lewis: Population and Revenue S. 25ff.

⁹⁹ Für die Größenverhältnisse der Städte siehe Cohen / Lewis: Population and Revenue.

ausgewertet wurden. Bei Betrachtung dieser Quellen zeigt sich, dass das Bild nicht „schwarz“ oder „weiß“ gezeichnet werden kann. Einerseits sind eindeutig Fälle von Diskriminierungen festzustellen, andererseits wandten sich jüdische KlägerInnen auch an das muslimische Gericht, sei es um Schutz gegen Übergriffe einzuklagen, oder in alltäglichen zivilrechtlichen Streitigkeiten – und es zeigt sich, dass die muslimische Elite, die diesen Gerichten ja vorsah, sehr wohl immer wieder Jüdinnen und Juden zu ihrem Recht verhalf. Einerseits war ein niedrigerer Status der nicht-muslimischen Bevölkerung in das System eingebaut, andererseits konnte die jüdische Bevölkerung innerhalb der gesetzten Grenzen doch einer gewissen Palette von Berufen nachgehen und es fallweise zu etwas Wohlstand bringen.¹⁰⁰ Amnon Cohens Resümee über den Status jüdischen Lebens in Jerusalem zieht bei seiner recht freundlichen Einschätzung allerdings in Betracht, dass allgemeine gleiche Bürgerrechte in jenen Zeiten ohnehin nicht zu erwarten waren:

„The may not have been perfectly happy with some of the limitations to which they were subjected but they learned to live with or to circumvent many of them. No one interfered with their internal organization or their external cultural and economic activities. They seem to have internalized their sozial inferiority without much apparent hostility. In a world where civil and political equality, or positive social change affecting the group or even the individual were not the norms, the Sultan's Jewish subjects had no reason to mourn their status or begrudge their conditions of life. The Jews of Ottoman Jerusalem enjoyed religious and administrative autonomy within an Islamic state, and as a constructive, dyamic element of the local economy and society they could – and actually did – contribute to its functioning. The 16th century should, therefore , be viewed as a formative period with respect to the Jewish presence in Ottoman Jerusalem. Beyond that time the context underwent certain changes that affected the condition of the Jews, but the basic patterns moulded as early as the 16th century remained for generations to come.“¹⁰¹

Trotz dieser relativ positiven Elemente ist zu bemerken, dass die freie Religionsausübung in der Praxis stets Anlass für Konflikte war. Die Gerichtsakte erzählen reichlich von Problemen mit der Erlaubnis, Fleisch nach jüdischem Ritus zu schlachten (z.B. eingeschränkt auf bestimmte Wochentage, verknüpft mit einem Verbot, das jüdisch rituell geschlachtete Fleisch an Muslime zu verkaufen), und von Konflikten um Synagogen oder Gebetsräume.¹⁰² - Konfliktlinien, die uns auch heute in der „westlichen“ Gesellschaft sehr bekannt vorkommen, wenngleich mit anderen Akteuren! Erkennbar ist (z.B. bei den Spannungen um den Verkauf von Fleisch), dass Konflikte auch mal in religiöses Gewand gekleidet wurden, wenn es eigentlich um wirtschaftliche Interessen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber einer Minderheit ging.

¹⁰⁰Cohen: A World Within. S. 20ff.

¹⁰¹Cohen: A World Within. S. 22-23.

¹⁰²Cohen: A World Within. Beispiele unter anderem S.24, 41, 42, 130, 201.

Außerdem ist gegen eine zu freundliche Einschätzung der Rechtslage einzuwenden, dass das osmanische Rechtssystem durchaus die Folter kannte, wenn aus irgendeinem Grund ein Geständnis erpresst werden sollte. Wir werden im zweiten Teil dieser Arbeit in Zusammenhang mit der „Damaskus-Affäre“ die schrecklichen Dimensionen sehen, welche Folter bei gerichtlichen Verhören im Extremfall annehmen konnte. Nun ist natürlich nicht anzunehmen, dass bei kleinen alltäglichen Gerichtsfällen gleich eine Gefahr bestanden hätte. Doch kann man sich vorstellen, dass es für einfache Leute nicht unbedingt eine gute Idee sein musste, gegen besonders mächtige einflussreiche Persönlichkeiten vor Gericht zu ziehen. Dieses Problem galt jedoch sicher nicht nur für religiöse Minderheiten sondern wäre inner-muslimisch ebenso zu sehen.

Sowohl jüdische Quellen als auch osmanische Steuerlisten bestätigen, dass die wirtschaftliche Lage der jüdischen Bevölkerung im Land Israel nach einer hoffnungsvollen Blüte in der frühen osmanischen Zeit bereits Ende des 17. Jahrhunderts wieder sehr schwach war. Ein Grund für den Niedergang dürfte gewesen sein, dass einerseits der Handel mit anderen osmanischen Provinzen durch die schlechter gewordene Sicherheitslage der Wege behindert war andererseits der Handel mit Europa in Hände westeuropäischer (insbesondere französischer) Händler geriet, die an den Häfen der Küste und in Ramle stationiert waren.¹⁰³ Eine weitere Schwachstelle der jüdischen Wirtschaft war ihre mancherorts allzu einseitige Verflechtung mit der Textilwirtschaft. Als in Safed (durch die Notwendigkeit des Imports sehr teurer Rohwolle) die örtliche Textilindustrie zusammenbrach, entzog dies einer blühenden jüdischen Gemeinde die Lebensgrundlage.¹⁰⁴

Der Bezirk Safed

Die Stadt Safed als jüdisches Zentrum

Die Entwicklung der muslimischen Bevölkerung der Stadt Safed folgte im 16. Jahrhundert dem beschriebenen Muster, das auch für die anderen Städte galt: Nach Stabilisierung der osmanischen Herrschaft kam es zu einem Anstieg der Bevölkerung, dem ab den 1560er-Jahren eine Phase der Rezession folgte. Safed hatte keine christliche Bevölkerung, zeichnete sich jedoch durch einen besonders starken jüdischen Bevölkerungsanteil aus. Die bereits vor der osmanischen Eroberung vorhandene arabischsprachige jüdische Bevölkerung (*Mustarabim*) wurde durch Zuzug von spanisch-jüdischen ImmigrantInnen so weit verstärkt, dass Safed in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sogar eine jüdische Bevölkerungsmehrheit aufwies, darunter neben den Mustarabim eine ganze Reihe spanisch-portugiesischer Gemeinden, aber auch kleine Gruppen „maghrebinischer“, „italienischer“, „deutscher“ und „ungarischer“ jüdischer Haushalte.¹⁰⁵

¹⁰³ Heyd: *Jews of Eretz-Israel*. S. 178.

¹⁰⁴ Benbassa/ Rodrigue: *Geschichte*. S. 97.

¹⁰⁵ Cohen/ Lewis: *Population and Revenue*. S. 161.

Das osmanische Safed des 16. Jahrhunderts ging in die jüdische Geschichte als ein Zentrum der jüdischen Mystik (der „lurianischen Kabbala“ des Rav Yitzḥak Luria) ein, und war auch der Ort, an dem der für die jüdische Welt bis heute grundlegende halachische Kodex *Shulḥan ‘Aruch* verfasst wurde. Es verwundert somit nicht, dass die jüdische Gemeinde Safeds einen Führungsanspruch innerhalb der jüdischen Gemeinden der Region erhob, der zu einer Rivalität mit Jerusalem führen musste.

Das Kräfteverhältnis der jüdischen Gemeinden von Safed und von Jerusalem schwankte im Lauf der osmanischen Zeit je nach den wirtschaftlichen Bedingungen und der Sicherheitslage in den beiden Städten. Zunächst sah das 16. Jahrhundert ein sehr starkes jüdisches Safed, dann setzten die Veränderungen auf dem internationalen Textilmarkt Safed wirtschaftlich zu und Unruhen zur Zeit der drusischen Ma’an-Herrschaft (siehe weiter unten) verschlechterten die Sicherheitslage. Es kam zu Übersiedlungen jüdischer Familien nach Jerusalem und auch nach Hebron. Die neuen Bedingungen führten dazu, dass nach 1625 Jerusalem auch bei der Verteilung von europäischen Spendengeldern einen besseren Schlüssel für sich durchsetzte.¹⁰⁶ Für spätere Zeiten werden wir wiederum sehen, dass die Lage in Jerusalem so prekär geworden war, dass neue Einwanderung jüdischer Gemeinden wieder Safed bevorzugte.

Tiberias – Dorf oder Stadt?

Die Analyse der Städte im osmanischen Land Israel/ Palästina von Amnon Cohen und Bernard Lewis erfasst Tiberias für das 16. Jahrhundert nicht als Stadt. Die Analyse der arabischen Dialekte Palästinas in Bergsträbers Sprachatlas (erschienen 1915) weist einen eindeutigen Stadtdialekt für Tiberias aus. Irgendwann zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert entwickelte sich Tiberias von einem Ort, der nicht einmal in Relation zu den kleinen und wenig urbanen Städtchen Ramle und Hebron als „Stadt“ klassifiziert werden konnte, zu einer kleinen Stadt mit einer urbanen Bevölkerung, die sich sprachlich von den Landdialekten abhob. Wann und wie wurde das osmanische Tiberias (wieder) zu einer Stadt?

Im Detail werden wir diese Entwicklung nicht mehr nachvollziehen können, doch können wir versuchen, einige Eckpunkte auszumachen:

Zunächst sah das 16. Jahrhundert ein jüdisches Aufbauprojekt für Tiberias, das manchmal als geradezu „protozionistisch“ bezeichnet wird:

Die aus Portugal vor der Inquisition geflohene sehr wohlhabende jüdische Handelsfrau Gracia Mendes – berühmt als Dona Gracia Nasi – setzte gemeinsam mit ihrem Neffen Don Josef Nasi ein ehrgeiziges Projekt zum Wiederaufbau des desolaten Tiberias in Bewegung. (Beide hatten auch in Safed investiert.) Dona Gracia bot dem Sultan die Bezahlung einer jährlichen Pacht gegen die Erlaubnis, in Tiberias jüdische Bevölkerung anzusiedeln und

¹⁰⁶ Roze: Relationship between the Jewish Communities. S. 152ff. (engl. Abstract S. xi-xii)

Bautätigkeiten umzusetzen. Jüdische Dorfbevölkerung, die es in der Umgebung von Tiberias bereits gab, lebte von Landwirtschaft, Handel und Fischfang. Für Tiberias dachten Josef und Gracia Nasi jedoch insbesondere an Textilwirtschaft wie in Safed, und ließen Maulbeerbäume zwecks Seidenproduktion pflanzen. Neue Häuser wurden errichtet und eine Stadtmauer (wieder) aufgebaut. Belegt ist im 16. Jahrhundert die Existenz einer Synagoge und mindestens eines jüdischen Lehrhauses in Tiberias, dessen Errichtung Dona Gracia aus Einkünften, die ihr Besitztümer in Salonika einbrachten, finanzierte.

Wie weit die Familie Nasi bei ihrem Tiberias-Projekt an einen Kern eines künftigen jüdischen Staates dachte, oder ob es nur darum ging, einen weiteren Zufluchtsort für die vielen Flüchtlinge vor der spanischen und portugiesischen Inquisition zu schaffen, lässt sich aus den Quellen nicht mehr erschließen.

Das Projekt verlief zunächst nicht erfolgreich und war bereits nach einem Jahrzehnt in einer Krise. Geplante Einwanderung von Juden aus Italien wurde durch Krieg zwischen dem Osmanischen Reich und Venedig behindert. Ein ernstes Hindernis entstand für die Bautätigkeiten außerdem durch christliches gegen-Lobbying durch Franziskaner-Mönche in der Region, die sich heftig bemühten, die jüdische Ansiedlung zu verhindern. Eine Generation nach Josef Nasi erfolgte jedoch eine Neuauflage des Tiberias-Projektes durch Salomon ibn Yaish (mit spanischem Namen Alvaro Mendes, auch er war vor der portugiesischen Inquisition ins osmanische Reich geflohen und war 1585 in Salonika offiziell zum Judentum zurückgekehrt). Ibn Yaish erhielt vom Sultan wiederum eine Pacht in Tiberias, über die er seinen Sohn Jakob einsetzte. Diesmal scheint das Projekt auf deutlich kleinerem Rahmen jedoch mit Akzeptanz der Nachbarschaft verlaufen zu sein.¹⁰⁷

Wir sehen somit einen Schritt von jüdischer Seite zur Entwicklung Tiberias'. Jedoch ist offensichtlich, dass durch dieses nur sehr begrenzt gelungene Projekt noch keine nennenswerte „Stadt“ entstanden sein kann.

Ein nächster Schritt, Tiberias zu einem Zentrum zu machen, scheint durch die drusischen Herrschaftsambitionen unter dem drusischen Führer *Fakhr ad-Din* (mehr über ihn weiter unten) erfolgt zu sein. Ein großer Entwicklungsschub muss dann im 18. Jahrhundert durch den Ausbau regionaler Herrschaft des Scheichs von Tiberias, *Ẓāhir al-ʿUmar* erfolgt sein. (Mehr über *Ẓāhirs* Selbstständigkeit gegenüber der osmanischen Oberhoheit wollen wir noch besprechen.) Im Zuge seines Konfliktes mit der osmanischen Obrigkeit sorgte *Ẓāhir* auch für den Ausbau der Festung von Tiberias (die sich 1742 tatsächlich als stark genug erwies, einer Belagerung durch Truppen des Paschas von Damaskus standzuhalten).¹⁰⁸ Nun macht eine Festung noch keine Stadt, doch es ist plausibel, anzunehmen, dass *Ẓāhir* als regionaler Machthaber, seinen Wohnort – und die Basis seiner lokalen Macht – nicht

¹⁰⁷ David: To Come to the Land. S. 30 ff.

Birnbaum: Long Journey. S. 106ff.

¹⁰⁸ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 34.

nur militärisch sondern auch ökonomisch soweit ausbaute, dass Tiberias hier möglicherweise den Schritt vom Dorf zu einer kleinen Stadt vollzog.

Wenn wir nun drei sehr verschiedene Akteure in Erwägung gezogen haben – eine jüdische Gemeinde, einen drusischen Führer und einen lokalen arabischen Scheich – so weist uns das darauf hin, dass Tiberias durch seine Lage und seine Geschichte ganz verschiedene Parteien dazu einlädt, als ein regionales Zentrum gewählt zu werden. In römisch-byzantinischer Zeit war Tiberias ja jedenfalls eine Stadt mit für damalige Verhältnisse urbanem Charakter. Erstaunlich ist wohl nicht, dass Tiberias sich wieder zu einer Stadt entwickelte, sondern untypisch erscheint eher, dass es immerhin mehrere Jahrhunderte (in mamelukischer und früher osmanischer Zeit) so vernachlässigt war, dass es seine Bedeutung zwischendurch völlig verloren hatte. Da Tiberias einst Sitz des Kreuzritter-Fürstentums „Galiläa“ war, kann man sich allerdings vorstellen, dass es in mamelukischer Zeit bewusst kein Interesse der Herrschenden gab, durch einen Wiederaufbau nach der Zerstörung der Kreuzritterfestung einen Anknüpfungspunkt für christliche Interessen zu schaffen.

Akko

Akko, einst bedeutendes Zentrum der Kreuzritter, hatte in osmanischer Zeit eine wechselhafte Geschichte. Erst im 18. Jahrhundert wurde Akko als Hafen und Verwaltungssitz wieder soweit bedeutend, dass man von einer (kleinen) Stadt sprechen kann. In dieser Zeit bekommt Akko durch die Anwesenheit europäischer Händler und die Bedeutung des Hafens eine etwas internationalere Orientierung, die sonst untypisch für das Land zu dieser Zeit ist. Die Mehrheit der Bevölkerung war seit dem Ende der Kreuzfahrerzeit natürlich muslimisch. Doch berichtet eine Reisebeschreibung des christlichen Reisenden Giovanni Mariti aus 1760 von zwei lateinischen, einer griechisch-katholischen, einer maronitischen und einer griechisch-orthodoxen Kirche, letztere die größte. (Griechisch-katholische Gemeinden sind solche, die den griechischen Ritus beibehalten haben, aber die Führung Roms anerkennen.) Wir sehen also zumindest in jener Phase, in der Akko Bedeutung hatte, eine gemischte Präsenz aller in Galiläa vertretenen christlichen Richtungen. Die gleiche Reisebeschreibung berichtet auch von der „kleinen Synagoge“ der Juden, welche sie nicht durch eine größere ersetzen dürfen, da ihnen dies nicht gestattet wird.¹⁰⁹ In der Zeit als *Ẓāhir al-‘Umar* Akko zu seinem Verwaltungssitz machte, hatten etliche griechische Katholiken Gelegenheit, zu Ämtern in der Verwaltung aufzusteigen, einschließlich *Ẓāhirs* Finanzverwalter.¹¹⁰ In der Zeit nach *Ẓāhir* unter dem berüchtigten Pasha von Sidon *al-Ġazzār* (den wir ebenfalls noch genauer kennenlernen wollen) war der Finanzverwalter des Pashas ebenfalls kein Muslim, sondern ein Jude: *Ḥaim Farḥi*. Angesichts der konfliktreichen regionalpolitischen Verhältnisse, wo

¹⁰⁹ Bagatti: Christian Villages. S. 138f.

¹¹⁰ Bagatti: Christian Villages. S. 139.

regionale Pashas häufig gegeneinander Krieg führten, und Konflikte häufig mit Waffengewalt geregelt wurden, waren diese Positionen gar nicht ungefährlich (Berühmt ist die Geschichte *Ḥaim Farḥis*, dem sein Chef *Aḥmed Pasha al-Ğazzār* einmal im Zorn ein Auge ausstechen ließ. *Ḥaim Farḥi* blieb aber weiterhin im Amt und wurde erst nach dem Tod von *al-Ğazzār*s Nachfolger im Auftrag des neuen Machthabers ermordet.) Doch konnten in höhere Positionen aufgestiegene nicht-Muslime natürlich immer wieder helfen, die Bedingungen für ihre GlaubensgenossInnen nicht zu schlecht werden zu lassen. Ein Punkt, der uns in Zusammenhang mit den beiden diktatorischen Pashas *Ẓāhir* und *al-Ğazzār* ebenfalls noch interessieren wird, ist, dass die Bevölkerung Akkos zur Zeit seiner Blüte als Handelsplatz und Hafen zu einem sehr hohen Teil aus ImmigrantInnen bestanden haben dürfte.

Diese Phase, in der Akko zum bedeutenden Hafen aufstieg, umfasst allerdings nur die Jahrzehnte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis ins frühen 19. Jahrhundert.

Der ländliche Raum des Bezirks Safed

Aus heutiger Sicht – wo Galiläa der Inbegriff einer strukturschwachen Region ist, geradezu ein Dauer-Sorgenkind israelischer Regionalpolitik – mag es überraschend klingen, doch der osmanische *Sanġāq* Safed hatte Potential für wirtschaftlichen Wohlstand: Vergleiche von Steueraufkommen in Steuerregistern des 16. Jahrhunderts des Bezirks Safed mit den Bezirken Gaza, Jerusalem und Nablus zeigen, dass der Bezirk Safed dem Sultan in jenen Jahren mit Abstand das höchste Steueraufkommen all dieser Bezirke bringen sollte.¹¹¹

Ein wesentlicher Unterschied des osmanischen Safed zum heutigen „Obergaliläa“ war, dass es nicht wie heute vor einer geschlossenen Grenze lag – sondern mit der alten „*Via Maris*“ eine wichtige Handelsroute in der Nähe der Stadt Safed vorbeiführte. Das Klima ist feucht genug für Landwirtschaft und die Lage in den Bergen bot in jenen Zeiten mehr Sicherheit als offene Gegenden in Tälern oder an der Küste. Die Nähe zum Hafen von Sidon, der sowohl für den Import von Rohwolle als auch für den Export fertiger Textilien benötigt wurde, war neben dem Vorhandensein von ausreichend Wasser eine Voraussetzung für die Entfaltung von Safed als Zentrum der Textilwirtschaft. Jüdische ImmigrantInnen brachten spanische Techniken des Webens und Färbens mit, welche auf der Mechanik von Wassermühlen basierten – eine Technik, welche ausreichend fließendes Wasser voraussetzte, das Galiläa im Gegensatz zu den südlichen Landesteilen bieten konnte.¹¹² In der Landwirtschaft des Sanjaks Safed waren Oliven jenes Produkt, das besonders reichlich vorhanden war.¹¹³

Wir haben schon in Zusammenhang mit Tiberias jüdische Bevölkerung in umliegenden Dörfern erwähnt. Tatsächlich ist der *Sanġāq* Safed jene Region, wo wir auch in osmanischer Zeit (und noch früher) ländliche jüdische Bevölkerung in den Dörfern

¹¹¹ Lewis: Population and Tax Revenue. S. 137

¹¹² Cohen / Lewis: Population and Revenue. S. 59ff.

¹¹³ Cohen / Lewis: Population and Revenue. S. 62.

vorfinden. Während in den südlicheren Bezirken jüdische Bevölkerung in überwiegender Mehrheit auf die Städte konzentriert war, hatte Galiläa traditionell auch jüdische Landgemeinden, insbesondere in der Umgebung um die Stadt Safed. Etliche Dörfer mit jüdischer Bevölkerung sind bereits für die Zeit mamelukischer Herrschaft im 13.-15. Jahrhundert belegt, einige davon sogar für die Epoche der Kreuzfahrer (was insofern bemerkenswert ist, als die Existenz jüdischer Bevölkerung im Land der Ideologie der Kreuzfahrer widersprach – aber offensichtlich reichte der Arm der Kreuzritter nicht in jeden Winkel der Berge Galiläas). Doch auch im geschützten Bergland waren die Verhältnisse nicht immer stabil. So musste um 1600 anlässlich von Unruhen in Zusammenhang mit der Herrschaft des drusischen Emirs Fakhr ad-Din (siehe weiter unten) das jüdische Lehrhaus des Dorfes *Eyn-Zeytim* in die Stadt Safed evakuiert werden. Neben etlichen sehr kleinen Gemeinden, sind abgesehen von Tiberias und *Eyn Zeytim* auch die Dörfer *Kafr Kana*, *Kfar Yasif* und *Kfar Anan* mit über 50 jüdischen Familien als für damalige Verhältnisse relativ große jüdische Dorfgemeinschaften belegt.¹¹⁴ Noch zum *Sanġāq* Safed dazu gehörend, im Südosten des heutigen Libanon, fand sich eine jüdische Gemeinde in Ḥaṣḥaya (حاصيا), deren Größe zu osmanischer Zeit unbekannt ist.¹¹⁵

Zusätzlich zum bemerkenswerten jüdischen Anteil finden wir im osmanischen Bezirk Safed noch eine weitere bunte Mischung von religiösen Gruppen: christlich, drusisch und auch schiitisch (die *Mutuwalis* im Gebiet des heutigen Südlibanon) sind vertreten.¹¹⁶ Auch wenn wir in der Stadt Safed keine christliche Bevölkerung vorfanden, liegt auf der Hand dass andere Teile Galiläas, insbesondere Nazareth und Orte in seiner Umgebung sowie im Umkreis des Sees Gennesaret (*Kinneret*), für ChristInnen so bedeutend sind, dass wir christliche Bevölkerung in Dörfern Galiläas erwarten werden. Im Zusammenhang mit dem oben erwähnten Widerstand von Franziskanern gegen das jüdische Tiberias-Projekt sahen wir auch bereits, dass christliche Vertreter betreffend Ansprüche Anderer in der Region sehr sensibel reagieren konnten.

In Nazareth ist zunächst griechisch-orthodoxe Bevölkerung sowie ein franziskanischer Klerus präsent, dem es 1620 gelungen war (unter den relativ besseren osmanischen Bedingungen verglichen mit der Herrschaft der Mameluken), sich in Nazareth wieder zu etablieren. Der lateinische Klerus der Franziskaner arbeitete kontinuierlich daran, Mitglieder der griechisch-orthodoxen Kirche zur Vereinigung mit Rom zu bewegen, wobei ihm manchmal Abwesenheit des lokalen griechisch-orthodoxen Klerus entgegen kam. Die Früchte dieser innerchristlichen Mission führte im 18. Jahrhundert zum Anwachsen

¹¹⁴ Drori / Reiner in: Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-U'smanim*. S. 64ff.

¹¹⁵ Die Gemeinde in Hasbaya existierte bis 1913, als sie fast zur Gänze in das neugegründete Rosh-Pina in Galiläa, unter der Patronanz des Baron Rothschild, übersiedelte. (Kirsten Schulze: "Lebanon" in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*.) Der hebräische Wikipedia-Artikel über Hasbaya nennt (mit Stand April 2014) ein Responsum des Rabbiners Yom Tov Sahalon (צהלון) aus Safed (16. Jahrhundert), aus dem hervorgehe, dass die Gemeinde in Hasbaya die jüdischen Regeln des Shemita-Jahres beachtete habe, was möglicherweise ein Indiz dafür ist, dass sie als im biblischen Land Israel liegend eingestuft wurde. Leider ist aber nicht erkennbar, welches der (nur zum Teil in Druck erschienenen) Responsum des Yom Tov Sahalon gemeint ist.

¹¹⁶ Die schiitische Gruppe der Mutuwalis wird u.a. bei Volney beschrieben: Volney: *Travels*, Bd.1, S. 38ff.

„griechisch-katholischer“ Gemeinden (d.s. Gemeinden, welche die Führung Roms anerkennen, jedoch weiterhin den griechischen Ritus pflegen), so auch in Nazareth selbst, wo sich Mitte des 18. Jahrhunderts die Mehrheit der griechisch-orthodoxen EinwohnerInnen mit der Kirche Roms vereinigten.¹¹⁷

Die christliche Präsenz in Tiberias blieb in einem sehr kleinen Rahmen¹¹⁸, aber etliche kleine Dörfer Galiläas hatten in osmanischer Zeit eine teilweise christliche Bevölkerung, darunter griechisch-orthodoxe, griechisch-katholische oder maronitische.¹¹⁹

Aufgrund ihrer besonderen regionalen Bedeutung wollen wir auf die drusische Bevölkerung im Folgenden noch genauer eingehen.

Drusen in der Region des Libanon-Gebirges und in Galiläa

Die Religion der Drusen

Die Religion der Drusen entstand ursprünglich im fatimidischen Ägypten zu Beginn des 11. Jahrhunderts. Die religiöse Ausrichtung des fatimidischen Ägypten war die der sogenannten *Ismāʿīlīs*, die sich anlässlich eines Konflikts um den legitimen sechsten Imam vom schiitischen Mainstream (der „Zwölfer Schia“) abspalteten. Der Zweig der fatimidischen *Ismāʿīlīs* nahm im Gegensatz zu sowohl schiitischen als auch sunnitischen Quellen, einige neue Elemente in seine religiöse Lehre auf, darunter neoplatonische und indische Ideen. Dem Koran wurde neben der Bedeutung des einfachen Wortsinns der Verse auch eine zusätzliche esoterische Bedeutung der Worte zugeschrieben.¹²⁰ Der Hintergrund der Entstehung jener Bewegung, war vermutlich das Einsetzen einer gewissen Ungeduld in der Erwartung des erlösenden *Mahdīs* (der bereits seit fünf Generationen versprochen wurde), worauf einige Gelehrte den amtierenden Kalifen *Ḥākim* als *Mahdī* und göttliche Erscheinung ansahen.¹²¹ (In die Geschichte ging der auf besondere Frömmigkeit bedachte Kalif *Ḥākim* als jemand ein, den wir in moderner Terminologie als radikalen Fundamentalisten bezeichnen würden. Allerdings wird eine seriöse Einschätzung seiner Person dadurch erschwert, dass die meisten Quellen über ihn von seinen Gegnern stammen. Er verschwand 1021 auf ungeklärte Weise, was naturgemäß

¹¹⁷Bagatti: Christian Villages. S. 22 u. S. 27.

¹¹⁸Bagatti: Christian Villages. S. 56. Bagatti bringt hier Reisebeschreibungen christlicher Reisender als Quellen, deren Korrektheit hinterfragbar ist. (So wäre überraschend, dass 1760 – zur Zeit *Zāhir al-ʿUmars* – Tiberias gar so klein gewesen wäre, wie eine von Bagatti zitierte Beschreibung behauptet, außer man betrachtet ein Erdbeben des Jahres 1759 als Ursache.) Doch auch wenn einige Fragen offen bleiben, ist – ohne sich auf genaue Zahlen festzulegen – offensichtlich, dass die christliche Bevölkerung Tiberias über die osmansichen Jahrhunderte hindurch klein blieb.

¹¹⁹Für eine ausführliche Darstellung christlicher Stätten in Galiläa siehe: Bagatti: Christian Villages. In vielen Fällen setzen Bagattis Quellen über osmanische Zeiten erst nach den 1830er-Jahren ein, aber natürlich wäre es im Falle kleiner Dörfer Galiläas unlogisch, anzunehmen, dass christliche Bevölkerung erst spät zugewandert wäre. Vielmehr dürfte es sich bei den meisten Beobachtungen aus den 1830er bis 1880er-Jahren sehr wohl um Gemeinden handeln, die schon längere Zeit Bestand hatten (abgesehen natürlich von den Verschiebungen innerhalb der christlichen Richtungen, insbesondere den Bewegungen vom griechisch-orthodoxen zum griechisch-katholischen Christentum). Die größeren christlichen Zentren, wie Nazareth, werden im 19. Jahrhundert allerdings stark anwachsen, wie wir im 2. Abschnitt dieser Arbeit noch besprechen wollen.

¹²⁰Firro: History. S. 5.

¹²¹Firro: History. S. 8.

weitere Ansichten über seine besondere Heiligkeit nähren konnte.) In den frühen Jahren der Verbreitung der neuen Lehre (bis 1043) warb sie aktiv um neue Anhänger und fand Zulauf unter anderem bei Stämmen, die in den Bergen des Libanon und in Syrien ansässig waren. Ab 1043 wurde die Aufnahme neuer Mitglieder beendet. Da in Ägypten selbst letztlich die Gegner der neuen Bewegung die Oberhand behielten, blieb die Lehre insbesondere bei jener Bevölkerungsgruppe in den Bergen des Libanon erhalten, die wir heute als Drusen kennen. Da keine neuen Anhänger mehr aufgenommen werden, sind die Drusen bis heute im Wesentlichen die Nachkommen jener, welche sich in der Zeit bis 1043 der Lehre angeschlossen hatten.¹²²

Auf dem Weg von einer fatimidischen messianischen Strömung zur drusischen Religion unterging die Lehre eine Modifikation, und daher ist trotz ihres *ismāʿīlischen* Ursprungs letztlich außerhalb der *ismāʿīlischen* Strömung anzusiedeln (und damit auch außerhalb des Islam).¹²³ Die drusische Lehre ist eine monotheistische und ist sehr philosophisch, und zwar neo-platonisch und ethisch orientiert. Der größere Teil ihrer religiösen Lehre wird geheim gehalten, und auch innerhalb der drusischen Gesellschaft nur von jenen gelernt, die dem Stand der Gelehrten (*ʿOqqal*) angehören.¹²⁴ Ein wichtiges Element der drusischen Lehre ist die Wiedergeburt der Seele nach dem Tod in einem anderen Körper, und ein starker Glaube in die Vorbestimmtheit des Todestages. - Letzteres wird als ein Grund für die häufige Bereitschaft von Drusen zu militärischen Einsätzen angegeben. Denn wessen Todestag ohnehin vorherbestimmt ist, der sei leichter geneigt, ein lebensgefährliches Unternehmen auf sich zu nehmen.¹²⁵

Der Monotheismus der Drusen ist ein besonders klar ausgeprägter: An Gottes Einheit, ohne Beginn und ohne Ende, über der menschlichen Einsicht stehend und nicht körperlich darstellbar, wird kompromisslos festgehalten. Die Drusen sehen sich daher selbst als die wahren Monotheisten – in ihrer Eigenbezeichnung *muwahḥidūn*.¹²⁶ (Natürlich erinnert hier Manches auch an den jüdischen Monotheismus, und erinnert das neoplatonische Verständnis der Schöpfung nicht nur an islamische sondern auch an jüdische Mystik jener Zeit.)

Einordnung der Drusen als Ethnie

Es gibt verschiedene Ansichten, ob man die Drusen als Teil der arabischen Nation einordnen solle. Die Antworten sind meistens mehr von politischem denn von historischem Interesse getragen, wie Salman Falah treffend kommentiert:

¹²²Falah: The Druze. S. 11.

¹²³Firro: History. S.11.

¹²⁴ Falah: The Druze. S. 90. Im Gegensatz zu weit verbreiteten Klischees vom Ausschluss der drusischen Frauen von Bildung, versichert Falah, dass Frauen nicht nur dem Stand der *ʿOqqal* angehören, sondern auch religiöse Führungspositionen einnehmen können (ibid. S. 96f.). Für eine weitere Beschreibung der Rechte der drusischen Frauen betreffend religiöse Bildung siehe auch: Muʿadī: haʾIshah hadruzit. In: Nissim: haDruzim. S. 111f.

¹²⁵Falah: The Druze. S. 92.

¹²⁶Firro: History. S.

„It is interesting to note that the question of origin did not trouble the Druzes in the past; but with the spread of Arab nationalism, claims were made that the Druzes were of pure Arabic descent, a view opposed by many Druzes in Israel today, including public figures, who maintain that the Druzes are not Arabs. The Israeli authorities recognize them as a separate people, and their identity cards list them as belonging to the Druze nationality.“¹²⁷

Historiker, die über drusische Herkunft Theorien aufstellten, sahen teils einen persischen Einfluss, teils einen starken Anteil arabischer (insbesondere südarabischer) Stämme in Mischung mit alter aramäischer Bevölkerung. Wer sich bemühte, eine möglichst rein-arabische Herkunft der Drusen zu finden, führte den Großteil der drusischen Bevölkerung hingegen auf zwölf arabische Stämme zurück, die bereits in vorislamischer Zeit nach Syrien immigriert seien.¹²⁸

Betreffend zwei der lange Zeit führenden Stämme der drusischen Gesellschaft, die Stämme *Tanukh* und *Ma'an*, ist überliefert, dass sie in vor-islamischer Zeit im Gebiet des heutigen Irak ansässig gewesen seien. Bei ihnen finden wir ein Beispiel dafür, dass auch die drusischen Stämme die uralte arabische Spaltung in eine Qaysi- und eine Yamani-Fraktion kennen. Die *Tanukhs*, welche vor der osmanischen Eroberung das Leadership innehatten, gehörten zur Fraktion der Qaysi, während die *Ma'an*, die zu Beginn der osmanischen Herrschaft die Führung übernahmen, der Yamani-Seite zuzurechnen waren. Allerdings war im Falle der Drusen die gemeinsame religiöse Identität oft der stärkere Faktor. Bei Angriffen von außen gegen die Drusen kam es eher zum drusischen Schulterschluss.¹²⁹ Während drusische Solidarität nach außen sprichwörtlich wurde, sind jedoch innere Konflikte um Ehre und Macht von Familienclans ebenfalls Teil der drusischen Geschichte.¹³⁰

Stabilisierung und Konfliktlinien

Die muslimischen Autoritäten Syriens und Ägyptens, welche anfangs versucht hatten, die drusische Religion zu unterdrücken, lernten mit der Zeit, dass die Drusen zur Verteidigung des Libanon-Gebirges gegen fremde Invasionen (Kreuzfahrer, Tataren...) wichtige Alliierte sein konnten, und akzeptierten drusische religiöse Autonomie. Im 15. Jahrhundert kam es vor dem Hintergrund der erlangten Stabilität zu einer Neuedition der drusischen religiösen Schriften sowie einer Ausformulierung des drusischen Ehe- und Personenstandsrechtes; auch die Funktion eines obersten Richters („*Sheikh al-ʿAql*“)

¹²⁷Falah: *The Druze*. S. 1. (Die Anerkennung der Drusen als eigene Volksgruppe erfolgte allerdings, wie Falah (S.107) auch erwähnt, in Israel erst 1957. Vorher war sie von der Zweiteilung in „Juden“ und „Araber“ überschattet, die keine dritte Kategorie vorsah.)

¹²⁸Firro: *History*. S. 20. Wie Firro korrekt anmerkt, zählt aber letztlich jenseits historischer Ursprünge in der Realität die Selbstdefinition der Drusen viel mehr. Dabei herrscht heute in Syrien und Libanon die Tendenz vor, die Drusen als möglichst reine Araber zu definieren, in Israel hingegen haben die Stimmen, welche die drusische Bevölkerung als eigene Ethnie definieren, die Oberhand. Der Zusammenhang mit den jeweiligen politischen Gegebenheiten in den drei Staaten ist hier offensichtlich!

¹²⁹Falah: *The Druze*. S. 12.

¹³⁰Falah: *The Druze*. S. 45f.

wurde eingeführt, um strittige religiöse Fragen zu entscheiden.¹³¹ Damit war der drusischen Gesellschaft ab nun eine stabilere religiöse Basis gegeben. Spätestens ab dieser Zeit erscheinen sie in der libanesisch-syrischen Region als eine einheitliche ethnische Gruppe, deren militärische Macht von übergeordneten Herrschern benötigt wird, und deren Autonomie daher zu respektieren ist.

Das 16.-17. Jahrhundert sieht eine drusische Glanzzeit unter der Führung der Ma'an-Dynastie, die eine Zeitlang das Libanon-Gebirge und den Norden Galiläas recht autonom von der osmanischen Hoheit kontrollierte. (Die Frage, wie weit diese Selbständigkeit tatsächlich ging, wollen wir weiter unten noch genauer beleuchten.)

Im 18. Jahrhundert nützte allerdings der osmanische Pascha des Bezirks Sidon, Ahmed al-Jazzar (im Amt von 1776 bis 1804) die instabiler gewordenen Verhältnisse im Libanon-Gebirge zu seinen Gunsten, führte höhere und neue Steuern ein und beantwortete eine darauf folgende drusische Rebellion mit Gewalt und Konfiszierungen von Besitz und Ernte. 1793 folgte diesen Kämpfen eine Seuche, und Preise für Grundnahrungsmittel schossen in unerschwingliche Höhen. Ende des 18. Jahrhunderts war die Versorgungslage aber auch generell aufgrund der – für damalige landwirtschaftliche Kapazitäten – hohen Bevölkerungsdichte im Libanon-Gebirge prekär. Auch die Stationierung türkischer Einheiten in Beirut durch den Pascha von Sidon, verbunden mit einer „Umsiedlung“ der Drusen aus Beirut setzte der Wirtschaft des Libanon zu, denn der Hafen von Beirut hatte als Umschlagplatz für Seide aus dem Libanon gedient. All diese Nöte scheinen Ursache für zunehmende Migration der Drusen in das syrische Hawran-Gebirge gewesen zu sein.¹³²

Auch Napoleons Feldzug des Jahres 1799 führte zu Verunsicherungen. Die Drusen blieben gegenüber Napoleon zwar neutral, jedoch Sorge darüber, was noch kommen könnte, insbesondere Angst vor Christianisierung, scheint weitere drusische Flucht ins Hawran-Gebirge motiviert zu haben.¹³³

Die lokale drusische Führung auf dem Libanon beging ebenfalls den Fehler, kurzfristige Eigeninteressen dem Wohl des Landes vorzuziehen: Bashir II. aus dem Shihab-Haus, ab 1789 der Emir über das Libanon-Gebirge, erwies sich zwar (insbesondere nach Pascha *al-Ğazzārs* Tod 1804) als ein starker Herrscher, legte jedoch durch eine teile-und-herrsche-Politik, die Wurzeln für den in den 1840er-Jahren eskalierenden drusisch-maronitischen Konflikt.¹³⁴ Ist einmal die drusische gegen die maronitische Seite geteilt, so teilen sich auch europäische Interessen in der Region anhand solcher Linien auf: Das spätere Muster einer englischen Unterstützung der Drusen versus einer französischen Unterstützung der Maroniten begann sich anzukündigen.¹³⁵

¹³¹Falah: The Druze. S. 15.

¹³²Firro: History. S. 50-52.

¹³³Firro: History. S. 53., Fallah: S. 21.

¹³⁴Falah: The Druze. S. 65., Firro: History. S. 49., S.55.

¹³⁵Falah: The Druze. S. 21.

Drusische Siedlungsgebiete auf dem Boden des heutigen Israel

Für unser Thema interessiert uns natürlich insbesondere die Siedlung von Drusen im Gebiet des Landes Israel. Es sei hier nochmals angemerkt, dass bis zu Festlegung der Grenzen von „British Palestine“ eine politische Unterscheidung zwischen dem heutigen Südlibanon einerseits und dem Bezirk Galiläa auf heutigem israelischem Staatsgebiet andererseits nicht vorlag, sondern diese Unterscheidung rückwirkend eingeführt wird, indem damalige Siedlungsverhältnisse auf heutigen Landkarten ausgedrückt werden.

Mangel an verlässlichen Quellen macht es unmöglich, die ersten drusischen Siedlungen auf dem Gebiet des heutigen Staates Israel genau zu bestimmen. Überliefert ist, dass in der Zeit der Entstehung der drusischen Lehre ein Zentrum in Safed war. Das Zentrum in Safed strahlte aus in die Gebiete an der Küste sowie in das östliche Untergaliläa. Auch über *Peqi'in (al-Buqay'a)* und den Berg *az-Zabud* (südwestlich von Safed) ist drusische Anwesenheit bereits in jener Frühzeit überliefert, sowie im östlichen Obergaliläa.¹³⁶

In der Glanzzeit der *Ma'an*-Dynastie im Lauf des 16.-17. Jahrhunderts entstanden sicher weitere drusische Siedlungen insbesondere auf dem Carmel-Gebirge. (Heute sind auf dem Carmel nur mehr zwei davon erhalten – Usfiya und Daliat al-Carmel). Zugleich litten die drusischen Siedlungen in Galiläa, insbesondere in Safed und Tiberias, aber auch unter internen Kämpfen: Diverse regionale Clan-Führer hatten Interesse, die Kontrolle der Region an sich zu reißen.¹³⁷ Nach dem Ende der autonomen Herrschaft des drusischen Fürsten *Fakhr ad-Din* ging die drusische Bevölkerung in der Region zurück, doch kam es wieder zu neuen Migrationsbewegungen, je nachdem wie sich wirtschaftliche Lage und politische Machtverhältnisse entwickelten. Eine Migrationsbewegung folgte einem inner-drusischen Krieg von 1711. Zwei der damals auf dem Carmel neu entstanden Dörfer wurden 1840 von muslimischen Nachbarn wieder zerstört – vermutlich nachdem der Rückzug der ägyptischen Truppen die Gelegenheit eines Machtvakuum bot. Das frühe 19. Jahrhundert sah drusische Migration aus dem Libanon nicht nur wie erwähnt Richtung Hawran Gebirge, sondern auch nach Galiläa. Später gab es allerdings auch Migration oder Flucht von Galiläa zum Hawran-Gebirge.¹³⁸

Insgesamt wird geschätzt, dass ungeachtet all der Schwankungen in der Zeit vom 11. Jahrhundert bis zum Wendepunkt der Ägyptischen Eroberung (1831- 1840) stets mehr drusische Siedlungen auf dem Gebiet des heutigen Staates Israel existierten, als danach noch verblieben sind.¹³⁹

¹³⁶Falah: *The Druze*. S. 152., Falah: *leToldot haHityashvut*. S. 174.

¹³⁷Falah: *The Druzes*. S. 154.

¹³⁸Falah: *The Druzes*. S. 155ff.

¹³⁹Falah: *The Druzes*. S. 160. Für eine genaue Auflistung der einstigen und noch bestehenden Dörfer siehe: *ibid.* S. 185ff. Eine Landkarte der heute existierenden drusischen Siedlungsgebiete in Israel sowie im Libanon und Syrien findet sich in den inneren Umschlagseiten von: Nissim: *haDrusim*.

Nablus und sein Umland - gute Verhältnisse für regionale Oligarchen ?

Regionaler Markt und Einbindung in die Versorgung der Ḥağğ

Die Stadt Nablus unterschied sich von den anderen Städten des osmanischen „Palästina“ dadurch, dass sie deutlicher mit ihrem Umland vernetzt war. Dies manifestiert sich auch darin, dass arabische Dialektforschung für Nablus keinen stark unterschiedenen urbanen Dialekt ausmacht.¹⁴⁰ Die relativ gute Wasserversorgung der Stadt aus zahlreichen umliegenden Quellen ermöglichte sowohl die Versorgung einer städtischen Bevölkerung als auch die Entfaltung von Handwerk. Zudem war Nablus der zentrale Handelsplatz für die Dörfer seiner Umgebung. Seine Lage in den Bergen hielt jedoch internationalen Handel von ihr ab. Gleichzeitig half die Lage in den Bergen nicht nur der Stadt sondern auch dem ganzen Bezirk, eine größere Autonomie gegenüber den osmanischen Herrschern, zu bewahren. Nablus galt traditionell der osmanischen Herrschaft als schwierig zu kontrollieren.¹⁴¹

Nablus profitierte wirtschaftlich von seiner Einbettung in den osmanischen Binnenmarkt, indem es seine Produkte nach Ägypten sowie nach Damaskus und andere Städte Syriens exportieren konnte. Ein wichtiger Faktor für die Wirtschaft von Nablus war zudem seine Verflechtung mit der jährlichen Ḥağğ. Das Steueraufkommen des Bezirks wurde der Finanzierung der Ḥağğ gewidmet, dabei wurde ein Teil dieses Geldes aber gleich wieder für Produkte, welche aus dem Bezirk Nablus für die Ḥağğ geliefert wurden, gegenverrechnet, womit das Geld in der Region blieb.¹⁴²

Landwirtschaftliche Produktion im Bergland um Nablus bot in erster Linie Oliven – womit alles, was aus Oliven hergestellt werden konnte (Öl, Seife) zu den wesentlichen Exportgütern der Region zählte. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gesellt sich zunehmend Baumwolle dazu.¹⁴³

Die ökonomisch guten Verhältnisse in Nablus schlugen sich auch in einem bemerkenswerten Bevölkerungsanstieg in der Stadt nieder. Von geschätzten 5.000 bis 7.000 Menschen zur Mitte des 16. Jahrhunderts steigt die Bevölkerung auf über 20.000 im Jahr 1850.¹⁴⁴ - Eine Entwicklung die sonst untypisch für das osmanische „Palästina“ ist.

Geringer Anteil religiöser Minderheiten

Religiöse Minderheiten waren in Nablus schwach vertreten, überwiegend war der Bezirk homogen sunnitisch. In der Stadt Nablus ist im 16. Jahrhundert jüdische Bevölkerung in drei verschiedenen Stadtteilen belegt, allerdings mit rückläufigen Zahlen. Es war dies

¹⁴⁰ Bergsträßer nimmt eine relativ schwache städtische Eigentümlichkeit für Nablus an, die jedoch nicht stärker ausgeprägt ist, als er es in Städten des nördlichen Syrien oder des Libanon fand, und die somit nicht die für die „palästinensischen“ Städte eigentümliche deutliche Unterscheidung von Stadt und Land repräsentierte. (Bergsträßer: Sprachatlas. Karte 42, hinter S. 248.)

¹⁴¹ Doumani: Rediscovering Palestine. S. 18ff

¹⁴² Doumani: Rediscovering Palestine. S. 24f.

¹⁴³ Doumani: Rediscovering Palestine. S. 103f.

¹⁴⁴ Doumani: Rediscovering Palestine. S. 25.

keine Gemeinde, die durch Zuwanderung wie in Safed gestärkt wurde, sondern eine alte Gemeinde arabischsprachiger Juden. Nablus war zudem traditionell ein Zentrum der Samaritaner. (Manche Vertreter der heutigen Samaritaner in Nablus nehmen an, dass auch ein Teil der lokalen muslimischen Bevölkerung auf zum Islam konvertierte Samaritaner zurückgeht.¹⁴⁵) Eine Quelle aus dem 16. Jahrhundert berichtet von andauernden Spannungen zwischen den jüdischen und den samaritanischen Einwohnern Nablus'. Weiters zeigen Steuerlisten aus dem 16. Jahrhundert eine kleine christliche Bevölkerungsgruppe in der Stadt Nablus. Die rückläufigen Zahlen der jüdischen und samaritanischen Gemeinden gemeinsam mit einem leichten Anstieg der christlichen Bevölkerung, machten bereits zu Ende des 16. Jahrhunderts die christliche Bevölkerung in Nablus zur bedeutenderen unter den nicht-muslimischen Minderheiten.¹⁴⁶ Die kleine jüdische Gemeinde scheint im Lauf der Zeit weiter geschrumpft zu sein, denn in Bezug auf das 18./19. Jahrhundert werden nur mehr die samaritanische Gemeinde und eine (griechisch-orthodoxe) christliche Gemeinde als eigene Gemeinden erkennbarer Größe genannt, wenngleich einzelne jüdische Personen in der Region noch belegt sind.¹⁴⁷

Die kleine samaritanische Gemeinde erfuhr zwar im 17./18. Jahrhundert (durch Zuzug aus Damaskus) einen kulturellen Aufschwung, doch erlebte sie im 17. Jahrhundert auch Verfolgungen und erzwungene Konversionen zum Islam. Im 18. Jahrhundert gelang es einem samaritanischen Bankier, eine ähnliche Position einzunehmen, wie man sie von europäischen „Hofjuden“ der Neuzeit kennt: Der Samaritaner *Ibrahim al-ʿAyya*, diente dem regionalen Feudalherren *Mustafa Ṭūqān* als Sekretär und Bankier und war durch das Einkommen, das seine Position ihm brachte, in der Lage, seine samaritanische Gemeinde mit Grundstücksankäufen etc. zu unterstützen.¹⁴⁸

Führende Familienclans

Vom 17. Jahrhundert an zeigt sich, dass zuziehende turkmenische, kurdische und insbesondere arabische Beduinen-Führer zu den regionalen Machthabern im Bezirk Nablus aufstiegen. (Eine gleiche Entwicklung wird auch für Jerusalem und Hebron genannt):

These chiefs together with their followers migrated or were banished to the mountains of central Palestine from Syria and Transjordan. Taking advantage of the decay of the Ottoman government and the weakness of its officials in the whole region, they made

¹⁴⁵ http://www.anthrobase.com/Txt/I/Ireton_S_01.htm (Chapter 1/ History) (letzter Zugriff 23.04.2014).

¹⁴⁶ David: To Come to the Land. S. 27.

Cohen / Lewis: Population and Revenue. S. 30f, S.149.

¹⁴⁷ Doumani: Rediscovering Palestine. S. 23. Doumani erwähnt, dass in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts protestantische Missionare einen Teil der christlichen Bevölkerung zum Protestantismus missionierten. In einer Anmerkung (Nr. 22, S. 267) gibt Doumani an, dass nur in drei von tausenden Gerichtsakten von Nablus aus dem Zeitraum von 1798 bis 1865 jüdische Personen vorkommen.

¹⁴⁸ Schur: Modern Period. S. 119f.

*themselves the representatives of the Ottoman authority in the area and took onto themselves many of the functions of the government.*¹⁴⁹

Vom Ende des 17. Jahrhunderts an wird dem Bezirk jedoch ein eher stabiles Leadership attestiert:

*„Nablus was ruled by a relatively stable group of leading families from the late seventeenth century to the late nineteenth century, and it was home to an entrenched and influential merchant community that was reinforced by a strong socioreligious leadership.”*¹⁵⁰

Ob man diese herrschende Klasse, die sich im 17. Jahrhundert etablierte, als friedliche Handelsleute, der lokalen Bevölkerung entstammend, sieht, oder als herrschende Oligarchie, welche ihre Gewinne auf Kosten der dörflichen Bevölkerung machte, ist Gegenstand verschiedener Einschätzungen. Während Doumani bemüht ist, in seiner – jedenfalls sehr wertvollen und lesenswerten – Darstellung des Bezirks Nablus („*Rediscovering Palestine*“) die Funktion der führenden Familien Nablus' möglichst friedlich zu porträtieren, sieht Mordechai Abir die Rolle dieser „*mountain chiefs*“ weniger romantisch:

*„The power and success of the new class of chiefs stemmed mainly from their having assumed the two most important functions of government in the period. The first of these was the collection of taxes, and the second protection of the population and preservation of law and order in their respective areas. Being tax farmers of the Ottoman government, they enriched themselves at the expense of the population. They were also able to strengthen their authority over subordinate chiefs and the fellahin, because it was they who determined the amount of taxes which each village paid. However, even if the local chiefs exploited their „subjects“, at least they succeeded, in the mountains, in preserving a measure of security which enabled the population to carry on everyday life.”*¹⁵¹

Der letzte Satz hier ist vermutlich der Schlüssel zum Verständnis der verschiedenen Sichtweisen: So sehr diese führenden Oligarchen des Hochlandes in der Lage waren, sich auf Kosten der Dorfbevölkerung zu bereichern, so sehr waren sie auch ein Garant für die Sicherheit in der Region und damit für ein geordnetes Alltagsleben. Zudem ist zu bedenken, dass wir hier von solchen „herrschenden“ Familien sprechen, die Teil des regionalen ökonomischen Netzwerkes waren und so mit der lokalen Bevölkerung in regelmäßigem Kontakt standen.

¹⁴⁹ Abir: Local Leadership. S. 285f.

¹⁵⁰ Doumani: Rediscovering Palestine. S. 25.

¹⁵¹ Abir: Local Leadership. S. 286.

Dass diese herrschenden Clans auch eine gewisse Akzeptanz in der ihnen unterstehenden Bevölkerung gehabt haben müssen, zeigt sich auch an ihrer militärischen Machtbasis:

Sie waren bei Bedarf in der Lage, „ihre“ Bauern zu mobilisieren. Zwar hatten sie auch eine kleine sozusagen „stehende Armee“ in ihrem eigenen Clan, jedoch viel wichtiger war ihre Fähigkeit, gegebenenfalls die bäuerliche Bevölkerung ihres Einflussgebietes (die stets Feuerwaffen besaß) zu mobilisieren. Einsätze solcher Milizen konnten nicht nur zur Unterstützung der osmanischen Armee – insbesondere für den Schutz der *Ḥağğ* – und zur Abwehr eindringender Beduinen aufgeboten werden, sondern ebenso gut für regionale Machtkämpfe untereinander und bei Bedarf auch gegen die osmanischen Gouverneure eingesetzt werden.¹⁵²

Auch wenn die Liste der herrschenden Familien im Bezirk Nablus nach dem 17. Jahrhundert einigermaßen stabil blieb, mangelte es nicht an Machtkämpfen der Clans untereinander. Wie üblich galt dabei auch in der Region Nablus eine Teilung in eine Qaysi- und eine Yamani-Fraktion, allerdings konnten aktuelle Interessen diese Einteilungen durchbrechen. So nahm im 17. Jahrhundert die *Ṭūqān*-Familie eine „Mitgliedschaft“ im Yamani-Lager an, um dadurch Unterstützung für ihre angestrebte regionale Machtposition zu erlangen. Legenden einer alten Aufteilung des Nablus-Gebirges zwischen Qayis und Yamani spiegelten de facto jüngere Machtverhältnisse wieder, welche in die Qayis-/Yaman-Terminologie gekleidet wurden.¹⁵³

Unter den führenden Familien des (sogenannten) Qaysi-Lagers ist für das 17.-18. Jahrhundert Familie *Nimr* überliefert. Sie war zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus Transjordanien eingewandert, und war auch in Transjordanien und Damaskus vertreten. Nachdem eine mit ihr vernetzte prominente Familie in Damaskus an Bedeutung verloren hatte, ging auch der Einfluss der *Nimr* in Nablus zurück, und im frühen 19. Jahrhundert stiegen an ihrer Stelle die Familien *Ṭūqān* und *Ġarrār* auf.

Die *Ṭūqān*-Familie war formal dem Yamani-Lager zuzurechnen. Sie gehört zu jenen, die uns auch in jüngster Vergangenheit des 20. Jahrhunderts noch in der Politik von Nablus begegnen. Sie kamen Ende des 17. Jahrhunderts über *aş-Şalt* (Transjordanien) nach Nablus. Auch sie waren ebenso in Damaskus und in Transjordanien vertreten. Ihre steigende Macht im Bezirk Nablus scheint durch gute Beziehungen zu den osmanischen Autoritäten, insbesondere dem Pasha von Sidon, gestützt worden zu sein.

Als zweite führende Yamani-Familie in Nablus etablierte sich die *Ġarrār*-Familie. Auch sie war Ende des 17. Jahrhunderts aus Transjordanien immigriert und kontrollierte insbesondere eine nördliche Region des *Sanġāqs* Nablus und stellte einige Male den Mutasallim von Nablus. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts stieg jedoch eine von ihr

¹⁵² Abir: *Local Leadership*. S. 286f.

¹⁵³ Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-Us'manim*. S. 165.

abgespaltene Linie, die *Abd al-Hādi* (auch: *Abdul-Hadi* etc. transkribiert) auf, welche sich dem Qaysi-Lager anschlossen. (Abdul Hadi ist ein Name der ebenfalls noch weit ins 20. Jahrhundert im politischen Gefüge von Nablus aufscheint.¹⁵⁴)

Ein solcher Fraktionswechsel eines abgespaltenen Zweiges kam auch umgekehrt vor: Der Subbezirk *Ġamaʿīn* im Süden des *Sanġāq* Nablus wurde Ende des 17./ Anfang des 18. Jahrhunderts von der Familie *Ghāzī* kontrolliert. Während sie ihren Einfluss in die südwestliche Region erweiterte (was auf Kosten des Yamani-Hauses *al-Hāġġ* geschah), spaltete sich vom *Ghāzī*-Haus die Familie *Ṣādīq Rayyān* ab, und verbündete sich mit der Yamani-Koalition.¹⁵⁵

Wir sehen hier sehr plastisch, dass die Qaysi-Yamani-Fronten keineswegs statisch waren. Wir sehen aber auch, dass die vermeintliche Stabilität in Form von Herrschaft einer Handvoll führender Familien mit steten Kämpfen unter diesen Familien verbunden war. - Kämpfe die auch mit Waffengewalt ausgefochten werden konnten. Die osmanische Zentralgewalt hatte lange Zeit allenfalls das Mittel zur Hand, durch Ausspielen der Familien untereinander ihre Oberhoheit über das halbautonome Gebiet zu sichern. Erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts sollte es gelingen, direkte osmanische Herrschaft in Nablus wiederherzustellen.

Jerusalem – Stadt und Land zwei getrennte Welten?

Der Landbezirk Jerusalem

Die politische und gesellschaftliche Stabilität der Region Jerusalem war größer in der gebirgigeren (und daher z.B. gegen Beduinenattacken besser beschützbaren) Gegend, während Richtung Hebron, einem Gebiet das für Einbrüche nomadischer Stämme verwundbarer war, weniger aber größere Dörfer existierten. Während die jüdische Bevölkerung im Raum Jerusalem anders als in Safed auf die Stadt konzentriert war und wir keine jüdische Dorfbevölkerung im Bezirk Jerusalem vorfinden, konnte christliche Bevölkerung auch in Dörfern ansässig sein – wobei meist in solchen Fällen das Dorf sowohl christliche als auch muslimische Einwohner hatte. Zu den Dörfern mit christlicher Bevölkerung zählten natürlich Bethlehem sowie einige Dörfer in seinem Umfeld. Ein anderes Dorf, das christliche Bevölkerung aufzuweisen hatte, war Ramallah sowie einige Dörfer nördlich / nordöstlich davon.¹⁵⁶ Zwar weist man auf heutigen Internetseiten über Ramallah gerne auf eine „starke christliche Tradition“ hin, doch ist gar nicht so klar, wann diese eingesetzt hat. Die Tatsache, dass zur Zeit der ägyptischen Eroberung immerhin 150 orthodoxe christliche Familien in Ramallah überliefert sind, weist aber darauf hin,

¹⁵⁴ Für einige Beispiele von regional bedeutenden Mitgliedern der Abdul-Hadi-Familie siehe z.B. http://www.passia.org/palestine_facts/personalities/alpha_a.htm (letzter Zugriff 23. April 2014)

¹⁵⁵ Abir: *Local Leadership*. S. 288f.

¹⁵⁶ Toledano: *Sanjak of Jerusalem*. S. 77ff, Karte zwischen S.72/73.

dass christliche Bevölkerung vor den 1830er-Jahren schon recht eine Weile ansässig sein musste.¹⁵⁷

Dass es auch bei der christlichen Bevölkerung zu Migrationen kommen konnte, zeigt die Geschichte der Dörfer 'Ayn 'Arīk (عين عريك, westlich von Ramallah) und Bīr Zayt (بئر زيت nördlich von Ramallah). Gemäß einer lokalen Tradition war das kleine Dörfchen 'Ayn 'Arīk einst zur Gänze christlich, doch (zu einem unbekannten Zeitpunkt) in osmanischer Zeit fand ein Tausch von Land zwischen Christen aus 'Ayn 'Arīk und Muslimen aus Bīr Zayt statt, wodurch 'Ayn 'Arīk nun auch muslimische Einwohner und Bīr Zayt eine neue christliche (griechisch-orthodoxe) Bevölkerung bekam.¹⁵⁸

Naturgemäß war die bäuerliche Landbevölkerung kein Fan jener Obrigkeit, die von ihnen Steuern einhob, doch Akte des Ungehorsams, die aus Gerichtsakten hervorgehen (wie Anzapfen einer Wasserleitung oder Versuche, Steuer zu hinterziehen), erscheinen eher als individuelle Taten, als dass irgendeine koordinierte Aktion von Widerstand gegen osmanische Herrschaft erkennbar gewesen wäre. 1703-05 bildete sich zwar eine Koalition von Bauern, Beduinen und städtischen Parteien um einen untragbar gewordenen Bezirksgouverneur loszuwerden, doch hielt dieses Bündnis nicht über den Anlassfall hinaus. Die osmanische Herrschaft an sich wurde von der bäuerlichen Bevölkerung nicht ernsthaft in Frage gestellt.¹⁵⁹ Allerdings werden im Lauf des 17. Jahrhunderts die inneren Verhältnisse im Bezirk zunehmend instabil, und er entwickelt sich zu einem „Kampfplatz“ verschiedener Gesellschaftsschichten, die jeweils ihre Besitzansprüche stellen: Der Staat, eine militärische Elite, eine lokale Elite, und die das Land kultivierenden Bauern.¹⁶⁰

Es wird vermutet, dass die Landbevölkerung im Bezirk Jerusalem mehr Kontakt mit Außenstehenden gehabt haben dürfte, als generell für osmanische Bauern üblich. Zwar könnte man das damalige Jerusalem trotz der Präsenz dreier Religionen (mitsamt deren inneren Schattierungen) keinesfalls als besonders international geprägt einstufen, jedoch ergaben sich durch den Pilgerstrom christlicher und jüdischer Pilger nach Jerusalem relativ mehr Kontaktmöglichkeiten. Insbesondere gilt dies für *Bayt Laḥm* (Bethlehem) und *Bayt Ġālā*, wo christliche ortsansässige Bevölkerung christliche Pilger empfangen konnte. Aber auch muslimische Pilgerreisen nach Jerusalem oder zu Prophetengräbern konnten Anlass für Kontakte der Landbevölkerung mit Pilger-Touristen sein.¹⁶¹ In Bethlehem konnten Franziskaner im 16. Jahrhundert eine Schule für Knaben errichten, in der die Burschen auch Italienisch lernten, und so im Erwachsenenalter als Übersetzer für Pilger

¹⁵⁷Bagatti: Christian Villages of Samaria. S. 123.

Laut eigener Überlieferung von heute in den USA lebenden aus Ramallah stammenden ChristInnen wurde das osmanische Ramallah Mitte des 16. Jahrhunderts vom christlichen Stamm der Haddadins (wieder-)gegründet, der aufgrund eines Konfliktes mit einem muslimischen Stamm aus der transjordanischen Region Richtung Ramallah geflohen war. Sosehr die Details der Legende heute nicht mehr historisch fassbar sind, ist die Überlieferung einer Immigration von transjordanischer Seite insofern sehr plausibel als sie in das Bild der Region zu osmanischer Zeit durchaus passt. Für eine Version der Gründungslegende siehe: <http://www.afrop.org/aboutus/background/>

¹⁵⁸Bagatti: Christian Villages of Samaria. S. 128 u. 140.

¹⁵⁹Singer: Palestinian peasants. S. 126f.

¹⁶⁰Singer: Palestinian peasants. S. 128.

¹⁶¹Singer: Palestinian peasants. S. 129.

und im Dienste der Franziskaner aktiv sein konnten. Die Schule, die offensichtlich auch von Kindern aus den griechisch-orthodoxen Familien (welche gegenüber den Lateinern natürlich in der Mehrheit waren) besucht wurde, war zwar nicht groß, ist aber durch die osmanischen Jahrhunderte hindurch kontinuierlich bezeugt. Ebenfalls bereits im 16. Jahrhundert begann sich in Bethlehem die Holz- und Perlmutter-Manufaktur zu entwickeln, welche Souvenirs für christliche Pilger (und auch größere kunsthandwerkliche Gegenstände, die von den Franziskanern angekauft wurden), herstellte.¹⁶² Andererseits sind zahlreiche Schwierigkeiten welche die christliche Bevölkerung Bethlehems mit den osmanischen (bzw. muslimischen) Obrigkeiten hatte, sowie der harte Druck unter der osmanischen Steuerlast bezeugt. Im 17. Jahrhundert wurde die Geburtsbasilika Bethlehems von der osmanischen Obrigkeit als Karawanserei verwendet – was letztlich auf christlicher Seite zu dem Trick führte, das Eingangstor der Basilika soweit zu reduzieren, dass wenigstens Pferde nicht durch konnten.¹⁶³ (Ich vermute nicht, dass die Lage christlicher Bevölkerung in Bethlehem schlechter war als in anderen Dörfern der Region, sondern es werden wohl aufgrund des Interesses christlicher Pilger mehr Nachrichten über Bethlehem überliefert worden sein als über andere Orte.) Natürlich darf man sich das inner-christliche Klima in Bethlehem ebenfalls nicht nur harmonisch vorstellen. Die Aktivitäten der Franziskaner bewirkten im Lauf der Zeit Übertritte vom griechisch-orthodoxen zum lateinischen Ritus.¹⁶⁴ Dass die griechisch-orthodoxe Seite das Anwachsen der lateinischen Präsenz auf ihre Kosten nicht geschätzt haben kann, liegt auf der Hand. Konflikte um die Kontrolle der Geburtskirche zwischen griechisch-orthodoxer und römisch-katholischer Seite quer durch die osmanischen Jahrhunderte sind überliefert.¹⁶⁵ Volney erwähnt allerdings in seiner Reisebeschreibung aus den 1780er Jahren, dass die Notwendigkeit der christlichen Parteien, sich zu ihrer Verteidigung zu vereinen, bei Bedarf Vorrang vor den inneren Differenzen erhalte.¹⁶⁶

Erwähnt sei noch, dass auch die armenische Kirche einen Anteil an der Basilika hat, von dem ich vermuten würde, dass er ebenfalls auf alte Zeiten zurückgeht. Aus franziskanischer Sicht wird allerdings in einer Broschüre aus dem Jahr 1981 der armenische Anteil an der Basilika als gar nicht freundliche Übernahme beschrieben:

„The Armenian-Orthodox community occupied in 1810 the northern aisle of the Basilica and erected there an altar.

1819: the Armenian Community closed at this northern aisle the door which for the Latins accorded connection with the Church of St. Catherine.“ ¹⁶⁷

Diese Darstellung sagt in erster Linie etwas über das gespannte Verhältnis der beiden Gruppen zueinander aus, als dass sie schlüssige Auskunft gibt. Es ist schwerlich

¹⁶² Bagatti: Christian Villages of Judaea. S. 43.

¹⁶³ Bagatti: Christian Villages of Judaea. S. 43f.

¹⁶⁴ Bagatti: Christian Villages of Judaea. S. 45.

¹⁶⁵ z.B. <http://www.bethlehem-city.org/en/index-16.php?Mid=NTk> (letzter Zugriff 23.04.2014)

¹⁶⁶ Volney: Travels, Bd.1. S. 210.

¹⁶⁷ Mertens / Bannurah: Chronological Walk through Bethlehem, S. 21.

anzunehmen, dass die Armenier plötzlich über die Franziskaner hergefallen wären, sondern es muss wohl ein alter tiefer sitzender Konflikt um diesen Nordflügel der Basilika zwischen Franziskanern und Armeniern bestanden haben. Auf französischen Druck hin wurde 1836 das Tor von den Armeniern wieder geöffnet, um den Franziskanern ihre tägliche Prozession von der (römisch-katholischen) Kirche St. Katherina in die Basilika zu ermöglichen.¹⁶⁸ (Heute ist die Aufteilung der Basilika unter den drei Parteien nach dem „Status Quo“ von 1852 geregelt.¹⁶⁹)

Die Position des osmanischen Bezirksverwalters (*Mutasallim*) war auch im Landbezirk Jerusalem mit der Zeit nur mehr eine theoretische. De facto lag die Macht bei den regionalen Anführern der jeweiligen Subdistrikte (*Nāḥiya*). Diese regionalen Ortschefs wurden formal vom Pasha in Damaskus ernannt (der de facto wenig Wahl hatte, sondern die regionalen Machtverhältnisse zur Kenntnis nehmen musste). Sie waren diejenigen, in deren Hand sowohl die Steuereinhebung für die osmanische Oberhoheit als auch die Sorge um Ordnung und Sicherheit im eigenen Einflussgebiet lag.¹⁷⁰ (Ein ähnliches Bild haben wir betreffend Nablus gesehen, allerdings wurden die regionalen Führer im Bezirk Jerusalem nicht so stark wie jene im Raum Nablus.) Erst die osmanischen Reformen ab 1826 sollten die Macht der regionalen Führer ernsthaft beschneiden.

Wie üblich teilte sich auch hier die Landbevölkerung in eine Yamani- und eine Qaysi-Fraktion. Und auch hier unterlag die Fraktionsbildung jeweils aktuellen politischen oder gesellschaftlichen Interessenslagen. Familien, deren Herkunft gar nicht arabisch war (wie dies z.B. für die Abu-Ghush-Familie überliefert ist, die nach eigener Überlieferung ursprünglich tscherkessisch gewesen sein dürfte¹⁷¹) gliederten sich in das System der Qaysi-Yamani-Fronten ein, manchmal wurden auch Christen in die Fraktionsbildung hineingezogen.¹⁷² Ein Beispiel für die Anpassung der christlichen Bevölkerung an das arabische Qaysi-/Yamani-System liefert die Fraktionsbildung der christlichen Bevölkerung in *Bayt Laḥm* (Bethlehem) und dem naheliegenden *Bayt Jallah*: Während die christliche Bevölkerung Bethlehems zur Yamani-Seite gehörte, zählte sich das christliche Beit Jalla zum Qaysi-Lager.¹⁷³ Offensichtlich war hier die muslimische Fraktionsbildung der jeweiligen Ortschaft ausschlaggebend für die christliche Einordnung in das System: Volney beschreibt über Bethlehem in den 1780er-Jahren, dass in Bethlehem sowohl die christliche als auch die muslimische Bevölkerung politisch im Yamani-Lager vereint waren und in einer „erträglichen Harmonie“ lebten („in tolerable harmony“).¹⁷⁴ Einerseits kann man sich gut vorstellen, dass die christliche Eingliederung in die im Ort herrschende

¹⁶⁸ Mertens / Bannurah: Chronological Walk through Bethlehem, S. 21.

¹⁶⁹ Über den „status quo“ von 1852 für die christlichen Heiligtümer siehe: <http://www.custodia.org/default.asp?id=433> (letzter Zugriff 23.04.2014)

¹⁷⁰ Manna: Sancak of Jerusalem. S. 325.

¹⁷¹ Kark / Oren-Nordheim: Jerusalem, S. 230.

¹⁷² Manna: Sancak of Jerusalem. S. 333ff.

¹⁷³ Cohen: *Shilton ha-Mamlukim we-ha-U's'manim*. S.165.

¹⁷⁴ Volney: Travels, Bd.1. S. 210.

politische Partei das Zusammenleben zwischen den Religionen erleichtert hat. Gleichzeitig hat das Bild einer Einparteienherrschaft im Ort auch etwas höchst Beunruhigendes. Vermutlich müssen wir uns auch für zahlreiche andere kleine Ortschaften, über die wir nichts wissen, vorstellen, dass sie zur Gänze in Händen der einen oder der anderen Partei waren.

Kam es zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Lagern, spielten zusätzlich Allianzen mit Beduinen der Gegend eine Rolle. Konflikte konnten innerhalb eines Ortes (wenn der Ort über beide Lager verfügte) ebenso wie zwischen Dörfern oder um die Vorherrschaft in einem Gebiet ausbrechen. Ungeachtet der Machtkämpfe zwischen den Lagern konnte es natürlich zu Einigkeit kommen, wenn es gegen einen gemeinsamen äußeren Feind ging.¹⁷⁵

Im 19. Jahrhundert ist als führende Familie des Yamani-Lagers im Bezirk Jerusalem die Abu Ghush-Familie belegt, deren Zentrum das Dorf *al-'Inab* (oder *al-'Anab*) war, das heutige Dorf „Abu Ghosh“. In ihr Terrain fiel somit auch die Wegsicherung für PilgerInnen, die von Jaffo kommend nach Jerusalem reisten, und damit die attraktive Möglichkeit der Einhebung von Gebühren von den Reisenden. Die mit ihnen verfeindete führende Familie der Qaysi-Fraktion war die *Banī Samḥān*-Familie rund um das Dorf *Ra's Karkar*, nordwestlich von *Ar-Rām* (das Dorf *Ar-Rām* oder *Rām* liegt nördlich von Jerusalem auf ca halbem Weg zwischen Jerusalem und Ramallah¹⁷⁶). Sie kontrollierte den Norden des Bezirks, der wegen seiner Route nach Nablus und Damaskus von Bedeutung war. Da ihr Territorium an den Bezirk Nablus grenzte, war sie auch mit dem Qaysi-Camp in Nablus vernetzt, und neigte dazu, mehr mit dem Pasha von Damaskus zu kooperieren, während Abu-Ghush eher mit dem Pascha von Sidon kooperierten. Doch gelang es dem Yamani-Camp im Bezirk Jerusalem zunehmend stärker zu werden und ihren Einfluss auszuweiten. Die Abu-Ghush Familie unterhielt gute Beziehungen nach Yafo und mit der in der Stadt Jerusalem führenden Husseini-Familie, ein Netzwerk, das wohl zur Ausbreitung ihrer Macht beigetragen haben muss.¹⁷⁷

Die Stadt Jerusalem und ihre herrschenden Familien

Die osmanische Stadt Jerusalem war einerseits durch einen hohen Anteil islamischer Gelehrter innerhalb der muslimischen Mehrheitsbevölkerung geprägt, andererseits auch durch hohen Anteil nicht-muslimischer (christlicher und jüdischer) Minderheiten. Das christliche Spektrum umfasste neben griechisch-orthodoxen und armenischen eine Reihe weiterer Gruppen, darunter syrische und koptische ChristInnen und auch römisch-katholische Franziskaner-Mönche. Das jüdische Spektrum war nicht weniger bunt: Für das 16. Jahrhundert sind in Jerusalem neben alteingesessenen arabischsprachigen Juden

¹⁷⁵Manna: *Sancak of Jerusalem*. S. 333ff.

¹⁷⁶Eine Karte, auf der Ar-Ram eingezeichnet ist, findet sich bei Bagatti: *Christian Villages of Samaria* (letztes Blatt, ohne Seitenzahl); oder in: *Atlas of Israel*, Kapitel IX/11 (Palestine under the Mamluks and the Ottomans).

¹⁷⁷Manna: *Sancak of Jerusalem* S. 320f. (engl. Abstract: S. xiv)
Abir: *Local Leadership*. S. 290f.

(*Mustarabim*) und der bedeutenden spanisch-portugiesischen Gruppe, auch maghrebinische, einige aschkenasische und sogar äthiopische Juden belegt.¹⁷⁸ Eine kleine Gemeinde von Karäern (einer vom Judentum abgespaltener Sekte, welche im Mittelalter nicht unbedeutend war) ist in Jerusalem bis ins 17. Jahrhundert noch nachweisbar. Ähnlich wie gegenüber manchen christlichen Kirchen machten sich die osmanischen Behörden nicht die Mühe, hier eine genaue Unterscheidung zu treffen, sondern zählten bei der Steuererhebung die karäische zur jüdischen Gemeinde mit, wodurch ihre Größe heute in den Quellen nicht mehr fassbar ist.¹⁷⁹

Die wichtigen Familien des Landbezirkes Jerusalem kontrollierten die Verhältnisse in der Stadt nicht, sondern die Stadt Jerusalem hatte ihre eigene städtische Oligarchie, die aus dem Stand islamischer Gelehrter hervorging. Jerusalem war, sehr im Unterschied zu Nablus, nicht das urbane Zentrum seines ländlichen Umlandes, sondern die Jerusalemer Elite setzte sich anders zusammen. Die muslimische Bevölkerung Jerusalems bestand aus zwei Gruppen: Einerseits nicht-arabische Muslime, die von Janitscharen oder anderen osmanischen Funktionären oder Soldaten stammten, andererseits arabische Bevölkerung, wozu neben Händlern und Kaufleuten insbesondere die Schicht der islamischen Gelehrten und der religiösen Funktionäre (Richter, Muftis, *Naqībs* (Schreiber), ...) zu zählen ist.¹⁸⁰ Steuerlisten aus der Mitte des 16. Jahrhunderts zeigen in Jerusalem einen besonders hohen Anteil von steuerbefreiten Einwohnern – dies ist natürlich mit der hohen Quote muslimischer Geistlichkeit in der Bevölkerung Jerusalems zu erklären.¹⁸¹

Natürlich waren Schlüsselpositionen der religiösen islamischen Oligarchie Jerusalems umkämpft, da sie sowohl mit Einkommen als auch Ehre verbunden waren. Und selbstverständlich werden wir auch hier eine Yamani- und eine Qaysi-Fraktion vorfinden. Etwa vom 18. Jahrhundert an wurde das Yamani-Lager von der Ḥusaynī Familie angeführt, während für das Qaysi-Lager die *Khālīdī*-Familie stand. Die osmanischen Behörden versuchten auch hier, ihre Oberhoheit über die lokalen Notablen durch gegenseitiges Ausspielen der lokalen Kräfte anlässlich von Neuernennungen zu bewahren. Allerdings führte zunehmende Schwäche des Paschas von Damaskus in Lauf der Zeit zu steigender Autonomie des Effendiyats Jerusalems.¹⁸²

Die *Ḥusaynī*-Familie führte ihre Anwesenheit in Jerusalem bis ins 14. Jahrhundert zurück. Bereits Mitte des 16. Jahrhunderts ist sie zu den bedeutendsten Familien der Stadt zu zählen. Ihr Aufstieg zur stärksten Familie Jerusalems fällt in die Mitte des 18.

¹⁷⁸ Cohen/ Lewis: Population and Revenue. S. 92 ff.

David: To Come to the Land. S. 62ff.

Die Präsenz äthiopischer Juden ist insofern überraschend, als man allgemein annimmt, dass äthiopisches Judentum erst im 20. Jahrhundert wieder mit Israel in Kontakt kam. Es handelte sich bei den äthiopischen Juden, die im 16. Jahrhundert ihren Weg nach Jerusalem machten, anscheinend um Gefangene, die (als Kriegsgefangene oder durch Piraten) als Sklaven nach Ägypten kamen und von dortigen jüdischen Gemeinden freitgekauft wurden. (David: To Come to the Land. S. 71f.)

¹⁷⁹ David: To Come to the Land. S. 72.

¹⁸⁰ Abir: Local Leadership. S. 291f.

¹⁸¹ Lewis: Population and Tax Revenue. S. 135

¹⁸² Abir: Local Leadership. S. 293.

Jahrhunderts, und zur Zeit der napoleonischen Invasion war sie die bei weitem stärkste innerhalb der *ʿUlamā* Jerusalems, und besetzte mehrere wichtige Positionen der Stadt.¹⁸³

Die *Khālīdī*-Familie (خالدي) war ursprünglich unter dem Namen *ad-Dairī*, nach dem Dorf *Dair* im Bezirk Nablus, nach Jerusalem gekommen. Einer ihrer Mitglieder ist in mamlukischer Zeit als Richter bezeugt, er war der erste Vertreter seiner Familie, der sich in Jerusalem ansiedelte. Im Lauf der Zeit scheint zwischen den *Khālīdīs* und den *Ḥusaynīs* ein gewisses Einvernehmen um die Verteilung der Macht in der Stadt entstanden zu sein. Gewisse Positionen blieben in Hand des einen oder des anderen Clans, ohne dass die beiden Clans versucht hätten, einander diese Zuordnungen abspenstig zu machen. Ein großer Vorteil der Stadt Jerusalem gegenüber seinem ländlichen Umland und gegenüber Hebron lag darin, dass die Konkurrenz zwischen Qaysi und Yamani in der Stadt Jerusalem nicht mit Waffengewalt ausgetragen wurde. Das häufige Blutvergießen zwischen den beiden Lagern, das die Region sonst kennzeichnete galt nicht für Jerusalem innerhalb seiner Stadtmauern.¹⁸⁴

Die Infrastruktur Jerusalems, die zur Zeit Süleymans so aufwändig ausgebaut worden war, verfiel allerdings mit der Zeit, parallel zur stagnierenden Bedeutung der Stadt (oder auch aufgrund des Desinteresses der immer nur kurz amtierenden osmanischen Statthalter, in die Stadt zu investieren?) Für die Wasserversorgung Jerusalems hatte die Regierung unter Suleyman Quellen südwestlich von Bethlehem nützen lassen: Drei dort bereits aus früheren Epochen befindliche Wasserbecken, durch natürliche Quellen gespeist, wurden zwischen 1541 und 1568 rennoviert und waren seither als die „Becken Salomons“ (*Burak Sulayman*) bekannt. Zwei Aquädukte, ein „tieferes“ und ein „höheres“ führten das Wasser nach Jerusalem.¹⁸⁵ Im 17. Jahrhundert wurde bei den „Becken Salomons“ noch eine osmanische Festung (*Qalʿat al-Burak*) errichtet, die einerseits die Wasserversorgung schützen sollte, andererseits Karawanen von PilgerInnen zur *Ḥaǧǧ* nach Mekka zu sichern hatte. Die Festung scheint jedoch im Lauf des 17. bis 18. Jahrhunderts unterschiedlich stark besetzt gewesen zu sein und verfiel mit der Zeit so stark dass 1904 ein Teil einstürzte.¹⁸⁶ Im 19. Jahrhundert werden diese Wassersysteme in Jerusalem dann nur mehr verwahrlost und nicht mehr funktionstüchtig vorgefunden.¹⁸⁷

Wirtschaft und Gildensystem in der Stadt Jerusalem

Im Gegensatz zu seiner religiösen Bedeutung ist Jerusalem mit wenig wirtschaftlichem Potential gesegnet. Es liegt mit seiner Lage in den Bergen abseits der großen Handelsroute, die seit alten Zeiten Ägypten mit Damaskus verband. (Diese Route führte

¹⁸³ Manna: Sancak of Jerusalem. S. 245ff. Ze'evi: Ottoman Century. S. 90ff.

¹⁸⁴ Manna: Sancak of Jerusalem. S. 253ff.

¹⁸⁵ Hawari: Qalʿat al-Burak. S. 101.

¹⁸⁶ Hawari: Qalʿat al-Burak. S. 103.

¹⁸⁷ Ben Arie: Jerusalem. Bd. 1. S. 70f.

über Ramle deutlich an Jerusalem vorbei.) Daher war eine Entfaltung als Handelsstadt für das osmanische Jerusalem nie eine Option. Das Umland Jerusalems bietet als landwirtschaftliches Gut in erster Linie Oliven, und so war der relativ bedeutendste Wirtschaftszweig im wirtschaftlich schwachen Jerusalem die Ölverarbeitung, insbesondere die Produktion von Seife basierend auf Olivenöl. Die Seifenfabriken waren größtenteils in Händen muslimischer Einwohner der Stadt. Mit diesen Produkten war Jerusalem natürlich nicht alleine in der Region, Nablus hatte ja ebenfalls so eine Öl- und Seifenproduktion zu bieten. Doch gelang es immerhin, Seife aus Jerusalem bis nach Ägypten zu exportieren.¹⁸⁸

Als zweiter bedeutenderer Wirtschaftszweig in Jerusalem wird die Textilerzeugung genannt.¹⁸⁹ Bedenken wir, dass die osmanische Textilwirtschaft im Lauf des 17.-18. zunehmend in Schwierigkeiten geriet¹⁹⁰, so können wir gleich verstehen, dass auf diese Art Jerusalem zu keiner wirtschaftlichen Blüte gelangen konnte.

Natürlich verfügte Jerusalem über allerlei weitere Berufsstände, die zu einer Stadt gehörten. Amnon Cohen ist es gelungen, das Gildensystem Jerusalems anhand von Nennungen in Gerichtsakten ein Stück weit zu rekonstruieren.¹⁹¹ Versuche, das Gildensystem islamischer Städte einzuschätzen, führten unter OrientalistInnen in der Literatur der letzten Jahrzehnte zu teilweise heftigen Diskussionen betreffend die tatsächliche Bedeutung dieser Gilden. Cohens Analyse der Jerusalemer Verhältnisse kommt zum Schluss, dass die Gilden in Jerusalem primär als lokale autonome Interessensvertretung ihrer Berufsgruppe zu sehen sind. Gleichzeitig war aber auch der lokale Richter (*Qāḍī*) insofern in das System eingebunden, als bei ihm die schriftlichen Listen der Mitglieder jeder Berufsgruppe sowie andere relevante Dokumente auflagen.¹⁹²

Die Gilden waren anhand stark spezialisierter Zweige eingeteilt, weshalb ein einzelner Berufsstand in einer Jerusalemer Gilde eine relativ kleine Mitgliederzahl hatte. Die Regeln, welchen die Mitglieder der Gilden unterlagen, ermöglichten keine völlig freie Ausübung der Tätigkeit, sie konnten Orte oder Zeiten der Berufsausübung eingrenzen.¹⁹³ Theoretisch machte das Gildensystem keinen Unterschied zwischen Religionen, allerdings zeigen die Quellen manchmal Fälle religiöser Diskriminierung – etwa wenn Wasserträgern untersagt wurde, Juden und Christen Wasser von der Zisterne am Tempelberg zu bringen¹⁹⁴, oder

¹⁸⁸ Ben Arie: Jerusalem. Bd. 1. S. 39.

¹⁸⁹ Ben Arie: Jerusalem. Bd. 1. S. 39.

¹⁹⁰ Über den Niedergang der osmanischen Textilindustrie siehe Benbassa/ Rodrigue: Geschichte, S. 97f.

¹⁹¹ Cohen: Guilds of Jerusalem. Schlussfolgerungen: S. 184ff. (Cohen betont, dass die Quellenlage keine vollständige Liste der Gilden ermöglicht, findet jedoch, dass die Daten reichen, um allgemeine Schlussfolgerungen über das System zu ermöglichen.)

¹⁹² Cohen: Guilds of Jerusalem. S. 4-5.

¹⁹³ Ein Beispiel ist die Regel für Wasserträger, nur zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang Wasser zu liefern, nicht jedoch bei Nacht (Cohen: Guilds of Jerusalem. S. 60). Auch konnten einzelne Wasserträger bestimmten Brunnen zugewiesen werden (Cohen: Guilds of Jerusalem. S. 62f).

¹⁹⁴ Cohen: Guilds of Jerusalem. S. 60f. Wie Cohen ausführt, liegt hier wiederum ein Fall vor, wo wirtschaftliche Interessen mit religiösen Argumenten vermischt wurden. In Zeiten der Wasserknappheit Ende des Sommers konnte es ein lukratives Geschäft für Wasserträger werden, solchen Gruppen, die aus religiösen Gründen keinen Zugang zum Tempelberg hatten, das Wasser von dort gegen gutes Geld zu bringen. Offensichtlich war das Interesse hinter dem Verbot, in Zeiten der Knappheit zunächst die Grundversorgung für die muslimische Mehrheit sicherzustellen. Dass, wie Cohen meint, gleichzeitig ein Interesse vorlag, diese als unfair empfundene zusätzliche Einkommensmöglichkeit einiger Wasserträger zu begrenzen, erscheint plausibel. Allerdings dürfte

wenn Badehäuser angehalten waren, jüdische und christliche Badende nur zu bestimmten Öffnungszeiten getrennt von muslimischen Badenden zuzulassen.¹⁹⁵

Ein Blick in die einzelnen Darstellungen der Berufsgruppen, die Cohen für Jerusalem analysieren konnte, ergibt ein Bild eines doch recht starren Systems, in welchem den Mitgliedern der einzelnen Berufsstände nicht so breite Möglichkeiten eingeräumt wären, dass man von einem freien Zugang zum Markt sprechen könnte. Während manche Regeln im Sinne der Versorgungssicherheit erklärbar sind, müssen auch Interessen, die bestehenden Anbieter vor Konkurrenz zu schützen, ein Teil des Systems gewesen sein. Es ist erkennbar, dass de-facto Einschränkungen bestanden, möglicherweise nicht gesetzlich sondern sozial geregelt, aber jedenfalls den Zugang zu Berufen für manche Mitglieder der Gesellschaft begrenzend: So finden wir nur sehr wenige Berufsgruppen mit Frauen (eine davon sind Kosmetikerinnen, welche Bräute vor Hochzeitsfeiern schminkten) und auch wenn Juden und Christen durchaus in einigen Gilden zu finden sind (z.B. ein substantieller Anteil von Christen unter den Webern¹⁹⁶), ist keine breitere Streuung von nicht-Muslimen quer durch die Berufe zu erkennen. In der Mehrheit der Berufszweige war das typische Gildenmitglied jedenfalls ein männlicher Muslim, gesund und in arbeitsfähigem Alter. Nicht-muslimische Mitglieder mussten unter Umständen unfaire Vereinbarungen in Kauf nehmen.¹⁹⁷ Frauen waren offensichtlich auf Berufe, die Frauen für Frauen ausübten, reduziert.

Ein Anwärter auf einen Beruf begann seine Karriere als eine Art Lehrling in einem Dienstverhältnis bei einem Mitglied der Gilde. (Man kann sich denken, dass hier eine Hürde für einen Eintritt in den Beruf vorlag, indem man eine solche „Lehrstelle“ erst bekommen musste.) Wer nach einem solchen Lehr-Dienstverhältnis fertig ausgebildet war, konnte vollwertiges Mitglied der Gilde werden, und darüber gab es noch den höheren Rang von erfahreneren „Experten“. Ein Führer der Gilde wurde zwar formal vom *Qāḍī* ernannt, jedoch folgte der *Qāḍī* dabei den Vorschlägen der höchstrangigen Mitgliedern der Gilde. Neben professioneller Qualifikation und Akzeptanz innerhalb der Gilde war auch die Reputation als guter Muslim ein Kriterium bei der Auswahl des Kandidaten.¹⁹⁸

Zunächst mag hier Manches an das klassische europäische Gildensystem erinnern, allerdings verabsäumte das osmanische Reich es, seine Wirtschaftsstrukturen zu

diese Strategie, wenn sie vorlag, nicht aufgegangen sein: Die Tatsache, dass Quellen aus dem 17. und 18. Jahrhundert über einen Zeitraum von über 150 Jahren das Problem bezeugen, weist wohl darauf hin, dass es immer wieder Verletzungen der Regel gab. Anscheinend fanden sich wiederholt geschäftstüchtige Wasserträger, die in Zeiten der Knappheit gegen Ende des Sommers Wasser vom Tempelberg für nicht-muslimische Kunden brachten, die auf diese Art für ihre Wasserversorgung mehr Geld bezahlen mussten als Muslime, welche die Option hatten, selbst zur Zisterne auf dem Tempelberg zu gehen.

¹⁹⁵ Cohen: *Guilds of Jerusalem*. S. 67.

¹⁹⁶ Cohen: *Guilds of Ottoman Jerusalem*. S. 127f.

¹⁹⁷ Zum Beispiel geht aus einer Quelle hervor, dass ein überproportional hoher Anteil an Waren zur Ausstattung des Jerusalemer Gouverneurs von den christlichen Webern zur Verfügung zu stellen war (Cohen: *Guilds of Ottoman Jerusalem*. S. 126f.)

¹⁹⁸ Cohen: *Guilds of Ottoman Jerusalem*. S. 188f.

Es sei angemerkt, dass Gerber in seiner Analyse des Gildensystems von Bursa (Kleinasien) einen höheren Anteil nicht-jüdischer Bevölkerung findet und auch einen höheren Anteil von Frauen, als hier das Bild für Jerusalem zeigt. Eine plausible Erklärung des Unterschiedes ist, dass Bursa größer und wirtschaftlich reger war, daher ein höheres Maß an Urbanität in Bursa vorherrschte.

modernisieren, als Europa schon längst andere Systeme entwickelt hatte. Das starre osmanische Gildensystem blieb bis ins 19. Jahrhundert bestehen.¹⁹⁹

Wirtschaftliche Optionen für nicht-muslimische Bevölkerung in der Stadt Jerusalem?

Als die Textilwirtschaft in welche sicher die jüdische (unklar ist, ob auch die christliche?) Bevölkerung Jerusalems eine Zeitlang ihre Erwartungen gesetzt hatte, nicht mehr lukrativ genug war, blieben für jene nicht-muslimische Bevölkerung, die auch nicht aus der Oliven-Verarbeitung schöpfen konnte (eine Option, die allenfalls noch griechisch-orthodoxe ChristInnen hatten)²⁰⁰ nur mehr Quellen von außen – Spendengelder an die jüdische Gemeinde über den eigens in Istanbul errichteten Fonds der sefardischen Gemeinden, Spenden die christliche Pilger der jeweiligen Kirche mitbrachten, und natürlich auch das Einkommen, das mit dem Tourismus der Pilger/innen zu erwirtschaften war. Es ist ein etwas übertriebenes Klischee, dass nicht-muslimische EinwohnerInnen Jerusalems überhaupt nur von Spenden von außen lebten. Selbstverständlich konnte man in Handel und Handwerk verbunden mit dem Pilgerwesen tätig sein. Im christlichen Sektor war die Herstellung von Souvenirs und Kultgegenständen ein bedeutender Wirtschaftszweig.²⁰¹ Doch war dieser schmale Sektor auf Saisonen rund um die Feiertage beschränkt, und als eine Form von Tourismuswirtschaft entsprechend verletzbar, wenn die BesucherInnen durch äußere Störungen einmal ausblieben. Es ist nicht zu eruieren, wie weit ein solcher Souvenir-Handwerkszweig auch im jüdischen Sektor zu finden war. Einerseits ist es logisch, einen solchen anzunehmen, doch da er nicht in erkennbarer Weise überliefert ist, kann er nicht groß gewesen sein. (Aschkenasische Einwanderer aus dem christlichen Europa konnten naturgemäß keine Handwerkskenntnisse mitgebracht haben, da ihnen diese in Europa verwehrt waren. Dies hätte jedoch nicht für orientalische Juden aus dem osmanischen Reich gegolten. Man mag vermuten, dass einerseits die Konzentration auf Lehrhäuser nicht gerade jüdische Handwerker nach Jerusalem zog – schließlich konnte ein jüdischer Handwerker woanders im osmanischen Reich besser leben. Und zudem behinderte das Gildensystem wohl einen Eintritt eines jungen ortsansässigen Juden in ein Handwerk, weil er ja in Jerusalem selbst kaum eine Lehrstelle gefunden hätte.)

Natürlich werden wir uns für jene Zeiten noch vorstellen müssen, dass die Souvenir-Verkäufe an PilgerInnen in den einzelnen religiösen Sektoren getrennt abliefen. Der heute bekannte Zustand, dass Läden in der Altstadt Jerusalems ohne Probleme jüdische

¹⁹⁹ Über das Ende des Gildensystems erst im späten 19. Jahrhundert siehe: Faroqi: *Artisans of Empire*: S. 203ff.

²⁰⁰ Berichte um 1840 nennen auch eine Seifenfabrik in christlicher (griechisch-orthodoxer) Hand. (Ben-Arieh: *Yerushalaim*. Bd. 1. S. 55) Da die griechisch-orthodoxe Kirche ja über Landbesitz verfügte, ist sehr plausibel, dass auch innerhalb des griechischen Sektors der Rohstoff Olive ausreichend vorlag, um eine Fabrik zu betreiben.

²⁰¹ Ben-Arieh: *Yerushalayim*, Bd.1. S. 56. Ben-Arieh bringt hier Quellen, die bereits aus dem frühen 19. Jahrhundert sind, oder gar um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Doch nehme ich an, dass in diesem Fall auch Rückschlüsse auf ältere Zeiten erlaubt sind. – Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass Souvenirhandwerk in Jerusalem erst nach 1900 eingesetzt hätte.

Kerzenleuchter und *Shofarot*, christliche Ikonen und verschiedene Typen von Kreuzen, beduinisch gestylte Palästinenserschals und Kleider im pseudo-Haremsdamen-Stil im gleichen Geschäft verkaufen, wäre damals undenkbar gewesen. Der christliche Handwerker konnte nur in seinem eigenen Sektor verkaufen – vermutlich sogar nur innerhalb der eigenen christlichen Richtung. Die Verwundbarkeit christlicher Gemeinden in Ihrer Abhängigkeit von den jeweils eigenen Pilgerströmen, mögen wir aus den folgenden Beispielen über das armenische Pilgerwesen sehen.

Bedingungen für PilgerInnen auf dem Weg nach Jerusalem an Hand armenischer Beispiele

Christliche Pilgerströme nach Jerusalem kamen besonders aus solchen christlichen Gemeinden, die selbst unter osmanischer Herrschaft standen, also griechischen oder armenischen. Die Höhepunkte der christlichen Pilgersaisons waren selbstverständlich Ostern und Weihnachten. Die Anreise war keinesfalls ungefährlich, die Strapazen der Reise unter damaligen Bedingungen groß, man konnte am Landweg von Banditen überfallen werden, oder bereits auf der Seefahrt Richtung Yaffo in Seenot geraten. Für die christlichen Gemeinschaften in Jerusalem bedeutete das Pilgerwesen die größte ihrer Einnahmequellen, und so waren sie naturgemäß bestrebt, die Schwierigkeiten der Anreisen zu reduzieren. In der armenischen Gemeinde sorgte im 17. Jahrhundert der armenische Patriarch Parontêr für eine zentral geführte Organisation der Pilgerkarawanen und für die Errichtung von Aufenthaltsstationen entlang der wichtigsten Routen armenischer Pilger aus dem osmanischen und persischen Herrschaftsbereich.²⁰² Aus erhaltenen Quellen ist erkennbar, dass die Bedingungen der Anreise nach Jerusalem im Lauf der Zeit einem Wandel unterlagen. Wurde in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Reise von Yaffa nach Jerusalem in einem Tag abgewickelt, für deren Sicherheit man in Übereinkunft mit Vereinbarungen, welche griechische und armenische Kirche mit der osmanischen Regierung hatten, eine gewisse Gebühr eingehoben wurde, so unterlag die gleiche Wegstrecke um 1769 einer komplizierten Bürokratie von Anmeldung der Ankunft der Gruppen und Erteilung der Erlaubnis ihrer Weiterreise, das ganze mit einer Zwischenstation in Ramle, wo man sich nochmals anmelden musste, denn die eine Eskorte zur Sicherung des Pilgerzuges wurde von Jerusalem aus innerhalb des Bezirks Jerusalems geschickt, während eine eigene Eskorte aus Ramle für den Weg im Bezirk Ramle zuständig war. Die Gebühren, welche die PilgerInnen für die Organisation ihrer Reise zu leisten hatten, stiegen auf diese Art natürlich enorm, und es gab Jahre wo unter diesen Umständen gar keine Pilger ankamen. Auch innerhalb der Stadt ging die Liste der Gebühren, welche von den PilgerInnen für die eine oder andere Leistung zu begleichen war, noch weiter.²⁰³

²⁰²Ervine: *Armenian Pilgrim Attitudes*. S. 82f.

²⁰³Ervine: *Armenian Pilgrim Attitudes*. S. 87ff.

Wir sehen aus diesen Vorschriften die oft festgestellte schwierige Sicherheitslage im Bezirk Jerusalem bestätigt. Dass es für die ortsansässige Kirche und die ihr angehörende Bevölkerung, welche der Einnahmen aus dem Pilgerwesen bedurfte, ein schwerer Schlag war, wenn der Pilgerzug unter solchen Verhältnissen in einer Saison gänzlich ausblieb, liegt auf der Hand.

Mahnungen, welche den Pilgern ans Herz gelegt wurden betrafen: keinesfalls in andere Stadtteile zu gehen (abgesehen von der Warnung vor muslimischen und jüdischen Vierteln empfahl die armenische Kirche auch, nicht in griechische oder lateinische christliche Bereiche zu gehen!), nicht in umliegende Gegenden zu spazieren, Fenster nachts geschlossen zu halten, und Wasser bevor es getrunken werden kann zu kochen.²⁰⁴

Trennlinien innerhalb der christlichen Bevölkerung Jerusalems

Die oben erwähnte Warnung, andere christliche Stadtteile zu meiden, weist auf das immer wieder gespannten Verhältnis zwischen den verschiedenen christlichen Gemeinden in Jerusalem hin. Spannungen konnten sich besonders an Konflikten um die Kontrolle der „Grabeskirche“/„Auferstehungskirche“* entzünden, die naturgemäß das Zentrum des Ringens um Vorherrschaft unter den christlichen Gruppen Jerusalems bildete. Als 1808 ein Feuer schwere Zerstörungen an der Kirche anrichtete, und von griechisch-orthodoxer Seite die Schuld am Ausbruch des Feuers bei den Armeniern gesehen wurde, erreichte der griechisch-armenische Konflikt einen ersten Höhepunkt.²⁰⁵ An obiger Warnung an die armenischen PilgerInnen sehen wir aber, dass die Gefahr von Zwischenfällen auch in früheren Zeiten schon gegeben war. Man kann sich natürlich gut vorstellen, dass die Feierlichkeiten zu den hohen christlichen Festen besonders heikle Zeitpunkte waren.

Dass beim Wiederaufbau der Grabeskirche die griechische und die armenische Partei in der Lage waren, den relativ größeren finanziellen Beitrag – nicht nur zur Renovierung des Gebäudes sondern auch für die Erlangung der Genehmigungen aus Istanbul – aufzubringen, schmerzte wiederum die Franziskaner, die angesichts geringerer finanzieller Mittel nun an Anteil einbüßten. In einer Reisebeschreibung eines französischen Trappisten aus dem Jahr 1831 liest sich der Schmerz über den Rückgang des lateinischen Einflusses in der Grabeskirche in einer Art, die nicht ganz der christlichen Nächstenliebe entsprungen sein dürfte:

„Die Griechen, mächtig durch ihre Reichthümer, haben diese immer nur dazu verwendet, und verwenden sie noch dazu, die Lateiner zu unterdrücken, welche sie

²⁰⁴ Ervine: *Armenian Pilgrim Attitudes*. S. 89.

* Die Kirche wird im röm.-katholischen Sprachgebrauch „Grabeskirche“, in den östlichen Kirchen jedoch „Auferstehungskirche“ genannt.

²⁰⁵ Abu Jaber: *Al-Wajud al-masihi*. S. 14.

*mit demselben Auge betrachten, mit dem ein stolzer Eroberer eine besiegte Nation betrachtet.*²⁰⁶

Der Zusammenbruch der aschkenasischen Gemeinde Jerusalems

Jüdische Lehrhäuser waren natürlich damals wie heute für ihren Betrieb auf Spendengelder angewiesen, so wie Bildungseinrichtungen generell ihre Finanzierungen stets irgendwo her nehmen müssen. Auch heute werden die Spenden für *Yeshivot* in Israel zum Teil in jüdischen Gemeinden des Auslandes gesammelt. Ich könnte mir nicht vorstellen, dass es heutzutage möglich wäre, Jerusalemer *Yeshivot* nur mit Beiträgen aus Jerusalem selbst aufrechtzuerhalten. Man sollte es daher nicht für allzu verwunderlich halten, dass religiös motivierte jüdische Einwanderung in die Stadt immer auch auf das Fundraising im Ausland bauen musste. Dies muss noch gar nicht bedeuten, dass die jüdische Bevölkerung der Stadt nicht auch werktätig war. Dass in Darstellungen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts das Bild von der armen nur von Spenden lebenden – und überalterten – jüdischen Bevölkerung Platz griff, hat trotz aller klischeehaften Überspitzung leider schon einen wahren Kern, der teilweise im wirtschaftlichen Zusammenbruch der aschkenasischen jüdischen Gemeinde Jerusalems des 17./18. Jahrhunderts zu suchen ist.

Das 17. Jahrhundert sah zunächst ein Aufblühen der kleinen aschkenasischen Gemeinde Jerusalems unter der Leitung des aus Prag stammenden Rabbiners Yeshayahu Horovitz (bekannt unter dem Akronym *ShLaH* abgeleitet vom Titel seines Hauptwerkes „*Shnei Luchot haBrit*“), Dies hatte ein jähes Ende, als der eigentlich über Nablus eingesetzte Pasha *Muḥammad ibn Farukh* die wirre politische Lage, die sich aus den Kriegen um den drusischen Emir *Fakhr ad-Din* ergab, nützte, um sich auch als Steuereintreiber über Jerusalem einsetzen zu lassen. *Ibn Farukh* verwendete seine Position nun zu einer äußerst exzessiven Erpressung von „Steuern“ von der Jerusalemer Bevölkerung. Die jüdischen Gemeinden, als eine Gruppe, die besonders wehrlos war, und obendrein eine Gruppe, von der man wusste, dass sie finanzielle Hilfe aus dem Ausland erhalten konnte, wurde zu seiner besonderen Zielscheibe. Neben einer Steuererhöhung von 30 auf 80 monatliche Piaster, erpresste er Lieferungen von Gütern und Geldzahlungen, und als es nicht reichte, nahm er fünfzehn führende Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinden (sefardisch sowie aschkenasisch) fest, um sie erst gegen ein extrem hohes Lösegeld freizulassen. Während die sefardische Gemeinde den Raub soweit überstand, dass sie trotz allem weiterhin existierte, flohen im Lauf der Jahre die Mitglieder der kleinen aschenasische Gemeinde unter Rabbiner Horovitz vor der Hand *Ibn Farukhs* nach Tiberias, wo sie sich erfolgreicher ansiedeln konnte. Nur wenige ältere Leute blieben zurück. Für jüngere aschkenasische Juden (von denen ja erwartet wurde, dass sie einen Lebensunterhalt verdienen, da

²⁰⁶Geramb: Pilgerreise. Bd.1, 16. Brief, S.110.

Spenden für Ältere oder als Stipendien für besonders Gelehrte gedacht waren) war es in Jerusalem obendrein schwierig, im Handel aktiv zu werden, denn den deutsch oder jiddisch sprechenden Aschkenasim fehlten die erforderlichen Sprachkenntnisse. (Wenn man nicht arabisch sprach, konnte man mit Judeo-Espanyol im mediterranen Handel durchkommen, nicht aber mit Jiddisch).²⁰⁷

Da andere Berufe durch das starre Gildensystem auch nicht so einfach offen waren, war somit der Zugang zum Arbeitsmarkt ernsthaft blockiert. Es scheiterte somit nicht an formalen Berufsverboten, sondern an sozial geregelten oder durch die Sprachbarriere bewirkten Hindernissen.

In solchen Orten, wo sich aschkenasische Gemeinden längerfristig halten konnten (Safed, Tiberias), erwarben natürlich auch aschkenasische Juden mit der Zeit ausreichende Arabisch-Kenntnisse und das Jiddisch, welches in diesen Gemeinden intern gesprochen wurde, nahm arabisches Vokabular in den Wortschatz auf.²⁰⁸ Diese Entwicklung galt jedoch nicht in der gleichen Form für Jerusalem, wo es neu ankommenden Aschkenasim nicht gelang, ihr Überleben solange zu sichern, bis eine Integration gelungen wäre.

(Es sei angemerkt, dass das aschkenasische Judentum in mittelalterlichen Zeiten betreffend Ritus und Lehrmeinungen sowie in seinen Kontakten mit führenden Lehrhäusern tatsächlich stärker mit dem Land Israel vernetzt war, als das sefardisch-orientalische. Man sollte das aschkenasische Judentum daher nicht für fremd im Land halten. Jedoch wurden ja die mittelalterlichen jüdischen Lehrhäuser des Landes Israel zur Gänze von den Kreuzrittern ausgerottet, womit diese alten Anknüpfungspunkte zerschnitten waren.)

Ein neuer aschkenasischer Einwanderungsversuch nach Jerusalem wurde in der Zeit der messianischen Erwartung rund um den falschen Messias *Shabtai Tzvi* (mehr über die Folgen dieser Bewegung weiter unten) vorgenommen, der jedoch dramatisch scheitern sollte. Um 1700 kam eine Gruppe um den Gelehrten und Anhänger der Bewegung *Shabtai Tzvis*, *Yehudah ha-Hasid* nach Jerusalem und begann mit der Errichtung einer aschkenasischen Synagoge. (*Yehudah ha-Hasid* selbst starb kurz nach der Ankunft.) Die erwarteten Spendengelder aus Deutschland und Polen, die für das Unternehmen notwendig gewesen wären, stellten sich jedoch nicht ein, und die aschkenasische Gemeinde war so überschuldet, dass keine Lösung mehr gelang. Kreditgeber aus der muslimischen Bevölkerung Jerusalems zerstörten aus Zorn über die Zahlungsunfähigkeit der Gemeinde die Synagoge. Hunger und eine Epidemie forderten zahlreiche Todesopfer, und der kleine Rest der Gemeinde ergriff die Flucht aus Jerusalem.²⁰⁹ Die Ruine des zerstörten Gebäudes ging als *Hurvah* (hebräisch für Ruine) in die jüdische Geschichte

²⁰⁷Kosover: *Palestinian Yiddish*. S. 27ff.

²⁰⁸Eine ausführliche Darstellung der arabischen Elemente im palästinischen Jiddisch bietet Kosover: *Palestinian Yiddish*, ab S. 116.

²⁰⁹Kosover: *Palestinian Yiddish*. S. 34f.

Jerusalems ein, und wurde insofern sehr bedeutend, als sie aschkenasische Einwanderung nach Jerusalem bis ins 19. Jahrhundert unterband. Denn die einstigen Kreditgeber bzw. deren Erben hätten eine aschkenasische Gemeinde in Jerusalem als Rechtsnachfolger angesehen, und allfällige Neuankömmlinge mit den alten Schuldscheinen konfrontiert. (Es ist nicht mehr zu erkennen, bis wann diese Gefahr real bestand, und ab wann Nachkommen der Gläubiger nicht mehr daran gedacht hätten, eine neue aschkenasische Gemeinde haften zu lassen. Erst in den 1830er-Jahren kamen die „Schüler des Gaon von Wilna“ zur Erkenntnis, dass die veralteten Schulden der Gruppe um *Yehudah ha-Hasid* kein Hindernis mehr waren - siehe das Kapitel über die „Schüler des Gaon von Wilna“.)

Um 1770 beschreibt eine in jiddischer Sprache in Europa erschienene Chronik, des aschkenasischen Chronisten Menachem Man Amelander die Lage wie folgt:

"די אורזאך דש ווייניג יהודים וואונ אין ירושלים זיינן צוויי זאכן. איינש איז דז די ישמעעאלים אך האלטן די שטאט ירושלים פֿר איין הייליג שטאט דרום האלטן זיך אין די שטאט פֿיל פֿרומי טירקן אויף אונ' דיז זיינן זוא וואול שונאים פֿון די יהודים אלז די נוצרים דארום הבן זי ווייניג רואי אונ' פֿרייאהייט אין ירושלים אלש אין אנדרי שטעט פֿון די טירקן. אונ' דז צווייט איז ווייל ווייניג הנדלשאפט איז אין די שטאט. אונ' דר יהודי איז זיין עיקר קאשטווינג דורך הנדלשאפט. דש מאכט דז ווייניג יהודים וואונ אין ירושלים:"

*(„Die Ursache dass wenig Juden in Jerusalem wohnen, liegt in zwei Sachen. Die erste ist, dass auch die Muslime Jerusalem als heilige Stadt betrachten, daher halten sich in der Stadt viele fromme Türken auf, und die hassen sowohl die Juden als auch die Christen. Darum haben sie weniger Ruhe und Freiheit in Jerusalem als in anderen Städten der Türken. Und die zweite [Ursache] ist, dass wenig Handel in der Stadt stattfindet, und ein Jude seinen Lebensunterhalt im Wesentlichen durch Handel gewinnt. Dies bewirkt, dass wenige Juden in Jerusalem wohnen.“)*²¹⁰

„Die frommen Türken“, auf die sich der Chronist hier bezieht, sind natürlich die *‘Ulamā* Jerusalems, die durchaus arabischsprachig sein konnte. Wohl aufgrund ihrer privilegierten Stellung im osmanischen Staat erschienen sie diesem Chronisten (oder seinen Informanten) als „Türken“, da sie ja Teil der osmanischen staatlichen Elite waren. - So wie der Chronist natürlich auch „Türken“ gemäß dem damaligen deutschen Sprachgebrauch als Bezeichnung für das osmanische Reich verwendet

Hier sehen wir doch ein etwas anderes Bild als in den Analysen von Amnon Cohen, der zum Schluss kam, dass die *‘Ulamā* die Rechtssicherheit der jüdischen Bevölkerung letztlich wahrte. Als Erklärung können wir entweder heranziehen, dass nicht von denselben Zeitspannen die Rede ist - möglicherweise brachte erst das 17./18. Jahrhundert einen Verfall der Rechtssicherheit für jüdische Einwohner Jerusalems. Oder

²¹⁰Menachem Man Amelander: *Shearit Yisrael*. Fürth, 5531 ((1770/71), Kapitel 28, fol. 75b. (Erschienen als „zweiter Teil“ einer jiddischen Ausgabe des *Sefer Yosippun*, im gleichen Jahr in Fürth gedruckt.) Siehe auch: Kosover: *Palestinian Yiddish*. S. 41, wo Kosover diese Stelle nach einer Auflage von 1767 zitiert. Das Buch *Shearit Yisrael* von Menachem Man Amelander wurde in späteren Jahrzehnten mehrfach nachgedruckt, was auf einen hohen Grad an Popularität schließen lässt. Wir können daher davon ausgehen, dass das hier vermittelte Bild in zahlreichen aschkenasischen Gemeinden geläufig war.

wir ziehen die Differenz zwischen Gerichtsverhandlungen (wo nichts dagegen spricht, dass solche korrekt verliefen) und einer gehässigen Stimmung im Alltag in Betracht. Es könnte gut sein, dass die *‘Ulamā* Jerusalems zwar korrekt Recht sprach, wenn ausdrücklich geklagt wurde, aber kein Problem mit Diskriminierungen oder Übergriffen im Alltag hatte, solange kein Kläger auftrat. Das Niederbrennen der *Ḥurva*-Synagoge war weder aus Sicht der Gläubiger vernünftig - es hilft einem Gläubiger schließlich nichts, dem zahlungsunfähigen Schuldner auch noch das Haus zu zerstören - und es kann schwerlich rechtlich begründbar gewesen sein. Doch kann man sich lebhaft vorstellen, dass eine bereits überschuldete Gruppe fremdsprachiger ImmigrantInnen keine Option hatte, sich gegen Übergriffe zur Wehr zu setzen.

Wilder Süden? - Hebron und Gaza

Hebron – fließender Übergang zwischen Land und Stadt

Hebron wird in Steuerregistern des 16. Jahrhunderts zwar als Stadt geführt, erscheint jedoch nicht mit urbanem Charakter sondern zeichnet sich eher durch deutliche Verbindungen mit seinem nomadischen Hinterland aus. Eine kleine christliche Minderheit ist in Hebron zwar noch im frühen 16. Jahrhundert zu erkennen, verschwindet aber um 1540 (vermutlich durch Migration in die größeren christlichen Gemeinden von Gaza, Ramle und Jerusalem). Stabiler bleibt die jüdische Gemeinde in Hebron, die anscheinend stets klein war und wirtschaftlichen Schwierigkeiten ausgesetzt, aber über ein sehr prominentes Lehrhaus verfügte, die Pereira-Yeshivah, die mit sefardischen Gemeinden in Europa vernetzt war, und deren Errichtung im 16. Jahrhundert auf eine wohlhabende Amsterdamer Familie namens Pereira zurückging.²¹¹

Verwaltungstechnisch war Hebron meist dem *Sanğāq* Jerusalem angegliedert, eventuell aber auch an Ghaza. Häufiger unterstand es Damaskus, seltener dem Pascha von Sidon. Stets war es jedoch für die osmanischen Autoritäten ein problematisches Gebiet. Die regionale Herrschaft lag natürlich auch hier de facto bei den lokalen feudalen Familien, die in gegeneinander kämpfende Qaysi- und Yamani-Lager gespalten waren. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist im Gebiet von Hebron die *‘Amru* – Familie (auch: *‘Amr*) als führende lokale Familie belegt. Sie kam zu Beginn des 18. Jahrhunderts in die Region und hatte ihr Zentrum rund um das Dorf *Dūrā* (südwestlich von Hebron). Weiters von Bedeutung waren die *Tamīmīs*, welche aus Transjordanien stammten und ihr Zentrum in und um die Stadt Hebron hatten.²¹²

²¹¹ Cohen/ Lewis: Population and Revenue. S. 24, S. 30, S. 107ff.

David: To Come to the Land. S. 24f.

Über Yeshivat Pereira in Hebron siehe: Ya'ari: Yeshivot Pereira. S. 185ff.

²¹² Manna: Sancak of Jerusalem. S. 320. Abir: Local Leadership. S. 294.

Manna rechnet die Amr-Familie zum Qaysi-Lager, während Abir sie zum Yamani-Lager rechnete. In jedem Fall herrscht Einigkeit, dass sie die bei weitem führende Familie im Gebiet um Hebron war.

Im Gegensatz zu Jerusalem, wo es gelang, bewaffnete Qaysi-Yamani-Kämpfe aus der Stadt herauszuhalten, wurde in Hebron auch die Stadt immer wieder von Kampfhandlungen zwischen den Lagern erfasst.²¹³ Dies ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass die Grenze zwischen „Stadt“ und „Land“ in Hebron wesentlich unschärfer war. Die Einwohner der Stadt Hebron waren mit der Landbevölkerung stark vernetzt und zum Teil Halb-Nomaden. Kontakte erstreckten sich auch auf die Beduinen der Region, und die Gesellschaft der Stadt unterschied sich nicht stark von der bäuerlichen Gesellschaft des Umlandes.²¹⁴ Die ständigen Kämpfe der verfeindeten Lager, die auch die Stadt betrafen, trugen zur Verwüstung einer Region bei, die eigentlich Potential für einen gewissen Wohlstand gehabt hätte.²¹⁵

Gaza und sein Umland zwischen mediterranem und Steppenklima

Ein Teil des osmanischen Bezirks Gaza ist vom mediterranen Klima der Küste gekennzeichnet, zum Landesinneren hin geht dies jedoch in ein Steppenklima über, wo Landwirtschaft entsprechend schwierigeren Bedingungen unterworfen ist. Dies ergibt auf relativ kleinem Raum große Unterschiede für die landwirtschaftlichen Möglichkeiten. Auffallend ist die relativ bedeutende Position der Stadt Gaza als Handelszentrum.

Die Stadt Gaza war nicht nur administratives Zentrum des Bezirks sondern durch ihre Lage an der Route von Ägypten nach Damaskus auch ein Handelszentrum. Quellen aus dem 16. Jahrhundert zeigen eine bemerkenswerte Vielfalt von Gütern, die in Gaza gehandelt wurden, darunter sowohl Produkte aus dem regionalen Hinterland der Stadt als auch Güter, welche aus Ägypten oder Damaskus importiert wurden, bis hin zu indischen Gewürzen, die rückreisende Pilger aus Mekka brachten. Natürlich fanden sich in der Stadt neben dem Handel auch Produktionsstätten, in denen regionale landwirtschaftliche Produkte verarbeitet wurden – Getreidemühlen, Ölpresen für Oliven- und Sesamöl, Färbereien, und auch (wieder einmal) Herstellung von Seife aus Olivenöl.²¹⁶

Unter den religiösen Minderheiten der Stadt Gaza finden sich im 16. Jahrhundert eine bedeutende christliche Gemeinde, eine jüdische Gemeinde sowie eine sehr kleine samaritanische Gemeinde. Das christliche Gaza war tatsächlich demographisch betrachtet die stärkste christliche Gemeinde Palästinas in jener Zeit.²¹⁷ Dies mag etwas überraschen, da im Gegensatz zu Jerusalem und Galiläa keine religiöse Signifikanz vorliegt, die eine bevorzugte christliche Präsenz motivieren würde. Ich würde daher vermuten, dass dieser starke christliche Anteil im osmanischen Gaza eher durch wirtschaftliche Motive zu erklären ist.

²¹³ Manna: Sancak of Jerusalem. S. 337.

²¹⁴ Manna: Sancak of Jerusalem. S. 93.

²¹⁵ Abir: Local Leadership. S. 294.

²¹⁶ Etkes: Nomads and Droughts. S. 16f.

²¹⁷ Cohen/Lewis: Population and Revenue, S. 30f. S. 127ff.

Die jüdische Gemeinde Gazas umfasste im 16. Jahrhundert, wie wir es an anderen Orten gesehen haben, Gruppen verschiedener Herkunft (*Mustarabim*, maghrebinische, französische, syrische Familien, und aller Wahrscheinlichkeit nach ein starkes spanisch-portugiesisches Element). Wirtschaftlich waren diese jüdischen Bevölkerungsgruppen oft dem Handel, aber auch Handwerk und Landwirtschaft zuzuordnen.²¹⁸

Der überwiegende Teil der Dorfbevölkerung rund um Gaza war muslimisch, daneben existierte eine sehr kleine christliche Minderheit. Nicht überraschend war die Gegend nördlich der Stadt Gaza dichter besiedelt, als der Süden – wo das trockenere Klima weniger landwirtschaftliche Erträge bot.²¹⁹

Als landwirtschaftliche Produkte sind (aus Quellen aus dem 16. Jahrhundert) für den Bezirk rund um die Stadt Gaza neben verschiedenen Getreidesorten und Sesam auch die Baumfrüchte Oliven, Mandeln und Johannisbrot bezeugt, weiters Bienenstöcke sowie die Haltung von Ziegen und Schafen und sogar – etwas außergewöhnlicher – von Wasserbüffeln.²²⁰

Jene südlicheren Dörfer im Umland Gazas, die dem „halbtrockenen“ (semi-ariden) Steppenklima ausgesetzt waren, reagierten empfindlicher auf Klimaschwankungen als der mediterrane nördliche Teil der Region. Eine Folge waren Migrationsbewegungen bäuerlicher Bevölkerung (trotz Verbots durch die osmanische Obrigkeit) in den mediterranen Norden in trockenen Jahren und zurück in den Süden in feuchteren Jahren – ein Migrationszyklus der in semi-ariden Zonen für „wenig entwickelte“ landwirtschaftliche Gesellschaften, in denen es an Kredit- und Versicherungs-möglichkeiten für Dürrejahre mangelt, als typisch gilt.²²¹

In der Grenzregion zur Negev-Wüste war bäuerliche Bevölkerung zusätzlich dem Risiko von Überfällen durch Nomaden ausgesetzt. Dies führte im Falle mancher Dörfer zu Schutzzahlungen an Beduinenstämme. Größere Dörfer konnten es sich erlauben, keine Schutzzahlungen zu leisten, doch lässt sich zeigen, dass solche nicht-zahlenden Dörfer es in instabilen Zeiten vorzogen, keine zu hohen landwirtschaftliche Erträge auf ihrem Gebiet zu erwirtschaften, um keine attraktive Beute für Überfälle zu bieten.²²²

Beduinen

Klischeehaft werden Beduinen meistens als Nomaden eingeordnet, doch die Realität war auch in osmanischer Epoche bereits nicht so eindimensional: Beduinen konnten tatsächlich Nomaden oder Halbnomaden sein, standen aber eventuell auch in regelmäßigen Kontakten zu sesshafter Bevölkerung, und konnten durchaus selbst sesshaft werden. Beduinen spielten nicht nur für Dörfer an der Grenze zur Negev-Wüste

²¹⁸ Cohen/Lewis: Population and Revenue, S. 127ff. David: To Come to the Land. S. 25f.

²¹⁹ Etkes: Nomads and Droughts. S. 19ff.

²²⁰ Etkes: Nomads and Droughts. S. 22ff.

²²¹ Etkes: Nomads and Droughts. S. 168.

²²² Etkes: Nomads and Droughts. S. 142f.

eine Rolle, wo wir sie oben erwähnt haben, sondern auch in anderen Bereichen des (nach osmanischer Terminologie) „südlichen Syrien“ .

Osmanische Verwaltung versuchte verschiedene Strategien, die Macht der Beduinen-Stämme unter Kontrolle zu halten: Wollte oder konnte man sie nicht erfolgreich militärisch bekämpfen, so konnten Beduinen-Führer auch vom Gegner zum Partner gemacht werden, indem man sie in hohe Positionen nominierte oder mit dem Schutz von Wegen beauftragte. Insbesondere gelang es den Osmanen, lokale Beduinen-Führer mit dem Schutz der *Hağğ*-Karavanen von Damaskus in den *Hiğāz* zu beauftragen. Eine andere Methode war das gegenseitige Ausspielen der Clanführer, um so die osmanische Autorität zu erhalten und ein gewisses Steuereinkommen für den staatlichen Haushalt noch lukrieren zu können.²²³

Die oben bereits erwähnten Schutzzahlungen von Dörfern an Beduinenstämme wurden von der osmanischen Verwaltung ganz offen als „Steuern“ deklariert, welche der jeweilige Stamm einnehmen durfte. Dies führte zur paradoxen Situation, dass Beduinenstämme sowohl als Empfänger von „Steuern“ als auch als Steuerzahler auftraten. Diese duale Rolle manifestierte sich auch in anderen Aktivitäten: Einerseits traten Beduinen als Vermieter von Kamelen für Handelsreisende oder Pilger auf, beschützten Karawanen, und kultivierten fallweise auch Felder, andererseits konnten sie Karawanen überfallen oder Dörfer plündern. Die friedlichen wirtschaftlichen Aktivitäten konnten mit der gewalttätigen Seite dabei durchaus zusammenhängen – etwa wenn ein Stamm einerseits Kamele vermietete, und andererseits solche Karawanen, welche Kamele anderer Stämme gemietet hatten, überfiel.²²⁴

Für den osmanischen Staat waren die Beduinenstämme einerseits in der jeweiligen Region eine Bedrohung lokaler Stabilität, andererseits konnten sie – gegen entsprechende Entlohnung – Verbündete sein. Besonders betroffen waren klimatisch semi-aride Zonen („Steppenklima“), wo sich aufgrund des mageren landwirtschaftlichen Ertrages ein kostspieliges staatliches Eingreifen eventuell nicht lohnte, wie Etkes in seiner Dissertation „Nomads and Droughts“ analysiert:

„Theoretically, we can think about the link between state control and the semi-arid ecology within a simple framework of a model of investment. Establishing and maintaining a full-fledged state apparatus are costly operations. Therefore, states would avoid this investment when these costs were greater than the economic and political benefits yielded by this investment. As semi-arid areas are not very fertile, yet climatically volatile, they are prone to be under loose state control. The diluted presence of the state leaves ample room for armed tribes to raid, extort, and collect

²²³ Singer: Palestinian peasants. S. 32.

Etkes: Nomads and Droughts. S. 121f.

²²⁴ Etkes: Nomads and Droughts. S. 34ff.

*protection payments or taxes from villages and wayfarers. Naturally such practices hinder economic development and growth.*²²⁵

Solange wir vom Bezirk Gaza mit seiner Grenze an die Negev-Wüste und den Sinai sprechen, ist die Einschätzung, dass der Staat kein Interesse am Aufwand hoher Kosten für ein landwirtschaftlich schwaches Gebiet hatte, gewiss überzeugend. Nicht außer Acht lassen sollten wir aber, dass Beduinen unter osmanischer Herrschaft auch Teile Galiläas und das Yesre'el-Tal kontrollierten. Dort können wir nicht so leicht eine bewusste Vernachlässigung des Gebiets durch die osmanische Zentralgewalt annehmen, denn dort wären landwirtschaftlich rentablerer Gebiete betroffen.

Vielmehr müssen wir eine weitere Erklärung hinzufügen – die Etkes in seiner Analyse über Gaza auch einbringt: Die Verbreitung von Feuerwaffen führte im 16. Jahrhundert mehrmals zu Verschiebungen militärischer Stärke. Die Osmanen, die nicht zuletzt durch ihren Besitz von Feuerwaffen fähig gewesen waren, das Land von den Mameluken zu erobern, konnten nur bis in die 1560er-Jahre ein Monopol von Feuerwaffen für den Staat aufrechterhalten. Ab den 1560er/1570er-Jahren gelangten Feuerwaffen auch in die Hände von Beduinenstämmen (und allerlei anderer regionaler Kräfte), die somit die osmanische Herrschaft leichter herausfordern konnten. Im Gegensatz zu europäischen Staaten, wo der Aufstieg autokratischer Monarchien gerade mit den moderneren Waffen in Verbindung gebracht wird, gelang es dem osmanischen Staat nicht, ein Monopol von Feuerwaffen auch nur einigermaßen für sich zu bewahren.²²⁶ – Eine Konstellation, die den theoretisch zentralistisch angelegten osmanischen Staat gewiss nicht nur gegenüber den Beduinenstämmen schwächte.

Auch wenn wir einzelne Fälle bewusster Vernachlässigung wie im Süden Gazas in Erwägung ziehen wollen, gilt als sicher, dass sich die osmanische Zentralgewalt von Beginn ihrer Herrschaft im Land an der Aufgabe bewusst war, die Beduinenstämme unter Kontrolle zu bringen. Die eigentlich vielversprechende Strategie, Beduinen zur Ansiedlung zu bewegen, wurde zwar zum Teil verfolgt, jedoch nicht mit ausreichender Konsequenz, vermutlich da bereits Ende des 16. Jahrhunderts die osmanische Administration zu weit von Korruption erfasst war, um ein Projekt dieser Dimension durchzusetzen.²²⁷

Häufiger finden wir daher die Methode, dass Beduinen-Scheichs als lokale Würdenträger eingesetzt wurden. Ein frühes prominentes Beispiel war der Stamm der *Ṭurābāy*, ein Beduinenstamm, der anscheinend schon in mamelukischer Zeit in Galiläa zu Bedeutung gelangt war, und der von den Osmanen mit der Führung des *Sanğāqs* von *Lağğūn* beauftragt wurde. Der Stamm war damit von der Verpflichtung, Steuern zu zahlen,

²²⁵ Etkes: Nomads and Droughts. S. 2f

²²⁶ Etkes: Nomads and Droughts. S. 3, S. 170f. Etkes weist zurecht darauf hin, dass die Frage nach dem Zusammenhang des fehlenden Feuerwaffenmonopols und der Schwächung osmanischer Zentralgewalt noch weiterer Forschung bedarf.

Über moderne Bewaffnung der Beduinen im Lauf des 16. Jhdts. siehe auch: Sharon: Political Role of the Bedouins. S. 18f.

²²⁷ Sharon: Political Role of the Bedouins. S. 22f.

befreit, vielmehr hob er von der lokalen Bevölkerung welche ein, und im Gegenzug dazu hatte die osmanische Verwaltung in diesem Stamm eine lokale Kraft, welche die Straßen beschützte und auch für Schutz der lokalen Dorfbevölkerung sorgte.²²⁸

Wenn wir es weniger freundlich betrachten, können wir auch hier argwöhnen, dass bei den „Steuern“, welche der Stamm einhob, eigentlich ein System von „Schutzzahlungen“ vorlag, nicht viel anders als wir es für den Süden Gazas gesehen haben. Es ist schwer zu sagen, wie fließend hier die Grenzen zwischen legitimer Steuereintreibung und Schutzzahlungen verliefen.

Zur Zeit des drusischen Emirs *Fakhr ad-Din* war der damalige Führer des *Ṭurābāy*-Clans, *Aḥmad ibn Ṭurābāy* ein großer Gegner des drusischen Machtanspruchs. *Aḥmad ibn Ṭurābāy* half nicht nur den osmanischen Kräften, als sie ihn gegen *Fakhr ad-Din* ausdrücklich zu Hilfe riefen, sondern kämpfte auch ohne höheren Auftrag regionale Schlachten gegen den drusischen Fürsten (der ihm wohl zurecht als eine Bedrohung seiner eigenen Machtposition erschien), und bemühte sich aktiv, die osmanischen Autoritäten gegen *Fakhr ad-Din* aufzubringen. Die Bedeutung der *Ṭurābāy*-Familie ging Ende des 17. Jahrhunderts zurück, doch nicht die Bedeutung von Beduinen-Clans generell. Der nächste große Machthaber, der in Galiläa den Osmanen allzu selbständig wurde, stammte im 18. Jahrhundert nicht von drusischer Seite sondern aus einem Beduinen-Stamm, allerdings einem sesshaft gewordenen: *Ẓāhir al-‘Umar* aus dem Stamm der *Zaydān*.²²⁹ Der Stamm *Zaydān* scheint im 17. Jahrhundert nach Galiläa eingewandert zu sein und gelangte im Raum um Tiberias zunehmend zu lokaler Macht. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts galten Mitglieder des *Zaydānī*-Clans als Schlüsselfiguren im gesamten Galiläa.²³⁰

Im 18. Jahrhundert wuchs der Druck von nomadischen Beduinenstämmen auf die sesshafte Bevölkerung in Syrien (und auch auf der arabischen Halbinsel) beständig. Der Pascha von Sidon, *Aḥmed al-Ğazzār*, dem es gelang, ein starkes zentralistisches Regime in seiner Provinz aufzubauen, wandte eine doppelte militärische Strategie an, um die starken Einfälle von Beduinen zu bekämpfen: Einerseits achtete er auf vorbeugende Maßnahmen (wie Befestigungsanlagen an neuralgischen Punkten) andererseits scheute er nicht vor scharfen militärischen Operationen gegen Beduinenstämme zurück. Es gelang ihm damit zwar, die Einfälle weiterer Beduinenstämme deutlich zu reduzieren, aber natürlich war auch er nur begrenzt in der Lage, die Macht der bereits im Land befindlichen Stämme zu brechen. Im Süden, der nicht in *al-Ğazzār*s Provinz lag, blieben lokale Beduinenstämme noch eine Weile sehr machtvoll.²³¹

²²⁸ Sharon: Political Role of the Bedouins. S. 26ff.

²²⁹ Sharon: Political Role of the Bedouins. S. 28ff.

²³⁰ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 8.

²³¹ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 104ff.

Zur kulturellen und ideologischen Entwicklung der jüdischen Gemeinden im 18. Jahrhundert

Das Shabtai Zvi -Trauma und sein Münden in (ängstlichem?) Konservativismus

Die jüdische Geschichte sah im Lauf der Jahrhunderte mehrere falsche Messias-Kandidaten, doch keiner sollte so nachhaltige Erschütterung hervorrufen, wie Shabtai Tzvi. Obwohl Shabtais Tzvis (vermutlich durch psychische Instabilität hervorgerufene) Ambitionen von Anfang an auch Widerstand bei rabbinischen Autoritäten hervorriefen - unter anderem in Jerusalem aber auch in Salonika, das damals ein führendes jüdisches Zentrum war - wuchs die Bewegung in den 1660er-Jahren in weiten Teilen der jüdischen Welt gewaltig an. Zu den Gründen für seinen kurzzeitigen Erfolg werden neben finanzieller Unterstützung, die er von wohlhabenden Anhängern erfuhr, und der geschickten Propaganda seines „Propheten“ Nathan aus Gaza, auch die schlimme Lage jüdischer Bevölkerung in Europa nach den Massakern des ukrainischen Kosakenaufstandes gegen Polen unter Bogdan Chmelnitsky angeführt.* Neuere Forschung zieht auch nicht-jüdische zeitgenössische Einflüsse in Erwägung, die eine bestimmte Form messianischer Erwartung geschürt haben könnten. Quer durch Europa und die osmanische Welt waren zahlreiche jüdische Familien, die Wundergeschichten über den vermeintlichen Messias erfahren hatten, bereit, ihren Besitz zu verkaufen um ins Land Israel zu ziehen, wo sie die Führung des neuen „Königs“ erhofften. In zahlreichen Gemeinden wurden spezielle Gebete und mystische Riten im Sinne des vermeintlichen Messias eingeführt. Wir haben schon erwähnt, dass das finanziellen Desaster der *Hurvah*-Synagoge in Jerusalem auf eine sabbatianisch motivierte Einwanderung zurückging. Es versteht sich, dass diese ausufernde Bewegung und die Ansprüche des vermeintlichen „Messias“ den osmanischen Autoritäten mit der Zeit zu weit gingen. 1666 wurde Shabtai, der am Höhepunkt seiner Karriere in Smyrna (Ismir) Hof hielt, von der osmanischen Regierung zunächst in Haft genommen und letztlich genötigt, zum Islam zu konvertieren, um sein Leben zu retten. Mit der Schein-Konversion des vermeintlichen Messias zum Islam war zwar für die meisten ursprünglichen Anhänger klar geworden, dass sie geirrt hatten, und die Bewegung brach zusammen, jedoch nicht ohne in der jüdischen Welt ein schweres Trauma zu hinterlassen. (Nur eine relativ geringe Zahl von Shabtais Anhängern folgte ihrem Idol auch noch in die Schein-Konversion zum Islam, aus

*Der Chmelnitsky-Aufstand war zwar gegen eine polnische Vorherrschaft über die Ukraine gerichtet, doch wurden auch zahlreiche jüdischen Gemeinden in der Ukraine Ziele von Angriffen und Massakern. Historische Analysen schwanken sehr in der Einschätzung der jüdischen Opferzahlen (möglicherweise einige Zehntausend), eindeutig ist jedoch, dass ein traumatisierend hoher Anteil der jüdischen Bevölkerung der Ukraine im Zuge der Unruhen und auch folgender Kriege in der Region ermordet wurden, und viele verarmt die Flucht ergriffen. Flüchtlingsströme reichten bis Deutschland, wo die besitzlosen Flüchtlinge jedoch keine Basis für ein geregeltes Leben finden konnten, und so eine Schicht verarmter umherziehender jüdischer Bevölkerung bildeten. Die Erschütterung sowohl infolge der Nachrichten über die Massaker als auch die Verarmung ost-jüdischer Bevölkerung infolge der Kriegswirren war geeignet, in Kombination mit anderen Faktoren Hoffnungen auf ein baldiges Auftauchen der messianischen Zeit zu nähren.

ihnen entstand die Gruppe der oberflächlich islamisierten aber heimlich sabbatianische Riten pflegenden „Dönme“.)²³²

Da Shabtai Zwi und sein Prediger Nathan von Gaza eine eigene mystische Lehre verbreitet hatten, die mit dem Ende Shabtai Zvis nicht aus der Welt war, hielten sich noch Jahrzehnte „sabbatianische“ Einflüsse insbesondere unter jüdischen Mystikern (was sich z.B. in Form bestimmter mystischer Texte nach bestimmten Systemen äußern konnte) – Erscheinungen, welche von Gegnern mit heftigem Misstrauen verfolgt wurden.* Es waren dies jedoch nicht nur Kämpfe um einzelne Bücher oder Textstellen, sondern weite Teile der jüdischen Elite verfielen nach dem Schock, den diese Bewegung hinterlassen hatte, in eine Angst vor jeglicher Art vor Neuerungen. Nicht nur die Gegnerschaft des litauischen Judentums gegenüber der chasidischen Bewegung ist im Lichte der Sorge zu verstehen, dass da wieder etwas Derartiges entstehen könnte. Wie Rabbiner Marc Angel in seiner Analyse über die sefardische Spiritualität ausführt, zogen sich die sefardischen Gelehrten im osmanischen Raum nach der Shabtai-Zvi-Katastrophe in eine konservative Welt zurück, die sehr am Mystischen ausgerichtet, sehr gelehrt, aber auch jeder Neuerung abhold war. Eine besondere Neigung zu mystischen Interpretationen der biblischen Texte, sowie eine Neigung, die allegorische Literatur der antiken „*Midrashim*“ allzu wörtlich zu nehmen, prägten diese sehr nach innen orientierte Welt.²³³ (Natürlich war weder die Kabbalah noch die Fülle allegorischer Exegese dem Judentum an sich neu, jedoch die Gewichtung und Art der Interpretation ist bemerkenswert.) Ich halte es durchaus für möglich, dass dieser Rückzug tatsächlich ein notwendiger Schritt zur Heilung von den Folgen der Katastrophe war. Das spirituelle Erdbeben, das hier geschehen war, beinhaltete wohl die Gefahr von Nachbeben. Doch es liegt auf der Hand, dass ein zu intensiver Rückzug in das Innere längerfristig die Gefahr birgt, Veränderungen in der Welt, auf die man vielleicht reagieren sollte, nicht rechtzeitig wahrzuhaben.

Der zunehmend konservative Aspekt in den sefardischen Gemeinden der osmanischen Welt hatte allerdings noch einen weiteren Grund: Während bis ins 17. Jahrhundert durch Zustrom von Flüchtlingen vor der Inquisition ein steter Input aus Europa in diese Gemeinden kam, ging im Lauf des 17. Jahrhunderts dieser Zustrom zurück, und damit die Informationen über die europäische Welt und der Grad an Vernetzungsmöglichkeiten mit ihr.²³⁴ Nicht nur Handelskontakte sondern auch kulturelle Beiträge von außerhalb waren mit Versiegen dieses Stroms, der die sefardischen Gemeinden des osmanischen Reiches

²³²Die bekannteste und anscheinend am meisten beachtete Darstellung der sabbatianischen Bewegung stammt von Gershom Sholem: *שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו* – in deutscher Übersetzung: „Schabtai Zwi, der mystische Messias“; auch in mehrere andere Sprachen übersetzt. Eine neuere Einschätzung, die neben innerjüdischen Entwicklungen auch Einflüsse aus christlicher und muslimischer Umgebung in Betracht zieht, stammt von Matt Goldish: *The Sabbatean Prophets* (Harvard 2004).

*Eine berühmt gewordene späte Erscheinung dieser Angst vor der Verbreitung sabbatianischer Elemente und des Klimas des Misstrauens ist die harte Kontroverse der Rabbiner Jakob Emden und Jonathan Eibeschütz in Hamburg-Altona, knapp acht Jahrzehnte (!) nach Shabtais Ende, in der Jakob Emden den Rabbiner Eibeschütz der Verwendung sabbatianischer Elemente anklagte.

²³³Für eine Analyse dieser Störung siehe: Angel: *Sephardic Spirituality*. S.76ff.

²³⁴Benbasse: *Geschichte*, S. 102f.

in Kontakt mit Europa gehalten hatte, nicht mehr im gleichen Ausmaß gegeben. Es war zwar nun eine gute Integration in die osmanische Kultur und das osmanische Gesellschaftssystem erfolgt, aber gerade dieses war ja im 18. Jahrhundert selbst noch nicht fähig, sich nach außen zu öffnen. Im 16. Jahrhundert hatte der sefardische Dichter *Yisrael ben Moshe Najara* (נג'ארה), geboren in Safed, einem Band von ihm verfasster hebräischer Dichtungen ein hebräischsprachiges Sonett vorangestellt, also eine dichterische Form, die einem nichtjüdischen europäischen Kulturkreis entstammt. Die Kunst des hebräischen Sonetts blühte in italienischen jüdischen Gemeinden seiner Zeit, wurde von dort auch in sefardische Gemeinden übernommen und gelangte so bis nach Safed.²³⁵ Eine solche Übernahme einer säkularen literarischen Form aus Europa für eine hebräische religiöse Dichtung wäre im 18. und frühen 19. Jahrhundert in einer jüdischen Gemeinde des osmanischen Reichs nicht denkbar! Gewiss kann man auch ohne hebräische Sonnette sehr gut leben, aber wir sehen an diesem kleinen Beispiel, dass die sefardische Welt im osmanische Reich anfangs eine Welt von internationalen Kontakten war, und erst mit der Zeit immer mehr von Europa abgeschnitten wurde (oder sich auch selbst abkapselte).

Auch der im frühen 17. Jahrhundert (also noch vor dem Shabtai-Zwi-Schock) entstandene und heute noch gerne beachtete Mishnah-Kommentar *Melechet Shlomoh* des Hebroner Gelehrten *Shlomoh 'Adeni* (dem man keinen europäischen Einfluss unterstellen möchte, da 'Adeni aus einer jemenitischen Familie stammte) hat mit seiner starken Beachtung von Textvarianten einen „moderner“ Charakter als es ein Jahrhundert später üblich wurde.

Dies soll keinesfalls heißen, dass die sefardische Gelehrsamkeit auf osmanischem Boden und insbesondere im Land Israel nicht intellektuell rege war. Der aus Marokko gebürtige Rabbiner *Haim ibn 'Attar* (besser bekannt unter Beinamen „*Or haHaim*“, nach dem von ihm verfassten Torah-Kommentar) ließ sich in den 1740er-Jahren in Jerusalem nieder. Zu seinen Schülern in Jerusalem zählte *Haim Yosef David Azulai* (besser bekannt unter dem Akronym seines Namens: „*Hida*“ oder „*Chida*“), der später als Rabbiner in Livorno wirkte. Beide zählen zu den größten jüdischen Gelehrten ihres Jahrhunderts. Ein Studium ihrer beeindruckenden Werke zeigt aber auch deutlich, dass sie der sehr mystisch orientierten und nach innen gerichteten Welt angehörten, die für ihre Gemeinden in ihrer Zeit typisch war.

Nach einem Dokument aus dem Jahr 1758 waren in Jerusalem immerhin acht Yeshivot zu zählen, die unterschiedliche Schwerpunkte in ihren Curricula setzten, aber allesamt auf Gründerväter zurückgingen, die entweder aus dem sefardischen oder orientalischen Raum stammten. Eine davon, die Yeshiva des aus dem Jemen stammenden Kabbalisten Shalom Shrebi, finanzierte sich durch Spenden, welche Boten sammelten, während die anderen auf Basis von Stiftungen geführt wurden. Die kleineren dieser Lehrhäuser zählten

²³⁵ Bregman: *Tzror sehubim*. S. 124f.

nur einige ganztangs Studierende (also solche, die durch Stipendien ernährt werden mussten), die größeren 20 bis 30.²³⁶

Einwanderung chasidischer Gemeinden vor 1800 – eine Art doch-nicht-Zionismus?

Auch wenn der sabbatianische Schock für einige Zeit Vorstellungen einer groß organisierten Einwanderungsbewegung ins Heilige Land diskreditiert hatte, riss religiös motiviertes Interesse an jüdischer Besiedlung des Landes natürlich nie völlig ab. Ein Jahrhundert nach der sabbatianischen Katastrophe finden wir wieder eine Einwanderungswelle, nämlich aus dem chasidischen Judentum.

Das jüdische Streben nach Einwanderung ins Land Israel lässt sich nach seinen Motiven in zwei Teile teilen. Erstens: ein allgemeines Interesse aus religiöser Sicht, die Bindung an das Land nicht zu verlieren, insbesondere da einige Gebote nur bei einem Leben im Land ausgeführt werden können. Zweitens: Die Erwartung einer nahen Ankunft der messianischen Zeit. Während wir beim ersten Punkt erwarten mögen, dass die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen bei der Entscheidung zur Einwanderung und auch bei der Frage, wo genau man sich ansiedelt, eine größere Rolle spielen (man muss ja nicht um jeden Preis im Land leben, wenn man dort keinen Lebensunterhalt hat), ist bei einer messianischen Hoffnung damit zu rechnen, dass sie einen stärkeren Drang entwickelt, auch widrigen Bedingungen zu trotzen. Weiters ergibt sich aus der Dynamik einer messianischen Erwartung, dass mit einer Welle einwandernder Gruppen zu rechnen ist, und sie somit erkennbarer verläuft, als die privaten Einzelentscheidungen zu (wenn ich so sagen darf) „normalen“ Zeiten. Organisierte Einwanderungswellen erfolgten öfter in Zeiten vor Jahrhundertwenden (nach dem jüdischen Kalender), da das Herandämmern eines neuen Jahrhunderts messianische Erwartungen schürte.²³⁷

Die Anwesenheit chasidischer jüdischer Gemeinden im Land Israel ab dem 18. Jahrhundert ist ebenfalls das Ergebnis einer solchen organisierten Einwanderung, die mit einer messianischen Hoffnung verknüpft war (anscheinend eine messianische Erwartung, die auf Berechnungen des italienischen Kabbalisten Rafael Immanuel Hai Ricchi baute, der meinte, dass die Zeit von 1740-1781 ein Fenster der Gelegenheit darstelle). Die erste Gruppe kam im Jahre 1764 und ließ sich in Tiberias nieder. Eine größere Gruppe folgte 1777 nach Safed.²³⁸ Die Wahl dieser Orte ist leicht damit zu erklären, dass die

²³⁶The History of the Old Yishuv, S. 35. und <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=35&letter=Y> (Kapitel „In Palestine“) (letzter Zugriff 24.04.2014). Siehe auch: Morgenstern: The Gaon of Vilna (Chapter 2-3), S. 31ff, S. 46ff, S.67ff, S. 77ff, wo Morgenstern das Anwachsen von Yeshivot in Jerusalem in den Jahren vor 1740 einer messianischen Erwartung zuschreibt. Doch auch wenn man Morgensterns Einschätzung folgt, so haben wir es hier mit einem mystisch nach Innen orientierten Streben zu tun, das durch Gebet und die Pflege mystischer Bräuche die Spiritualität heben und so die Erlösung beschleunigen will, nicht jedoch durch weltliche Aktivitäten. Die Einwanderung die Morgenstern beschreibt, war offensichtlich von und für Gelehrte gedacht, welche an jenem Aufwind mystisch-kabbalistischer Gelehrsamkeit auch tatsächlich teilhaben konnten.

²³⁷Für eine Darstellung der Einwanderungswellen zu Jahrhundertwenden von 5000(1240) bis 5600(1840) siehe: Morgenstern: Dispersion. S. 308ff.

²³⁸Katz-Stiman: The Hassidic Aliyah. S. 24 ff (engl. Abstract S. I)

Betreffend Ricchis Berechnungen siehe: Morgenstern: The Gaon of Vilna (Chapter 1: The Messianic Window of Opportunity 1740-1781), S. 11ff.

Sicherheitslage in jener Zeit in Galiläa besser war, als im vergleichsweise unsicheren und wirtschaftlich schwachen Jerusalem.

Es sei angemerkt, dass es auch möglich ist, theologisch zu begründen, dass zuerst Safed bzw. Galiläa und erst dann Jerusalem aufgebaut werden solle (mehr darüber im folgenden Abschnitt über die Schüler des Gaon von Wilna). Angesichts der schwierigen Verhältnisse in Jerusalem zu jener Zeit ist hier aber anzunehmen, dass primär praktische Erwägungen den Ausschlag gaben. Noch dazu war ja in Jerusalem das Problem der einstigen Schulden der *Hurvah*-Synagoge präsent und eine neu zuwandernde Gruppe aus dem aschkenasischen Judentum wäre Gefahr gelaufen, als „Nachfolger“ der einstigen Erbauer belangt zu werden.

So sehr die Ortswahl dieser chasidischen Gründungen eigentlich vernünftig erschien, sollten diese Gemeinden im Laufe der Zeit in größere Schwierigkeiten kommen, als erwartet (Napoleons Invasion 1799 sorgte für Kampfhandlungen in der Region, um 1813 dezimierte eine Seuche die Bevölkerung in Galiläa, usw.) Waren die Zeiten aber gerade ruhiger, so sorgte die messianische Hoffnung zu einem Zustrom zu den chasidischen Gemeinden noch einige Jahrzehnte nach ihrer Gründung. Neben den zeitweise enorm schwierigen äußeren Lebensumständen, bereiteten auch innerjüdische Schwächen der Entwicklung der chasidischen Gemeinden Hürden. Spannungen zwischen verschiedenen Gruppen, Loyalitäten zu verschiedenen chasidischen Rebbe, wurden bei der Einwanderung aus Europa mitgenommen. Die verschiedenen chasidischen Gruppen waren so nicht unter ein Dach zu bringen. Auch die unterschiedlichen Bräuche, welche die hinzugekommenen Chasidim von den bereits ansässigen sefardisch-jüdischen Gemeinden unterschieden, behinderten eine einheitliche jüdische Organisation im Land. Der chasidische Rav Menachem Mendel von Vitebsk wich den sefardischen Autoritäten in Safed aus, indem er sich mit seinem Lehrhaus lieber in Tiberias niederließ.²³⁹ Obendrein kam es bald zu ideologischen Differenzen zwischen dem Führer der Chabad-Chasidim Rav Shneur Salman einerseits und Rav Avraham von Kalisk, einem der Führer der Einwanderung von 1777, andererseits; Differenzen, die letztlich auch die sachliche Zusammenarbeit der chasidischen Eliten untereinander beeinträchtigten.²⁴⁰

Da die Gemeinden auf Spenden aus dem Ausland angewiesen waren, bedeutete die Aufspaltung in verschiedene Gruppen auch ein Fundraisingproblem. Im Wesentlichen musste jede Gruppe ihre eigenen Kontakte zu potentiellen Unterstützern aus wohlhabenderen (meist europäischen) Gemeinden selbst organisieren. Erst ab 1809 gab es in Amsterdam ein Fundraisingbüro für jüdische Gemeinden in Israel, das gemeindeübergreifend handelte, und damit die Funktion einer Art Dachorganisation der verschiedenen Unterstützungsbedürfnisse einnehmen konnte. Sein Gründer und Leiter

²³⁹Katz-Stiman: *The Hassidic Aliyah*. (engl. Abstract S. III)

²⁴⁰Katz-Stiman: *The Hassidic Aliyah*. S. 135ff.

war der Amsterdamer Bankier und Mystiker Zvi Hirsch Lehren.²⁴¹ Auch er war von messianischer Erwartung beeinflusst, wenngleich auf andere Art als die Chasidim. Er war bereits Zeuge des Beginns der jüdischen Reformgemeinden in Deutschland und sah den starken Abfall von traditionellem jüdischen Leben in manchen Orten Deutschlands. Er hing der Auslegung an, dass einer der Vorboten der messianischen Zeit ein Abfall vom Judentum sein werde – wodurch er die Entwicklungen seiner Zeit als Zeichen einer nahen Erlösung deuten konnte.²⁴² Im Büro des Zvi Hirsch Lehren kamen mit der Zeit nicht nur die Bedürfnisse sefardischer und chasidischer Gruppen zusammen, sondern auch die der Gemeinden der „*Perushim*“, die nach 1800 von Schülern des Gaon von Vilna gegründet wurden.

Die chasidische Einwanderungsbewegung sollte jedoch mit der Zeit einen ideologischen Schwenk machen. Angesichts der späteren säkularen Tendenzen im Zionismus wurden chasidische Führer des 19. Jahrhundert pointiert anti-zionistisch und lehnten Einwanderungsbewegungen ab (mehr darüber im 2. Abschnitt dieser Arbeit). Somit wurden diese chasidischen Gemeinden letztlich Teil der „alten“ Strukturen im Land, und werden anders als die „Schüler des Gaon von Vilna“, welche nur einige Jahrzehnte später folgten, nicht zum Typ eines Proto-Zionismus gezählt.

Beispiele regionaler Selbständigkeit unter dem osmanische System

Wir wollen nun die drei herausragendsten der bereits angerissenen Beispiele regionaler Selbständigkeit einiger lokaler Machthaber näher besprechen. Wir werden allerdings sehen, dass diese Fälle „regionaler Selbständigkeit“ nicht unbedingt Rechte für die ortsansässige Bevölkerung implizieren mussten, sondern heißen konnten, dass ein durchaus autoritärer Herrscher regional Macht an sich reißt! Andererseits liegt auf der Hand, dass solche regionale Machthaber ihre eigene Bevölkerungsgruppe gegebenenfalls gegen äußere Bedrohung schützen konnten – eine Option die insbesondere für Angehörige nicht-sunnitischer Minderheiten von Interesse sein konnte.

Drusische Autonomie in verschiedenen historischen Narrativen

Über den Aufstieg der drusischen *Maʿan*-Dynastie in der osmanischen Zeit bestehen verschiedene Überlieferungen. Nach inner-drusischer Tradition lautet sie wie folgt: Als die Osmanen auf dem Weg waren, die Region zu erobern, war der erste drusische Repräsentant, der am *Shūf*-Gebirge von den osmanischen Truppen angetroffen wurde, ein

²⁴¹Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. vii.

²⁴²Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 7.

Emir aus der *Ma'an*-Familie, *Fakhr ad-Din al-Ma'ani* (I.). *Fakhr al-Din* beschloss, die Osmanen gegen die Mameluken zu unterstützen und wurde nach gelungener Eroberung zum Dank von den Osmanen als neuer Gouverneur des *Shūf*-Gebirges und seiner Umgebung eingesetzt, wo er bis zu seinem Tod 1544 eine stabile Herrschaft führte. Wie für osmanische Verhältnisse üblich, war das Amt vererbbar und gelangte über den Sohn, dessen Witwe (Prinzessin Nasab, bemerkenswerterweise ein Frau!) an den Enkel *Fakhr al-Din al-Ma'ani* II.²⁴³

Andere Historiker halten die Überlieferung, dass der *Ma'an*-Clan so früh mit den Osmanen kooperierte, allerdings für erfunden, und nehmen an, dass die *Ma'ans* als regionale Führer vielmehr bis 1586 gegen die osmanische Eroberung kämpften. Ein besseres Verhältnis zwischen den *Ma'ans* und der osmanischen Herrschaft sei erst 1590 eingetreten, als die Osmanen drusische Streitkräfte gegen Schiiten im (heutigen) Südlibanon benötigten – nachdem jene schiitische Gruppe sich mit dem schiitischen Safaviden-Reich in Persien verbündet hatte, also einem Hauptgegner der Osmanen. Erst zu diesem Zweck sei *Fakhr ad-Din* (II.) über den *Sanġāq* Sidon als Gouverneur eingesetzt worden, aus den gleichen Gründen kam später der Bezirk Safed zu seinem Herrschaftsbereich hinzu.²⁴⁴

Der Unterschied in diesen Einschätzungen ist insofern von Bedeutung, als erstere Variante, die eine längere und stabilere Selbständigkeit des Libanon unter einer erfolgreichen drusischen Dynastie darstellt, in den 1920er-Jahren die Legitimation eines selbständigen Staates Libanon stützte, und auch heute für das drusische Selbstverständnis im Libanon relevant ist.

In jedem Fall finden wir in der Ära von *Fakhr ad-Din* (nach drusischer Geschichtsschreibung „der zweite“) den Zenit der drusischen Selbstständigkeit in der Region, und eindeutig ist auch, dass seine allzu selbständigen Vorstellungen von der politischen Führung des ihm anvertrauten Gebietes letztlich der osmanischen Zentralgewalt in Istanbul missfielen und er schlussendlich als Rebell exekutiert wurde. Die Geschichtsschreibung schwankt darin, in ihm einfach einen Rebellen gegen osmanische Obrigkeit zu sehen, oder einen weisen politischen Führer, dessen moderne und weltoffene Staatsführung leider nicht in das osmanische System passte.

Folgt man der positiven Einschätzung – die wie gesagt eine wichtige Quelle der heutigen Identität der Drusen und des Staates Libanon ist – lauten die wichtigsten Eckdaten wie folgt:

Fakhr ad-Din II. sah seine Rolle nicht bloß darin, für die osmanische Obrigkeit Steuern einzutreiben und dabei selbst ein gutes Einkommen zu erwirtschaften, sondern er zeigte große Ambitionen, das ihm anvertraute Gebiet (und gerne noch mehr Territorien rundherum) zu einem möglichst selbständigen eigenen Staat zu entwickeln. Er

²⁴³Falah: *The Druze*. S. 16ff.

²⁴⁴Firro: *History* S. 27.

interessierte sich daher auch für wirtschaftliche und soziale Fragen in seiner Region und unterhielt freundschaftlichen Kontakt zum Herzog von Toskana. Als er 1613 jedoch anlässlich einer Konfrontation mit dem Sultan, dem diese selbständigen Ambitionen zu weit gingen, auf der Flucht in Europa um europäische Hilfe ansuchte, musste er feststellen, dass sich diese nicht einstellte: Spanien zeigte zwar Bereitschaft, ihn zu unterstützen, aber unter der Voraussetzung, dass er sich taufen ließe, - was natürlich nicht in Frage kam. Die innerosmanischen Verhältnisse wandelten sich noch einmal zu *Fakhr ad-Dins* Gunsten als einer seiner Freunde in eine führende Position in Istanbul aufstieg. 1618 konnte *Fakhr ad-Din* seine Position als Gouverneur des Libanon wieder aufnehmen und sein Herrschaftsbereich wurde sogar noch bis nach Nablus erweitert.

Fakhr ad-Din II. sei ein sehr außergewöhnlicher osmanischer Gouverneur gewesen, der eine Reihe von Maßnahmen zur Verbesserung wirtschaftlicher Verhältnisse anstrebte: Es gelang ihm, Räuber, welche die Handelswege unsicher machten, zu bekämpfen. Er sorgte für bessere Straßen und Stationen für Handelskarawanen, für die Wiederinstandsetzung von Häfen an der Mittelmeerküste und war an Handelskontakten mit Europa interessiert. Auch die Förderung von Schulen und von Literatur wird ihm zugeschrieben sowie der Versuch, eine Druckerei in sein Land zu bringen (was für osmanische Verhältnisse tatsächlich höchst außergewöhnlich gewesen wäre!). Doch fanden seine Aktivitäten auch Gegner sowohl unter den benachbarten osmanischen Gouverneuren als auch in der eigenen Region. Die osmanische Zentralgewalt in Istanbul geriet wieder zunehmend in Sorge über den allzu selbständigen drusischen Herrscher und mobilisierte eine Armee, um dem drusischen Staat im Libanon ein Ende zu bereiten. Diesmal gelang keine Flucht und 1635 wurde *Fakhr ad-Din* II. in Istanbul als Verräter exekutiert. Das Gouverneursamt im Libanon wurde allerdings danach wieder von seinen Nachkommen eingenommen bis 1697 der letzte Erbe der *Ma'an*-Dynastie starb.²⁴⁵

Nach dem Aussterben der *Ma'an*-Dynastie ging die Führung des Libanon an die ursprünglich muslimisch-sunnitische Familie *Shihāb* über, eine Familie die trotz ihrer nicht-drusischen Herkunft mit dem *Ma'an*-Haus verschwägert war. Auch einige ihrer späteren Mitglieder bekannten sich zur drusischen Religion.²⁴⁶ (Wir sehen hier den immer wieder zu beobachtenden Fall, dass theoretisch seitens der religiösen Lehre unerwünschte Übertritte und gemischte Ehen gar nicht so unmöglich sind, wenn es um die herrschenden Familien geht. Im Falle der *Shihābs* mag wohl ein weiterer Faktor für die Übernahme drusischer Normen gewesen sein, dass sie in einer damals komplett drusischen Region ansässig waren.) Mit der Zeit gab es gegen die Wahl einer Führung aus einer nicht-drusischen Familie jedoch Widerstand. Die *Shihābs* waren stark genug, um nicht freiwillig aufzugeben, und nun sollte sich die uralte Qaysi-Yamani-Spaltung auswirken, denn in ihrer alten sunnitischen Herkunft gehörten die *Shihābs* zum Flügel der

²⁴⁵Falah: The Druze. S.16-20

²⁴⁶Falah: The Druze. S. 20.

Qaysi, womit sie die Qaysi-Stämme der Drusen auf ihrer Seite hatten, während die Yamanis unter den Drusen ihre Gegner waren. In einer entscheidenden Schlacht 1711 bei ‘*Ayn Dāra* wurde das Yamani-Camp völlig aufgerieben. Die Yamani-Drusen emigrierten aus dem Kernland der Libanon-Berge in das Gebiet, das man später als nördliches Palästina bezeichnen sollte, sowie in das (heute syrische) Hawran-Gebirge, das aufgrund weiterer drusischer Zuwanderung später den Namen „Berg der Drusen“ (*Ġabal ad-Durūs*) bekam.²⁴⁷

Der verheerende Kampf von 1711 setzte jedoch nicht nur dem Einfluss der Yamani-Stämme ein Ende, sondern beschädigte die Position der Drusen in der Region insgesamt. Im zunächst siegreichen Lager kam es bald zu einer weiteren inneren Spaltung, die letztlich in der Bildung des *Yazbaki*-Lagers einerseits und des *Ġunblāt*-Lagers andererseits mündete. Das *Yazbaki*-Camp wurde geführt von einer Familie, die sich bis auf die Gründung der drusischen Religion zurückführen konnte. Ihre Gegner, die *Ġunblāt*-Familie (heute oft in französischer Schreibweise *Joumblat* geschrieben), gingen auf einen Ahnen aus Kurdistan zurück, dessen Nachkommen im 16. Jahrhundert in Aleppo Karriere machten und bereits damals gute Beziehungen zu den im Libanon herrschenden *Ma‘ans* unterhielten.²⁴⁸ Der scharfe Graben zwischen diesen beiden Lagern erfasste zeitweise auch die nicht-drusischen Nachbarn, und wirkt innerhalb der drusischen Gesellschaft in modifizierter Form noch heute nach.²⁴⁹

Die *Shihābs* behielten ihre Dynastie zwar bis 1842, doch die Druzen waren nach dem Wendepunkt von 1711 nicht mehr die hegemoniale Kraft im Libanon. Die inneren Spaltungen schwächten ihr Auftreten nach außen bzw. gegenüber den osmanischen Autoritäten. Zudem bewirkte die Migration maronitischer Christen während des 17. und 18. Jahrhundert aus nördlicheren Gegenden des Libanongebirges in den Süden eine demographische Verschiebung.²⁵⁰ In Galilāa wiederum folgte der Aufstieg des einst beduinischen *Zaydani*-Clans, dessen prominentester Vertreter *Zāhir al-‘Umar* unser nächstes Beispiel eines (zu) selbständig gewordenen regionalen Herrschers sein wird.

Zāhir al-‘Umar (ظاهر العمر) und seine Bestrebungen, einen eigenen Herrschaftsbereich auszubauen.

Wir sahen, dass *Fakhr ad-Din* II. Seine Autonomie im Libanon zu weit überspannte, um von den osmanischen Autoritäten letztlich geduldet zu werden. Ein weiteres Beispiel für einen lokalen Führer, der formal als osmanischer Funktionsträger eingesetzt war, jedoch Lust auf Ausbau eines eigenen Herrschaftsbereiches bekam, war *Zāhir al-‘Umar (ظاهر العمر)* in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Auch seine Geschichte wirft einige Fragen über

²⁴⁷Falah: *The Druze*. S. 20.

²⁴⁸Falah: *The Druze*. S. 50f.

²⁴⁹Falah: *The Druze*. S.21. (Falah gibt an, dass die heutige Spannung zwischen Junblat- und Arslan-Lager unter den Libanesischen Drusen eine Neuauflage „in moderner Verkleidung“ der einstigen Junblat-Yazbaki Rivalität sei.)

²⁵⁰Falah: *The Druze*. S. 65.

die Funktionstüchtigkeit osmanischer Herrschaft auf, die nicht leicht beantwortet werden können.

Ẓāhir al-‘Umar stammte aus einem sesshaft gewordenen Beduinen-Stamm, dem Stamm der *Zaydānī* (زيداني), die vermutlich schon im 17. Jahrhundert in die Gegend von Tiberias gekommen waren. Sei Vater *‘Umar az-Zaydānī* wurde vom drusischen Fürsten *Bashīr al-Shihābī* wegen seiner Zugehörigkeit zum Qaysi-Lager als Scheich in Safed eingesetzt, und auch andere Mitglieder des Hauses *Zaydān* bekleideten Positionen als Scheichs in verschiedenen Teilen Galiläas.²⁵¹

Ẓāhir selbst begann seine Karriere als Sheich von Tiberias und wurde kraft seiner bereits verankerten lokalen Macht von der zuständigen osmanischen Stelle – dem *Wālī* von Sidon – als Steuereintreiber eingesetzt. Bereits ab den 1730er Jahren begann er aber, seine Zuständigkeit auszuweiten, machte sich auch zum Herrscher über Safed und führte in Kooperation mit Vertretern seines Familienclans Angriffe auf Dörfer im Bezirk von Nablus durch, der in den Zuständigkeitsbereich von Damaskus fiel. Bemerkenswert ist, dass er ständig den harmlosen Titel eines osmanischen Steuereintreibers behielt und seine Aktivitäten auch dann, wenn sie gewaltsame Aneignungen von Positionen waren, zumindest im Nachhinein von den osmanischen Obrigkeiten als notwendig gewesene Verteidigungsmaßnahmen gegen rebellische Kräfte legitimieren ließ. De facto versuchte er jedoch, sich eine eigene autonome Herrschaft über etliche Bezirke der Region zu erwerben (letztlich fast über die gesamte Region „Palästinas“, jedoch ohne Jerusalem und natürlich ohne die südlichen Bezirke).

Der Aufstieg *Ẓāhirs* hatte nicht nur mit der Schwäche der *Wālīs* in Sidon einerseits und der Kraft seines Familiennetzwerkes und der Qaysi-Fraktion andererseits zu tun, sondern noch viel mehr mit wirtschaftlichen Hintergründen. Baumwolle aus Galiläa war damals von französischen Händlern hochbegehrt. Ein schlauer holländischer Geschäftsmann begann – offensichtlich in Kopie der in der lokalen Bevölkerung bekannten *Salam*-Verträge – ein Vorauszahlungssystem einzuführen, das seiner Gruppe von Händlern in Akko ein Monopol der besten Baumwoll-Lieferungen Galiläas sichern sollte. Das System wurde von den französischen Händlern in Akko fortgesetzt, und bestand im wesentlichen daraus, dass Scheichs eine Vorauszahlung für die Baumwollernte ihrer Ortschaft erhielten. Ein Vorteil des Systems für den Händler lag in diesem Fall nicht nur in der Möglichkeit bei der Vorauszahlung einen günstigen Preis auszuhandeln, sondern insbesondere darin, dass diese Ortschaft ihre Ware an keinen anderen Bieter mehr verkaufen konnte. Vor dem Hintergrund steigender Nachfrage aus Europa machten beide Seiten, die Händler ebenso wie die Scheichs, gute Profite. Es besteht kein Zweifel daran, dass *Ẓāhirs* Aufstieg mit den Gewinnen aus dem Baumwollhandel zu tun hatte. Mit der Zeit war *Ẓāhir* allerdings so mächtig, dass er den französischen Händlern die Preise diktieren konnte, und nicht

²⁵¹ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 7ff.

umgekehrt, wie es ursprünglich seitens der Händler gedacht war. Vor diesem Hintergrund ist natürlich auch gut zu verstehen, dass *Ẓāhir* sich um den Ausbau von Akko, also „seiner“ Hafenstadt kümmerte, und letztlich Akko zu seiner Hauptstadt machte.

Bei all dem war *Ẓāhir* stets bemüht, sich als guter osmanischer Funktionär zu geben und ersuchte pro forma immer um Bestätigung seiner diversen Machtergreifungen durch die zuständige osmanische Instanz – allerdings immer erst post facto. Die schwache osmanische Obrigkeit konnte eine Weile nicht anders, als im Nachhinein zuzustimmen. Auf Dauer waren die Vorgesetzten *Ẓāhirs* in Sidon aber gar nicht glücklich damit, dass ihr theoretisch Untergebener der eigentliche Herrscher über einen großen Teil der Provinz war. Osmanische Versuche, *Ẓāhir* in Schranken zu weisen, misslangen einmal daran, dass seine Hauptstadt Tiberias gut genug befestigt war, um den aus Damaskus geschickten gegnerischen Streitkräften zu widerstehen. Später war das osmanische Reich wiederum mit der Front gegen Russland so beschäftigt – und auch finanziell unter Druck gesetzt – dass man in Konstantinopel lieber versuchte, sich mit *Ẓāhir* zu arrangieren, ohne einen offenen Krieg gegen ihn einzugehen. Lange Zeit konnte die internationale Lage so von *Ẓāhir* weidlich ausgenutzt werden, um seine Interessen zu verfolgen. In den 1770er Jahren wurde das Maß von *Ẓāhirs* wirtschaftlicher und militärischer Macht denn doch zu voll. Insbesondere als er ein Bündnis mit einem aufmüpfigen Pasha von Ägypten eingegangen war, war es für die osmanischen Autoritäten Zeit, ernsthaft gegen ihn vorzugehen.²⁵² 1775 schickte die Hauptstadt nicht indirekt Einheiten aus Damaskus (was bisher nie geholfen hatte) sondern rückte mit einer staatlichen osmanischen Flotilla selbst an, um Akko einzunehmen. Ihr konnte der aufmüpfige Scheich nicht standhalten, und die zentralisierte osmanische Herrschaft wurde in der Region wieder eingeführt.²⁵³

²⁵²Über den Feldzug des ägyptischen Pashas Ali Bey gemeinsam mit *Ẓāhir* gegen Damaskus siehe: Volney: Travels. Bd.1, S. 127ff.

²⁵³ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 30-53. Doumani: Redescovering Palestine. S. S. 98f. Es sei angemerkt, dass Cohen und Doumani die Entstehung des Baumwoll-Monopols in Akko unterschiedlich darstellen. In Cohens Sicht ergriffen die europäischen Händler die Initiative, in Doumanis Darstellung entwickelt *Ẓāhir* seinerseits das Monopol. Es ist plausibel, beiden Seiten eine Rolle zuzuweisen. Seitens der Händler bestand offensichtlich das Interesse, sich Marktanteile gegenüber anderen Händlern zu sichern, während *Ẓāhir* daran interessiert war, die Preisgestaltung zu beeinflussen.

Aḥmed al-Ġazzār أحمد الجزار

Das Einhalten formaler Bindungen an die osmanische Obrigkeit bei gleichzeitiger de-facto Autonomie finden wir auch beim oben in Zusammenhang mit den Drusen bereits erwähnten berüchtigten Wali von Sidon, *Aḥmed Pasha al-Ġazzār* (*al-Ġazzār* = „der Schlächter“). Sein Beiname „der Schlächter“ zeigt an, dass er für seine Grausamkeiten berühmt war. Auch wenn wir einkalkulieren wollen, dass er dieses Attribut natürlich von seinen politischen Gegnern erhielt, besteht kein Zweifel daran, dass er sich nicht scheute, zu militärischen Mitteln zu greifen, wenn es darum ging, seine Macht – oder doch die des osmanischen Staates? – zu erhalten.

Al-Ġazzār stammte aus Bosnien und diente sich in der osmanischen Militärhierarchie hinauf. Seine Rolle im Wilayet von Sidon beginnt mit dem Ende *Ṣāhirs* im Jahr 1775. *Al-Ġazzār* wird mit dem Schutz des rückeroberten Akko beauftragt und wird bald darauf *Wālī* von Sidon mit der vorrangigen Aufgabe, eine Rückgewinnung der osmanischen Macht sicherzustellen (das hieß insbesondere eine Machtübernahme von *Ṣāhirs* Söhnen zu verhindern). Paradoxerweise sollte mit der Zeit *al-Ġazzār*s Selbständigkeit ähnlich problematisch für Istanbul werden, wie einst *Ṣāhir* – jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass *al-Ġazzār* letztlich von der Zentrale in Istanbul geduldet wurde. *Al-Ġazzār* baute die Festung Akko aus – von der aus er regierte, auch nachdem er zu seinem Wilayet Sidon auch die Hoheit über Damaskus dazu erlangt hatte. Dass Sidon und Damaskus in der Hand einer Person liegen, war ursprünglich gar nicht im Interesse der Zentralgewalt in Istanbul, sondern ist als ein Teil *al-Ġazzār* überproportionaler Macht zu sehen. *Al-Ġazzār* gelang es, den Handel von Baumwolle und Getreide in Akko noch strenger zu monopolisieren und die französischen Baumwollhändler auf Sidon zu begrenzen. Allerdings dürfte der Wert dieses Monopols in den letzten Jahren seiner Herrschaft zurückgegangen sein, da der Anbau von Baumwolle sich auch auf den Bezirk Nablus ausdehnte (wo sich keine Monopolisierung entwickelte).

Al-Ġazzār pflegte formal seine vorgesetzte Instanz in Konstantinopel zu ehren, indem er die geforderten Berichte an die Hauptstadt verfasste und seine Ernennung systemkonform jährlich erneuern ließ. Doch hinter der äußeren Harmonie, deren Schein von beiden Seiten gewahrt wurde, lag eine ernstzunehmende Selbstständigkeit des Paschas von Sidon, der in seinen Berichten in die Hauptstadt nicht immer alle Fakten angab, die relevant gewesen wären, und dessen wirtschaftliche und militärische Macht in Istanbul zunehmend Sorge erregten. Das Wissen um diese Macht war letztlich auch ein Faktor, der in der Hauptstadt dazu führte, einen offenen Konflikt mit *al-Ġazzār* zu meiden. *Al-Ġazzār* wiederum war sich von seiner Seite bewusst, dass er mehr seine eigenen Interessen denn die der Hauptstadt verfolgte, und war daher extrem misstrauisch betreffend das Verhalten Istanbuls zu ihm. – Ein Misstrauen von dem beschrieben wird, dass es geradezu obsessive Züge annahm. Er sorgte, wenn es sein musste auch unter

Aufwand finanzieller Zuwendungen an die Zuständigen in Istanbul, dafür, dass seine Funktion als *Wālī* stets verlängert wurde, und schuf damit einerseits eine Stabilität in seinem Wilayet, die im Grunde im Interesse der osmanischen Zentralgewalt war. Andererseits ging seine regionale Macht an die Grenzen dessen, was Istanbul noch dulden konnte. *Al-Ğazzār* scheint jedoch letztlich nie an einer offenen Revolte gegen den Sultan interessiert gewesen zu sein, und von Seiten des Sultans war man bereit, betreffend *al-Ğazzār*s zu große Macht dann und wann ein Auge zuzudrücken, da man an äußeren Fronten zu ernsthaft beschäftigt war.²⁵⁴

Al-Ğazzār's Söldnertruppen

Wir haben bereits erwähnt, dass ein Wali im 18. Jahrhundert gut daran tat, seine eigene Söldnertruppe zu halten, um sich nicht auf die staatlichen osmanischen Streitkräfte stützen zu müssen. Dies tat auch *Al-Ğazzār*, allerdings mit einem neuen Ansatz. Während es bisher üblich war, solche Söldnertruppen aus nordafrikanischen Bewerbern zu rekrutieren, die zu diesem Zweck ins Land kamen, gab sich *Al-Ğazzār* nicht damit zufrieden, sondern rekrutierte zusätzlich zu den nordafrikanischen Freiwilligen, die in sein Land kamen, gut ausgebildete Söldner aus Albanien und aus Bosnien, die er extra in ihren Herkunftsländern anheuerte. Für kleinere Einheiten heuerte er auch eine Gruppe von Beduinen sowie einige afghanische Söldner an. Er achtete darauf, diese verschiedenen Gruppen unter seinen Söldnern nicht zu vereinen, sondern hielt sie nach ihrer Herkunft gruppiert in getrennten Einheiten, sogar mit unterschiedlichen Uniformen. - Eine Strategie, ein allzu gutes Zusammenwachsen der Truppen zu verhindern, und sie so davon abzuhalten, eventuell gegen ihn selbst aufzutreten.²⁵⁵

Geben wir Al-Ğazzār auch Schuld an der Fraktionsbildung im Libanon?

Versuche *Al-Ğazzār*s, auch das Libanon-Gebirge unter seine (nicht nur de-jure sondern auch de-facto) Kontrolle zu bringen, erwiesen sich zunächst nicht als erfolgreich, weshalb er mit der Zeit auf indirekte Strategien gegen den drusischen Emir setzte. Er zog die drusische Seite in andauernde kleine Kämpfe hinein, wissend, dass dies die drusische Führung finanziell belastete, und er bemühte sich, das Libanon-Gebirge zu isolieren und so wirtschaftlich unter Druck zu setzen. Wir haben oben in Zusammenhang mit dem *Shihāb*-Haus bereits erwähnt, dass in jener Zeit das bis heute nachwirkende gegeneinander-Ausspielen verschiedener Clans auf dem Libanon-Gebirge aufkam. Manchen Einschätzungen nach wurde der drusische Emir durch *Al-Ğazzār*s ökonomischen Druck schlicht genötigt, diesen Weg zu beschreiten. Folgt man dieser Einschätzung, so hat *Al-Ğazzār* mit seinen Versuchen, aus dem Libanon-Gebirge soviel Profit als möglich herauszupressen, den Grundstein zu jener Fraktionsbildung gelegt, die im 19. Jhdt das

²⁵⁴ Cohen: Palestine in the 18th Century. S. 70-77.

²⁵⁵ Cohen: Palestine in the 18th Century. 282ff.

Libanon-Gebirge so verheerend erfassen sollte.²⁵⁶ Allerdings mag man auch argumentieren, dass es letztlich Sache des drusischen Emirs (*Bashīr* II, aus dem Hause *Shihāb*) selbst gewesen sei, wie es mit dem Druck, den *Al-Ġazzār* ausübte, umging. Möglicherweise hätte eine umsichtigere Führung auf drusischer Seite auch anders mit der sicherlich schwierigen Lage umgehen können. Und letztlich hätte der drusisch-maronitische Konflikt, auch wenn er nun da war, im Lauf der Jahrzehnte nicht gar so eskalieren müssen, wäre nicht die französisch-britische Beteiligung dazugekommen. *Al-Ġazzār* mag den Grundstein gelegt haben, die späteren Eskalationen müssen wir nicht ihm alleine anlasten.

Abb. 4a

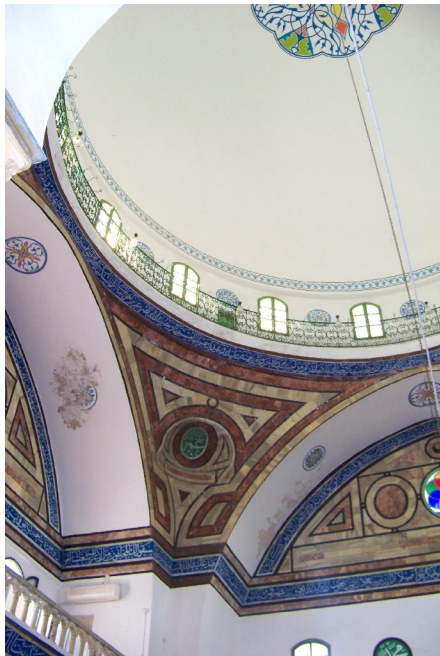


Abb. 4b

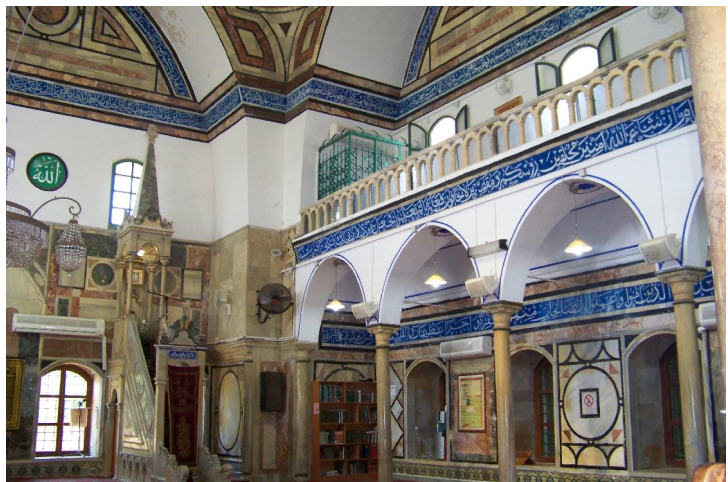


Abb. 4c

Abb. 4a-c: Die von Pascha *Al-Ġazzār* errichtete „*Al-Ġazzār-Moschee*“ in Akko, einer der Prestigebauten, die der Pascha in Akko hinterlassen hat. Sie gilt heute als die zweit-prunkvollste Moschee Israels nach dem Felsendom in Jerusalem. (Fotos: F.R. Winkler, 2011).

²⁵⁶ Cohen: *Palestine in the 18th Century*. S. 111ff.

Versuch einer Einschätzung der beschriebenen autonomen Bestrebungen

Die drei dargestellten Beispiele sind nicht von gleicher Art. Im Falle der drusischen Autonomie kann man anders als in den Fällen von *Zāhir* oder *Al-Ğazzār* argumentieren, dass hier eine Volksgruppe ihre eigene Autonomie erhielt bzw. bewahrte. Allerdings haben wir wenige Anhaltspunkte, wieweit die drusische Bevölkerung selbst die Herrschaft eines „Fürsten“ wie *Fakhr ad-Din* begrüßte. War er ein Repräsentant seiner Volksgruppe oder ein Krieger, der die Gelegenheit nützte, sich unter Verwendung der osmanischen Karriereleiter in seinem eigenen kleinen Reich zum Herrscher zu machen? Gewählt wurden all diese lokalen Machthaber ja selbstverständlich nie. Doch mag man annehmen, dass sie eine gewisse Akzeptanz zumindest in Teilen der lokalen Bevölkerung benötigten, um durchsetzungsfähig zu sein. Abgesetzt wurde *Fakhr ad-Din* (II) letztlich nicht von einer unzufriedenen Bevölkerung sondern durch Rivalitäten unter osmanischen Würdenträgern. In seinem Fall war es der Führer des beduinischen *Turabay*-Clans, der ein großer Gegner seiner Macht war. Es ist nicht zu erkennen, ob man es hier mit einem beduinisch-drusischen Konflikt zu tun hat, in dem die beiden Herren ihre jeweilige Volksgruppe vertraten, oder doch einfach mit Machtkämpfen zweier Oligarchen, die beide möglicherweise ihre Bevölkerungsgruppe mehr beherrschten als vertraten.

Noch weniger erwecken *Zāhir* oder *Al-Ğazzār* den Eindruck, Vertreter der ihnen unterstehenden regionalen Bevölkerung gewesen zu sein. Wenn man es optimistisch sieht, könnte ein regionaler Machthaber wie *Zāhir* trotz seiner großen Selbständigkeit eine Art Mittlerfunktion zwischen der osmanischen Zentrale und der regionalen Bevölkerung eingenommen haben. Denn natürlich kannte er die Verhältnisse und Bedürfnisse vor Ort besser, als man sie im fernen Istanbul einschätzen konnte. Aber dies setzt voraus, dass wir einem regionalen Herrscher wie *Zāhir* grundsätzlich edle politische Absichten unterstellen. Wie, wenn *Zāhir* seine Funktion einfach dafür verwendet hat, sich – und seinen Familienclan – möglichst zu bereichern? Wie ging es denen, die nicht Angehörige seines Familienclans waren, aber in seinem Einflussbereich lebten? Seine Strategien der Monopolisierung des Baumwollhandels waren wohl kaum zum Wohle der Menschen in der Region gedacht, sondern zum Füllen seiner eigenen Geldbörse. Andererseits ist offensichtlich, dass der Aufbau Tiberias' und Akkos auf das Konto seiner Politik ging, und er somit wirtschaftliche Impulse in seiner Region setzte.

Am eindeutigsten ist die Kluft zwischen *Al-Ğazzār* und der ihm untergebenen Bevölkerung. *Zāhir* war ungeachtet seines beduinischen Migrationshintergrundes immerhin bereits in der Region aufgewachsen. Ahmed Pasha (damals noch nicht „*Al-Ğazzār*“) wurde als *Wālī* aus der Hauptstadt geschickt, und war jemand, der zunächst aus einer ganz anderen Region (in seinem Fall Bosnien) stammte, und dem wir keine Verbindung mit der lokalen Bevölkerung oder gute Kenntnisse regionaler Gegebenheiten zuschreiben könnten. – Außer, wir wollen argumentieren, dass *Al-Ğazzār* eine

außergewöhnliche Zeitspanne von 40 Jahren in der Region herrschte, was ihn im Lauf der Zeit mit regionalen Details vertraut gemacht haben sollte. Doch selbst wenn wir bei *Al-Ğazzār* annehmen, dass ihm „sein“ Land wichtig war (schließlich wollte er offensichtlich in der Region bleiben, obwohl er als *Wālī* ja Gelegenheit gehabt hätte, sich abwechselnd an verschiedenen Orten des osmanischen Reiches einsetzen zu lassen): Kann man sich vorstellen, dass jemand, der unter dem Beinamen „der Schlächter“ in die Geschichte einging, seine Bevölkerung vertreten hätte? Manche Quellen stellen *Al-Ğazzār* auch als eine Person mit häufigen Gemütsschwankungen dar, der jähzornig oder auch betrunken sein konnte.²⁵⁷

Ẓāhirs und *Al-Ğazzārs* Macht ist untrennbar mit dem Hafen Akko verbunden. (Im Falle von *Ẓāhir* zwar nicht unbedingt sein Aufstieg in Tiberias, doch jedenfalls seine spätere Phase, also der Zenit seiner Macht). Somit müssen wir beim Versuch einer Einschätzung ihrer Herrschaft auch die spezifischen Gegebenheiten Akkos mitberücksichtigen. Thomas Philipp hat in seiner Analyse über Aufstieg und Niedergang Akkos darauf hingewiesen, dass in jenen Jahrzehnten der überwiegende Teil der Bevölkerung aus ImmigrantInnen bestanden haben muss. Seuchen – zu denen auch die Pest zählte – sowie die diversen Kriege und mit ihnen einhergehenden Hungersnöte dezimierten die Bevölkerung Akkos immer wieder, und erst Immigration füllte die Bevölkerungszahlen wieder auf. Zuwanderung kam aus Dörfern der näheren Umgebung, aber auch aus anderen Teilen Galiläas, aus dem Libanon und sogar aus Damaskus und Aleppo.²⁵⁸

Philipp sieht hier auch einen möglichen Erklärungsansatz, wie sich die Bevölkerung Akkos solche Tyrannen wie *Al-Ğazzār* gefallen lassen konnte – die Gesellschaft dieser Stadt war zu schwach um einen Despoten in Schranken zu weisen:

*„In many ways it was a frontier society, at the periphery of the old provincial centers and drawn into a whole new world of European raw-material markets. But it was a frontier society with a twist: the political elite was often itself at the frontiers of transformation and at the fringes of legitimacy. Frequently it would challenge the authority of the central government and go its own way. The rulers were more often than not self-made usurpers. Nevertheless the power of the ruling elite was from the very beginning considerable and its control over the immigrant society formidable: a strong government vis-à-vis a weak society.“*²⁵⁹

Interessant ist an den drei besprochenen Beispielen, dass es Angehörigen durchaus verschiedener Bevölkerungsgruppen möglich war, lokale Macht zu erlangen. Das immer weniger funktionierende osmanische System bot ein Machtvakuum für den Aufstieg solcher regionaler Herrscher. Aber wer dieses Machtvakuum nützte, war nicht

²⁵⁷Philipp: Acre. S. 174f.

²⁵⁸Philipp: Acre. S. 173.

²⁵⁹Philipp: Acre. S. 173.

vorgegeben: Es konnte ein lokaler Clanführer oder jemand aus dem osmanischen Kader derjenige sein, der die Gelegenheiten beim Schopf packte, sich ein Stück vom Kuchen der Macht zu sichern. Nach allem, was wir oben gesehen haben, halte ich es aber für eindeutig, dass sowohl Waffengewalt als auch finanzielles Potential (nicht zuletzt um die finanziellen Zuwendungen an die Vorgesetzten in Istanbul tätigen zu können, welche für den Erlang der Posten notwendig waren) Voraussetzungen für den Aufstieg zur regionalen Macht waren. Qualifikation konnte sicher auch nicht schaden, scheint aber doch recht zweitrangig gewesen zu sein.

Vorboten neuer Zeiten

Napoleons Invasion 1799

Französisches und britisches Interesse an Ägypten

Im Jahr 1799 sollte Napoleon Bonaparte überraschend eine Invasion ins Heilige Land starten, sozusagen ein Nebenschauplatz seines Ägypten-Feldzuges.

Ursprünglich war das französische Interesse an der Landenge von Suez – bereits mit dem Gedanken, dort einen Kanal zu bauen – der Grund für die Invasion in Ägypten gewesen. Frankreich hoffte so, die britische Vorherrschaft über den Seeweg nach Indien zu brechen. Der eigentliche Gegner Frankreichs war also hier das britische Empire, während die formal bestehende osmanische Herrschaft über Ägypten die französischen Invasoren in ihren Entscheidungen anscheinend wenig beeinflusste. Frankreich hatte angesichts der Schwierigkeiten, welchen französische Händler in Akko zur Zeit des kriegerischen Endes *Zāhirs* ausgesetzt waren (das ja in einem Zusammenhang mit einem aufmüpfigen Pasha Ägyptens gestanden war) sowie der Konflikte französischer Händler mit *Aḥmed Pasha al-Ğazzār* bereits eine Weile Pläne einer Eroberung Ägyptens erwogen, um die wirtschaftliche Stellung Frankreichs in der Region zu sichern. Besonders groß war die Sorge, dass England sich der Landenge von Suez annehmen könnte, wenn Frankreich es nicht rechtzeitig tut. Solange in Frankreich das Bourbon-Regime an der Macht war, war es jedoch zu solchen Unternehmungen politisch und finanziell nicht mehr in der Lage. Nach der französischen Revolution änderten sich die inner-französischen Voraussetzungen, und als 1797/98 der französische Konsul in Kairo bei einem Paris-Besuch berichtete, dass die Verhältnisse in Ägypten geeignet für eine französische Invasion seien, waren sowohl der französische Außenminister Talleyrand als auch Napoleon vom Plan einer Eroberung Ägyptens überzeugt. Um die Souveränität des Osmanischen Reiches formal einzuhalten, wandte sich Talleyrand an Istanbul, um die osmanische Führung davon zu „überzeugen“,

dass die französische Invasion gewiss nur im besten Interesse des Osmanischen Reiches geschehe.²⁶⁰

Anders sahen das naturgemäß die Briten und nur ein Monat nach Napoleons Landung in Ägypten gelang es dem britischen Admiral Nelson, die französische Flotte, welche in *Abū-Qīr*, nahe Alexandria, vor Anker lag, zu zerstören. Eigentlich wäre damit schon recht klar gewesen, dass aus Napoleons Hoffungen einer französischen Kolonie in Ägypten nichts wird, aber Napoleon versuchte noch so zu tun als ob, und organisierte im nördlichen Teil Ägyptens, den er kontrollierte, die Verwaltung nach europäischem Muster und brachte europäische Formen von Management und Technik ins Land.²⁶¹ Obwohl Frankreich drei Jahre später wieder abzog, bewirkten diese Impulse von nun an eine später sehr folgenreiche Öffnung Ägyptens gegenüber europäischen Ideen und Systemen.

Napoleons eingeschobener Feldzug ins Heilige Land

Nach Nelsons Zerstörung der französischen Flotte ergriff die osmanische Regierung die Gelegenheit britischer Hilfe, und Napoleon sah sich nun einem osmanisch-britischen Bündnis gegenüber, das ihn aus Ägypten wieder entfernen sollte. Es ist nicht ganz klar, warum Napoleon seine Kampagne in so riskanter Weise von Ägypten nach „Syrien“ ausweitete – vermutlich hoffte er, von den zwei Parteien, die er nun gegen sich hatte, die osmanische auf diesem Weg zuerst zu besiegen, und so eine Vereinigung der osmanischen mit den britischen Streitkräften zu verhindern. Allerdings hatte er sowohl die Gegebenheiten des Landes als auch die Stärke des Paschas *Al-Ğazzār* unterschätzt.²⁶² Napoleons Palästina-Unternehmen (in damaliger Terminologie „Syrien“-Feldzug) dauerte von Februar bis Juni 1799 und verlief deutlich schwieriger als erwartet. Bereits die Einnahme des Stützpunktes *Al-ʿArīsh* in der Wüste zwischen Ägypten und Rafah, dauerte länger als geplant, da die Festung von *al-Ğazzār*s Milizen viel stärker als erwartet besetzt war. Mit einer Verspätung, die den Gegnern Zeit zum Mobilisieren gegeben hatte, drang Napoleon über Gaza und Yaffa entlang der Küste bis nach Akko vor. In Yaffa hatte Napoleon mit einem Massaker an Gefangenen, die sich ergeben hatten, nicht nur ein Kriegsverbrechen begangen, das auch nach damaligen Standards seinen Ruf schwer beschädigte²⁶³ – es schien auch dazu geführt zu haben, dass die Einheiten in Akko aufgrund der Kunde, was in Yaffa geschehen war, keine Motivation hatten, sich zu ergeben, sondern bereit waren, bis zum Tod zu kämpfen. Napoleon hatte Akko deutlich falsch eingeschätzt – die Befestigungen Akkos waren stärker, als sie auf den ersten Blick wirkten, die privat angeheuerten Milizen *al-Ğazzār*s waren um einiges schlagkräftiger (da besser ausgebildet und besser bezahlt) als osmanische Truppen sonst, und die

²⁶⁰Schur: Napoleon. S. 26f.

²⁶¹Schur: Napoleon. S. 28.

²⁶²Schur: Napoleon. S. 36ff.

²⁶³Über die Frage der Glaubwürdigkeit der Quellen, die vom Massaker in Yaffa berichten, siehe Schur: Napoleon. S. 61ff. Schur kommt in seiner Analyse zum Schluss, dass trotz der Hinterfragbarkeit einiger Zeugenaussagen und zum Teil widersprüchlicher Darstellungen, letztlich doch anzunehmen ist, dass das Massaker tatsächlich stattgefunden hat und nicht nur eine Erfindung anti-Napoleonischer Propaganda war.

Rückständigkeit osmanischer Waffen wurde durch britische Hilfe ausgeglichen, die einiges an Gerät, Munition aber auch Mannschaft ihrer Marine beisteuerten. Die französischen Truppen waren im Verhältnis zu dem, was *Al-Ğazzār* an Mannschaft aufbrachte auch nicht zahlreich genug, und die Seefront Akkos war von britischer Marine geschützt, der es obendrein gelungen war, französische Transportschiffe auf der Höhe Haifas abzufangen – wodurch es Napoleons Truppen bei der Belagerung Akkos an Kanonen fehlte. Nachschubprobleme der französischen Einheiten und Fehlentscheidungen Napoleons selbst, der – sei es aus Zeitdruck, oder aus Unterschätzung des Feindes, den er zu leichtsinnig verachtete – taten ihr Übriges. Akko wurde Schauplatz einer zweimonatigen Belagerung, bei annähernd gleich starken Kräften des Angreifers und des Verteidigers. Parallel zur Belagerung Akkos drangen Napoleons Streitkräfte zwar ins Landesinnere vor, in das Yesre'el-Tal, gelangten nach Nazaret und noch über Safed hinaus. Am Berg Tabor focht Napoleon eine erfolgreiche Schlacht gegen die osmanischen Streitkräfte, die von Damaskus geschickt worden waren. Doch ohne die Einnahme Akkos half dies nichts. Nach zahlreichen Verlusten an den Bastionen Akkos musste Napoleon aufgeben und zog sich über Yaffa – wo die französischen Kräfte noch von Einheiten aus Nablus angegriffen wurden – zurück, zunächst nach Ägypten und letztlich nach Europa.²⁶⁴

Ein uraltes geopolitisches Muster des Heiligen Landes ist es, dass auch Napoleons Feldzug ausgerechnet in Untergaliläa in die entscheidende Phase trat. Seit biblischen und römischen Zeiten, über die Kreuzfahrer und Napoleon bis zu den Kriegen des 20. Jahrhunderts war es immer wieder Galiläa mit dem Yesre'el-Tal, dessen Kontrolle über Sieg und Niederlage entschied.²⁶⁵ Ein rein zeitgenössisches Muster des britisch-französischen Kräfteverhältnisses hingegen war es, dass die französischen Truppen auf dem Land erfolgreicher waren, während die Briten ihre Stärke auf See hatten. Diese Fähigkeit des britischen Empires, seine Seemacht über oder zumindest in Balance gegenüber der französischen Landmacht zu behaupten, sollte für das ganze 19. Jahrhundert ein Faktor für die britische Stellung in der Welt bleiben.²⁶⁶

Dass Napoleon seinen Ägyptenfeldzug trotz allem daheim vermarktete, als wäre er, als eine Art Orient-Expedition, ein großer Erfolg gewesen, versteht sich von selbst. Ebenso liegt auf der Hand, dass *Al-Ğazzār*s Macht nach der erfolgreichen Verteidigung Akkos gefestigter war denn je.

Napoleon schien aus den Fehlern dieses Feldzugs gelernt zu haben. In seinen großen Feldzügen der Jahre 1800-1809 wiederholte er diese Fehler nicht. Erst Napoleons Russland-Feldzug weist dann wieder ähnliche Symptome an Hybris und Fehleinschätzungen auf wie einst vor Akko.²⁶⁷

²⁶⁴Für ausführliche Darstellungen des gesamten Feldzuges siehe u.a.: Schur: Napoleon. , Derogy/ Carmel: Bonaparte en Terre sainte.

²⁶⁵Winograd: Strategical Considerations. S. 24.

²⁶⁶Winograd: Strategical Considerations. S. 25.

²⁶⁷Schur: Napoleon. S. 176.

Ist Napoleons Zwischenspiel im Heiligen Land daher nicht mehr, als ein Lehrstück eines angehenden Eroberers und ein bizzarres Zwischenspiel in den sonst inner-osmanischen Kriegen der Region? Was rückblickend in der Geschichtsschreibung wie ein lächerlicher Zwischenfall eines sich überschätzenden Feldherrn anmutet, war für die lokale Bevölkerung sehr wohl ein realer Krieg von der Dauer einiger Monate. Wie auch in Ägypten versuchte Napoleon sich mit dem Versprechen einer Befreiung vom osmanischen Joch in der Region Freunde zu gewinnen. Insbesondere versuchte er sich damit natürlich an die nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen zu wenden. Sein angebliches Versprechen an die Juden ist allerdings umstritten: Das angebliche Schreiben „an die jüdische Nation“, das er an einen Rabbiner Jerusalems gerichtet haben soll, ist nur in einer deutschen Übersetzung überliefert, das behauptete Original wurde nirgends aufgefunden, weshalb an der Echtheit der Überlieferung Zweifel bestehen.²⁶⁸ Gesichert ist, dass Napoleon den Drusen ein Angebot machte, sie von der bösen Herrschaft des „Schlächters“ (*Al-Ġazzār*) zu befreien. Wir haben schon erwähnt, dass die drusische Führung es vorzog, neutral zu bleiben. Eine bemerkenswerte Beobachtung von Derogy/ Carmel betreffend die beteiligten lokalen Familien sei hier erwähnt:

„Dans tout ces rencontres d'un autre type apparaissent des noms qu'on retrouvera deux siècles plus tard dans la mosaïque libanaise: Béchir, Jumbalat, etc. L'histoire serait-elle en Orient un éternel recommencement?“²⁶⁹

(Zumindest wenn wir die Bemerkung auf den Libanon beziehen, ohne gleich vom ganzen „Orient“ zu sprechen, ist dieser Beobachtung nichts hinzuzufügen! Aber nicht nur im heutigen Staat Libanon, auch im heutigen Israel und Palästina ist für ein Verständnis der Zusammenhänge die Kenntnis so mancher alter Strukturen und Namen von vor zwei oder mehr Jahrhunderten vonnöten!)

Auswirkungen

Napoleons Abenteuer im Heiligen Land hatte, abgesehen von den unmittelbaren Zerstörungen durch die Kriegshandlungen und der Not, welche die Unruhen zweifelsohne hervorriefen, keine mittelfristigen Auswirkungen. Allerdings kann man ihm sehr hohen Symbolwert zugestehen. Nach vielen Jahrhunderten war er der erste europäische Feldherr, der seinen Fuß ins Land setzte. Osmanische und muslimische Führer betrachteten die Invasion denn auch eher als Wiederauflage der Kreuzzüge, und so hatte man sowohl aus Kairo als auch aus Damaskus bereits nach Napoleons Einnahme von Alexandria Warnungen nach Jerusalem geschickt (also noch bevor es zu seiner ursprünglich ja gar nicht geplanten Abzweigung nach Palästina kam!), Jerusalem solle

²⁶⁸Derogy/ Carmel: Bonaparte en Terre sainte. S. 339 ff. Siehe dort auch für eine ausführliche Diskussion der pro- und contra-Argumente der Echtheit des Dokuments.

²⁶⁹Derogy/ Carmel: Bonaparte en Terre sainte. S. 287.

Maßnahmen zu seinem Schutz unternehmen, denn das heilige Jerusalem sei wohl ein Ziel des Angreifers.²⁷⁰

Diese Fehleinschätzung der muslimischen Eliten betreffend Jerusalem ist sehr interessant: Napoleon hatte ja gar kein besonderes Interesse, ausgerechnet Jerusalem zu erobern (sehen wir davon ab, dass er sich grundsätzlich für die ganze Welt interessierte). Er war nicht gekommen, um christliche Mission zu betreiben, sondern das französische Interesse galt der Landenge von Suez und der Möglichkeit, dort einen Kanal zu bauen. Ebenso dachten seine britischen Gegner. Auf Seiten der muslimischen Elite des Landes schien man keine Sicht dafür gehabt zu haben, was man aus Suez machen könnte, wenn man dort einen Kanal baut. - Ein europäischer Angreifer konnte nur als „Feind des Islam“, also als „Kreuzfahrer“ gekommen sein, und von jenen war schließlich aus alten Zeiten überliefert, dass sie insbesondere Jerusalem anvisieren.

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass auf Basis dieser Logik daher die ägyptische Eroberung des Jahres 1831 zunächst keinen größeren Widerstand in Jerusalem hervorrief, da sie im Gewand eines formal immer noch dem osmanischen Reich zugehörenden muslimischen Pascha erschien. Indirekt lagen die Sorgen der muslimischen Elite um Jerusalem anlässlich Napoleons Invasion aber auch wieder nicht so falsch. Denn die Europäisierung, die das Land nach der ägyptischen Eroberung erfasste, hatte – wie wir im nächsten Abschnitt untersuchen wollen – neben anderen Faktoren auch mit dem französischen Einfluss zu tun, der nach Napoleons Auftreten in Ägypten Fuß fassen sollte. Napoleons Versuche, verschiedenen Bevölkerungsgruppen, Freiheit und bessere Rechte zu versprechen und europäische Standards zu propagieren, könnten bei etlichen Beteiligten im Land wie eine Vorahnung gewirkt haben, auf Dinge die noch kommen.

Einstweilen sollte aber für drei Jahrzehnte noch keine Umwälzung zu spüren sein. Sehr wohl wird das Land von heftigen inner-osmanischen Kämpfen erschüttert, die aber noch nach durchaus bekannten Koordinaten ablaufen.

Al-Ğazzār nutzte seine letzten Lebensjahre noch zur Ausweitung seiner Macht in Richtung Süden, was eine Eroberung Yaffas nach harter Belagerung inkludierte. Als *Al-Ğazzār* im Zenit seiner Macht 1804 verstarb, hätte die osmanische Zentralgewalt in Istanbul ihm eben auch noch die Funktion eines Pashas von Ägypten zugeteilt, in der Hoffnung, dass er derjenige sein könnte, der im dortigen Chaos erfolgreich durchgreifen würde. Doch dazu kam *Al-Ğazzār* nicht mehr. In Ägypten kämpften nach dem französischen Abzug einige Fraktionen um Kontrolle des Landes: Mamelukische Miltiäreinheiten, Albanische Söldner, die sich gegen die osmanische Regierung auflehnten, nachdem ihre Bezahlung ausgeblieben war, und auch britische Einheiten, welche meist die Mameluken unterstützten. Galiläa wiederum sah 1820 kriegereische Wirren nach der Ermordung von *Ḥaim Farḥi*, der auch unter dem Nachfolger *Al-Ğazzār*s als Finanzverwalter tätig gewesen

²⁷⁰Manna: The Sancak of Jerusalem. S. 1. (hebr.) (engl. Abstract S. i)

war, und noch den nach-nachfolgenden Pasha 'Abdallah ins Amt gebracht hatte. Dieser ließ sich jedoch 1820 von *Farḥis* Gegnern überzeugen, *Farḥi* umbringen zu lassen, was *Farḥis* Fraktion mit einer (erfolglosen) Belagerung Akkos beantwortete. Anders als *Al-Ġazzār* wird 'Abdallah sonst jedoch nicht als besonders blutrünstiger Pasha beschrieben, die Ermordung *Farḥis* dürfte weniger eine durchdachte Entscheidung des Pashas gewesen sein, sondern kam anscheinend auf Druck von Gegnern, welche *Farḥi* sich in seiner langen Amtszeit reichlich schaffen konnte, zustande. Allerdings ist 'Abdallah sehr wohl als ein geldgieriger Pasha überliefert, der nicht zögerte, Leute zu inhaftieren, um Geld zu erpressen. Als dies 1829 dem Nachfolger von *Haim Farḥi*, einem italienisch-stämmigen Christen namens Catafago, zustieß, kam dieser nur auf Druck habsburgischer Konsulate wieder frei! Noch länger sollte der (heutige) Libanon instabil bleiben, nachdem Napoleons Kampagne die drusisch-maronitische Rivalität angeheizt hatte.²⁷¹ Auch Jerusalem wurde von Unruhen heimgesucht: 1819 erhielt die griechisch-orthodoxe Kirche Erlaubnis zum Wiederaufbau der Grabeskirche, die das Feuer von 1808 so schwer zerstört hatte, jedoch regte sich dagegen ein Aufstand von Janitscharen und anderer konservativ eingestellter Kräfte, die gegen den Kirchenbau waren, und darin einen Anlass fanden, gegen den *Mutasallim* zu rebellieren. Die Rebellion wurden von Truppen aus Damaskus niedergeschlagen. 1821 wiederum musste anlässlich des griechischen Aufstandes gegen das osmanische Reich die christliche Bevölkerung nicht nur von der Regierung verordnete Repressalien hinnehmen, sondern aus der muslimischen Bevölkerung Jerusalems griffen einige von sich aus zu den Waffen, um das griechisch-orthodoxe Patriarchat auf eigene Faust zu attackieren. Erst direkte Drohungen aus der Hauptstadt Istanbul, notfalls einzugreifen, sollte die Lage sich nicht schnell beruhigen, beendeten die ausgebrochene Anarchie. Anlässlich einer Steuererhöhung brachen 1823 im Raum Jerusalem und Nablus Revolten aus, die erst 1826 gänzlich niedergeschlagen wurden.²⁷²

Doch vorerst verliefen diese Unruhen noch nach den althergebrachten osmanischen Koordinaten. Erst die Ägyptische Invasion der 1830er-Jahre sollte bewirken, dass andere Europäer durch die Türe durchgingen, die Napoleon geöffnet hatte.

Jüdische Einwanderungen in Erwartung des Jahres 5600 (1840) – (nicht nur) die Schüler des Gaon von Vilna

Die messianische Erwartung des Jahres 5600 in der jüdischen Tradition

Eine Quelle aus dem babylonischen Talmud und eine aus dem Buch *Zohar* sind die Basis für die Erwartung einer besonderen Rolle des Jahres 5600 nach dem jüdischen Kalender:

Im Talmud-Traktat Sanhedrin (Seite 99a) wird die Meinung eines Rabbi Dosa zitiert, dass die Tage des Messias 400 Jahre seien. In Kombination mit einer bekannten Aussage aus

²⁷¹Schur: Napoleon. S. 171.

Über die Hintergründe und Folgen von Haim Farḥis Ermordung siehe: Bouchain: Juden in Syrien, S. 38ff.

²⁷²Abir: Local Leadership. S. 297f.

dem gleichen Traktat (Seite 97a), dass die Welt sechs Jahrtausende bestehen werde, ergibt sich daraus, dass jene 400 Jahre des Messias im Jahr 5600 einsetzen.

Die zweite Quelle findet sich im *Zohar* im Abschnitt Wayera (117). Hier heißt es, dass nach 600 Jahren des 6. Milleniums die Tore der „oberen Weisheit“ und die Quellen der „unteren Weisheit“ sich öffnen werden, und Gott werde die Gemeinde Israels vom Staub erheben und sich ihrer „erinnern“.

Erwartungen in das Jahr 5600 als Beginn einer messianischen Epoche sind nicht nur bei Juden Europas überliefert sondern auch aus der persisch-kurdischen Region sowie aus Marokko.²⁷³ Somit ist es nicht überraschend, dass um 1830 eine verstärkte Einwanderung jüdischer ImmigrantInnen ins Land Israel einsetzt, die aus allen Teilen der jüdischen Welt ins Land strebten, um das Jahr 5600 in Israel zu erleben. Obwohl es auch Hinweise gibt, dass manche wegen der sehr schwierigen Lebensbedingungen im Land wieder zurückkehrten, ist von einer stark anwachsenden jüdischen Bevölkerung die Rede, ja gar von einer Verdoppelung.²⁷⁴ (Wobei angesichts der bisherigen Kleinheit der Gemeinden dies noch keinen riesigen Strom von MigrantInnen ausmachen musste!)

Eine im Nachhinein amüsant anmutende Quelle, die uns verstärkte Einwanderungen aus Böhmen und Galizien ab ca 1811 bestätigt, sind österreichische Polizeidokumente. Der kaiserliche Nachrichtendienst machte sich ab 1811 Sorgen über die Migration galizischer jüdischer Familien nach Israel und insbesondere darüber, dass sie Vermögen mitnahmen. Man stellte fest, dass Leute, die angeblich als Pilger unterwegs waren, in Wahrheit vorhatten, im Heiligen Land sesshaft zu werden. Ein Auswandernder, von dem die österreichischen Behörden beobachteten, dass er gar 15.000 Dukaten in Gold bei sich führte, lässt sich tatsächlich nach seiner Einwanderung als Verwalter eines chasidischen Lehrhauses in Safed belegen. Die Sorge der österreichischen Behörden galt natürlich nicht der Auswanderung an sich sondern dem unerwünschten Vermögenstransfer, da das Habsburgerreich nach den napoleonischen Kriegen wirtschaftlich schwach dastand. 1826 wird in einem Dekret präzisiert, dass nicht Auswanderung nach Palästina an sich verboten sei, sondern das Dekret von 1811 der Verhinderung unbewilligter „heimlicher Judenauswanderung und Geldverschleppungen nach Palästina“ gegolten habe.²⁷⁵ (Im 2. Abschnitt dieser Arbeit werden wir sehen, dass Österreich ebenso wie andere europäische Mächte später Interesse daran bekamen, für ihre ins Heilige Land gewanderten Untertanen als Schutzmacht aufzutreten, und so Einfluss im Land zu nehmen. Doch solche Strategien konnten erst nach der Wende durch die „Orientkrise“ um 1840 reifen.)

Auch jüdische Migration von Russland und Polen ins Land Israel ist neben der innerjüdischen Überlieferung durch externe Quellen in der Zeit von 1811 bis in die 1820er-Jahre bezeugt, und sogar christliche Missionare nahmen Notiz von der jüdischen

²⁷³Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 25-36.

²⁷⁴Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 52.

²⁷⁵Gelber: *Aliyat Yehudim*. S. 243-249. , Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 57.

Erwartung, und schlussfolgerten, dass es jetzt wichtig sei, christliche Mission im Heiligen Land zu stationieren. Der Strom der Einwandernden nach Israel stockte allerdings, sobald Kunde von Kriegen, in welche das osmanische Reich verwickelt war, publik wurde. Der griechische Unabhängigkeitskrieg gegen die Osmanen beeinträchtigte den Reiseweg nach Israel, und der nach dem Mord an *Ḥaim Farḥi* 1820 ausbrechende regionale Krieg um Akko machte Galiläa plötzlich unsicher – was nicht nur Zuwanderung bremste sondern sogar zur Flucht aus Galiläa beitrug.²⁷⁶

Die zionistische Programmatik der Schüler des Gaon von Vilna

Während wir uns noch ausführlicher mit dem jüdischen Jahr 5600 im nächsten Abschnitt auseinandersetzen wollen, sei hier eine Gruppe genauer betrachtet, die ebenso wie die eben beschriebenen privat durchgeführten Einwanderungen, trotz ihres recht „zionistisch“ anmutenden Gedankenguts noch in die alten osmanischen Verhältnisse von vor 1831 fällt: Es ist dies eine Gruppe von Schülern des berühmten „Gaon von Vilna“, deren Einwanderung, soweit man aus den Quellen erkennen kann, in organisierter Weise als geschlossene Gruppe stattfand.

Rabbi *Eliyahu ben Shlomo Salman* aus Vilna, bekannt als der „Gaon von Vilna“ (1720-1797) war einer der größten Gelehrten des europäischen Judentums. Seine enorme Gelehrtheit und seine spirituelle Größe veranlasste den Kreis seiner Schüler, in ihm eine geradezu übernatürliche Figur zu sehen. Neben der Bedeutung seiner eigenen Kommentare zu jüdischen Schriften, ging der Gaon von Vilna auch als prominenter Gegner des Chasidismus in die jüdische Geschichte ein. Diese Gegnerschaft war nicht nur eine persönliche, sondern im gesamten litauischen Judentum seiner Zeit herrschte Sorge, dass die chasidische Bewegung mit ihrer Betonung von einfacher Freude und ihrem Hang zur religiösen Ekstase ein Irrweg sein könnte, ähnlich der sabbatianischen Begeisterung. Die schwere Spaltung zwischen dem litauischen und dem chasidischen Judentum sollte sich erst Jahrzehnte nach der Ära des Vilna Gaon legen (und ist bis heute nicht gänzlich behoben). Wenn wir also von der Einwanderung von Schülern des Gaon sprechen, so liegt auf der Hand dass diese nicht die Option hatten, sich einfach den chasidischen Gemeinden im Land Israel anzuschließen, sondern dass sie ihre eigene Gemeindestruktur aufbauten. Im Gegensatz zu den Chasidim nannte man diese nicht-chasidischen Gruppen aus dem aschkenasischen Judentum bei ihrer Einwanderung nach Israel „*Perushim*“.

Wie es oft bei großen Rabbinern der Fall war, wurden die Schriften des Gaon selten von ihm persönlich in fertiger Form niedergeschrieben, sondern waren es seine Schüler, die seine Notizen oder mündlich überlieferten Lehren ausformulierten und in die Form brachten, in der die Bücher letztlich gedruckt wurden. Aussagen über Ansichten des Vilna Gaon müssen sich daher immer auf die Überlieferung seiner Schüler verlassen. Gemäß

²⁷⁶Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 58-60.

dieser Überlieferung sah der Gaon selbst sich als eine wesentliche Figur der jüdischen Geschichte im sechsten Jahrhundert des sechsten Jahrtausends – also jenes Jahrhunderts das, wie wir gesehen haben, in den Beginn der messianischen Epoche münden soll.²⁷⁷

Bekannt ist, dass der Gaon selbst danach strebte, ins Land Israel einzuwandern. Dass er sich tatsächlich auf den Weg machte, ist durch Briefe, die er unterwegs an seine Familie schrieb, bezeugt. Jedoch wurde er letztlich aus unbekannter Ursache von Vollendung der Reise abgehalten, und brach das Unternehmen seiner eigenen Einwanderung ab.²⁷⁸ In der Tradition seiner Schüler ist überliefert, dass er gesagt habe, er habe vom Himmel nicht die Erlaubnis dazu bekommen. Seine Schüler interpretierten, dass seine Seele eben eine Verwandtschaft mit Moses gehabt habe, der ja auch nicht ins Land Israel durfte.²⁷⁹ Aus einer solchen Interpretation folgt logischerweise, dass sich seine Schüler selbst keineswegs davon abhalten lassen mussten, das Unternehmen selbst durchzuführen – im Gegenteil: Moses hatte ja auch das Volk Israel zur Einwanderung ins Land vorbereitet.

Die Einwanderungsbestrebungen aus dem Kreis der Schüler des Gaon wurden ziemlich bald nach dem Ableben des Gaon konkret. Eine der führenden beteiligten Familien war Familie Rivlin, eine Familie die bereits auf etliche große Gelehrte in ihrem Stammbaum zurückblicken konnte und mit dem Gaon verwandt war. In ihrer Familienüberlieferung heißt es, dass bereits zu Lebzeiten des Gaon das Projekt einer Einwanderung von Mitgliedern des Hauses Rivlin vorbereitet wurde. Zur Umsetzung kam es dann ab 1805 in Form der Gründung der Gesellschaft „*Hason Tzion*“ in Shklov (heute Шклоў (Schklou) in Weißrussland). Eine der führenden Personen der Einwanderungsbewegung, die 1809 erstmals mit einer Gruppe von 70 Schülern des Gaon von Vilna in Safed ankam, war Rav Hillel Rivlin.²⁸⁰

Es ist aber auch eine Gruppe von Einwandernden bereits im Jahr 1808 in Tiberias belegt, und nach einer anderen Quelle sei die ganze Initiative bereits im Jahr 1800 seitens des Rabbiners *Haim* von Volozhin gestartet worden, ebenfalls ein Schüler des Gaon. *Haim* von Volozhin ist in der europäischen jüdischen Geschichte besser bekannt als der Gründer der berühmten Yeshivah von Volozhin, die eine ganze Reihe großer Vertreter des osteuropäisch-litauischen Judentums hervorbrachte (darunter bezeichnenderweise etliche, die später für den religiösen Zionismus noch relevant sein werden, allen voran Rav Kook). Doch das eine schloss das andere nicht aus. Offensichtlich im Bemühen, das Erbe des Gaon von Vilna weiterzuführen, widmete *Haim* von Volozhin neben der Gründung der Yeshivah, die 1802/03 errichtet wurde, seine Energien auch der

²⁷⁷Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 80.

²⁷⁸Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 80. Für eine mögliche Begründung des Abbruchs der Reise, die auf einen Sinneswandel des Gaon selbst zurückgehen dürfte, siehe: Morgenstern: *The Gaon of Vilna*, S. 329ff.

²⁷⁹Rivlin: *u-va'u Zion*. S. 8., Rivlin: *Hason Zion*. S.31.

²⁸⁰Rivlin: *u-va'u Zion*. S. 8. (Die Rivlin-Familie gilt heute noch als eine bedeutende Familie in der israelischen Gesellschaft und ihre Mitglieder sind gerne stolz darauf, wie viele Beiträge zum sozialen und politischen Leben Israels Mitglieder ihres Hauses geleistet haben, wie man unter anderem in der hier zitierten Broschüre *u-va'u Zion* oder auf ihrer Internetseite www.rivlinfamily.com (letzter Zugriff 29.04.2014) nachlesen kann.

Unterstützung der Einwanderung von Schülern des Gaon nach Israel (auch wenn er selbst natürlich in Europa als Haupt seines Lehrhauses in Volozhin blieb).²⁸¹

Ungeachtet dessen, dass nicht mehr ganz genau geklärt werden kann, wer wann der Erste dieser Initiativen war, gäbe es also im Kreis der Schüler des Gaon mit Einwanderungsbestrebungen. Auch ist aus den Quellen ersichtlich, dass die Bewegung einen gewissen Organisationsgrad entwickelt haben muss. Die Gruppen von Einwanderern pflegten im Frühling aufzubrechen, um gegen Ende des Sommers im Land zu sein, und sie wurden jeweils von einer bedeutenderen Persönlichkeit angeführt, entweder einem Rabbiner oder prominenten Mitglied der eigenen Gemeinde oder von Rabbinern, die als Boten (zwecks Spendensammlung) aus Israel in Europa unterwegs gewesen waren. Einen schwereren Rückschlag für die jungen Gemeinden von ImmigrantInnen bedeutete der Ausbruch einer Epidemie in Galiläa im Jahr 1813, die zahlreiche Opfer forderte. Doch die Ströme von einwandernden Gruppen gingen weiter. Aus dem Jahr 1826 ist eine größere Gruppe belegt, die unter der Führung eines prominenten Rabbiners aus Pinsk, *Haim ben Peretz*, ankam. Vornehme Geldgeber aus Vilna unterstützten die neuen in Israel errichteten Lehrhäuser mit Spenden, doch wenn es möglich war, versuchte man auch selbst, einen Lebensunterhalt in Israel aufzubauen. So ist bekannt, dass *Gershon Harkavy*, ein sehr reicher Vertreter der Bewegung, der ca 1819 einwanderte, nach seiner Ankunft in Safed Weingärten kaufte, deren Ertrag das Lehrhaus unterstützen sollte.²⁸²

Der Kreis dieser Einwandernden vertrat die Ansicht, dass für die Erlösung zunächst das jüdische Volk selbst etwas tun müsse, indem es zuerst „von unten“ - also von weltlicher Seite - eine Initiative ergreifen müsse, das Land zu erbauen. Der berühmte Vers aus dem Prophetenbuch Malachi (3.7) „Kehr zu Mir zurück, dann werde Ich [Gott] zu euch zurückkehren“ (שׁוּבוּ אֵלַי וְאֶשׁוּבוּ אֵלֵיכֶם) wurde dahingehend interpretiert, dass man zur Vorbereitung der Erlösung selbst aktiv werden müsse - insbesondere in Form einer Besiedelung und Erbauung des Landes (selbstverständlich war auch religiöse „Umkehr“ in Form genauer Beachtung der Gebote der Torah Teil des Programms der Schüler des Gaon, jedoch damit allein hätte man sich nicht von jenen unterschieden, die einfach drauf warteten, dass die messianische Zeit eines Tages plötzlich in wundersamer Weise vom Himmel fällt). Da nun das Jahr 5600 in die Nähe rückte, wurde geschlossen, dass die Zeit reif sei, ein solches Aufbauwerk in Angriff zu nehmen. Konkret gehörte zu den angestrebten Zielen:

- Die Erhöhung der jüdischen Bevölkerung im Land Israel - basierend auf einer Aussage im babylonischen Talmud (Brachot 58a), dass man von einer Volksmasse erst ab 600.000 Personen sprechen könne. Daher muss es eine Bevölkerung von mindestens 600.000 geben, damit die „Göttliche Gegenwart“ (*Shechinah*) im Land weile.

²⁸¹Morgenstern: Hastening Redemption. S. 81f.

²⁸²Morgenstern: Hastening Redemption. S. 53ff.

- Ein Zentrum der Torah in Jerusalem zu errichten. (Wir werden noch sehen, dass es mit der Zeit innerhalb der Gruppe zu Differenzen kam, ob zuerst Safed oder zuerst Jerusalem „errichtet“ werden sollten).
- Einen Kern von aufrichtigen „Leuten des Glaubens“ (*Anshei Emunah*) zu etablieren, auf denen die Erbauung Zions und des jüdischen Volkes fußen kann.
- Die Errichtung von „Zelten Jakobs“ (d.h. Lehrhäusern) und Wohnstätten Israels an jenen Orten Israels, wo selbige einst zerstört wurden.²⁸³

Eigentlich hätte sich vor einem solchen Programm die muslimische Führungsschicht Jerusalems mehr fürchten müssen, als vor Napoleons Feldzug! Doch wer ein Lehrhaus errichtet, fällt unmittelbar nicht so auf, wie ein Feldherr mit einer Armee.

Für dieses sehr ambitionierte Programm, das aktiv auf eine erhoffte messianische Zeit hinarbeitete, galt es einen möglichen Einwand zu überwinden, nämlich „die drei Eide“ aus dem Talmud-Traktat Ketubbot (111a).

Die „drei Eide“, welche laut dieser talmudische Überlieferung, Gott nach dem Ende des Zweiten Tempels und dem Beginn des Exils auferlegt hatte, beinhalten zwei Forderungen an das jüdische Volk und eine an die Völker der Welt:

- 1) Das Volk Israel darf nicht versuchen, „mit Stärke“ in sein Land einzuwandern (Die hebräische Formulierung *שלא יעלו בחומה* wird interpretiert als: „nicht gemeinsam mit 'starker Hand' einzuwandern“. Das heißt nicht nur, dass eine gewaltsame militärische Eroberung nicht zulässig wäre, sondern auch eine durchaus friedfertige, aber groß organisierte Bewegung, die machtvoll auftreten will, kann hier angesprochen sein. Eindeutig ist, dass private Einwanderung hier nicht angesprochen ist, und sicher kein Problem darstellt.)
- 2) Das Volk Israel darf [im Exil] nicht gegen die [jeweils herrschenden] Völker revoltieren.
- 3) Die Völker der Welt dürfen das Volk Israel nicht zu sehr unterdrücken.

Die Verknüpfung der drei Bedingungen ergibt, dass wenn die Nationen der Welt ihren Teil (das jüdische Volk nicht zu sehr zu unterdrücken) nicht einhalten, auch die jüdische Seite nicht mehr gebunden ist.

Wir werden nun sehen, dass im Kreis der „Schüler des Gaon von Wilna“ mehrere Argumentationslinien auftauchen konnten, warum die Bedingung dieser drei Eide nicht (mehr) einzuhalten ist. Das scheinbar einfachste Argument kam allerdings vermutlich erst mit Verspätung ins Spiel, nämlich das zu-sehr-Unterdrücken durch die „Völker der Welt“ - in dem Fall durch das zaristische Russland:

Bald nachdem Russland durch die dritte Teilung Polens im Jahr 1795 eine große Zahl jüdischer Bevölkerung (von Podolien bis Litauen) unter seine Herrschaft bekam, setzte

²⁸³Rivlin: *Hason Zion*. S. 37ff.

schrittweise eine antijüdische Gesetzgebung der zaristischen Herrschaft ein, die ab 1827 unter Zar Nikolaus I. in der (bereits länger geplanten aber erst ab dann konsequent umgesetzten) Rekrutierung sehr junger jüdischer Jugendlicher als „Kantonisten“ zum zaristischen Militärdienst gipfelte. Es war dies keine gewöhnliche Rekrutierung, schon gar nicht – wie etwa der Militärdienst im Habsburgerreich – ein Ausdruck von Chancen auf gesellschaftliche Gleichstellung, sondern die dem fünfundzwanzigjährigen (!) Militärdienst noch vorangehende Schulung hatte den Sinn, die Rekrutierten zu russifizieren und möglichst zur Annahme des russisch-orthodoxen Christentums zu motivieren, besser gesagt mit Druck und Gewalt zu nötigen. Zu diesem Zweck wurden die jüdischen Rekruten möglichst jung (theoretisch ab dem Alter von zwölf, de facto manchmal noch jünger) rekrutiert. Ein Einhalten der jüdischen Gebote wurde ihnen während ihrer Schulungsjahre und des folgenden Militärdienstes unmöglich gemacht. Für die betroffenen jüdischen Gemeinden wurde diese Rekrutierung von Kantonisten zu einem der schwersten Traumata der osteuropäischen jüdischen Geschichte. Es ist nachvollziehbar, dass solche Umstände die Auffassung nährten, dass die Nationen der Welt sich an ihren Teil der „drei Eide“, nämlich das jüdische Volk nicht zu sehr zu unterdrücken, nicht mehr hielten. Also habe man selbst auch keine Bindung mehr und könne und solle danach streben, das Kommen der Erlösung zu beschleunigen. Dieses Motiv ist eine von zwei Argumentationslinien, die man bei den Schülern des Gaon als Begründung vorfindet, warum die „Eide“ nicht mehr gelten. Eine andere Argumentationslinie setzt nicht bei solchen Verletzungen der Bedingungen seitens der Völker der Welt an, sondern geht davon aus, dass die Epoche der „drei Eide“ einfach abgelaufen sei. Sie haben für normale Zeiten gegolten, aber jetzt da ja die Epoche der messianischen Zeit am Anbrechen sei, seien die Eide einfach außer Kraft – mehr noch, man sei geradezu verpflichtet, nun einen eigenen Teil zur Herbeiführung der Endzeit beizutragen. Weiters ist über den Gaon von Vilna überliefert, dass er selbst eine andere Interpretation hatte, worauf sich das Verbot der drei Eide eigentlich beziehe: Verboten sei durch die „drei Eide“ nach seiner Auslegung weder Einwanderung ins Land noch Bemühungen, das Ende zu beschleunigen, sondern das Verbot beziehe sich auf die Wiederrichtung des Tempels.²⁸⁴ (Und tatsächlich finden wir bei den Schülern des Gaon keinerlei Anzeichen, dass sie eine Errichtung des Tempels als Teil ihrer Aktivitäten anvisiert hätten.)

Betrachten wir diese verschiedenen Erklärungsmodelle und ihren historischen Kontext genauer, so muss man einwenden, dass das Argument einer zu starken Verfolgung hier vermutlich nicht am Anfang stand. Der Gaon von Vilna starb kurz nach der dritten Teilung Polens, die seine Gemeinde unter russische Herrschaft brachte. Gewiss mangelte es da schon nicht an Nöten in den jüdischen Gemeinden und die Anzeichen dessen, was von zaristischer Seite noch kommen mag, werden einem Geist seiner Größe erkennbar

²⁸⁴Morgenstern: Hastening Redemption. S.17, S. 87f.

gewesen sein. Doch die Rekrutierung jüdischer Kinder in die russische Armee ist noch gut 20 Jahre weit weg, es geht sich nicht aus, dass diese bereits bei den ersten Maßnahmen zur Organisation der Einwanderung nach Israel ein Rechtfertigungsgrund gewesen wäre. Am Anfang der Bewegung stand eindeutig die messianische Erwartung im Vordergrund. In den ersten Jahren konnte das Erklärungsmuster in Bezug auf die drei Eide nur entweder heißen, dass eine neue Zeit angebrochen sei, oder - die überlieferte Interpretation des Gaon selbst -, dass sich die Eide überhaupt nicht auf Einwanderung sondern nur auf den Tempel beziehen. Dies schließt selbstverständlich keinesfalls aus, dass durch die Schrecken der zaristischen Herrschaft mit der Zeit die Stimmung pro Einwanderung nach Israel noch weiter wuchs. Zar Nikolaus I. hatte einer bereits bestehenden Bewegung ein zusätzliches Argument geliefert.

Konflikte Safed – Jerusalem

Eine schwere Schwäche des Projekts der Schüler des Gaon von Vilna lag in einem sich nach der Einwanderung entwickelnden Konflikt um die Frage, ob die Errichtung einer Gemeinde in Safed oder in Jerusalem Vorrang haben sollte. Zunächst wäre es logisch gewesen, Jerusalem anzustreben, doch ähnlich wie wir es bei der chasidischen Einwanderung bereits gesehen haben, gab es in Jerusalem Hindernisse:

Die Stadt war von den Sitzen höherer osmanischer Behörden in Damaskus bzw. Akko weit entfernt und schlecht geschützt. Die Lebensumstände waren schlecht, da (anders als in Safed) der Stadt kein landwirtschaftliches Hinterland zur Verfügung stand, Wasser war rar und sehr teuer. Im Gegensatz dazu war die Steuerlast in Safed, das zur Zeit der Aufnahme der Einwanderung ja gerade der Verwaltung des jüdischen Finanzverwalters *Ḥaim Farḥi* unterstand, geringer. Die Sicherheitslage in Safed war besser und die Nähe zu wichtigen Häfen wo ausländische Konsulate anzutreffen waren, erleichterten den Kontakt mit Europa. Doch auch innerjüdische Fragen hielten die *Perushim* von Jerusalem ab. Die alte Ruine der *Ḥurvah*-Synagoge drohte immer noch eine Schuldenfalle zu sein, da die Nachkommen der einstigen Geldgeber noch auf die Idee kommen konnten, jede aschkenasische Gemeinde, die nach Jerusalem kam, als Rechtsnachfolger zu betrachten, der diese Forderungen begleichen sollte. Die sefardische Gemeinde Jerusalems wäre möglicherweise angesichts der wirtschaftlich ohnehin so schlechten Lage über einen aschkenasischen Zuzug (der ja Konkurrenz beim Fundraising in Europa bedeutet hätte) nicht glücklich gewesen. Und von chasidischer Seite erschien es wiederum, dass die Chasidim selbst sich für die *Ḥurvah*-Synagoge interessiert hätten (vorausgesetzt die Frage der alten Geldforderungen ließ sich lösen).²⁸⁵

Angesichts der ohnehin sehr hohen geistigen Wertschätzung für die ebenfalls in der jüdischen Volkskultur „heiligen“ Stadt Safed fiel es den *Perushim* zunächst nicht schwer, zuerst in Safed zu bleiben, und eben dort für eine Beschleunigung der Erlösung zu

²⁸⁵Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 95f.

sorgen. Auch konnte man ja all jene Gebote, deren Erfüllung an einen Aufenthalt im Land Israel gebunden sind (es betrifft dies insbesondere landwirtschaftliche Gebote) ja ebenso gut in Safed ausführen. Bedenken wir, dass in Safed die Option auf den Ankauf eigener landwirtschaftlicher Nutzflächen realistisch war (wie wir oben am Beispiel des Ankaufs von Weingärten durch *Gershon Harkavy* 1819 sahen), so ist leicht nachzuvollziehen, dass die Option Safed nicht nur eine pragmatische Lösung war, sondern ohnehin sehr gut in die Ideologie der Gruppe passte.

Als 1813 die junge Gemeinde jedoch von der Epidemie in Safed getroffen wurde, begann ein Teil der Gruppe Zweifel an der Richtigkeit der Konzentration auf Safed zu nähren. Zudem hatte eine Gruppe von Flüchtlingen, die aufgrund der Epidemie nach Jerusalem geflohen waren, dort feststellen können, dass die Ängste betreffend Jerusalem nicht im vollen Ausmaß angebracht waren. Weder wurden sie von der sefardischen Gemeinde zurückgewiesen, noch war der Eifer der arabischen Familien, die alte Forderungen gegen aschkenasische Juden geltend machen könnten, so groß wie man befürchtet hatte. Der Plan einer Gründung einer eigenen Gemeinde in Jerusalem entstand und wurde auch unter Zustimmung des Spendenkomitees in Vilna umgesetzt – doch gegen großen Widerstand eines Teils der Führung in Safed:

Rabbiner *Yisra'el* von Shklov, heftiger Gegner des Jerusalem-Projektes, hatte einen theologisch motivierten Grund, warum er die Entscheidung, einen Zweig der Gemeinde schon jetzt in Jerusalem zu errichten, für falsch hielt. Im Zuge der Entfaltung der Zeit der Erlösung stehe nämlich der Schritt der „Erbauung Jerusalems“ an einer späteren Stelle. Und zwar gründete *Yisra'el* von Shklov seine Einschätzung auf die Reihenfolge, in der im täglichen Gebet die messianische Zeit anvisiert wird: Erst kommen dort Punkte wie die Einsammlung der Zerstreuten aus dem Exil, die Wiedererrichtung einer [selbständigen] jüdischen Gerichtsbarkeit, und erst dann folgt diesen die Rückkehr der göttlichen Gegenwart nach Jerusalem. Basierend darauf hielten *Yisra'el* von Shklov und sein Lager es für falsch, die „Erbauung Jerusalems“ zu versuchen, ohne den Schritt der Wiedereinführung der Gerichtsbarkeit – also eines jüdischen obersten Rabbinatsgerichtes (*Sanhedrin*) – getan zu haben.²⁸⁶

Die Jerusalemer Fraktion der *Perushim* unter der Führung von *Menaḥem Mendel* von Shklov war zunächst sehr klein und hatte es notwendig, neue Einwandernde zu motivieren, zu ihrem Lehrhaus in Jerusalem zu stoßen, womit sie natürlich nicht auf Begeisterung weder bei den *Perushim* von Safed noch bei der sefardischen Gemeinde Jerusalems stieß, die ja jene Zuwanderer auch potentiell aufgenommen hätten.²⁸⁷ Selbstverständlich interessierte sich die Jerusalemer Fraktion der *Perushim* dringend für den Erwerb der *Hurvah*, was ihnen nach komplizierten Verhandlungen in später auch

²⁸⁶Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 100f.

²⁸⁷Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 111f.

gelingen sollte. (Mehr über die internationale Vernetzung bei der Erlangung der Bewilligung für die *Hurvah* wollen wir im nächsten Abschnitt besprechen.)

Auf Seiten der Safeder *Perushim* musste man sich in der Zwischenzeit für die Wiedererrichtung eines jüdischen Höchstgerichtes interessieren, da dies ja eine geforderte Vorstufe der „Erbauung Jerusalems“ darstellte. Ein solches Unterfangen ist gemäß den Regeln der jüdischen Tradition keinesfalls einfach, da die Kette der qualifizierten Amtsinhaber, welche neue Mitglieder eines Sanhedrins ernennen könnten, längst abgerissen ist, also niemand da ist, der das Recht hat, das erste Mitglied eines solchen neuen Höchstgerichtes zu ernennen. Eine Meinung diesbezüglich bei Maimonides (auf hebräisch bekannt unter dem Akronym seines Namens „Rambam“) lautet, dass, wenn alle Gelehrten des Landes Israel einstimmig von einem Anwärter beschließen, dass er tauglich sei, so wäre eine solche Ernennung vermutlich zulässig sei. Ein solcherart ernannter könnte dann auch weitere Mitglieder ernennen (Rambam *Hilchot Sanhedrin* 4.11.)

Yisra'el von Shklov, der Kopf der Safeder Fraktion, hatte offensichtlich daraus gelernt, dass ein solcher Versuch bereits im 16. Jahrhundert am Widerstand einiger Jerusalemer Rabbiner (gegen eine Initiative aus Safed) gescheitert war, und bemühte sich erst gar nicht um diesen Weg. Vielmehr setzte er auf eine andere Interpretation, nämlich dass ein Höchstgericht auch eingesetzt werden kann, wenn je ein Vertreter aller Stämme Israels der Besetzung zustimme. Zu diesem Zweck mussten jedoch Repräsentanten der verschwundenen 10 Stämme (des antiken Nordreiches Israels) gefunden werden, und *Yisra'el* von Shklov verfasste eine Epistel, die sich an die 10 Stämme wandte mit der Bitte um verstärkte Gebete zwecks Beschleunigung der Endzeit sowie insbesondere um Zustimmung, ein oberstes Rabbinatsgericht zu installieren. Das Unternehmen fand außerhalb seines eigenen Kreises jedoch keine Unterstützung. Der Gesandte, den *Yisra'el* von Shklov mit der Epistel auf den Weg geschickt hatte, wurde 1834 im Jemen ermordet.²⁸⁸

Reduktion der jüdischen Bevölkerung trotz Einwanderungen

Trotz der ständigen Einwanderung sollte es bis in die 1840er Jahre zu keinem nachhaltigen Ansteigen der jüdischen Bevölkerungszahlen im Land kommen. Grund dafür waren – neben dem verheerenden Erdbeben in Galiläa von 1837 – Epidemien, insbesondere Cholera. Die Todesopfer waren so zahlreich, dass sie sowohl die Einwanderung als auch die natürliche Vermehrung wieder ausglich, möglicherweise sogar übertrafen.²⁸⁹

²⁸⁸Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 103ff.

²⁸⁹Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 66.

1813/14 griff eine Epidemie, die in Teilen Syriens umging, auch nach Galiläa über und unter ihren Opfern waren zahlreiche Mitglieder der neu etablierten Gemeinde der „*Perushim*“ - der Schüler des Vilna Gaon. Als 1827 eine Seuche, die in der Region von Beirut, Damaskus und Aleppo wütete, auch Akko und Safed erreichte, hatte man in der Gemeinde der *Perushim* aus den Schrecken der letzten Epidemie gelernt und verhängte in der eigenen Gemeinde von Tiberias eine strenge Quarantäne, die Gruppe in Tiberias von den Erkrankten in Safed abschneidend. Die chasidischen und sefardischen Gemeinden in Tiberias unternahmen solche Maßnahmen jedoch nicht und verzeichneten wieder sehr hohe Opferzahlen.

Wir sprechen hier natürlich von Epidemien, die nicht nur die jüdische Bevölkerung erfassten, sondern weite Kreise im Raum Syrien, Libanon und dem Land Israel zogen. Die Tatsache, dass Städte (wo die Wasserqualität in dieser Region bekanntlich stets eine schwierige Herausforderung ist) von solchen Seuchen stärker erfasst werden, könnte eine Erklärung sein, warum die jüdischen Gemeinden anscheinend besonders intensiv betroffen waren. (Aber wir haben ja auch gesehen, dass Akko mit seiner mehrheitlich muslimischen Bevölkerung zum Großteil aus ImmigrantInnen bestand. Auch für nichtjüdische Bevölkerung war es leichter, in das Land einzuwandern als zu überleben!) Um 1828 griff eine Epidemie aus dem Raum Beirut ins Land Israel/ Palästina über, erfasste Yaffa, Gaza und Jerusalem. 1831 ist Cholera in Akko, Jerusalem und Hebron überliefert, ab nun häufen sich die Berichte über Epidemien in verschiedenen Landesteilen enorm.²⁹⁰ - Hier müssen wir wohl auch die Kriegswirren der ägyptischen Eroberung, des 1834 folgenden Aufstandes und der osmanischen Rückeroberung als Faktoren in Betracht ziehen, die Ausbruch von Seuchen förderten.

Das Erdbeben von 1837 beendet die Periode von Safed als führendes jüdisches Zentrum

Als hätten diese Nöte noch nicht genügt, sollte 1837 in Galiläa ein schweres Erdbeben die Region erschüttern. Die Lage des jüdischen Viertels in Safed am steilen Berghang dürfte dazu beigetragen haben, dass der jüdische Stadtteil besonders schwer erfasst war. Manche der Überlebenden flohen von Safed und Tiberias nach Jerusalem, manche hielten trotz allem daran fest, zu bleiben.²⁹¹

Trotz der Bemühungen um Wiederaufbau, die natürlich erfolgten, muss man das Erdbeben des Jahres 1837 als den Wendepunkt im Verhältnis der jüdischen Gemeinden im Land Israel zueinander betrachten. Das vorher schon von Unruhen und Epidemien heimgesuchte Safed war ab nun nicht mehr in der Lage, das führende Zentrum zu sein, das mit Jerusalem ernsthaft konkurrierte, es zeitweise sogar an Bedeutung übertreffen

²⁹⁰Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 68.

²⁹¹Morgenstern: *Hastening Redemption*. S. 69. Die Beschreibung einer Augenzeugin, die Morgenstern (basierend auf: Ish-Shalom: *Masei Notzrim le-Eretz Israel*, Tel Aviv, 1966. S. 492) hier zitiert, ist eine der ganz wenigen weiblichen Stimmen, die wir bisher in den Quellen vernehmen konnten.

mochte. Zusätzlich zu den Flüchtlingen, die von Galiläa nach Jerusalem gekommen waren, konzentrierte sich von nun an religiös motivierte jüdische Einwanderung gleich auf Jerusalem, und Safed rückte in die Peripherie.

Warnungen vor überstürzter Einwanderung angesichts der schwierigen Lage

Angesichts der enormen Schwierigkeiten, denen die neu Einwandernden begegneten, kam es natürlich auch zu Rückwanderungen. Da im Judentum das Verlassen des Landes Israel, wenn man einmal dort sesshaft ist, als sehr unerwünscht betrachtet wird, kann man sich denken, dass dies für die Betroffenen nicht einfach war. Vor diesem Hintergrund können wir verstehen, dass im frühen 19. Jahrhundert auch Warnungen vor einer unüberlegten Einwanderung ausgesprochen wurden. Ein solches Beispiel finden wir in den Schriften des in Sarajevo geborenen Rabbiners *Eli'ezer Papo*, dessen Wirken sich auf verschiedene sefardische Gemeinden am Balkan erstreckte. Im Jahr 5584 (1823/24) erschien erstmals sein moral-ethisches Werk „*Pele Yo'etz*“ (פלא יועץ). Darin finden wir eine starke Mahnung zur Vorsicht, wenn man im Land Israel wohnen wolle. Einerseits spricht Papo selbstverständlich von der hohen Bedeutung des Landes Israel, und wer dazu in der Lage sei, solle sich bemühen, im Land Israel zu leben:

"ידוע מעלתה כי רבה [...] וצריך כל אדם שיהיו עיניו וליבו שם כל הימים [...] ובכן ישתדל בכל עוז לקבוע דירתו בארץ ישראל"²⁹²

(„Es ist bekannt, dass seine Stufe hoch ist ... und jeder [jüdische] Mensch muss seine Augen und sein Herz auf [das Land] richten ... und daher bemühe man sich mit aller Kraft, seinen Wohnsitz im Land Israel zu errichten.“)

Aber gleichzeitig warnt Papo davor, dass die wirtschaftliche Lage im Land sehr schwierig sei, es sei daher nur angebracht, in höherem Alter einzuwandern, wenn man keine Kinder mehr zu ernähren habe. Weiters macht Papo – gerade wegen der besonderen religiösen Stellung des Landes – darauf aufmerksam, dass sündhaftes Verhalten im Land Israel noch schwerer wiege als außerhalb, denn schließlich sei Israel „der Palast Gottes“.

"ידוע כי החוטא בארץ ישראל עונשו כפול מהחוטא בחוץ לארץ. כי היכל ה' הוא"²⁹³
(„Es ist bekannt, dass die Strafe dessen, der im Land Israel sündigt, doppelt [so viel] ist, wie von dem, der außerhalb des Landes sündigt. Denn es ist der Palast Gottes.“)

Ohne Zweifel schätzt Papo gerade in spiritueller Hinsicht ein Leben im Land Israel hoch. Gleichzeitig liegt aber auch auf der Hand, dass eine derartige Warnung über strengere Maßstäbe für das Leben im „Palast Gottes“ nicht dazu geeignet sein kann, große Einwanderungswellen zu motivieren.

²⁹² Papo: *Pele Yoetz*, Kapitel „Eretz Israel“, S. 33.

²⁹³ Papo: *Pele Yoetz*, Kapitel „Eretz Israel“, S. 35.

Es ist nicht klar, wie weit Papo über die Aktivitäten der Schüler des Gaon unterrichtet war. Es könnten auch einfach schlechte Nachrichten über den Zustand im Land aus den sefardischen Gemeinden zu ihm durchgedrungen sein. Auf das Jahr 5600 bezieht er sich überhaupt noch nicht. Ein Schüler Papos, *Yehudah Alkalay*, den wir im 2. Abschnitt dieser Arbeit kennenlernen wollen, wird sich allerdings dann sehr intensiv auf 5600 beziehen.

Osmanische Reformen von 1826 unter Mahmud II.

Ende des 18. Jahrhunderts war klar, dass das osmanische System dringend Reformen benötigte. Die zahlreichen verlorenen Kriege führten der osmanischen Elite allzu drastisch vor Augen, dass jedenfalls das Militär – dessen Untauglichkeit gegenüber europäischen Mächten offensichtlich geworden war – einer Modernisierung bedurfte. Aber auch in anderen Bereichen des Staatswesens war Reformbedarf allzu deutlich geworden.

Nun hätte man erwarten können, dass ein Reformschub gerade im Interesse des Militärs hätte sein müssen. Doch das starre heruntergekommene System der Janitscharen war dazu nicht fähig. Auch die religiöse Elite war nicht mehr in der Lage, die ihr einst zugedachte Rolle als Ratgeber für die Politik zu erfüllen. Auf Ereignisse wie die Eroberung der Krim-Halbinsel durch Russland hatte die *‘Ulamā* schlichtweg keine Antwort. Und solche Vertreter der *‘Ulamā*, die den Reformbedarf erkannten und Reformen unterstützten, begaben sich naturgemäß in eine Zwickmühle, da die Umstrukturierungen – auch wenn die Intention zugrunde lag, das osmanische Reich als islamischen Staat zu retten – letztlich eine Säkularisierung des Staatswesens auf den Weg brachten. So blieb es der Ebene der zivilen Verwaltung, den „Schreibdiensten“ des osmanischen Staates, vorbehalten, zu Trägern des Reformprozesses im Lauf des 19. Jahrhunderts zu werden.²⁹⁴

Der erste „Reformsultan“, Selim III. scheiterte am Widerstand der konservativen Beharrungskräfte im Militär: Als er eine Reihe von Reformschritten hin zu einer „Neuen Ordnung“ einführen wollte, kam es zu Aufständen der Janitscharen, 1807 wurde Selim gestürzt und ein Jahr später ermordet. Die konservative Zwischenphase unter seinem Nachfolger Mustafa IV währte jedoch nur kurz. Der nächste Sultan, Maḥmud II, der von 1808 bis 1839 regierte, nahm die Reformpläne wieder in die Hand. Nachdem er zunächst damit beschäftigt war, seine politische Macht aufzubauen und zu sichern, setzte er 1826 den berühmt gewordenen Schritt der blutigen Vernichtung der Janitscharen, um ein moderneres Heer aufbauen zu können. Die Artillerie, welche dem Sultan treu ergeben war, hatte bei der Unterdrückung des neuen Janitscharen-Aufstandes geholfen.²⁹⁵ Von nun an verfolgte die Politik Maḥmuds II jene Ziele, die Selim III bereits angepeilt hatte. Zu den Neuerungen gehörte auch die bereits unter Selim III begonnene Entwicklung eines diplomatischen Corps für Kontakte mit europäischen Regierungen (was es bis dato

²⁹⁴Findley: *Bureaucratic Reform*. S. 58ff.

²⁹⁵Kreiser: *Osmanischer Staat*. S. 63.

tatsächlich nicht gab – da das osmanische Reich, solange es primär eroberte, solche Einrichtungen ja nicht notwendig hatte!) und die offizielle Einsetzung von Konsulaten, auf Basis eines zuvor nur informell bestehenden Systems, zur Unterstützung wirtschaftlicher Interessen osmanischer Untertanen im Ausland. Auch die Einrichtung eines eigenen Übersetzungsbüros der Regierung gehörte zu den Reformen, nachdem bisher die Arbeit von Übersetzungen von Dokumenten, die in europäischen Sprachen eintrafen, ausschließlich in Hand einer griechisch-orthodoxen Elite gelegen waren, da Muslime in der osmanischen Verwaltung keine europäischen Fremdsprachen beherrschten.

Auch Geographie und die Kenntnis anderer Länder war ernsthaft unterentwickelt, da im klassischen osmanischen System solche Disziplinen als zu unislamisch galten (1582 war das Istanbuler Observatorium auf Anordnung des damaligen *Shaykh ul-Islām*, des höchsten osmanischen Geistlichen, zerstört worden). Während innerhalb der osmanischen Strukturen die Finanzbürokratie durch ihre Steuerlisten ein gewisses Wissen der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in den Kernprovinzen zur Verfügung stellte, war schon die Kenntnis, welche man in der Hauptstadt über die entlegeneren Räume des Osmanischen Reiches hatte, geringer, geschweige denn Kenntnisse der Nachbarstaaten oder ferner Länder.²⁹⁶ Naturgemäß fehlten dem Osmanischen Reich somit auch Kenntnisse über Fernhandelsoptionen, welche die europäischen Konkurrenten allesamt besaßen.

Wir sehen an diesen Beispielen, dass das osmanische politische System einen sehr weiten Weg aufzuholen hatte, wollte es mit der viel weiter entwickelten europäischen Diplomatie und dem in Europa vorhandenen Wissen um internationale Optionen mithalten. Wäre das osmanische Reich nicht als ein zentralistischer Staat gedacht gewesen, der stets ziemlich viel zu regulieren versuchte, wären die Auswirkungen vielleicht unerheblicher gewesen. Doch so standen die Defizite an Kenntnis der Peripherie des Reiches und der Außenwelt in krassem Widerspruch zum zentralistisch gedachten politischen System.

Es ist klar, dass ein solcher Aufhol- und Umstrukturierungsprozess nicht in kurzer Zeit gelingen konnte. Natürlich betrafen die Reformschritte auch die innere Verwaltung und versuchte Maḥmud II, so wie vor ihm Selim III, die zentrale Regulierungsmacht der Regierung wieder zu erlangen, welche – wie wir an einigen Beispielen gesehen haben – ja hie und da ernsthaft entglitten war.²⁹⁷

Allerdings gilt es als schwierig einzuschätzen, wie stark die Auswirkungen der Reformen von 1826 im Land Israel/Palästina wirkten. Denn die Zeit für ihre Implementierung war durch das Hereinbrechen der ägyptischen Eroberung nur kurz. Eindeutig ist, dass sich Widerstand der lokalen feudalen Eliten gegen den osmanischen Versuch, eine

²⁹⁶Kreiser: Der Osmanische Staat. S. 11.

²⁹⁷Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklungen des Reformzeitalters siehe: Findley: Bureaucratic Reform. Kapitel 3 und 4, S. 69ff.

funktionierende Verwaltung zu implementieren, regte. Bevor die osmanische Führung so weit kommen konnte, ihre Reformen tatsächlich durchzusetzen, war aber die Ägyptische Eroberung schon da – die noch weitreichendere Umwälzungen brachte.²⁹⁸

Wenn wir hier von den Vorboten neuer Zeiten gesprochen haben, sei angemerkt, dass Moses Montefiore bereits ab 1827 (dem Jahr seiner ersten Jerusalemreise) entschlossen war, etwas für die jüdischen Gemeinden in Israel zu unternehmen. Da die Wirksamkeit seiner Aktivitäten aber in den 2. Abschnitt dieser Arbeit fällt, wollen wir sein Wirken dort erwähnen, auch wenn man sein Auftreten vielleicht ebenso bereits zu den Vorboten künftiger Veränderungen zählen könnte, wie die Schüler des Gaon von Vilna.

²⁹⁸Manna: Sancak of Jerusalem. S. 324. (engl Abstract S. xi-x)

Noch eine Frage: Wo sind hier die Frauen?

Wir haben in den gesamten Betrachtungen dieses ersten Abschnittes sehr wenige Frauen kennengelernt. Eine war Doña Gracia als Sponsorin jüdischer Einrichtungen in Tiberias und Safed, und eine war die drusische Prinzessin Nasab, die nach dem Ableben ihres Mannes als Fürstin der drusischen Gebiete aufgetreten war (wenn wir der inner-drusischen Überlieferung über die Dynastie Fakhr ad-Dins glauben wollen, wie oben besprochen). Beide Damen sind offensichtlich Sonderfälle. Noch dazu war Doña Gracia eine Europäerin, und die überlieferte drusische Prinzessin Angehörige einer Minderheit, die ebenfalls nicht repräsentativ für die Mehrheitsgesellschaft sein musste. Möglicherweise können ihre Geschichten aber ein Hinweis darauf sein, dass Damen aus vermögenden und/oder prominenten Familien in der Lage waren, eine politische und gesellschaftliche Rolle zu spielen, die der einfachen Frau verwehrt war. Offiziell waren eindeutig keine politischen Funktionen oder Ämter in der Verwaltung für Frauen möglich, aber als Ehefrau/ Schwester/ Witwe eines einflussreichen Herren konnte sie eventuell de facto eine Rolle spielen.

In den Quellen über das Erdbeben von 1837 findet sich (siehe oben Anmerkung 291) eine Stimme einer überlebenden Frau. Hier haben wir es zwar mit einer durchschnittlichen „einfachen“ Bürgerin zu tun, jedoch ist der Bericht über die Katastrophe wiederum eine außergewöhnliche Situation, aus der wir kaum über den normalen Alltag der Frauen ihrer Zeit und ihres Ortes schließen können.

Befanden sich Frauen tatsächlich so sehr an einem anonymen Rand der Gesellschaft, oder haben wir nur keine ausreichenden Quellen über sie?

Aus Amnon Cohens Analysen der Gerichtsakte Jerusalems geht hervor, dass Frauen bei Gericht sowohl als Klägerinnen als auch als Beklagte erschienen.²⁹⁹ Ebenso zeigte sich in den Analysen, die Haim Gerber über die osmanische Stadt Bursa (in Kleinasien) im 17. Jahrhundert gemacht hat, dass Frauen bei Gericht erscheinen konnten, nicht nur wenn es um Transaktionen von Besitz ging, sondern auch in Konfliktfällen und sogar gegen eigene Familienmitglieder (was von Gerber als Anzeichen einer gewissen Augenhöhe der Klägerin gegen den Beklagten gewertet wird).

Wenn wir versuchen, von einer osmanischen Metropole wie Bursa auf die viel kleineren und provinzielleren Verhältnisse der Städte des osmanischen Palästina zu schließen, müssen wir allerdings vorsichtig sein, denn die unterschiedlichen Bedingungen der beiden Orte sind offensichtlich: Bursa als eine Metropole mit zig-tausend Einwohnern wieß natürlich ein anderes Maß an Urbanität auf, was z.B. das stärkere Eindringen von Frauen in verschiedene handwerkliche Berufe erklären mag. (Gerber weist selbst darauf hin, dass er für Bursa zu zum Teil deutlich anderen Ergebnissen kam, als man sie über die osmanische Zeit der kleineren zentralanatolischen Stadt Kayseri kennt. Umso mehr ist

²⁹⁹ Für Beispiele siehe: Cohen: A World Within.

Vorsicht geboten, Schlussfolgerungen auf einen noch weiteren Weg in das osmanische Palästina zu übertragen!)

Da es sonst wenig Analysen über die Positionen von Frauen in der osmanischen Gesellschaft gibt, will ich trotzdem einige Eindrücke aus Gerbers Analyse Bursas vorsichtig aufgreifen, von denen ich meinen würde, dass sie der Verallgemeinerung standhalten:

Frauen konnten nach osmanischer Rechtslage Geld sowohl leihen als auch verleihen.

Frauen konnten Besitz kaufen oder verkaufen.

Es kam offensichtlich vor, dass männliche Familienmitglieder versuchten, Frauen um Anteile ihrer Erbschaft zu prellen, doch konnten Betroffene ihren Anspruch vor Gericht einklagen.

Die Vererbung der Nutzungsrechte eines Landes ging grundsätzlich nach männlicher Linie. Erst wenn keine männlichen Erben da waren, konnten Frauen gegen Zahlungen von Gebühren den Besitz übertragen bekommen.

Es scheint, dass größeres Vermögen von Frauen häufiger aus Erbschaften stammte und nicht so sehr aus eigener Erwerbstätigkeit erwirtschaftet wurde. Andererseits gibt es Hinweise, dass Frauen in inoffiziellen kleinen Handwerken in Heimarbeit tätig waren, ohne offizielle Mitglieder von Gilden zu sein. (Ich erlaube mir anzumerken, dass Frauen in einer solchen Schattenwirtschaft schwerlich reich werden konnten!)

Dies heißt natürlich nicht, dass das generell patriarchale System der osmanischen Gesellschaft davon außer Kraft gesetzt wäre, doch zeigt sich, dass das Bild nicht so einseitig ist, wie es manchmal vorgestellt wird.³⁰⁰

Wir können also schließen, dass Frauen in verschiedenen Bereichen ökonomisch tätig sein konnten. Bedenken wir, dass ein großer Teil der osmanischen Bevölkerung bäuerlich war, liegt auch auf der Hand, dass Frauen innerhalb des landwirtschaftlichen Betriebes ihrer Familie eine wichtige Arbeitskraft waren.

Eindeutig ist aber auch, dass Frauen von staatlicher osmanischer Schulbildung ausgeschlossen waren. Staatliche Schulen außerhalb der religiösen Einrichtungen errichtete der Osmanische Staat (vor der Reform-Zeit der „*Tanzīmāt*“, die wir im zweiten Abschnitt besprechen wollen) nur für militärische und administrative Karrieren, und diese waren Männern vorbehalten. Wer nicht zu denen gehörte, denen solche Karrieren offen standen, war auf die Bildungseinrichtungen religiöser Stiftungen angewiesen oder auf private Lehrer. Muslimische Mädchen konnten hier allenfalls ein Angebot in den Städten vorfinden (Doch wir haben gesehen, dass die Region Israel/Palästina über keine richtigen Großstädte verfügte!). Selbstverständlich war auch diese Option, wenn überhaupt vorhanden, auf Elementar-Bildung beschränkt:

³⁰⁰Gerber: Social and Economic Position. S. 233ff.
Gerber: Bursa. S. 145 (über Frauen als Geld Leihende und Verleihende).

„Very little private education was available for Muslim females, and that mainly in the mosque schools in the cities. In these schools girls could study in the same classes with boys until they reached puberty. The curriculum consisted of learning the Qur'an, reading, writing, and arithmetic as well as some history and geography. Poor and rural girls rarely attended school at all.“³⁰¹

Dies implizierte natürlich auch, dass Frauen nicht in Positionen aufsteigen konnten, für die eine höhere Bildung erforderlich gewesen wäre.

Es ist schwierig, den Bildungsgrad nicht-muslimischer Frauen einzuschätzen. Ich habe keine Hinweise gefunden, dass christliche Frauen im osmanischen Israel/Palästina irgendeine Art von Schulbildung erwerben hätten können (wir haben erwähnt, dass Franziskaner in Bethlehem Burschen ausbildeten). In jüdischen Gesellschaften galt zumindest in Europa, dass Frauen in der Regel lesen konnten - wenngleich oft nicht die hebräische Sprache sondern die jeweilige Umgangssprache, die in hebräischer Schrift geschrieben wurde. Ist dies auf jüdische Gemeinden des osmanischen Reiches übertragbar? Angesichts der Existenz von Literatur in Ladino (Judeo-Espanyol), von der wir wissen, dass sie von Frauen in den osmanischen jüdischen Gemeinden gelesen wurde, wage ich die Vermutung, dass eine substantielle Anzahl von jüdischen Frauen des Lesens der hebräischen Schrift kundig war.³⁰² (Insbesondere ist der populäre Bibelkommentar *Me'am Lo'ez* zu nennen, der in Ladino verfasst wurde. Er wurde zwar ursprünglich für Männer geschrieben, doch nutzten Frauen die Gelegenheit, ihn ebenfalls zu lesen, da sie dafür keine Hebräischkenntnisse benötigten. Das erste Buch für die jüdische Frau, war traditionell allerdings immer das Gebetbuch, wo sie zwar möglicherweise das Hebräische nicht verstand, doch erwartet wurde, dass sie die Buchstaben lesen konnte.)

Insgesamt bleibt das Bild der Frau im osmanischen Israel /Palästina in doppelter Hinsicht dunkel. Einerseits, indem unser Bild angesichts der spärlichen Hinweise unklar bleibt, andererseits indem das Wenige, das wir erkennen können, doch eher auf ein im-Schatten-Stehen der osmanischen Frau hinweist.

Manches der genannten Punkte erinnert durchaus an zeitgleiche europäische Verhältnisse, in denen Frauen auch keine offizielle Schulbildung hatten, selten lesen konnten (wenn sie nicht entweder Angehörige einer Oberschicht oder jüdisch waren), aber vermögende Frauen und solche aus den „richtigen“ Familien doch Einfluss üben konnten. Allerdings ging das osmanische System nie so weit, Töchter als Erbinnen von Kronen zuzulassen – ein Unterschied der zwar auf den ersten Blick für die normale Untertanin wenig relevant sein mag, doch gehe ich davon aus, dass es für das Frauenbild

³⁰¹ Simon: Female Education. S. 128.

³⁰²Ein Gegenargument könnte eine Anmerkung in den Halachot des Ben Ish Hai (Baghdad, 19. Jahrhundert) sein, der eine Kurzfassung des Tischgebetes erwähnt, das leicht auswendig zu lernen sei. Dies weist eindeutig darauf hin, dass er mit Frauen in jüdischen Gemeinden rechnete, die nicht lesen konnten. (Hilchot Ben Ish Hai, Bd.2/ Erstes Jahr, Parashat Chukkat, Absatz 11.) Doch zögere ich, von Baghdad auf die Verhältnisse im Land Israel zu schließen.

einer Gesellschaft schon einen Unterschied gemacht haben muss, ob eine Kaiserin oder Königin Teil des öffentlichen Bewusstseins sein konnte, oder völlig undenkbar war.

Jedenfalls begann in Europa ein Vordringen von Frauen in den öffentlichen Raum früher als es die osmanische Gesellschaft getan hätte. - Was dazu führen wird, dass die Umbrüche, welche wir in den folgenden Abschnitt dieser Arbeit betrachten wollen, auch die Begegnung mit neuen Frauenrollen bringen werden.

Resumee zu Abschnitt I

Versuchen wir, bevor wir fortsetzen, einige der wesentlichen Eindrücke die wir hier über das osmanische Israel/Palästina erhalten haben, zusammenzufassen, sowie zu den Fragen, die wir eingangs gestellt haben, zurückzukehren.

Fast vier Jahrhunderte unangefochtener osmanischer Herrschaft – Stabilität nur an der Oberfläche?

Vom 16. Jahrhundert an bis in die 1830er Jahre blieb das Land, das wir heute entweder Israel oder Palästina nennen, so gut wie unangefochten unter osmanischer Herrschaft. Dies ist ein sehr langer Zeitraum für eine politische Ordnung. Das Land war in der weltpolitischen Aufteilung Teil des „Orients“, allerdings haben wir erwähnt, dass osmanische Rechtskultur nicht nur aus dem Islam, sondern auch aus älteren syrisch-byzantinischen Traditionen schöpfte, die in der Levante verankert waren.

Eine Besonderheit dieser klassischen osmanischen Phase war die Einheit der religiösen und staatlichen Elite. Der Staat verstand sich als islamischer Staat und die staatliche Gerichtsbarkeit war ident mit der islamischen. (Was durchaus ein anderes Bild ergibt, als in christlichen Staaten Europas wo bei aller Vorherrschaft einer bestimmten Richtung des Christentums als jeweiliger Staatsreligion das staatliche Recht nicht einfach Kirchenrecht war. Man kann hier auch das unterschiedliche Selbstverständnis islamischer Scharia im Gegensatz zu christlicher Tradition gegenüber dem Staat anführen.)

Regionale Machthaber jenseits der offiziellen Strukturen

Ungeachtet der Stabilität der übergeordneten osmanischen Herrschaft, haben wir gesehen, dass die regionale Ebene bei weitem weniger stabil blieb (wenn wir von der Stadt Jerusalem absehen, wo sich das herrschende Effendiyat tatsächlich über Jahrhunderte die Macht aufteilte, ohne darüber Blut zu vergießen!). Das ursprünglich zentralistisch angelegte osmanische Verwaltungssystem wurde mit der Zeit untauglich und korrupt, und lokale Machthaber konnten aufsteigen, die sich formal als osmanische Funktionäre positionierten, doch de facto recht selbständig agierten. Überraschend ist vielleicht die Erkenntnis, dass es Personen durchaus verschiedener Herkunft gelang, regionale Macht an sich zu reißen. Selbstverständlich war aber Geld für den Aufstieg zum regionalen Machthaber vonnöten, sowie Waffengewalt, die – da der Zugang zu Waffen an sich und auch das Rekrutieren von Söldnern durchaus möglich war – wiederum bloß eine Frage finanzieller Mittel war. Es war also bei allen Unterschieden, die wir zwischen einem drusischen Führer, einer die soziale Leiter schrittweise aufsteigenden Beduinen-Familie oder einem in der osmanischen Karriereleiter herangewachsenen Funktionär gesehen haben, das „Fenster“ einer wirtschaftlichen Gelegenheit, gutes Geld zu machen, der entscheidenden Faktor. Dass Geld zu Macht verhilft, ist nun keine große Überraschung,

doch dass die Herkunft weniger relevant war, als man meinen könnte, ist vielleicht doch bemerkenswert.

Die Qays-Yaman-Spaltung und die Folgen der leichten Verfügbarkeit von Waffen

Die Häupter lokaler Familienclans fügten sich stets (ausgenommen die jüdische Bevölkerung) in das alte arabische Zwei-Parteien-System *Qays* versus *Yaman* ein, das als Koordinate für auszutragende politische Konflikte taugte. Wir haben gesehen, dass dieses System nicht völlig statisch war, sondern „Parteiwechsel“ durchaus vorkommen konnten. Gewiss ist aber zunächst davon auszugehen, dass man durch die Familie, in die man hineingeboren wurde, der einen oder anderen Seite von Kindesbeinen an zugehörte. In diesem Sinn lag keine wirklich freie Wahl, wie man sich zuordnete, vor. Es ist schwer vorzustellen, dass eine solche Aufteilung von Macht auf zwei (und genau diese zwei) Lager über Jahrhunderte hinweg, nicht die Korruption förderte. Und so haben wir ja auch gesehen, dass in Jerusalem wichtige Ämter auf die beteiligten Familien aufgeteilt waren. Auch sahen wir, dass kleinere Ortschaften in Hand nur einer der beiden Parteien sein konnten. Wer in Österreich aufgewachsen ist, muss bis hierher allerdings noch gar nichts so Besonderes finden, schließlich kennen wir das, wie das geht, wenn zwei Parteien Macht und Ämter untereinander aufteilen... Wären die Konflikte zwischen *Qays* und *Yaman* nicht stets auch mit Waffengewalt ausgetragen worden, könnte man sie durchaus mit anderen Zwei-Parteien-Strukturen in der Welt vergleichen. Das eigentlich Schreckliche waren wohl weniger die stets schwelenden Konfliktlinien zwischen den beiden Lagern an sich, sondern der Umstand, dass leicht zu den Waffen gegriffen werden konnte. Hier ist der Verlust des staatlichen Feuerwaffenmonopols bereits bald nach der osmanischen Eroberung ausschlaggebend. Die Tatsache, dass jeder Clanführer sich Waffen bzw. bewaffnetes Personal organisieren konnte – ganz zu schweigen von der Privatarmee, die ein Pasha aufstellen mochte – brachte das Land um einen beträchtlichen Teil seines Potentials.

Auch für Beduinen war der Markt zum Erwerb von Feuerwaffen offen. Den geringsten Zugang zu Waffen scheint die nichtmuslimische Bevölkerung gehabt zu haben, die einerseits Rechtssicherheit bei den regionalen Gerichten erwarten konnte, aber auch Übergriffen ausgesetzt sein konnte, gegen die sie wenig Schutz fand.

Grenzen und der Grad an Heiligkeit des Landes

Grenzen, welche die heute gewohnte Einheit durchschneiden

Wir haben einige Beispiele von Bezirks- oder Provinzgrenzen gesehen, welche die heute gewohnte Form von Israel/Palästina durchschneiden. Während man die weiter in den Norden reichende Ausdehnung des Sanjaks Safed als einen relativ geringen Unterschied einstufen mag, halte ich für bedeutender, dass Teile des Landes in verschiedene

Richtungen hin orientiert sein konnten. Abgesehen von der mamelukischen Aufteilung, die das Land ja gänzlich durchschnitt, sahen wir auch in osmanischer Zeit, dass Teile des Landes verschiedenen Provinzhauptstädten zugeordnet waren – Damaskus (das weit außerhalb liegt!) und Sidon bzw. Akko. Im Falle Akkos lag Akko zwar im Land, aber der Einfluss Akkos, als es sich für eine Weile zu einer Art inoffizieller Hauptstadt aufschwang, erstreckte sich nur auf die nördlichen Provinzen und erfasste nicht Jerusalem oder gar südlich Jerusalems gelegene Gebiete. Zu beachten ist auch, dass keinesfalls Jerusalem die Stadt gewesen wäre, die das ganze Land in Art einer Hauptstadt kontrolliert hätte. Nicht nur Akko, auch Nablus hatten mit Jerusalem recht wenig zu tun.

Die geringere Relevanz der „Heiligkeit“ des Landes wenn keine Bedrohung vorlag

Ein sehr interessantes Phänomen ist die schwankende Bedeutung der „Heiligkeit“ des Landes oder wenigstens Jerusalems für die osmanischen Herrscher. Wenn ein äußerer Feind erschien – insbesondere wenn der Feind aus Europa kam, also ein „Kreuzritter“ sein könnte – erlangte die Heiligkeit Jerusalems einen Aufschwung. War kein Feind in Sicht, ging die Sorge um das Land als „Heiliges Land“ und um den Zustand Jerusalems wieder zurück. Ich habe den Eindruck, dass diese unbewusste Verknüpfung von (wirklicher oder vermeintlicher) Bedrohung und Aufwertung des „Heiligen Landes“ für Muslime auch in heutigen Zeiten noch wirkt. Jedenfalls werden wir ihr im zweiten Abschnitt dieser Arbeit wieder begegnen.

Bevölkerungsgruppen

Trotz (oder wegen?) der dünnen Besiedelung des Landes fanden wir eine bunte Mischung verschiedener Bevölkerungsgruppen vor. Anscheinend ist diese Vielfalt nicht nur älteres historisches Erbe – was zum Teil sicher der Fall ist – sondern vielleicht förderte gerade die dünne Besiedelung des Landes das Eindringen neuer Bevölkerungsgruppen. Insbesondere die beduinische Zuwanderung nützte offensichtlich die dünne Besiedelung und die schwachen Strukturen im Land, um für sich Raum zu schaffen. Tatsächlich erscheinen die Beduinen als zumindest eine der mächtigsten Gruppen im Land in jener Zeit.

Die Stadt-Land-Trennung

Unter der nicht-beduinischen muslimischen Bevölkerung sahen wir als besonders auffälliges Phänomen die starke Trennung von Stadt- und Landbevölkerung, die sich an den Dialekten zeigt. Wie können wir diese erklären? An Quellen, die klare gesicherte Gründe liefern, mangelt es, doch wir können anhand der Beobachtungen, die wir gemacht haben, einige Vermutungen wagen:

Zunächst ist zu berücksichtigen, dass nicht alle Städte von ihrem ländlichen Umland dermaßen abgegrenzt waren. Nablus oder Hebron (wenn man bereit ist, das osmanische Hebron überhaupt als „Stadt“ zu werten) waren mit ihrem Umland vernetzt. Sie hatten

ihre Rolle als „Stadt“ indem sie ihrer ländlichen Umgebung ein Zentrum boten, auf das sich das Umland hinorientierte.

Wenn wir die abgegrenzte Position Jerusalems von seinem Umland betrachten, werden wir natürlich an die besondere Position der *‘Ulamā* in Jerusalem denken. Der Jerusalemer Dialekt wurde ja dem von Damaskus näher stehend beschrieben. Es ist sehr gut vorstellbar, dass die zahlreichen islamischen Würdenträger und Funktionäre in Jerusalem mit Damaskus vernetzt waren, schließlich war Damaskus die zuständige Provinzhauptstadt. Vielleicht haben auch in Jerusalem tätige Funktionäre fallweise eine Ausbildung in Damaskus absolviert? Der Stadtdialekt der deutlich größeren und bedeutenderen Stadt Damaskus, in der immerhin die Vorgesetzten saßen, von denen man regelmäßig die Ernennungen für die eigenen Ämter erhoffte, muss jedenfalls das höhere Prestige gegenüber dem eigenen Umland Jerusalems gehabt haben, sodass eine Orientierung an der Sprache jener gebildeten Städter naheliegend war.

Betrachten wir jedoch Tiberias – das auch einen „Stadtdialekt“ aufwies – können wir nicht mit der *‘Ulamā* argumentieren. Tiberias wurde – nachdem das sefardische Aufbauprojekt wieder versandet war – von *Ṣāḥir* ausgebaut, einem Abkömmling von Beduinen, die als solche gewiss keinen Stadtdialekt mitgebracht haben. Angesichts der Kleinheit des alten Tiberias muss man aber davon ausgehen, dass *Ṣāḥir* Personal für den (militärischen, administrativen und wohl auch kulturellen) Aufbau „seiner“ Residenzstadt nach Tiberias brachte, das kaum aus der näheren Umgebung verfügbar gewesen sein kann, sondern vermutlich aus anderen Städten. Dies könnte eine Erklärung für den Import des „städtischen“ Dialektes nach Tiberias sein. Falls wir diese Vermutung akzeptieren wollen, lässt sie sich auch auf andere Städte, die einen Aufstieg erleben sollten, anwenden (im 19. Jahrhundert wird etwa Haifa aus dem beinahe-Nichts heraus zu einer Stadt mit „Stadtdialekt“ werden).

Es sei angemerkt, dass das Phänomen unterschiedlicher Sprachen zwischen Stadt und Land auch anderswo vorzufinden ist. Man denke etwa an die deutschsprachigen Städte in slowenisch- oder tschechischsprachigem Umland, die es in Europa vor dem 2. Weltkrieg noch gab. Für weitere Forschung wäre es interessant zu prüfen, wieweit Vergleiche zwischen solchen sonst ganz unterschiedlichen Regionen sinnvoll sind, und ob sie Einsichten in das Wesen sprachlich definierter Stadt-Land-Differenzen vertiefen könnten.

Das Land verankert im „Orient“

Bei allen inneren Turbulenzen und bei aller Erosion der osmanischen Zentralgewalt bestand kein äußerer Gegner, der in der Lage gewesen wäre, das Land aus dem Gefüge des osmanischen Reichs herauszulösen und an sich zu reißen. Und das noch schwache Eindringen europäischer Kräfte zeigt sich auch in der Zusammensetzung der Bevölkerung – so bunt sie ist, das europäische Element ist bis ins späte 18. Jahrhundert hinein schwach. Bei der christliche Bevölkerung haben wir zwar eine Verschiebung unter

franziskanischem Einfluss vom griechisch-orthodoxen zum griechisch-katholischen Christentum gesehen, doch über weite Strecken erscheint die christliche Bevölkerung des Landes „orientalisch“ - insofern sie (mit Ausnahme des höheren Klerus) jedenfalls arabischsprachig war und es sich um osmanische Untertanen handelte. Aus Europa zugewanderte ChristInnen waren noch so gut wie kein Thema.

Größere Schwankungen sahen wir in den jüdischen Gemeinden, die im 16. Jahrhundert eine Blüte erlebt hatten, jedoch zunehmend in den Strudel wirtschaftlicher Schwierigkeiten gerieten. Die jüdischen Einwanderungsbestrebungen rissen kaum jemals ab - wenngleich sie nicht immer erfolgreich waren. Bis ins 18. Jahrhundert liegt aber trotz einer bunt gemischten Herkunft der jüdischen Bevölkerung die innerjüdische Führung eindeutig beim sefardischen Judentum, da dieses die Lehrhäuser stellt. Und wir haben gesehen, dass das sefardische Judentum mit der Zeit seine anfangs intensiveren Kontakte nach Europa reduzierte und sich mehr in die osmanische Gesellschaft integrierte. Erst mit den aschkenasischen Einwanderungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts wurde die orientalisch-sefardische Prägung der jüdischen Gemeinden verändert.

Noch keine gemeinsamen jüdischen Strukturen

Mit den aschkenasischen Einwanderungen des 18./19. Jahrhunderts entsteht eine dreigeteilte Struktur der jüdischen Gemeinden entlang der sefardisch-orientalischen, chasidischen und litauischen Linien. Das Wachsen einer gemeinsamen Entscheidungsstruktur und Verwaltung der jüdischen Gemeinden (woraus letztlich Vorboten einer staatsähnlichen Struktur hätten werden können) war noch nicht auf den Weg gekommen. Von der konservativen Wende, welche die jüdischen Gemeinden nach dem *Shabtay-Tzvi*-Trauma prägte, sind die litauischen Einwandernden (die „Schüler des Gaon von Vilna“) nicht mehr in der Art erfasst wie die chasidischen und sefardischen Gemeinden, sondern sie wirken eher wie Vorboten der erst später, nach 1840, folgenden Bewegungen.

Die regionale Bedeutung der drusischen Minderheit - ein Sonderfall?

Die Bedeutung der drusischen Minderheit beschränkte sich auf den Norden des Landes, doch dort war sie regional stark genug, ein politischer „Player“ zu sein, eine Rolle, die anderen Minderheiten so gut wie nicht gelang. Dies ist insofern bemerkenswert, als wir es hier mit einer nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppe zu tun haben. Wenn wir fragen, was den Drusen - etwa im Gegensatz zur jüdischen oder christlichen Bevölkerung - half, eine größere Bedeutung zu erlangen, so würde ich auf die Konzentration der drusischen Bevölkerung auf eine Region verweisen, in der sie eine Mehrheit stellen konnte. Insbesondere bevor die maronitische Zuwanderung aus dem Norden einsetzte, konnten ja im südlicheren Libanongebirge ganze Landstriche „drusisch“ sein. Dies muss wohl geholfen haben, die eigene Führungsschicht auch gegenüber der osmanischen Obrigkeit als unausweichliche Mitwirkende zu positionieren. In bestimmten Teil-Bezirken ging es

einfach nicht ohne die Drusen. Eine Minderheit, die sich auf mehrere Bezirke aufteilt und so an keinem Ort eine Mehrheit stellt, hätte solche Chancen nicht. Das einzige vergleichbare nicht-drusische Beispiel ist Safed im 16. Jahrhundert mit seiner starken jüdischen Bevölkerung. Doch hielt die wirtschaftliche Blüte Safeds offensichtlich nicht lange genug, um etwa von Safed bis Tiberias eine jüdisch dominierte Enklave zu entwickeln. So blieb der Faktor der Zerstreuung der jüdischen Bevölkerung auf mehrere Bezirke, in denen man jeweils nur eine Minderheit war, bestehen. Auch die christliche Bevölkerung fanden wir auf so viele Orte verteilt, dass so etwas wie ein christlich dominierter *Sanǧāq* nicht möglich gewesen wäre.

Gelang es der osmanischen Obrigkeit, zu kontrollieren, wer wo ansässig ist?

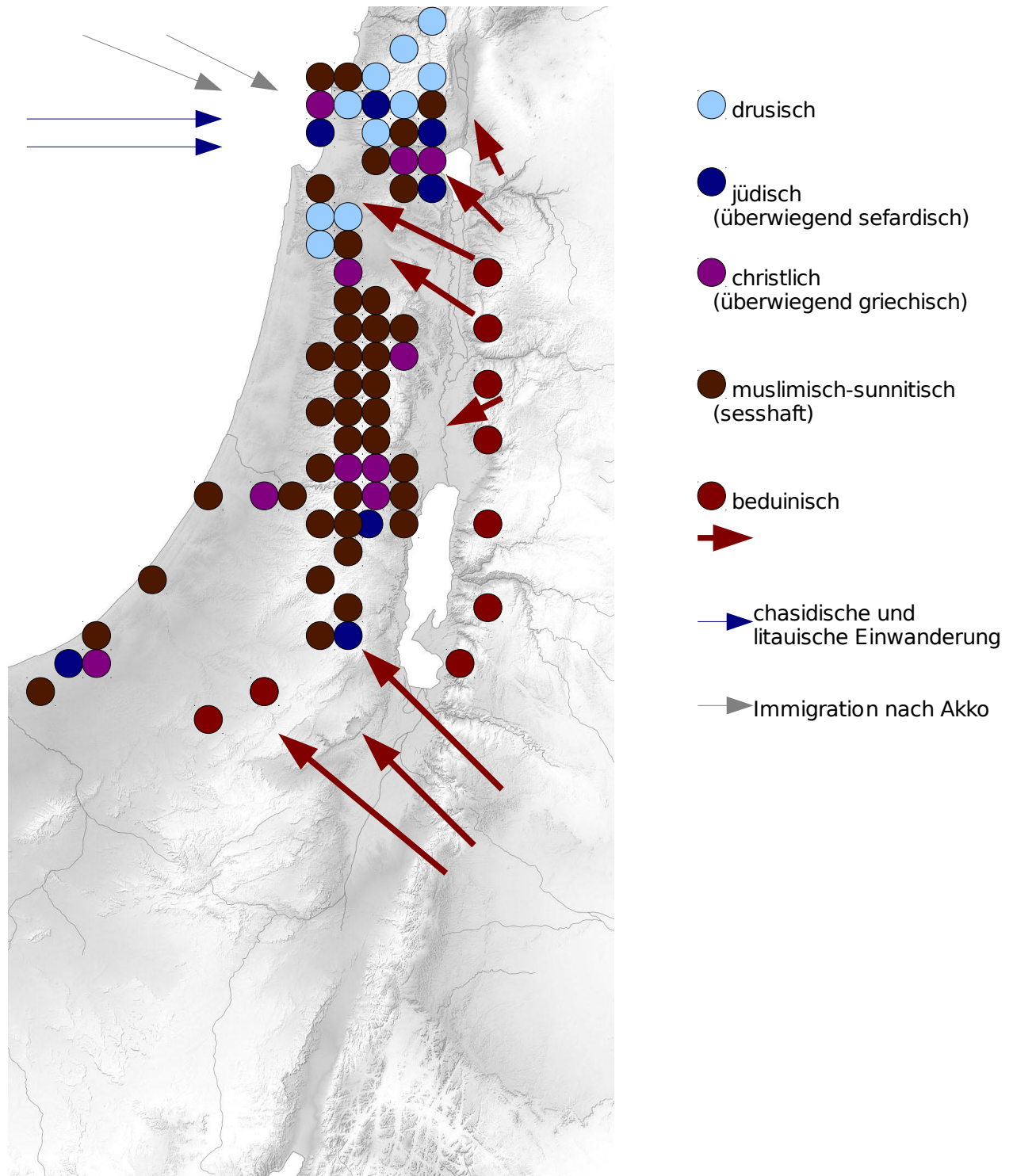
Anhand der Beobachtungen, die wir gemacht haben, ist diese Frage sehr einfach mit „nein“ zu beantworten. Weder lokale Wanderungen – zu fruchtbarerem Land oder in sicherere Gefilde – noch die Immigration der Beduinen konnten die osmanischen Behörden in relevantem Ausmaß verhindern. Interessanterweise ging es meist nur um innerstaatliche Migration, die innerhalb des osmanischen Reiches stattfand. Doch da der osmanische Staat für sich beanspruchte, darüber zu entscheiden, wer in welchem Dorf wohnte, waren auch diese innerosmanischen Bewegungen „illegal“. Stattgefunden haben sie trotzdem, und es ist gar nicht schwer zu erkennen, wie sie möglich waren: Bevor eine übergeordnete osmanische Stelle von einer solchen Übersiedlung oder Einwanderung Kenntnis bekam, war es längst geschehen. Die anscheinend zeitweise recht ungehinderte Einwanderung war wohl auch eine Nebenwirkung der schwach gewordenen militärischen Strukturen. Einen einzelnen Dorfbewohner, der ohne Erlaubnis in ein anderes Dorf gezogen war, konnte man eventuell vor den Richter bringen. Doch wenn ein ganzer Beduinenstamm zuzog, war der, wenn einmal im Lande, zu mächtig, als dass man ihn wieder wegschicken hätte können. Bemerkenswert ist, dass nicht nur im Süden – wo ja sogar die offiziellen Grenzen unklar waren – sondern auch in Galiläa Beduinenstämme ausgiebig Fuß fassen konnten. Hier muss wohl der Zusammenbruch des *Timār*-Systems für ausreichend unklare Bodenverhältnisse gesorgt haben, um den Beduinen die Möglichkeit zur Annexion zu geben.

Neben der formalen Provinzeinteilung existierte auf dem Boden also auch noch eine andere Struktur, daraus geformt, wer worüber wirklich Kontrolle hatte. Zur Veranschaulichung wollen wir versuchen, die beteiligten Bevölkerungsgruppen auf folgender Skizzen zusammenzufassen:

Abb. 5

Schematische Skizze der Bevölkerungsgruppen.

(Zur Beachtung: Dies ist natürlich eine stark vereinfachte schematische Darstellung, für Details, die hier nicht erfasst werden können, sei auf die Beschreibungen in den vorigen Kapiteln verwiesen!)



Abschnitt II

„Heiliges Land“ im Umbruch

von der ägyptischen Invasion („Orientkrise“)

bis zum Ausgang des ersten Weltkrieges

Vorbemerkung: Zur Einschätzung vom „Niedergang“ des Landes und seinem „Aufbau“ im 19. Jahrhundert

Einschätzungen von HistorikerInnen über Niedergang des Osmanischen Israel/Palästina und seines „Wiederaufbaus“ variieren. – Ist die Rede vom „Aufbau des Heiligen Landes“, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzte, ein eurozentristisches Vorurteil oder bezieht sie sich auf Tatsachen? Ich glaube, wir müssen unterscheiden, worum genau es geht. Einerseits ist offensichtlich – und wir haben im ersten Abschnitt reichlich Beispiele gesehen – dass es betreffend Infrastruktur, Sicherheitslage und Vorhandensein oder (häufiger) Fehlen einer seriösen politischen Führung innerhalb der osmanischen Periode einen ernsthaften Niedergang gegeben hatte. Jerusalem hatte eindeutig im 16. Jahrhundert eine bessere Infrastruktur und Wasserversorgung als im frühen 19. Jahrhundert. Es handelt sich hier um einen Verfall, der durchaus innerhalb der osmanischen Herrschaft stattfand, wo man also nicht „den“ (angeblich rückständigen) „Orient“ oder „die“ osmanische Herrschaft als Grund heranziehen kann, denn wir sahen ja, dass die frühe osmanische Zeit für Stabilisierung und Aufschwung gesorgt hatte. Doch der Aufschwung der ersten Jahrzehnte hatte nicht angehalten und es lässt sich nicht leugnen, dass in den 1840er-Jahren, als das intensive europäische Interesse am „Heiligen Land“ einsetzte, eine Menge in diesem Land im Argen lag.

Die schlechte Wasserqualität Jerusalems war in Verbindung mit einer überhaupt nicht funktionierenden Abfallentsorgung zur Mitte des 19. Jahrhunderts auch ein Herd für den Ausbruch von Krankheiten. Auch für die Abfallentsorgung galt, dass alte Abwasserkanäle, die es einmal gegeben hätte, durch Verwahrlosung nicht mehr funktionierten. Wir haben in Zusammenhang mit der jüdischen Bevölkerung schon Cholera-Epidemien erwähnt. Außerhalb des jüdischen Viertels war das Spektrum der Krankheiten noch breiter: Jerusalem hatte (ebenso wie Nablus) auch eine kleine Siedlung von Lepra-Kranken vor seinen Toren. Sie wird noch aus Quellen in den 1850er Jahren beschrieben. Die Autoritäten der Stadt taten nichts für die Betroffenen, deren Lebensunterhalt nur im Betteln bestehen konnte. 1854 versuchte Moses Montefiore, erstmals Geld für ein Spital für die Lepra-Kranken aufzustellen, und Ende der 1860er-Jahre waren deutsche Protestanten unter den ersten, die ein Spital für die Lepra-Kranken errichteten.³⁰³

Ben Arie h fasst in seiner Beschreibung von Jerusalem im 19. Jahrhundert die Situation treffend wie folgt zusammen:

„The fact that a group of lepers lived in Jerusalem until the middle of the nineteenth century is perhaps the best illustration of the neglect and primitive conditions characteristic of the city at this time. During the second half of the century, however,

³⁰³Ben Arie h: Jerusalem. Bd. 1. S. 93ff.

*the confined and stagnant Old City of Jerusalem began to grow and change completely.*³⁰⁴

Natürlich ist anzumerken, dass in Sachen fehlender Hygiene und Seuchen auch Europa im 19. Jahrhundert noch einiges zu bieten hatte (Wien verzeichnete 1873 eine Cholera-Epidemie!) Doch der Abstand, den eine Stadt wie Jerusalem im Vergleich zu europäischen Städten aufwies, lässt sich ebensowenig leugnen, wie sich leugnen lässt, dass Einrichtungen wie Spitäler von aus Europa kommenden Philanthropen gestiftet wurden, und nicht Initiative lokaler Eliten waren.

Jedoch gibt es Stimmen, die mit der Betonung von „Aufbau“ und „Erwachen“ übertreiben. Einen Buchtitel wie „Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert“ kann ich nicht nachvollziehen. Hier wird suggeriert, dass das Land gleichsam „schief“. Wir haben ausführlich gesehen, dass davon keine Rede sein kann. Das Bild, dass „Palästina“ im 19. Jahrhundert erst „erwachen“ musste, ignoriert auch die kontinuierliche Tradition der nicht-westlichen (armenischen, griechisch-orthodoxen) christlichen Kirchen im Land, die während der Abwesenheit anderer christlicher Strömungen keinesfalls geschlafen hatten.

In einem Punkt ist allerdings ein „Erwecken“ festzustellen: Zwar musste nicht das Land aufwachen, doch wir werden im folgenden Abschnitt sehen, dass die Bezeichnung „Palästina“ - die nie völlig verloren gegangen war - unter dem neuen europäischen Einfluss einen enormen Aufschwung nahm.

³⁰⁴Ben Arie: Jerusalem. Bd. 1. S. 101.

Umwälzungen, die wir in diesem Abschnitt untersuchen wollen

Nachdem wir uns mit der „alten“ osmanischen Zeit beschäftigt haben, wollen wir nun die Umbrüche des Jahrhunderts von 1840 bis zum Ende des Osmanischen Reiches betrachten:

Wir werden sehen, dass Grenzen neu entstehen – nicht nur formale Grenzen von Staaten oder Verwaltungseinheiten, sondern auch die „Grenzen im Kopf“, die Vorstellung, was zusammengehört, und was nicht unbedingt zusammengehört, wird sich wandeln. Der Aufstieg von Städten wie Jerusalem oder auch dem völlig neuen Haifa wird die innere Struktur des Landes wesentlich verändern.

Europäische Präsenz wird zwar eine Menge Prägung im Land hinterlassen, doch wird diese Prägung in verschiedenen Bezirken unterschiedlich ausfallen – etwa völlig anders in Jerusalem zu spüren sein, als in Nablus. Der neue europäische Einfluss wird auch die innerchristlichen Kräfteverhältnisse anders formen als bisher.

Doch wir werden nicht nur die neuen Mitwirkenden von Außen zu beachten haben: Große Reformschübe werden aus der osmanischen Regierung kommen. Hier werden wir zu beachten haben, dass eben nicht alles, was eine Modernisierung war, von außen kam, sondern durchaus auch Anpassung an geänderte Verhältnisse (wie neue Verkehrssysteme und neue Kommunikationsmöglichkeiten) vorlag.

Bevor wir uns den verschiedenen zionistischen Programmen zuwenden, werden wir nach den Vorstellungen von „Nation“ oder „Volk“ im Judentum fragen, welche zionistische Autoren aus älteren Traditionen mitbringen mochten. Da wir eine Reihe zionistischer Aktivitäten vor Herzl kennenlernen werden, werden wir zu fragen haben, was nun Herzls besondere Leistung war, die zionistische Bewegung auf den Weg zu bringen. Die zionistische Einwanderungswelle wird nicht nur eine europäische sein, doch ihre politische Prägung aus Europa wird nicht zu übersehen sein. Wir werden aber auch sehen, dass verschiedene zionistische Richtungen mit dem jeweiligen kulturellen Umfeld ihrer Herkunftsregion zusammenhängen.

Bevor wir uns all den europäischen Mitwirkenden und der Rolle der aus der osmanischen Hauptstadt gebrachten Reformen widmen können, müssen wir noch die Ägyptische Eroberung von 1831 bis 1840 betrachten. - Die große Erschütterung dieser Phase ist der Auftakt, der wie ein Signalton auf das danach Kommende hinweist.

Die Ägyptische Eroberung und europäische Behandlung der „Orientkrise“ als Beginn der Ära der Umbrüche

Muḥammad ‘Alī als Pasha Ägyptens und seine Expansionsbestrebungen

Muḥammad ‘Alīs Aufstieg als Pasha von Ägypten

Wir haben im ersten Abschnitt erwähnt, dass nach Napoleons Abzug aus Ägypten einige Fraktionen um die Kontrolle Ägyptens kämpften. Um 1805/06 ging *Muḥammad ‘Alī* als Sieger aus dem Machtkampf hervor. *Muḥammad ‘Alī* (osmanisch-türkisch: *Mehmed Ali*), ethnisch albanischer Herkunft, war in Kavala (einer Hafenstadt im heutigen Griechenland, in der Provinz „Ostmakedonien und Thrakien“) aufgewachsen. Er war 1801 als Vize-Kommandant einer Einheit albanischer Söldner, die gegen die französische Invasion kämpfen sollten, nach Ägypten gekommen. Wie gewohnt, war Istanbul bereit, die vor Ort geschaffenen regionalen Machtverhältnisse anzuerkennen und setzte *Muḥammad ‘Alī* offiziell zum Pasha von Ägypten ein.³⁰⁵

Diesmal sollten die selbständigen Aktivitäten des neuen „osmanischen“ Gouverneurs allerdings weiter gehen als gewohnt. *Muḥammad ‘Alī* erkannte den Reformbedarf in Verwaltung und Militär, den Selim III nicht durchsetzen hatte können. Allerdings sollten die Reformen, die er nun einführte, nicht der osmanischen Regierung über ihm, sondern seiner eigenen Herrschaft zu Gute kommen.

„From one perspective, Muhammad Ali can be viewed as another traditional warlord seeking to establish an independent hereditary dynasty at the expense of the weakened Ottoman state. Yet for all the customary features of warlordism and absolutism that characterized Muhammad Ali's rule in Egypt, his regime also represented the first sustained program in the Middle East of state-sponsored Europeanization of the military and of the institutions that supported it.“³⁰⁶

Muḥammad ‘Alīs Ambitionen, für sich und seine Dynastie eine selbständige Herrschaft über Ägypten zu errichten, weckten Bedarf an einem modernen Heer und einer modernen Marine, wie er es bei den britischen und französischen Truppen gesehen hatte. Da die immer noch in Ägypten präsente mamelukische Führungsschicht dabei im Weg stand, entledigte sich Muhammad Ali in einer blutigen Aktion der Mameluken, bevor er seine Projekte umsetzen konnte. Er errichtete eine Militärakademie mit europäischen Lehrkräften, sandte Studenten nach Frankreich, die dort ein Verständnis europäischer Kriegskunst erlangen sollten, und gründete Bildungseinrichtungen für solche Fachbereiche, welche dem Militär dienlich sein mochten (Medizin, Technik, Chemie...). Mit

³⁰⁵Cleveland: History. S. 65. , Sabry: L'Empire Egyptien. S. 24.

³⁰⁶Cleveland: History. S. 65.

der Zeit erstreckte sich die Wirkung dieser Einrichtungen natürlich auch über das militärische Feld hinaus. Der Bedarf, europäische Lehrbücher zu übersetzen, führte zur Errichtung einer Schule für Sprachen und sogar eine staatliche Druckerei wurde errichtet (für osmanische Verhältnisse eine noch sehr ungewohnte Einrichtung). Nachdem anfängliche Pläne, sein neues Militär mit Soldaten-Sklaven aus dem Sudan aufzufüllen, nicht aufgingen, rekrutierte Muhammad Ali seine Armee letztlich aus ägyptischen Bauern. Da dies alles auch finanziert werden musste, konfiszierte er die Landnutzungsrechte einstiger Steuereintreiber (*Illizām*) und schritt sogar zur Besteuerung religiöser muslimischer Stiftungen (*Waqf*), die traditionellerweise steuerbefreit waren. *Muḥammad ‘Alī* führte eine extrem etatistische Wirtschaftspolitik ein, die auf Monopolisierungen beruhte. Ein besonders wichtiges Produkt für den neuen Reichtum (nicht so sehr Ägyptens sondern) des ägyptischen Herrscherhauses wurde die ägyptische Baumwolle.³⁰⁷ Auch wenn diese Schritte in gewisser Weise eine beinahe-nationalstaatliche halbautonome ägyptische Einheit gegenüber dem theoretisch herrschenden osmanischen Staat schufen, sah sich *Muḥammad ‘Alī* selbst sicher nicht als „Ägypter“. Seine Verwaltungssprache blieb das osmanische Türkisch, und in durchaus osmanischer Tradition brachte er für Verwaltungsaufgaben gerne Türken oder Kaukaser ins Land, und scheute sich auch nicht, einzelne Christen in höhere Ämter zu holen. Allerdings sollten die Schulen, die er gegründet hatte, ihre Wirkung tun, und eine Generation später war eine gebildete lokale ägyptische Elite herangewachsen und wurde mit deren Vordringen in die zivile Verwaltung auch Arabisch zur Verwaltungssprache.³⁰⁸

Natürlich fand diese radikale Umstrukturierung Ägyptens nicht in einem luftleeren Raum der internationalen Politik statt, hatten doch Frankreich und das Britische Empire ein wachsames Auge auf die Landenge von Suez. Die französische Politik gegenüber Ägypten bestand ab 1821 in einer begrenzten Stärkung Ägyptens, um einerseits durch die Freundschaft mit Ägypten die Schwäche von Frankreich als Seemacht (gegenüber den Briten) auszugleichen, aber andererseits darauf achtend, dass Ägypten selbst gegenüber Frankreich nicht zu stark wird.³⁰⁹

Syrien-Feldzug und das europäische Eingreifen

Zunächst stand die neue Armee *Muḥammad ‘Alīs* durchaus in osmanischen Diensten. Ein wahabitischer Aufstand gegen die osmanische Herrschaft auf der arabischen Halbinsel wurde von den ägyptischen Truppen (unter dem Kommando von *Muḥammad ‘Alīs* Sohn *Ibrāhīm*) im Auftrag des osmanischen Sultans niedergeschlagen. Während ein Sudan-Feldzug 1820 *Muḥammad ‘Alīs* eigenen Ambitionen entsprungen war, gab es mit dem griechischen Aufstand in den 1820er-Jahren wieder eine Gelegenheit, für die

³⁰⁷Cleveland: History, S. 65ff.

Sabry: L'Empire Egyptien, S. 78ff.

³⁰⁸Cleveland: History, S. 70.

³⁰⁹Sabry: Sabry: L'Empire Egyptien, S. 165.

modernisierte ägyptische Armee im Dienste des Sultans zu brillieren. Allerdings ging die Rechnung diesmal nicht ganz auf. Zwar konnten *Ibrāhīms* ägyptische Truppen den griechischen Aufstand zunächst tatsächlich weitgehend niederschlagen, aber da sich ja die europäischen Mächte in die Griechenlandfrage eingebracht hatten, und eine französisch-britisch-russische Allianz 1830 ein unabhängiges Griechenland (in damals noch viel kleineren Grenzen als heute) durchsetzte, erhielten *Muḥammad ‘Alī* und *Ibrāhīm* nun nicht die ihnen ursprünglich in Aussicht gestellten Belohnungen.³¹⁰

Ein Grund, warum der nächste Feldzug *Muḥammad ‘Alīs* bzw. seines Sohnes und Feldherren *Ibrāhīm* nun gegen das Osmanische Reich nach Syrien führte, wird daher darin gesehen, dass die Eroberung Syriens Ersatz für die Belohnung bringen sollte, die Istanbul einst für die Bekämpfung des griechischen Aufstandes versprochen hatte.³¹¹ Als weitere Faktoren werden der Bedarf an Rohstoffen, die Ägypten nicht hatte, sowie der Wunsch nach einem Absatzmarkt für ägyptische Produkte gesehen.³¹² Eindeutig nicht unterstellen können wir den beiden ägyptischen Pashas religiöses Interesse am „Heiligen Land“. Allerdings löste der erfolgreiche Vorstoß Ägyptens, der 1831-32 bis ins südliche Kleinasien vordrang, große europäische Aufmerksamkeit aus, und auf Seite der europäischen Mächte sollte sich bald religiöses Interesse am Heiligen Land mit politischem Kalkül eng verbinden. Während Frankreich, das ja gute Beziehungen zu *Ibrāhīms* Ägypten pflegte, die Ägyptische Invasion anfangs gut hieß, waren andere Großmächte bereit, der osmanischen Seite zu helfen. Ein besonders entschiedener Verfechter einer pro-osmanischen Politik war der österreichische Staatskanzler und Außenminister Fürst Metternich.³¹³ Denkt man an die Zeit der "Großen Türkenkriege", welche die Habsburger einst mit Reconquista-artigem Eifer geführt hatten, mag es zwar paradox anmuten, dass nun ausgerechnet der Staatskanzler des Habsburger-Reiches das größte Interesse an osmanischer territorialer Integrität an den Tag legte, doch Metternich, bekanntlich ein Gegner von allem, das die bestehende politische Ordnung in Frage stellte, betrachtete das Osmanische Reich als unverzichtbaren Teil des europäischen Staatensystems, und im Sinne des Erhalts der bestehenden politischen Ordnung war er daher immer wieder am Erhalt osmanischer Souveränität interessiert - einst gegen die aufständischen Griechen und nun gegen Ägypten.³¹⁴ Russland zählte ebenfalls zu den Unterstützern des osmanischen Sultans in dieser Frage, was angesichts der Geschichte russisch-osmanischer Kriege genauso paradox wirkt, aber Russland erwartete sich durch eine Unterstützung Einfluss in Konstantinopel. Im Lauf der 1830er-Jahre weitete sich die „Orientfrage“ in der europäischen Diplomatie zur „Orientkrise“ aus, die letztlich in der Unterstützung Europas für das Osmanische Reich mündete. Sehen wir vielleicht von Metternich ab, der jedenfalls eine konservative Ideologie vertrat, war die europäische

³¹⁰Cleveland: History, S. 70f.

³¹¹Kreiser: Der Osmanische Staat, S.38.

³¹²Cleveland: History, S. 72.

³¹³Fischer: Habsburg und das Heilige Land, S.61.

³¹⁴Goren/ Ben-Arieh: Catholic Austria, S. 12f.

Entscheidungsfindung nicht von irgendwelchen Idealen zugunsten des Osmanischen Reiches sondern sehr stark von der europäischen Konkurrenz untereinander geprägt. Dass (nach anfänglichem Zögern) nicht nur die Briten, sondern in der Endphase der „Orientkrise“ letztlich sogar Frankreich die territoriale Integrität des osmanischen Reiches vertraten und gegen den ägyptischen Pasha standen, gründete zu einem wesentlichen Teil in der Sorge vor einem zu starken Russland: Würde man *Muḥammad ‘Alī* die eroberten Territorien lassen, so könnte ein dermaßen geschwächtes Osmanisches Reich eine allzu leichte Beute für Russland werden, dem man einen solchen Machtgewinn nicht ermöglichen wollte.³¹⁵ Frankreich pflegte zwar *Muḥammad ‘Alī* auf diplomatischer Ebene zu stützen und hatte Ägypten nicht wenig bei Aufbau und Modernisierung der ägyptischen Armee geholfen. Doch ging die französische Freundschaft letztlich nicht so weit, sich wegen Ägypten in einen handfesten Krieg hineinziehen zu lassen.³¹⁶

Im Juli 1840 gelang es dem britischen Außenminister Lord Palmerston die sonst konkurrierenden Mächte Russland, Preussen und das Habsburgerreich zu einer gemeinsamen britisch geleiteten Strategie gegen *Muḥammad ‘Alī* im „Vertrag von London“ zusammenzuführen:

„Mutual though conflicting interests brought them together: Britain needed to protect the overland routes from the Mediterranean to the Red Sea and the channels through the Red Sea to India, that Muhammad Ali controlled. Austria wanted to uphold the Ottoman Empire as a bulwark against revolution and Russian encroachment. The Russians wanted friendly powers controlling the straits that potentially throttled their access to the Black Sea. The Prussians, while not directly affected by the events in the Middle East, were a willing partner in the revival of the Holy Alliance that had faced France in the Napoleonic era.“³¹⁷

Dass in dieser britisch kreierte Allianz sogar das relativ unbeteiligte Preussen eingebunden wurde, nicht jedoch Frankreich, war natürlich ein arger Affront für die französische Außenpolitik.

Im August 1840 (inmitten der „Damaskus-Affäre“, einer Ritualmordbeschuldigung gegen die jüdische Gemeinde von Damaskus, die uns noch genauer interessieren wird), sah sich *Muḥammad ‘Alī* genötigt, dem Druck der europäischen Diplomaten – und nicht zuletzt dem Anblick habsburgischer und britischer Kriegsschiffe am Horizont – nachzugeben, und verkündete, dass er „seine Meinung geändert“ habe und auf eine erbliche Herrschaft über Syrien verzichte.³¹⁸ Der Herbst 1840 sah noch kurze Kriegshandlungen, im Rahmen derer britische Marineeinheiten Beirut und Akko einnahmen, während im Landesinneren ein drusisch-maronitischer Aufstand – mit den britischen Angriffen koordiniert – die

³¹⁵Eine ausführliche Darstellung einzelner diplomatischer Schritte und Korrespondenzen findet sich in: Sabry: L'Empire Egyptien. (insbesondere S.287ff, S.405ff, S.441ff.)

³¹⁶Florence: Blood Libel. S. 174f.

³¹⁷Florence: Blood Libel, S.174.

³¹⁸Florence: Blood Libel, S. 187f.

ägyptischen Einheiten vertrieb.³¹⁹ 1841 musste Muhammad Ali endgültig den „Vertrag von London“ unterzeichnen, auf alle eroberten Territorien, ausgenommen den Sudan, verzichten und einer Begrenzung seiner Armee auf 18.000 Mann zustimmen. Als Ausgleich wurde ihm zugestanden, dass die Herrschaft seiner Dynastie über Ägypten vererbbar blieb – was tatsächlich bis 1952 der Fall war.³²⁰

Doch im Gegensatz zu Metternichs Vorstellungen vom Bewahren der alten Ordnung war nachher nichts mehr so wie vorher.

Die ägyptische Herrschaftsperiode im Heiligen Land

Aufnahme der Invasion im Land

Wenn wir feststellen werden, dass die ägyptische Invasion anfangs von den lokalen Notabeln positiv aufgenommen wurde, wollen wir nicht übersehen, dass die Invasion trotzdem die üblichen Leiden eines Krieges in das Land brachte, das ohnehin seit drei Jahrzehnten mehr von Unruhen erschüttert wurde, als es Ruhe gesehen hatte. Eine Reisebeschreibung eines französischen trappistischen Geistlichen, der ausgerechnet in den Jahren 1831/32 auf einer Pilgerfahrt im Heiligen Land war, beschreibt die Not hungernder Menschen im Land zur Zeit der Belagerung Akkos durch die ägyptischen Truppen und sieht als Grund für die Not sowohl den Krieg als auch ein Dürrejahr:

„Die Verproviantirungen [sic], welche der Pascha von Akre hatte machen müssen, der schon seit langer Zeit die Belagerung seiner Hauptstadt vorhersah, haben dazu viel beigetragen. Andererseits zehrt das egyptische [sic] Heer, das gegenwärtig diesen Platz einschließt und das Land überschwemmt, den Rest des Getreides auf, welches das leider unfruchtbare Jahr geliefert hat.“³²¹

Es ist interessant, wie wenig andererseits dieser Pilger von den Kriegshandlungen erwähnt, als hätte er sie kaum mitbekommen. Seine Schilderung regionaler Verhältnisse macht keinen Unterschied zwischen ägyptischer und osmanischer Seite. Er beklagt die schlimmen Verhältnisse für die christliche Bevölkerung in Bethlehem und seufzt, wie wohlhabend Bethlehem „unter jeder anderen Regierung“ sein könnte. „Die Regierung“, der Bethlehem untersteht ist für ihn offensichtlich die osmanische, obwohl er zu einer Zeit schreibt (Anfang 1832), da die ägyptische Invasion sicher im Land war.³²²

Tatsächlich ging es zunächst nicht nur dem durchreisenden Trappisten so, dem wir ja leicht europäische Voreingenommenheit und Unkenntnis vorwerfen könnten, sondern auch die lokalen Kräfte sahen in der Invasion des Pashas von Ägypten zunächst keine

³¹⁹Florence: Blood Libel. S. 206.

³²⁰Cleveland: History, S. 72f.

³²¹Geramb: Pilgerreise. Bd.1, 25. Brief, S.196.

³²²Geramb: Pilgerreise. Bd.1, 20. Brief, S.167.

größere politische Umwälzung. Aufstände von Pashas gegen den Sultan kamen vor (es hatte solche in Syrien und im Irak gegeben), und insbesondere machten sich feudale lokale Führer Hoffnung auf Wiedererlangung jener Machtpositionen, welche ihnen die osmanischen Reformen von 1826 soeben wegnahmen. Gerade kurz vor der ägyptischen Invasion war es dem mit den osmanischen Reformbestrebungen kooperierenden Pasha von Sidon gelungen, auch die Bergregion um Nablus einigermaßen unter seine Kontrolle zu bringen, und er schien somit unmittelbar davor zu stehen, die Verwaltungsreformen gegen die lokalen Stammesfürsten durchzusetzen. So fand die ägyptische Invasion zunächst sogar Unterstützung bei solchen lokalen Kräften, die gerade im Begriff waren, ihre ererbten Machtpositionen zu verlieren, insbesondere aus der Region Nablus.³²³

Konflikte und Rebellion angesichts der Reformen

Von Anfang an misstrauisch war das Verhältnis in Jerusalem, da die konservative muslimische Elite Jerusalems von den untraditionellen Erscheinungen der ägyptischen Armee – mit europäisch wirkenden Uniformen und modernen Bayonetten, die nicht den traditionellen osmanischen Waffen entsprachen, und noch dazu aussahen wie ein Kreuz – irritiert war. Noch schlimmer für die Notabeln Jerusalems war aber, dass *Muḥammad ‘Alī* (im Zuge seiner Bemühungen, die europäischen Mächte für eine Tolerierung seines Syrien-Feldzuges zu gewinnen) den europäischen Konsulaten versprochen hatte, christliche Bevölkerung unter seiner Herrschaft gleichberechtigt zu behandeln, und Sonderzahlungen und Zusatzsteuern, welche nicht-muslimischer Bevölkerung auferlegt waren, gänzlich abzuschaffen. Dies traf nicht nur die Notabeln der Stadt Jerusalem hart, auch die *Abū-Ghush*-Familie, von der wir besprochen haben, dass sie jenen Landbezirk Jerusalems kontrollierte, wo sie die Wegsteuern von anreisenden Pilgern einheben konnte, hatte viel zu verlieren, wenn diese Steuer wegfiel, und war somit bald ein Gegner der ägyptischen Präsenz. Als die neue Verwaltung, die ein zentralisiertes System (von Damaskus aus) aufbaute, konkreter wurde, bemerkten auch jene, die sich anfangs gefreut hatten, dass das ägyptische Modell ihnen noch mehr Macht kosten könnte, als die relativ sanfteren osmanischen Reformen von 1826. Eine Zeitlang versuchten die lokalen Machthaber, die neuen Bestimmungen schlichtweg zu ignorieren, nicht-muslimische Bevölkerung wurde behandelt und besteuert wie zuvor, und Steuereinnahmen wurden nicht an die Obrigkeit weitergeleitet. Das funktionierte solange, als die ägyptische Armee noch mit dem Feldzug selbst beschäftigt war. Insbesondere nachdem die Einnahme Akkos 1832 gelungen war, waren *Ibrāhīm*s Truppen in anderen Teilen Syriens im Einsatz, und so konnten die lokalen Notablen und religiösen Würdenträger ihre Macht ungeniert entfalten. Ab 1833 begann die neue Herrschaft ihre Regeln allerdings auch durchzusetzen, und obendrein ein säkulares Gerichtssystem einzuführen – was den traditionellen *Shari‘a*-

³²³Abir: Local Leadership, S. 302f.

Gerichten und der mit ihnen vernetzten *‘Ulamā* sowohl Einnahmen als auch Macht und Autorität entzog.

Als 1834 die Regierung darauf bestand, dass aus allen Bezirken der Region eine bestimmte Zahl von Rekruten in die Armee geschickt werden, sahen die lokalen Notabeln, dass sie hier ihre letzte Machtposition verlieren würden, und rebellierten. Die Rebellion kam gerade zu einer Zeit als sich die Lage im Land so weit stabilisiert hätte, dass ein Ausmaß an Sicherheit und Rechtssicherheit und auch wirtschaftlichen Aufschwungs da gewesen wäre, wie es das Land schon länger nicht gesehen hatte. Trotzdem hatte die Herrschaft *Muḥammad ‘Alīs* es geschafft, sich auf zweierlei Art bei der lokalen Bevölkerung unbeliebt zu machen: An sich begrüßenswerte Maßnahmen, verlassenes Land wieder zu kultivieren, sowie landwirtschaftliche Experimente, welche den Ertrag steigern sollten, wurden in vielen Fällen – typisch für *Muḥammad ‘Alīs* etatistische Neigung – so diktatorisch angeordnet, dass die Bevölkerung darunter mehr litt als sie Nutzen erkennen konnte. Und zweitens sorgte die Gleichstellung der nicht-Muslime im Steuersystem für schwere Verstimmung in der muslimischen Bevölkerung. So fand die Rebellion der Stammesfürsten auch ausreichend Rückhalt in der Bevölkerung und hatte obendrein den Segen der *‘Ulamā*, die sich um ihre Privilegien gebracht sah. Zudem hatte religiös intonierte Propaganda aus Istanbul gegen die „ungläubigen“ Rebellen noch nachgeholfen, die Stimmung der muslimischen Elite gegen die neuen Herrscher aufzubringen. Obwohl die lokale *‘Ulamā* natürlich auch die osmanischen Reformen von 1826 mit großer Gegnerschaft aufgenommen hatte, sah sie nun in der ägyptischen Seite die noch größere Gefahr.³²⁴

Eigentlich hätte man meinen sollen, dass eine dermaßen breite Rebellion erfolgreich hätte sein müssen. Doch scheiterte sie letztlich an einem Faktor, der zu den „*Déjà-vu*“s der Region gehört:

„Had it not been for the lack of coordination among the rebel chiefs and their disunity even in the face of the common enemy, they might have driven the Egyptians out of Palestine.“³²⁵

(Es sei angemerkt, dass der Aufstand in manchen Darstellungen auch als Aufstand der *Fallāḥīn*, also der bäuerlichen Bevölkerung, beschrieben wird. Es ist eindeutig, dass auch die bäuerliche Bevölkerung revoltierte, und die Aufstände im ländlichen Gebiet am Anfang standen, bevor die Städte folgten.³²⁶ Doch hätten rebellierende *Fallāḥīn* ohne Unterstützung der lokalen Elite keine Chance gehabt, damit sehr weit zu kommen. In diesem Sinne halte ich jene Darstellungen, welche die Rolle der Notabeln betonen, für die analytisch aussagekräftigeren, als die manchmal verwendete aber irreführende Bezeichnung „*peasant's revolt*“.)

³²⁴Abir: Local Leadership, S. 303ff. Hofmann: Administration, S. 311ff.

³²⁵Abir: Local Leadership, S. 310.

³²⁶Ma'oz: Ottoman Reform, S.15. Siehe dort insbesondere Anmerkung 2 für weiterführende Literatur.

Immerhin musste *Muḥammad Alī* großen militärischen Einsatz aufwenden, die Rebellion der palästinensischen Notabeln niederzuschlagen, die seine Herrschaft über ganz Syrien gefährdete.³²⁷ Doch nachdem ihm dies gelungen war, blieb es den europäischen Mächten vorbehalten, das Land aus den Händen *Muḥammad Alīs* wieder in den osmanischen Herrschaftsbereich zurückzuführen.

Britische Gegnerschaft gegen *Muḥammad Alīs* Monopolisierungen

Nachdem die Ausweitung des ägyptischen Monopolsystems in der Zeit der ägyptischen Besatzung auch auf Syrien ausgeweitet wurde, sah sich Großbritannien veranlasst, gegen solche Erscheinungen vorzugehen, und überredete 1838 die osmanische Regierung zum „Vertrag von Balta Liman“ (auch als „anglo-osmanischer Handelsvertrag“ bekannt), der Monopole im Osmanischen Reich unterband, und zwar einschließlich Ägypten, das ja formal immer noch zum osmanischen Reich zählte. Der Vertrag beinhaltete unter Weiterentwicklung der früheren Handelsrechte, welche Europäer unter den sogenannten „Kapitulationen“ genossen hatten, freien Handel bei einem günstigen Tarif für die Einfuhr ausländischer Produkte ins osmanische Reich. Andere europäische Mächte folgten dem britischen Beispiel und erwirkten ähnliche Konditionen. Manche Forschungen kommen zu dem Schluss, dass dieser Freihandelsvertrag europäischen Einfluss im osmanischen Reich und insbesondere in Ägypten intensivierte. Immerhin war hier formal erstmals der freie Handel Europas im Osmanischen Reich angekommen. Allerdings halten andere dagegen, dass das osmanische Reich bereits seit einiger Zeit dabei war, in die Weltwirtschaft integriert zu werden, und die Umstellung *de facto* schon stattgefunden hatte. Tatsächlich passte sich die osmanische Wirtschaft den neuen Konditionen gar nicht so schlecht an, wobei wir hier vielleicht von Ägypten absehen müssen, das ja von dem Monopolverbot in erster Linie getroffen werden sollte und getroffen wurde.³²⁸

Positionen von nicht-Muslimen

Die neuen Rechte für nicht-Muslime in „Syrien“, welche die ägyptische Herrschaft zum Entsetzen konservativer Kräfte gebracht hatte, wurden zunächst für Juden nicht so eindeutig manifest wie für Christen. Da die Gleichstellung ja nicht einer plötzlichen Neigung für Menschenrechte seitens des Pashas entsprungen war, sondern dem Wunsch, die europäischen Mächte zu besänftigen, war zunächst weniger ägyptisches Interesse da, neben der christlichen auch jüdische Bevölkerung tatsächlich vor allfälligen Übergriffen zu schützen. Wenn überhaupt, so waren es europäische Konsulate, die mancherorts den Schutz auch jüdischer Bevölkerung einmahnten. In kleineren Städten (wo der Schutz solcher europäischer Beobachter fehlte) konnten Übergriffe ungehindert stattfinden, und

³²⁷ Abir: *Local Leadership*, S. 310.

³²⁸ Cleveland: *History*, S. 73.

Findley: *Turkey*, S. 43f.

1834 war es die ägyptische Armee selbst, die anlässlich der eigentlich beabsichtigten Niederschlagung eines lokalen muslimischen Aufstandes in Hebron auch an der jüdischen Gemeinde ein Massaker vornahm.³²⁹ In Damaskus hatte vor der ägyptischen Eroberung die jüdische Familie *Farḥi* – die Verwandten jenes *Ḥaim Farḥi*, der 1820 in Akko umgebracht wurde – wichtige Positionen im Finanzwesen inne. Mit der ägyptischen Herrschaft wurde allerdings ein Mitglied der griechisch-katholischen Familie *al-Baḥrī*, die seit Langem mit den *Farḥis* in Konkurrenz standen, zum Leiter der zivilen Verwaltung und des Finanzbereiches. Dieser Aufstieg der *al-Baḥrīs* bewirkte einen Abstieg der *Farḥi*-Familie. Nun mag man die Konflikte zwischen den *al-Baḥrīs* und den *Farḥi* nicht so sehr als religiöse zu interpretieren, sondern als ein Konkurrenzkampf um Macht und Einfluss zweier Familienclans. Doch auch unabhängig davon entfaltete sich während der ägyptischen Periode in Damaskus eine zunehmend anti-jüdische Stimmung unter der christlichen Bevölkerung. Solange die ChristInnen Syriens unter dem osmanischen Recht selbst nur Bürger zweiter Klasse waren, hatten sie sich mit offenen Antipathien gegen die jüdische Bevölkerung zurückgehalten. Mit den wachsenden Freiheiten und auch dem wachsenden Selbstbewusstsein, das der europäische Schutz nun bot, fanden alte Ressentiments nun leichter ein Ventil. Zudem konnten durch die neue Öffnung nach Europa nun auch europäische antisemitische Vorstellungen zu den christlichen Gemeinden Syriens vordringen.³³⁰ Ein folgenschwerer „Export“ antijüdischer Propaganda kam allerdings nicht aus dem westlichen Europa, sondern aus Moldawien: 1803 (also zu einer Zeit, als Moldawien, abgesehen von der bereits habsburgischen Bukovina, noch zum Osmanischen Reich gehörte) publizierte ein moldawischer christlich-orthodoxer Mönch ein Buch über die angebliche jüdische „Mystik des Blutes“, wo er in raffinierter Weise allerlei Arten von „jüdischen Ritualen“, die christliches Blut erfordern sollten, darstellte – raffiniert insofern, als er eine Reihe tatsächlicher jüdischer Bräuche in seine Darstellungen einwob, wodurch die Ausführungen glaubhafter wirken konnten. Das Buch, dessen moldawische Auflage wenig Wirkung gehabt haben dürfte, wurde 1834 ins Griechische übersetzt, und in der griechischen Version gelangte es weit in die christlichen Gemeinden des osmanischen Reiches, auch nach Syrien.³³¹ Das antijüdische Klima gipfelte letztlich in der „Damaskus-Affäre“ des Jahres 1840, einer abenteuerlichen Ritualmordbeschuldigung, welche nur durch Einschreiten europäischer jüdischer Gemeinden beigelegt werden konnte. Angesichts der langfristig bedeutenden Folgen für das Verhältnis europäischer jüdischer Gemeinden zum orientalischen Judentum sowie der Verwicklung der „Affäre“ in die Diplomaten der europäischen Hauptstädte wollen wir uns mit ihr ausführlicher beschäftigen.

³²⁹Maoz: *Changes*, S. 147f.

³³⁰Bouchain: *Juden in Syrien*, S. 34 und S. 54f.

³³¹Florence: *Blood Libel*, S. 76ff.

Das jüdische Jahr 5600 - „Damaskus-Affäre“ statt Messias?

Die Ritualmordbeschuldigung, ein französischer Konsul und un-französische Foltermethoden

Im Jahr 1840, nach dem jüdischen Kalender im Jahr 5600 – also ausgerechnet in jenem Jahr, auf das sich, wie besprochen, messianische Hoffnungen richteten – wurde die jüdische Gemeinde von Damaskus von einer aberwitzigen Ritualmordbeschuldigung heimgesucht.

(Ich habe den Begriff „Affäre“ für die „Damaskus-Affäre“ nicht gern, da das Wort zu harmlos ist für vier zu Tode gefolterte Opfer und schwere Justizverbrechen auch gegen eine ganze Reihe der letztlich Überlebenden. Doch da sie für die europäische Diplomatie als „Affäre von Damaskus“ behandelt wurde, ging sie so auch in die Literatur ein.)

Für unser Thema von besonderem Interesse sind die Reaktionen in den jüdischen Gemeinden des „Westens“, da diese längerfristig große Folgewirkungen haben sollten. Doch abgesehen von den Entwicklungen, die sie im Nachhinein auslöste, ist auch zu fragen, wie es dazu kommen konnte, dass ein französischer Konsul anno 1840 Anteil an einer Anklage wegen „Ritualmordes“ hatte. Wir haben von der Öffnung Ägyptens nach Europa und von modernisierenden osmanischen Reformen gesprochen. Zum Zeitpunkt der „Affäre“, 1840, war gerade noch der Pascha von Ägypten für Damaskus zuständig, von dem wir besprochen haben, dass er den europäischen Mächten durch Einführung neuer Rechtsstandards für nicht-Muslime gefallen wollte. Wie war beides gleichzeitig möglich?

Über die „Damaskus-Affäre“ wurde bereits viel geschrieben (wenngleich es an Arbeiten in deutscher Sprache seit der Behandlung des Themas in Grätz' „Geschichte der Juden“ aus dem Jahr 1870 durchaus mangelt). Als Standardwerk gilt Frankels „*The Damaskus Affair*“ aus dem Jahr 1997. Eine besonders ausführliche Darstellung der Ereignisse legte Florence 2004 in „*Blood Libel*“ vor. Für Leserinnen und Leser, welche sich eingehender mit der Damaskus-Affäre beschäftigen wollen, sei jedenfalls die Lektüre *beider* Bücher empfohlen! Da die Publikation von Florence in österreichischen Bibliotheken nur ein einziges Mal (und zwar in der ÖNB) vorhanden ist, wollen wir hier für LeserInnen, welche mit ihr nicht vertraut sind, die wichtigsten Schritte der Ereignisse zusammenfassen, wobei ich auch einige Details nennen werde, die mir für ein Verständnis, welche Verflechtung von Umständen und Machtverhältnissen hier wirkte, wichtig erscheinen:

– Am 6. Februar 1840 wurde der Kapuziner-Pater Thomas in Damaskus als vermisst gemeldet. Untersuchungen ergaben, dass er und sein Diener, *Ibrāhīm Amārā* *, am Mittwoch, 5. Februar, zuletzt zu Hause waren und im Lauf des Nachmittags-Abends verschwunden sind. Pater Thomas

* Die Schreibweise des Namens Amara für den Diener des Pater Thomas ist sowohl mit Ayin (عمارة) als auch mit Alif (أمارا) überliefert.

war zwar durch seine medizinischen Aktivitäten – insbesondere Impfungen für Kinder – in verschiedenen Bevölkerungsgruppen, einschließlich der jüdischen, bekannt und in dieser Rolle natürlich beliebt, doch war er auch dem weltlichen Reichtum sehr gewogen, pflegte einen üppigen Lebensstil, und dürfte sich auch durch ein sehr stolzes Auftreten immer wieder Feinde gemacht haben. Potentielle Hintergründe seines Verschwindens konnten also recht mannigfaltig sein.

– Den Behörden von Damaskus stand *Sherif Pasha* vor, ein Adoptivsohn von *Muhammad 'Alī*, der nach der ägyptischen Eroberung als Gouverneur über Damaskus eingesetzt worden war. Allerdings war insbesondere der französische Konsul für den Fall zuständig, da Frankreich die traditionelle „Schutzmacht“ des lateinischen Klerus im Osmanischen Reich war. Der französische Konsul, Graf Ratti-Menton, war erst seit drei Monaten in Damaskus im Amt. Seine Ernennung nach Damaskus war für ihn ein Karrieresprung. Obendrein war er der erste französische Diplomat in Damaskus überhaupt, nachdem Damaskus erst in den letzten Jahren Signifikanz für französische Interessen erhalten hatte. Seine Vorgeschichte als Vize-Konsul und Konsul an verschiedenen Orten war nicht ohne problematische Inhalte (Schulden, allzu offensives Interesse an Frauen). Es scheint, dass er besonderen Druck verspürte, den Fall schnell zu lösen, um sich so als fähiger Konsul zu beweisen.

– Schon bald nach Bekanntwerden des Verschwindens heizten sich Gerüchte auf, Pater Thomas sei zuletzt auf dem Weg in das jüdische Viertel gesehen worden. Binnen kurzer Zeit lautete in den christlichen Gemeinden Damaskus' die öffentliche Meinung auf der Straße: Es müssen die Juden gewesen sein, die Pater Thomas ermordet hatten – und zwar um sein Blut für rituelle Zwecke zu verwenden.

– Die ägyptischen Behörden unter *Sherif Pasha* warteten vor einer näheren Untersuchung das Ende des Freitags ab, da der muslimische Gebetstag nicht gestört werden sollte. In der Zwischenzeit war die Meinung aus dem christlichen Stadtteil Damaskus', dass Pater Thomas bei den Juden ermordet worden sei, bereits gefestigt. Vermutlich ist in diesem Licht zu verstehen, dass der Konsul, nicht mehr bereit war, andere Spuren zu verfolgen. Nachdem die Freitagsruhe zu Ende war, begannen (am Schabbat, den man natürlich nicht respektierte) massive Durchsuchungen des jüdischen Viertels, ohne Ergebnisse. Zwei christliche Zeugen sagten aus, sie hätten eine Gruppe halbvermummter Leute auf der Hauptstraße des jüdischen Viertels gesehen, die den Diener von Pater Thomas ansprachen, der unterwegs gewesen sei, seinen Herrn abzuholen.

– Die jüdische Gemeinde von Damaskus erkannte natürlich die sich verdichtende Gefahr, und schrieb eine hohe Belohnung aus für Hinweise, die das Verschwinden des Paters aufklären könnten. Eine Delegation von Vertretern aus der jüdischen Oberschicht wandte sich mit einer Petition an den Pasha. Man legte das für osmanische Behördenwege übliche Trinkgeld für den Beamten, der die Petition entgegennahm bei. Doch der Empfänger des Dokumentes zeigte die Spende offen her, und bewirkte so (offensichtlich mit Absicht) einen Vorwurf des Bestechungsversuches an die Delegation, womit ihr Auftreten diskreditiert war.

– Nachdem die Untersuchungen keine Spur hervorbrachten, wurde ein muslimischer Geschäftsmann namens *at-Tallī*, der wegen Schulden im Gefängnis saß, freigelassen, da er versprach, dass er bei der Aufklärung des Falles gewiss helfen könne – als einer, der Kontakte in das jüdische Viertel hatte und sich im jüdischen Viertel auskannte. Seine Unterstützung der Ermittlungen führte zur Festnahme eines jüdischen Barbiers, an dessen Tor man eine von Pater

Thomas stammende Notiz gefunden hatte, die eine Auktion zugunsten eines wohltätigen Zweckes bewarb. (Dass auch nicht-Juden Aufrufe für wohltätige Zwecke in der jüdischen Gemeinde bekannt machten, war nicht unüblich, und es ist plausibel, dass Pater Thomas an jenem Mittwoch-Nachmittag in das jüdische Viertel ging, um seinen Aufruf an einer der geeigneten Stellen anzubringen.) Nachdem der Barbier drei Tage lang im französischen Konsulat zum Verhör festgehalten wurde, doch seine Aussagen nicht im Sinne der Ermittler verliefen, entschloss sich der französische Konsul, den Gefangenen der ägyptischen Justiz für weitere „Befragungen“ zu übergeben – was hieß, dass nach osmanischem bzw. ägyptischem Recht (ägyptisches Recht war zu jenem Zeitpunkt natürlich über weite Strecken noch das osmanische) nun auch gefoltert werden konnte, um ein „Geständnis“ zu erpressen. Unter der Folter „gestand“ der Barbier dann auch, dass er vom Diener des Handelsmannes *David Harari* in das Haus der *Hararis* geholt worden sei, dort seien sieben Männer – die Genannten waren Handelsleute aus der Oberschicht der jüdischen Gemeinde oder Rabbiner – gewesen, die Pater Thomas gefangen hielten und vom Barbier nun verlangt hätten, dass er den Pater töte. Der Barbier habe sich aber nicht getraut und sei daher wieder heimgeschickt worden, unter der Auflage, nichts zu erzählen. Für das Schweigen habe man ihm eine finanzielle Unterstützung versprochen.

– Die sieben genannten Verdächtigen wurden (vermutlich aufgrund ihres hohen sozialen Status) zunächst ohne Folter befragt, was natürlich zu keinen Geständnissen führte. Auch die Befragung von Hararis genanntem Diener, *Murād al-Fattāl*, führte zunächst nicht zum gewünschten Ergebnis. Da die Aussage des Barbiers allein für eine definitive „Klärung“ des Falles nicht reichte, nahm *Sherīf Pasha* nun Schulkinder und Vertreter von jüdischen Berufsgruppen, die er für relevant hielt, gefangen, um Geständnisse über den Verbleib der Leiche von Pater Thomas zu erhalten – ohne Erfolg.

– Ein Zeuge aus der jüdischen Gemeinde, *Yitzhak Yavo*, der am fraglichen Mittwoch-Nachmittag gesehen hatte, dass Pater Thomas und sein Diener Damaskus durch das westliche Stadttor (in dessen Nähe Yavo sein Geschäft hatte) die Stadt verlassen hatten, zögerte zunächst, auszusagen, da er Sorge um seine Sicherheit hatte. Der französischen Konsul garantierte, dass der Zeuge nichts zu befürchten habe, und so ließ sich Yavo bewegen, im französischen Konsulat auszusagen. Doch nachdem es dem französischen Konsul nicht gelang, Yavo von seiner Behauptung abzubringen, übergab er Yavo doch den ägyptischen Ermittlern. Yavo, der nicht bereit war, von seiner Aussage abzuweichen, starb unter der Folter. Auch ein Nachtwächter der jüdischen Gemeinde, der aussagte, keine der Personen, die angeblich zu *Harari* gegangen waren, zur relevanten Zeit in der betreffenden Straße gesehen zu haben, starb im Gefängnis, einige Tage nachdem man ihn durch Folter „überzeugen“ wollte, seine Aussage zu ändern. Zwar konnten Vertreter der jüdischen Gemeinde weitere Zeugen, aus der muslimischen Bevölkerung, finden, welche im privaten Gespräch zugaben, ebenso wie Yavo, den Pater mit seinem Diener gesehen zu haben, wie die beiden durch das westliche Stadttor Damaskus verließen, doch nach den beiden Todesfällen war keiner mehr bereit, eine solche Aussage offiziell zu tätigen.³³²

– Letztlich wurde der Barbier „überzeugt“, sein „Geständnis“ zu korrigieren und „zuzugeben“, dass er doch beim Mord selbst auch anwesend war. Die Überreste der Leiche hätte man bei Nacht in einem bestimmten Abwasserkanal entsorgt. Nachdem *Murād al-Fattāl* (der Diener *David Hararis*, in

³³² Florence S. 40ff.

dessen Haus der Mord stattgefunden haben sollte) mit dem „Geständnis“ des Barbiers konfrontiert wurde, ließ auch er sich bewegen, sich der vom Barbier ausgesagten Version anzuschließen.

– Die sieben genannten „Täter“ wurden unter Einsatz massiver Folter verhört, zwei von ihnen – *Yosef Harari* und *Yosef Laniado* – überlebten die Folter nicht, die anderen „gestanden“. Auf Basis der erpressten „Geständnisse“ durchsuchte man das Haus der *Hararis*, identifizierte irgendwelche Flecken an der Wand als „Blutflecken“ und „fand“ in dem angegebenen Abwasserkanal einige kleine Stücke Knochen sowie einen Teil eines Schuhs, der – obwohl von jener Sorte gelber Stoffschuhe, wie sie in Damaskus allgemein üblich waren – prompt als ein Schuh des abgängigen Pater Thomas „identifiziert“ wurde. Mehrere Ärzte, darunter auch einige europäischer Herkunft, „bestätigten“, dass die Knochen menschliche Knochen waren und niemand Geringerer als der österreichische Konsul in Damaskus, Caspar Merlato, „bestätigte“, dass ein schwarz-rotes Stück Stoff, das man aus dem Kanal gefischt hatte, gewiss so aussehe, wie die Kopfbedeckung die Pater Thomas zu tragen pflegte.

– Am 2. März 1840 wurde unter großer Anteilnahme nicht nur der christlichen Bevölkerung Damaskus' aus allen Spektren der christlichen Gemeinden sondern auch der diversen europäischen Konsulen ein „Begräbnis“ des Paters veranstaltet, bei dem die gefundenen Knochenstücke beerdigt wurden. Der französische Konsul sagte zu, für den Grabstein zu sorgen, dessen Inschrift Pater Thomas in italienischer und arabischer Sprache als „von den Juden ermordet“ deklarierte – und bis heute deklariert: Der Stein und das vermeintliche „Grab“ wurde 1866 in die Terra-Sancta-Kirche in Damaskus verlegt und ist dort bis heute zu sehen.³³³

– Nach der „Aufklärung“ des angeblichen Mordes an Pater Thomas versuchte man mit den gleichen Methoden, nun die „Mörder“ des Dieners des Paters auszuforschen. Das ausschlaggebende „Geständnis“ wurde von *al-Fattāl*, dem Diener *Hararis* erpresst, und nannte nun weitere Mitglieder der jüdischen Oberschicht Damaskus'. Wohl ist es kein Zufall, dass insbesondere die Mitglieder jener Delegation, die zu Beginn der Ereignisse versucht hatten, eine Petition zu überbringen, nun alle auf der Liste der „Täter“ waren. Mit dieser zweiten Runde war nun so gut wie die gesamte Elite der jüdischen Gemeinde des Ritualmordes angeklagt. Allerdings hatten mittlerweile zahlreiche Juden von Damaskus versucht, unterzutauchen oder gänzlich aus der Stadt zu fliehen, und es konnten nicht alle der in zweiter Runde angeklagten gefunden werden.

– Von denen, die festgenommen werden konnten, trat einer nach umfangreicher Folter zum Islam über, und war daraufhin sogar bereit, den Oberrabbiner, *Ya'aqov 'Antabi*, als angeblichen Drahtzieher der Ritualmorde zu nennen. Nun setzte eine besonders absurde Episode ein: Unter dem Vorsitz des Paschas wurde Oberrabbiner *'Antabi* gezwungen, eine „Talmuddisputation“ zu führen, in welcher der zum Islam konvertierte Gefangene die anti-jüdische Seite vertrat. Wie einst bei den mittelalterlichen Talmuddisputationen in Europa ließ man dem Oberrabbiner natürlich keine Redezeit, Vorwürfe auch zu entkräften.

³³³ Ein Foto des Steines findet sich in Frankel: *Damascus Affair*, S. 380. Noch in den 1990er-Jahren wurde er von syrischen Delegierten beim UNHRC als „Beweis“ für die Greueltaten von Juden angeführt. Im Jahr 2011 (!) plädierte David Littman in einer Rede vor dem UNHRC, Papst Benedikt zu ersuchen, eine Entfernung des Steines zu veranlassen. (<http://www.youtube.com/watch?v=HWE88xB71PU&context=C3c10970ADOEGsToPDsklzksUFuqX2iQoMEWT-g6xg>, letzter Zugriff 03.05.2014). Da Syrien in der Zwischenzeit Gegenstand ganz anderer Sorgen ist, müssen wir wohl davon ausgehen, dass der Stein immer noch steht. (Es sei angemerkt, dass ich nicht für eine völlige Entfernung plädieren würde, sonder für eine Ergänzung erläuternder Anmerkungen, in deren Kontext die Inschrift als historisches Zeugnis sinnvoll bestehen bleiben könnte. Dies wäre auch in seiner Wirkung vor Ort gewinnbringender als ein stilles Entfernen!).

- Die „Geständnisse“ der Angeklagten erklärten, das Blut werde zwar für „geheiligte Brote“ benötigt, doch nicht die einfachen Gemeindemitglieder erhielten es, sondern diese besonderen Zutaten seien nur einer Schicht eingeweihter Gelehrter vorbehalten. (Diese Version entsprach auch der „Überlieferung“ des erwähnten moldawischen Mönches über die „Mystik des Blutes“.) Details der erpressten „Geständnisse“ enthielten allerlei Symbolik, sowohl in Bezug auf Gegenstände als auch in Bezug auf die handelnden Personen. In beiden Runden seien es sieben Täter gewesen, davon jeweils drei Rabbiner.
- Eine Schwierigkeit für den französischen Konsul entstand dadurch, dass einer der in zweiter Runde Angeklagten, *Yitzḥaq Picciotto*, unter österreichischem Schutz stand. Obwohl der österreichische Konsul anfangs, wie erwähnt, an der Anklage gegen die Juden aktiven Anteil hatte, vertrat er nun eifrig die österreichischen gegen die französischen Interessen. In einem heftigen Briefwechsel der beiden Konsule bestand der österreichische Konsul darauf, dass er und nur er für eine Untersuchung der Anklage gegen Picciotto zuständig sei. So kam es, dass Picciotto im österreichischen Konsulat unter Arrest gestellt wurde, wo er zwar immerhin gefangen gehalten war, doch keiner Folter ausgeliefert werden konnte.
- Allgemein wurde in Damaskus erwartet, dass das beantragte Todesurteil für die Angeklagten bald von der vorgesetzten Behörde in Alexandria bestätigt werde. Auch die europäischen Vertreter in Damaskus waren sich in ihrer Sicht der Dinge einig, dass Juden ja doch Ritualmorde begingen und zögerten auch nicht, dies in ihren Berichten an ihre jeweiligen Ämter in Europa so darzustellen. Immerhin wurde angesichts der aufgeheizten Stimmung in Damaskus für eine Verstärkung von Sicherheitskräften gesorgt, womit die jüdischen Gemeinde wenigstens vor der Gefahr eines eventuell wild ausbrechenden Massakers geschützt war (anders als die christliche Gemeinde bei den anti-christlichen Ausschreitungen, die Damaskus 1860 heimsuchen sollten). Doch war jüdisches Leben in Damaskus unter diesen Bedingungen weitgehend lahmgelegt. Juden konnten kaum ein Verlassen des jüdischen Viertels wagen, und im abgeriegelten jüdischen Vierte wurde Nahrung und Wasser knapp.

Wie kann man die Positionen der europäischen Beteiligten erklären?

Bevor wir über die Hilfe aus Europa, die letztlich doch eintraf, sprechen werden, wollen wir hier kurz inne halten, um zu überlegen, welche Faktoren wir hier vorgefunden haben, die solche Ereignisse ermöglichten. Manche Details der Abläufe erinnern ja eher an spanische/portugiesische Inquisitionsprotokolle des 15./16. Jahrhunderts! Die Talmuddisputation erinnert an mittelalterliche Veranstaltungen dieser Art in Europa (wie die Disputation von Barcelona im Jahr 1263, in der ein ex-jüdischer Konvertit zum Christentum, Pablo Christiani, gegen den berühmten Rabbiner *Moshe ben Naḥman* disputierte – unter ähnlich ungleichen Voraussetzungen, aber mit dem wesentlichen Unterschied, dass Pablo Christiani das Judentum aus freien Stücken verlassen hatte und nicht etwa, wie im Fall von Damaskus, jemand erst gefoltert wurde, bevor er auf die Idee kam!) Wie können wir verstehen, dass anno 1840 ein Konsul Frankreichs, das europäischer Vorreiter in der rechtlichen Gleichstellung seiner jüdischen Bürgerinnen und Bürger war, eine Ritualmord-Anklage mit unter Folter erpressten „Geständnissen“ und

vier zu Tode gefolterten Opfern hervorbringt? Gewiss wollen wir nicht übersehen, dass Frankreich im 19. Jahrhundert noch heftige innere politische Kämpfe foht zwischen Vertretern einer liberalen (oder sozialistischen) bürgerlichen Ordnung und Vertretern einer römisch-katholisch geprägten Restauration der Monarchie. Es konnte bei weitem nicht die Rede davon sein, dass jeder Vertreter Frankreichs gleich die Werte bürgerlicher Gleichstellung für nicht-christliche Untertanen verinnerlicht hätte, nur weil es diese Werte bei einem Teil der französischen Bevölkerung gab. Es mangelte nicht an Vorbehalten französischer Konservativer gegen eine bürgerliche Gleichstellung der jüdischen Untertanen. Doch befinden wir uns 1840 in einem Stadium der französischen „Juli-Monarchie“, das es immerhin bereits auf einen vorsichtigen Parlamentarismus gebracht hatte, und längst war Folter im französischen Rechtssystem unmöglich! Und wie können wir verstehen, dass andere europäische Vertreter, wie der britische und österreichische Konsul in Damaskus der Anklage zustimmten, ja zum Teil bei der „Beweisführung“ mitwirkten?

Ein wesentlicher Faktor war gewiss die bereits antijüdisch aufgeheizte Stimmung in den christlichen Gemeinden Damaskus'. Die Ermittler folgten dem Ruf von der Straße, dass „die Juden“ die Schuldigen sein müssen. Ich würde nicht unterstellen, dass der französische Konsul sofort auf „die Juden“ gesetzt hätte, wären nicht diese Zurufe von der Straße des christlichen Viertels gekommen. Sein Eifer, ein schnelles Ergebnis vorzeigen zu können, und seine mangelnde Bereitschaft, in andere Richtungen zu ermitteln, haben aber offensichtlich den Ausschlag gegeben. Hingewiesen wird in der Literatur auch auf die Rolle seines Dolmetschers Beaudin, der anscheinend somanche offene Rechnung mit einigen Vertretern der jüdischen Gemeinde hatte. Hier mag die Unerfahrenheit des Konsuls mit den örtlichen Verhältnissen eine Rolle gespielt haben, der sich vielleicht noch zu sehr auf Ratschläge eines ortskundigen Mitarbeiters verlassen musste. Trotzdem hatte niemand den Konsul wirklich gezwungen, diese Richtung einzuschlagen. Waren er und seine europäischen Kollegen in Damaskus einfach böse Antisemiten?

Gewiss wird die Darstellung, dass die rituelle Verwendung von Blut nur von einer kleinen Schicht eingeweihter Gelehrter praktiziert werde, all den europäischen Beteiligten bei der Rationalisierung der Argumente geholfen haben. In dieser Version konnte die Blutbeschuldigung eher mit der in Europa geltenden Erkenntnis, dass es solche Ritualmorde gar nicht gab, versöhnt werden. Es sei ja nur ein kleiner Kreis, der dies doch tat! Trotzdem reicht dies nicht, um zu erklären, warum die europäischen Vertreter in Syrien zu Beginn überhaupt auf die These des Ritualmordes einstiegen. Die beschwichtigende Version, dass es sich nur um eine Elite Gelehrter handle, konnte doch erst im Lauf der Ereignisse hinzutreten, nachdem die ersten „Geständnisse“ publik wurden.

Florence hat in seiner Analyse der Damaskus-Affäre dargelegt, dass das Gefühl westlicher Überlegenheit bei den europäischen Diplomaten eine Rolle spielte. Zwar waren sie bereit, im eigenen europäischen Heimatland der jüdischen Bevölkerung Rechte zuzugestehen, aber die jüdische Bevölkerung des osmanischen Reiches bzw. der ägyptischen Provinz wurde zu jenem rückständigen Orient gerechnet, über den sie sich erhaben fühlten:

„... they shared a common background and values as educated, privileged, European Christians who saw Syria and Damascus in terms of the contrast of what they would call the civilization of the West with the barbarism of the East. From that perspective, the consuls, with few exceptions, did not question the charges that had been brought against the Damascus Jews. From their education and social rank, the foreign consuls probably would have accepted – at least publicly – the notion that the Jews in their home countries, at least in France and the United Kingdom, were upstanding citizens and entitled to the rights of citizenship. They were certainly aware of Jews who had distinguished themselves in letters, science, commerce, and politics. But those Jews, any of the consuls would have been quick to note, were from the civilized West. The Jews of Damascus, in their eyes, were an entirely different people, an isolated tribe tainted with the barbarism of the East and capable of crimes that were unimaginable to an enlightened European.“³³⁴

Ich halte dieses Erklärungsmodell für sehr plausibel. Dass ausgerechnet das Gefühl „westlicher“ Überlegenheit dazu beitrug, die Errungenschaften des „Westens“ schnell wieder zu verlieren, ist eine Erkenntnis, die vielleicht auch für heutige Verhältnisse nicht irrelevant ist. Die Überzeugung, über Andere, die in irgendeiner Weise „rückständig“ seien, jedenfalls erhaben zu sein, führt besonders leicht zum Verlust des eigenen Vorsprunges!

Ein Phänomen, das uns heute ebenfalls bekannt vorkommen muss, ist die Auslagerung der Folter: Der französische Konsul versuchte es zunächst sehr wohl mit Verhörmethoden nach französischen Standards. Erst als diese kein Ergebnis brachten, übergab er den Fall an jene Instanz, welche Mittel zur Verfügung hatte, die er selbst nicht anwenden durfte! Er selbst hatte keine Folter angeordnet, er hatte „nur“ den Fall an eine Instanz übergeben, wo es möglich war, dass dort Folter eingesetzt wird.

Eine zusätzliche Motivation (jedoch nur für den französischen Konsul, nicht für die anderen beteiligten Europäer) dürfte das französische Interesse gewesen sein, die christliche Bevölkerung Syriens zu überzeugten Unterstützern Frankreichs werden zu lassen. - Frankl sieht hier bereits einen Hinweis auf französische Ambitionen eines französischen Protektorats über das Libanongebirge oder gleich ganz Syrien.³³⁵ Auch hier stellt sich eine Frage, die durchaus modern ist: Wie blind gegenüber

³³⁴ Florence: Blood Libel, S.109.

³³⁵ Frankel: Damascus Affair, S.57.

Menschenrechtsverletzungen bei Bündnispartnern kann eine Macht, die eigentlich selbst höhere Standards halten würde, werden, wenn es um das Schmieden strategisch erwünschter Allianzen geht?

Zu beachten ist, dass der Fall nicht eine einfache Verschwörung war – die sich etwa jemand ausgedacht hätte, um von der jüdischen Gemeinde Geld zu erpressen, oder dergleichen. Die Beteiligten hatten den Verlauf der Dinge offensichtlich NICHT geplant. Es ist gewiss nicht anzunehmen, dass der französische Konsul Graf Ratti-Menton zu Beginn seiner Ermittlungen damit gerechnet hatte, zwei mal je sieben Angeklagte hervorzubringen, und er wird anfangs nicht darauf eingestellt gewesen sein, dass er überhaupt jemanden, geschweige denn so viele Betroffene der Folter übergeben wird. Die in den erfolgten „Geständnissen“ hervorgetretene Symbolik (7 Täter, davon 3 Rabbiner, aber auch symbolbehaftet definierte Gegenstände, die angeblich verwendet wurden) entsprach auch nicht den alten Ritualmordvorstellungen des Mittelalters. Frankel kommt daher in seiner Analyse zum Schluss, dass man in Damaskus eine nur vage überlieferte Vorstellung von „Ritualmorden“ mit selbst erfundenen Details ausgestaltete.³³⁶ Während Frankels Analyse hier eher von einer sich in der Bevölkerung entwickelnden Mythologie ausgeht, die im Volksmund als Ersatz für die nicht mehr (oder im Orient überhaupt nicht) vertraute mittelalterliche Version entstanden sein dürfte, sieht Florence es in seiner Analyse etwas anders: Florence geht davon aus, dass der Konsul diese Details benötigte, um seine Anklage gegenüber den vorgesetzten Stellen in Frankreich zu rechtfertigen. Eine dermaßen detailliert ausgestaltete Version mag glaubwürdiger gewirkt haben, als eine einfache Behauptung, Juden hätten Morde wegen des Blutes begangen:

„Ratti Menton seemed to believe, or to want his audiences to believe, that there was some special significance in the numbers, that the three rabbis and seven murderers had a theological or ritual significance like the Christian trinity.“³³⁷

„He made sure the interrogations of the accused men included questions designed to solicit confirmations of those numbers, and he apparently repeated the numbers often enough in his conversations in the Christian quarter that the reports of other consuls mentioned the three rabbis and the seven alleged murderers with the same emphasis – as if they somehow explained the crime.“³³⁸

Ich würde meinen, dass das Eine das Andere nicht ausschließen muss. Eine Mystik, in der die Zahlen Sieben und Drei eine Rolle spielen, ist auch für Leute, die nur wenig mit jüdischen Details vertraut sind, leicht zu erfinden. Solche Darstellungen können ohne Weiteres auf den Straßen des christlichen Viertels von Damaskus bereits im Umlauf gewesen sein, als der Konsul sie aufgriff, und sie anscheinend für seine Interessen noch weiter hervorhob. Und gewiss musste der zweite Fall (der „Mord“ am Diener)

³³⁶Frankel: Damascus Affair, S.30.

³³⁷Florence: Blood Libel, S. 81.

³³⁸Florence: Blood Libel. S. 81.

spiegelbildlich zum ersten Fall „gelöst“ werden. Die Betreiber der Anklage waren in eine Spirale geraten, die sie selbst gar nicht leicht hätten verlassen können. Waren es im ersten Akt des Schauspiels sieben Täter, davon drei Rabbiner, mussten für den zweiten Akt wieder sieben Täter, davon drei Rabbiner her.

Ein interessantes Phänomen ist, dass man die ganzen Ermittlungen hindurch versuchte, den Schein eines Rechtsstaates zu wahren. Es wurden „Beweise“ gesammelt und mehrfache Bestätigungen über Details, die man „identifizieren“ konnte, eingeholt. Die Ermittler waren offensichtlich unter Druck, die formalen Kriterien eines geordneten rechtsstaatlichen Verfahrens vorweisen zu können.

Solange der Fall aus Damaskus nicht hinausging, traf sich der überstürzte und unerfahrene Eifer des französischen Konsuls mit dem ägyptischem Interesse, französischen Diplomaten zu gefallen, denn Frankreich war ja Ägyptens wichtigster Verbündeter. Die osmanisch-ägyptischen Ermittler wussten sicher am Besten, wie unreal die erpressten „Geständnisse“ waren, doch war es ägyptisches Interesse, dem französischen Vertreter Ergebnisse zu liefern! So musste es zumindest in Damaskus erscheinen. Anders gestaltete sich das Bild bereits in Alexandria, das relativ besser an Europa angebunden war:

Der französische Generalkonsul in Alexandria, Adrien-Louis Cochelet, scheint zwar ebenfalls geneigt gewesen zu sein, den Ritualmordbeschuldigungen zu glauben, und verfasste entsprechende Berichte nach Paris, doch war er sich als erfahrener Diplomat darüber im Klaren, dass der Einsatz von Folter gar kein gutes Bild machen wird, und warnte Ratti-Menton diesbezüglich. Die Länge des per Kamel betriebenen Postweges von Alexandria nach Damaskus ließ die Warnungen allerdings zu spät eintreffen. Größerer Widerstand regte sich in Alexandria von österreichischer Seite. Der österreichische Generalkonsul Anton von Laurin wies die Beschuldigungen völlig zurück und bewog *Muḥammad ‘Alī*, der sich gegenüber den Europäern ja dringend als modern und aufgeschlossen zeigen wollte, eine Order nach Damaskus zu senden, dass keine Folter in den Untersuchungen dieses Falles eingesetzt werden dürfe. Bis diese Order in Damaskus eintraf, waren allerdings schon alle „Geständnisse“ erpresst und die Angeklagten verurteilt.³³⁹ Immerhin hatte von Laurin bewirkt, dass nicht noch mehr geschehen konnte.

Nachrichten nach Europa

Die damaligen Bedingungen von Postwegen (per Kamel von Damaskus nach Alexandria, per Dampfschiff in die Mittelmeerhäfen Europas, von dort per Landweg in die Zentren...) bewirkte, dass die offiziellen Berichte der Konsulen, die Hilferufe der jüdischen Gemeinde und der mündlich von Reisenden überlieferte Tratsch, der von europäischen Zeitungen aufgegriffen wurde, einigermaßen gleichzeitig in Europa eintrafen. Etliche europäische

³³⁹Florence: Blood Libel. S.126ff.

Zeitungen berichteten sogleich eifrig über den „jüdischen Ritualmord“, in aller Regel ohne die Schuld der „Täter“ in Frage zu stellen.³⁴⁰

Natürlich hatte die jüdische Gemeinde von Damaskus Hilferufe ausgesandt. Traditionell war die logischste Adresse die jüdische Gemeinde von Istanbul, da sie die Chance hatte, an höherer Stelle in Istanbul zu intervenieren – doch in Istanbul war man unbeholfen, da Syrien gerade nicht unter osmanischer Kontrolle war. Letztlich leitete die Istanbuler jüdische Gemeinde Appelle nach Europa an einige Zweige der Rothschild-Familien weiter.³⁴¹ In Jerusalem waren die Rabbiner ganz entgegen ihren sonstigen Grundsätzen sogar bereit, mit der britischen „*Society for Promoting Christianity Amongst the Jews*“ zusammenzuarbeiten, einer aggressiv missionierenden protestantischen Institution, die begonnen hatte, im „Heiligen Land“ Fuß zu fassen. Selbstverständlich waren Jerusalems Rabbiner gar keine Freunde dieser Gesellschaft, aber in dieser Situation waren sie bereit, ihre Unterstützung anzunehmen. Ein Delegierter der Gesellschaft, George Pieritz, machte sich in Damaskus ein Bild über die Lage und übermittelte seinen Bericht unter anderem an das *Foreign Office* in London – inklusive kritischer Kommentare über das Verhalten des britischen Konsuls in Damaskus.³⁴² Ein anderer Weg, der wiederum zu den Rothschilds führte, waren mehrere Hilferufe, die an das Amsterdamer Fundraising-Büro des Zwi Hirsch Lehren geschickt wurden, und die Lehren an die Rothschild-Häuser weiterleitete.³⁴³ (Wir haben Lehren und sein Fundraisingbüro bereits in Zusammenhang mit der chasidischen Einwanderung erwähnt.) Und auch der österreichische Konsul in Alexandria, von Lauren, hatte parallel zur offiziellen diplomatischen Korrespondenz nach Wien seine Berichte auch an Baron Rothschild in Paris geschickt – der das sonst nur sehr symbolische Amt eines österreichischen Honorar-Konsuls in Paris inne hatte.

Nun liefen einerseits allerlei Fäden in europäischen Hauptstädten zusammen, jedoch die Bedingungen in den jeweiligen Hauptstädten waren verschieden. Ab nun war die „Affäre“ endgültig mit den diversen Interessen der europäischen Mächte in der Region verknüpft. Da das osmanische (oder ägyptische) „Syrien“ jedenfalls das „Heilige Land“ einschloss, ging es nicht nur um die aus europäischer Sicht immer noch entlegene Stadt Damaskus, sondern auch um die Position im „Heiligen Land“. Und nicht zuletzt war auch die gesamte „jüdische Frage“ Europas, also die mehr-oder-weniger-Emanzipation der jüdischen Untertanen der europäischen Mächte angesprochen! Konservative Kräfte schöpften aus der „Affäre“ enormen Aufwind, die Emanzipation jüdischer StaatsbürgerInnen in Europa in Frage zu stellen – da man doch an den Nachrichten aus Damaskus sehe, zu welch schrecklichen Verbrechen diese Leute fähig seien.

³⁴⁰ Für eine ausführliche Darstellung der Informationswege und der Bedingungen der Medienlandschaft siehe das Kapitel „The Geography of Information“ in Florence: Blood Libel. S. 108ff.

³⁴¹ Florence: Blood Libel. S. 118 und S.124.

³⁴² Florence: Blood Libel. S. 119.

³⁴³ Florence: Blood Libel. S. 124.

Wien

Als die französischen Rothschilds begannen, die öffentliche Presse anzusprechen, war der österreichische Kanzler Fürst Metternich gar nicht begeistert. Metternich, der das private Kurier-System der Rothschilds für inoffizielle diplomatische Post zu nutzen pflegte, konnte sich zwar im privaten Gespräch mit dem Wiener Solomon Rothschild sofort darauf verständigen, dass die Ritualmordvorwürfe blanker Unsinn waren. Sein Interesse an österreichischem Einfluss in der Levante ließ ihn auch aktiv werden, und er wies den österreichischen Konsul von Lauren in Alexandria an, bei *Muḥammad 'Alī* all die Dinge zu tun, die von Lauren ohnehin schon getan hatte. Die österreichische Position bestand durchgehend darin, dem ägyptischen Pascha klar zu machen, dass dies nicht der zivilisierte Standard sei, den man von ihm erwarte. Doch die öffentliche Presse einzubeziehen – das kam bei Metternich natürlich ganz und gar nicht in Frage! Zudem schien im nicht zugesagt zu haben, dass sein Honorar-Konsul in Paris selbständig diplomatisch tätig wird, ohne Order von oben – also von Metternich selbst – abzuwarten.³⁴⁴ Immerhin bleibt mitsamt ihrem Hang zur Stille die österreichische Position durch die ganze „Affäre“ hindurch eine, welche – in geringem Ausmaß und letztlich nicht erfolgreich – versuchte, den Opfern zu helfen. Es ist interessant, dass das konservative Habsburger-Reich ausgerechnet mit seinem gefürchteten Kanzler Metternich, der so gar nicht als Vertreter von Menschenrechten in die Geschichte einging, in diesem Fall relativ mehr tat, unschuldige Opfer einer folternden „Justiz“ zu schützen, als das angeblich fortschrittlichere Frankreich!

Zudem blieben im Einflussgebiet der Habsburger-Monarchie die Zeitungen in ihrer Berichterstattung über die „Affäre“ sparsam, und soweit berichtet wurde, war die Einstellung gegenüber den angeklagten Juden eine positive.³⁴⁵

London

Anders als in Österreich, wo der Wiener Rothschild-Zweig das stille private Gespräch mit Metternich nützte, aber ja nichts zu laut und zu öffentlich werden sollte, konnten die Vertreter der jüdischen Gemeinden in London öffentlich mobilisieren. Eine scharfe Deklaration der Londoner jüdischen Gemeinden, die Unschuld der Damaszener Juden versichernd und die britische Regierung ebenso wie die Regierungen Österreichs und Frankreichs zum Handeln auffordernd, wurde in Zeitungen inseriert. Ein Treffen von jüdischen Vertretern mit dem britischen Staatssekretär für Äußeres, Lord Palmerston, fand öffentliche Aufmerksamkeit. Lord Palmerston hatte mehrfache Motive, die jüdischen Hilferufe ernst zu nehmen. Zunächst scheint es seine Überzeugung gewesen zu sein, dass die Anklagen Unsinn waren, weiters war seine Ehefrau mit einem Vertreter der „London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews“ verwandt. Nicht zuletzt war aber

³⁴⁴ Florence: Blood Libel. S. 136ff.

³⁴⁵ Frankel: Damascus Affair. S. 196f.

außenpolitisches britisches Interesse im Spiel. Frankreich und die Habsburger hatten angefangen, sich als Schutzmacht römisch-katholischer ChristInnen im Osmanischen Reich zu positionieren, und Palmerston dachte daran, dass Großbritannien als Schutzmacht der jüdischen Bevölkerung auftreten könnte (anglikanische ChristInnen, die England „beschützen“ hätte können, gab es ja im Orient damals so gut wie noch nicht). Länger sollte es dauern, bis der Fall auch ins britische Parlament kam, doch auch dort lautete Regierungs- und Oppositions-übergreifend der Tenor, dass die Anklage gegen die Juden von Damaskus abzulehnen ist.³⁴⁶

Anders als in Österreich blieb in den britischen Zeitungen das Thema über den Sommer 1840 am köcheln. Während die meisten britischen Zeitungen dabei aber überzeugt waren, dass die verurteilten Juden von Damaskus einer Art mittelalterlicher Hexenjagd zum Opfer gefallen waren, blieb ausgerechnet die bedeutendste der britischen Tageszeitungen – die *Times* – auf einer, wie sie es nannte, „neutralen“ Position, möglicherweise aufgrund innenpolitischer Opposition gegen Lord Palmerston. Diese „Neutralität“ der *Times* bestand darin, der „Ritualmord“-anschuldigung ebenso breiten Raum – und ebensolche Glaubwürdigkeit – einzuräumen wie den verteidigenden Stimmen. Sowohl die von der Zeitung selbst verfassten Beiträge als auch die in der *Times* veröffentlichten Briefe von LeserInnen waren „ausgewogen“ aufgeteilt zwischen BefürworterInnen und GegnerInnen der Vorstellung, dass Juden christliches Blut für rituelle Zwecke benötigten, und dafür hin und wieder Morde begehen.³⁴⁷ (Nota bene: Wir sind hier nicht in irgendeinem „tiefen Mittelalter“ sondern in einer führenden europäischen Weltstadt anno 1840!)

Ich finde diese pseudo-Neutralität der *Times* insoferne sehr interessant, als man in heutiger „Nahostberichterstattung“ europäischer Medien, dann wenn Unruhen eskalieren, manchmal eine ähnliche „Neutralität“ finden kann, die sich darauf beruft „beide Seiten“ (wer immer diese im Detail gerade sind) zu Wort kommen zu lassen, ohne Wahrheitsgehalt oder Glaubwürdigkeit von Behauptungen zu prüfen. Man kann leicht „Objektivität“ vortäuschen, indem man einfach zwei Aussagen nebeneinander stellt – was Fakten und was Gerüchte sind, ist davon noch nicht gesagt.

Paris

Viel schwieriger war die Lage für die jüdische Gemeinde in Paris, da die französische Politik nicht bereit war, ihren Konsul fallen zu lassen. Der französische Ministerpräsident und Außenminister Adolphe Thiers hielt kompromisslos daran fest, den französischen Vertreter in Damaskus jedenfalls zu verteidigen und die Anklage als gerechtfertigt zu bezeichnen. Daraufhin wagte der Zentralrat der jüdischen Gemeinden Frankreichs (*Consistoire Central des Israélites de France*) einen für das Jahr 1840 aussergewöhnlichen

³⁴⁶Florence: Blood Libel. S. 139ff., S. 159f.

³⁴⁷ Frankel: Damaskus Affair. S. 206ff.

Schritt – nämlich die Entsendung einer eigenen jüdischen Delegation. Aus französischer Sicht logischer Kandidat für die Aufgabe war der Jurist Adolphe (Isaak Moïse) Crémieux, Vizepräsident des Zentralrates, der damals bereits bekannt dafür war, sich als Anwalt gegen Diskriminierungen aller Art einzusetzen. (Erst später wurde Crémieux auch als französischer Politiker, der Zweiten sowie der Dritten Republik Frankreichs, bedeutend. Doch war sein Ruf als Anwalt und als Verfechter humanistischer Ideale in der französischen Innenpolitik auch 1840 bereits geläufig.) Der Zentralrat war sich dessen bewusst, dass Crémieuxs Name außerhalb Frankreichs nicht prominent genug sein mochte, und fragte beim Dachverband der jüdischen Gemeinden Londons an, ob es nicht eine „gute Idee“ wäre, wenn eine Persönlichkeit aus dem Kreis des englischen Judentums an der Mission teilnehme: Sir Moses Montefiore.³⁴⁸

Die Mission von Crémieux und Montefiore

Einerseits war die Besetzung der Mission mit dem Franzosen Crémieux und dem Briten Montefiore eine Kombination, die sich perfekt hätte ergänzen können: Abgesehen von der britisch-französischen Partnerschaft war mit Montefiore, der aus der sefardischen Gemeinde Londons stammte, ein Repräsentant traditionellen jüdischen Lebens vertreten (Montefiore pflegte im Rahmen der Mission am Schabbat nur tätig zu werden, weil es um lebensrettende Maßnahmen ging, und achtete auch auf koschere Verpflegung während der Reise), während Crémieux für jene assimilierten Kreise des französischen Judentums stand, deren jüdische Identität mehr kulturell denn durch religiöse Praxis definiert wurde. Allerdings sollte sich im Lauf des Aufenthalts der Delegation in Alexandria herauskristalisieren, dass die unterschiedlichen Temperamente – bei gleich hohem Bedürfnis nach Geltung und Führungsanspruch – die Arbeitsweise auch beeinträchtigen konnten. Zeitweise agierten das französische und das englische Team mehr in einem konkurrierenden Nebeneinander als einem koordinierten Miteinander.

Montefiore war – im Gegensatz zu Crémieux – mit offiziellen britischen Empfehlungsschreiben ausgestattet.³⁴⁹ Crémieux hatte zwar den Nachteil, von seiner französischen Regierung keinerlei Hilfe (im Gegenteil!) erwarten zu können, konnte jedoch als Franzose bei *Muḥammad ‘Alī* als Vertreter des verbündeten Frankreich erscheinen, während der Brite Montefiore beim ägyptischen Herrscher natürlich mit dem Misstrauen behaftet war, aus Feindesland zu kommen. Letztlich gelang es – mitten im diplomatischen Säbelrasseln des britisch geführten Druckes auf *Muḥammad ‘Alī*, Syrien zu räumen – der Montefiore-Crémieux-Delegation eine Befreiung der Gefangenen zu erreichen. Wie so oft spielte auch Zufall mit: Es waren weder Montefiore noch Crémieux, sondern zwei europäische Ärzte *Muḥammad ‘Alīs*, die dem Pasha inmitten einer

³⁴⁸ Florence: Blood Libel. S.163f.

³⁴⁹ Florence: Blood Libel. S.172.

Behandlung erstmals die Bemerkung abrangen, dass er doch bereit sei, die Gefangenen von Damaskus freizulassen.³⁵⁰

(Natürlich wäre es ohne die Mission von Crémieux und Montefiore gar nicht dazu gekommen, dass *Muḥammad 'Alī*s Ärzte sich ebenfalls des Themas annahmen. Es ist daher schon richtig, dass in der Geschichtsschreibung dem Montefiore-Crémieux-Team der Ruhm der Befreiung der gefangenen Juden von Damaskus zugesprochen wurde. Doch zeigt die kleine Episode plastisch, wie sehr auch in der hohen Politik Entscheidungen von kleinen Befindlichkeiten des Alltags abhängen können. Wie, wenn der Pascha am entscheidenden Tag keine gesundheitlichen Beschwerden gehabt hätte und in anderer Stimmung gewesen wäre?)

Im September 1840 – nach jüdischem Kalender im Monat Elul des Jahres 5600 – wurden die Gefangenen Juden in Damaskus freigelassen. Was die Delegation NICHT erreichen konnte, war eine ursprünglich angestrebte Neuaufrollung des gesamten Prozesses, der die Unschuld der Angeklagten klarer unter Beweis gestellt hätte. Und es gelang auch nicht, *Muḥammad 'Alī* zu einer schriftlichen Erklärung gegen die Ritualmordvorwürfe generell zu bewegen. Immerhin konnte Montefiore auf seiner Rückreise, die er über Istanbul führte, vom Sultan des Osmanischen Reiches einen offiziellen *Firman* erwirken, der den Vorwurf der „Ritualmorde“ klar und deutlich als Unwahrheiten zurückwies, und da Damaskus bald nach der „Affäre“ wieder in den osmanischen Herrschaftsbereich fiel, konnte der *Firman* des Sultans im Nachhinein doch als Erfolg dargestellt werden.³⁵¹

Dass die Rückreisen von Crémieux und seinem Team einerseits und Montefiore und seinem Team andererseits über verschiedene Routen liefen, könnte man zwar der Notwendigkeit der britischen Delegation, wegen der Kriegsgefahren baldigst abzureisen, anlasten (ein Problem, das der Franzose Crémieux nicht hatte, der die Gelegenheit nutzte, noch eine Weile zu bleiben). Doch ist es auch bezeichnend für das Konkurrenzverhältnis zwischen den beiden, dass sie nichtmal ihre, jeweils als Triumphzug durch jüdische Gemeinden gestalteten, Rückreisen gemeinsam absolvieren konnten.

Trotz aller Konkurrenz war eine innere Intention der beiden, welche bereits bald nach Beginn der Mission erwuchs, nicht unähnlich, wie Florence in seiner Analyse beobachtet:

„There was one issue on which Crémieux and Montefiore silently agreed. Although the original impetus for the mission to the East had been the fate of the Jews who had been accused, convicted, and were now awaiting execution in Damascus, by the time, the mission left England, the focus of rallies, the fund raising, and ultimately the mission itself had been transformed into abstract causes: a battle of Western reason

³⁵⁰ Für eine ausführliche Schilderung siehe: Florence: Blood Libel. S. 187ff

³⁵¹ Für eine genaue Beschreibung der Mission siehe Florence: S. 176ff.

Aus der Sicht des Hauses Montefiore ist die Mission dargestellt in den „*Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore*“, Kapitel XXVI-XXXI (S. 213ff). Betreffend die „Tagebücher“ Montefiores ist zu beachten, dass es sich dabei nicht um ein originales Tagebuch von Sir Montefiore handelt, sondern die Edition von einem Mitarbeiter Montefiores posthum auf Basis der Tagebücher die Montefiore hinterlassen hatte, erstellt wurde.

*against injustice, Oriental barbarism, fanaticism, and the threat that the ritual murder charges could taint the Jews of the West.*³⁵²

Dieses Bild gilt nicht nur für Montefiore und Crémieux persönlich, sondern für die Wahrnehmung der „Affäre“ in den jüdischen Gemeinden Europas.

Nebenwirkungen und Nachwirkungen der „Affäre“

Montefiore hatte zwar einen *Firman* des Sultans erwirkt, der Ritualmord-Anschuldigungen deutlich zurückwies, doch ein *Firman* des Sultans muss noch nicht die Realität in den Provinzen ausmachen. Das osmanische Reich sah von den 1840er bis 1870er-Jahren eine ganze Reihe – im Vergleich zu Damaskus relativ glimpflich abgelaufener – Ritualmordanschuldigungen gegen jüdische Gemeinden in verschiedenen Städten des Reiches. Allein im Land Israel/Palästina kam es zu „Blutbeschuldigungen“, die von griechischen oder armenischen Christen gegen jüdische Gemeinden ausgingen in den Jahren 1847, 1848, 1870 und 1871. Insbesondere in den 1870er-Jahren eskalierte die Liste der Anklagen in etlichen Städten Ägyptens, Syriens und Kleinasiens.³⁵³

In Damaskus selbst war das christlich-jüdische Klima natürlich bis auf Weiteres ernsthaft gestört. Die Dominanz der Griechischen Katholiken gegenüber ihren jüdischen Konkurrenten im Finanzwesen stand und fiel auch wieder mit der ägyptischen Herrschaft, die sie gebracht hatte. Nach 1840, als Syrien wieder zum Osmanischen Reich zählte, bekleidete wieder ein Mitglied der Familie *Farḥi* eine hohe Position in der Verwaltung. Allerdings sollten Reformen der osmanischen Verwaltung bald dazu führen, dass diese Positionen aufgelöst wurden und durch aus Istanbul entsandte Beamte ersetzt wurden. 1849 finden wir *Me'ir Shlomo Farḥi*, der einer der Angeklagten der Damaskus-Affäre war, unter den Mitgliedern des Stadtrates (*mağlis al-baladīya*) von Damaskus. Der Reichtum und die Bedeutung der *Farḥis* ging natürlich nicht von einem Tag auf den nächsten zurück, doch kann das ägyptische Zwischenspiel gemeinsam mit der Damaskus-Affäre als Wendepunkt in der Aufstiegsgeschichte der *Farḥis* gesehen werden, die nach 1840 nicht mehr in gar so prominente Stellungen kamen, wie in den Jahrzehnten davor.³⁵⁴

In Europa zeitigte die „Affäre“ noch langfristige Folgen: Einerseits wurde sie im Gedächtnis des westeuropäischen Judentums enorm hochgehalten, ihr Erfolg eventuell auch verklärt, und sie scheint Persönlichkeiten wie den einflussreichen jüdischen Historiker Heinrich Grätz oder den Sozialisten und Zionisten Moses Hess (über den wir noch sprechen werden) in ihrem Denken ernsthaft beeinflusst zu haben. Andererseits schöpften auch antisemitische Kreise in Europa und besonders in Frankreich noch Jahrzehnte danach Energien aus den angeblichen „Ritualmorden“ von Damaskus.³⁵⁵

³⁵² Florence: Blood Libel. S. 182.

³⁵³ Florence: Blood Libel. S. 212.

³⁵⁴ Bouchain: Juden in Syrien. S.48f und S. 51.

³⁵⁵ Frankel: Damaskus Affair. S.401ff.

Die Verhörprotokolle (welche ja die „Geständnisse“ enthalten, ohne die Foltermethoden zu nennen!) wurden, in der Absicht, die „Schuld“ der Juden von Damaskus zu „beweisen“, zunächst in der reaktionär eingestellten französischen Zeitung *Univers* publiziert, 1846 dann in einer wesentlich umfangreicheren französischen Edition, welche mehrmals in verschiedenen Sprachen nachgedruckt wurde, 1899 in Kairo sogar in einer Rückübersetzung aus dem Französischen ins Arabische! Diese arabische Übersetzung der französischen Version wurde 1968 in Beirut und 1986 in Damaskus wieder nachgedruckt, die Ausgabe der 1980er-Jahre herausgegeben vom damaligen Verteidigungsminister Syriens *Muṣṭafā Ṭalās*. Diese beiden Editionen waren in den letzten Jahrzehnten mehrfach Basis für Ritualmordvorwürfe, die von Delegierten arabischsprachiger Länder bei UN-Gremien vorgebracht wurden.³⁵⁶ Noch heute kann man auf anitsemitischen oder/und radikal-islamistischen Internetseiten eine arabische oder englische Version dieses ursprünglich französischen Werkes finden.³⁵⁷

Eine besonders wichtige Folgewirkung in den jüdischen Gemeinden Europas und auch der USA war jedoch das Entstehen eines neuen Gefühls internationaler jüdischer Zusammenarbeit: Die jüdischen Gemeinden der Welt hatten anno 1840 noch keine Strukturen, die eine internationale Vertretung jüdischer Interessen darstellen hätte können. Die losen Netzwerke bedeutender Stellen wie das Fundraisingbüro von Lehren in Amsterdam und die Büros der Rothschilds waren zwar – wie gerade in diesem Fall klar wurde – eine Möglichkeit, sich zu koordinieren, doch eine irgendwie legitimierte Institution, um gemeinsame jüdische Interessen zu artikulieren, gab es nicht. Das international organisierte Fundraising für die Montefiore-Crémieux-Mission schuf nun zwar auch noch keine Institution, aber erstmals seit sehr vielen Jahrhunderten entstand ein Klima einer internationalen Mission, die wenn nicht gleich weltweit so doch europäisch-transatlantisch und durch ihr Ziel auch in den osmanischen Raum vernetzt war:

„For many the feelings of distress, embarrassment, guilt, and anxiety that had previously tempered active interest in the events in the Middle East finally turned to enthusiasm for the defense of the Jews of Damascus, as the mission of Montefiore and

³⁵⁶ Frankel: Damaskus Affair. S.415ff. Frankl nennt als Jahreszahl der Publikation von Talas 1986, während ein Bericht, den die UNO-Menschenrechtskommission im Februar 2004 veröffentlicht hat, 1983 als Erscheinungsjahr angibt (<http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/3911B1E58DF0BB7485256E4D0057A10C>, letzter Zugriff 06.05.2014), möglicherweise handelt es sich einfach um zwei Auflagen des Buches.

Die erste französische Version von 1846, auf der all die folgenden Editionen aufbauen, wurde von einem sonst unbekannten Autor namens Laurent herausgegeben, das Material, das sie enthält, dürfte aber mit Hilfe des Konsuls Ratti-Menton oder – noch wahrscheinlicher – seines Übersetzers Beaudin zusammengetragen worden sein. (Frankel: Damaskus Affair, S. 416., Anm.52)

³⁵⁷ In arabischer Sprache finden sich die „Verhörprotokolle“ heute auf: <http://ashargalarabi.org.uk/center1/kutob-kanz-ammar.htm>, der zweisprachigen Website eines sogenannten „Arab Orient Centers“, bezeichnenderweise nur im arabischen, nicht im englischen Teil der Website (letzter Zugriff 06.05.2014). Die Website nennt als Direktor des „Arab Orient Center“ Zoheir Salem, der als in London lebender Sprecher der syrischen Muslimbrüder bekannt ist.

In englischer Sprache wird das Werk (in einer zusammenfassenden Nacherzählung) heute auf der amerikanischen rassistisch-antisemitischen Website „jrbooksonline“ gepriesen: <http://www.jrbooksonline.com/schramm/damascus.htm> (letzter Zugriff: 06.05.2014. Zur Beachtung: Es handelt sich hierbei um eine hochkarätig antisemitische rassistische Website, welche die deutsche NS-Zeit verherrlicht.)

*Crémieux provided a focus for rallied support and, for the first time since the diaspora, brought the Jewish communities of the world together in a common cause.*³⁵⁸

Crémieux hatte während seines Aufenthaltes in Ägypten Interesse am Zustand jüdischer Schulen in Kairo und Alexandria entwickelt, die aus der Sicht des Europäers desolat und rückständig wirkten. Bei seinen Gesprächen mit den Oberrabbinern von Kairo und Alexandria stieß er auf positive Resonanz für die Errichtung moderner jüdischer Schulen mit einem europäisch geprägten Lehrplan, der auch moderne Fremdsprachen, Mathematik und Wissenschaften einschloss. Ein Teil der Finanzierung sollte aus jüdischen Gemeinden Europas beigesteuert werden.³⁵⁹ Eine Neuigkeit war, dass diese „Crémieux-Schulen“ auch Mädchen offenstanden.³⁶⁰

Die positive Resonanz der Rabbiner mag überraschen, angesichts dessen, dass in späteren Jahrzehnten reichlich Fälle belegt sind, in denen Rabbiner aus dem osmanischen Raum nicht glücklich über „westliche“ Lehrpläne in neuen Schulen waren. Vielleicht zeigt das Beispiel von Alexandria, dass vorschnelle Klischees über „die“ Rabbiner des Orients nicht angebracht sind, und man zwischen den einzelnen Fällen differenzieren müsste. Jedenfalls scheint es mir aber bezeichnend, dass auch auf dem Gebiet des jüdischen Schulwesens Ägypten schneller zu europäischen Vorbildern neigte, als der Rest des Orients. Die Herauslösung Ägyptens aus dem osmanischen Raum, und die deutliche Orientierung nach Europa, die eben unter Muhammad Ali begonnen hatte, spiegelt sich hier auch in der jüdischen Gemeinde Ägyptens.

Crémieux hatte Montefiore vorgeschlagen, ein jüdisches Spital zu finanzieren, parallel zu den von ihm selbst geplanten Schulen. Montefiore sah allerdings den Fokus seiner Projekte im Land Israel und wollte daher nicht in Ägypten investieren.³⁶¹ Die „Crémieux-Schulen“ in Ägypten bestanden in ihrer ursprünglichen Form nicht lange, doch sollte Crémieux 1860 an der Etablierung einer internationalen jüdischen Hilfsorganisation beteiligt sein, die wiederum ein Schulwerk errichtete, diesmal mit enormen Auswirkungen auf die jüdischen Gemeinden des osmanischen Raumes: Die *Alliance Israélite Universelle* entstand nicht zuletzt unter dem Eindruck und aus den Erfahrungen der „Damaskus-Affäre“. Auf die enorme Bedeutung der „Alliance“ und ihrer Schulen für die jüdischen Gemeinden des osmanischen Raums wollen noch zu sprechen kommen.

Was blieb von *Muḥammad ‘Alī*s Politik?

Kehren wir von jenen ersten Ansätzen eines koordinierten internationalen Auftretens jüdischer Gemeinden nun wieder zu *Muḥammad ‘Alī* und seiner Herrschaftstperiode zurück: Was blieb von seinen übermütigen Aktivitäten längerfristig erhalten? Die

³⁵⁸ Florence: Blood Libel. S. 170.

³⁵⁹ Florence: Blood Libel. S. 198f.

³⁶⁰ Simong: Female Education. S. 133.

³⁶¹ Florence: Blood Libel. S. 199.

Hinterlassenschaft der Politik *Muḥammad ‘Alī*s stellt sich in Ägypten selbst natürlich deutlich anders dar, als in „Syrien“, wo sein System nur ein knappes Jahrzehnt implementiert wurde.*

Ägypten

Die Schattenseiten der etatistischen und diktatorischen Politik *Muḥammad ‘Alī*s begannen sich in Ägypten noch zu seinen Lebzeiten zu zeigen. Da Ägypten nach dem Vertrag von London nicht mehr die große Militärmaschine erhalten durfte, für die es so viele Ressourcen aufgebaut hatte, wurden nach 1840 einige der Entwicklungen, welche zum Zweck des militärischen Aufbaus eingeführt worden waren, wieder zurückgenommen: Schulen wurden wieder geschlossen und für das Militär relevante Industriezweige wieder vernachlässigt. Einzig die modernisierte Verwaltung blieb längerfristig erhalten, mitsamt ihrer relativ europäisch orientierten kleinen Schicht von gebildeten Mitgliedern der Bürokratie.³⁶² Zur neuen Verwaltungsstruktur gehörte insbesondere, dass es in Ägypten gelungen war, das alte System der Steuerpachten durch eine moderne zentralisiert organisierte Besteuerung zu ersetzen – ein Schritt, der im übrigen Osmanischen Reich nicht gelingen sollte. Abgesehen davon war *Muḥammad ‘Alī*s monopolisierende Wirtschaftspolitik aber durchaus im Rahmen von Konzepten geblieben, die innerhalb des osmanischen Reichs nicht völlig neu waren, allerdings mit dem Unterschied, dass *Muḥammad ‘Alī* Modelle, die man von anderen osmanischen Warlords kannte, zu einem besonders radikalen Extrem trieb.³⁶³ (Wir erinnern uns an *Ẓāhirs* und *al-Ğazzārs* Bemühungen um Baumwoll-Monopole. Eventuell kann man *Muḥammad ‘Alī*s Ausrichtung der ägyptischen Wirtschaft auf die besonders qualitätvolle ägyptische Baumwolle als radikale Überhöhung jener Wege, die vor ihm andere schon eingeschlagen hatten, interpretieren?)

Findley kommt in seiner Analyse osmanischer Reformbestrebungen zu dem Schluss, dass man *Muḥammad ‘Alī* nicht als Vertreter einer „industriellen Revolution“ sehen darf (wie es manchmal in älteren Darstellungen interpretiert wurde), sondern ihm vielmehr ein Fehler vorzuwerfen ist, der später bei Industrialisierungsprojekten im „Nahen Osten“ noch häufig auftreten sollte:

„This is the reliance on „turnkey“ projects, a policy based on the implicit assumption that a government could hire foreign experts to build a plant and turn it over, with the key in the door, for that government to operate, without thought to the infrastructure on which such enterprises depend. In Mehmed Ali's case, the ethnic exclusivism of his

*Es ist hier nicht Platz, auch auf Kreta einzugehen, das gleichzeitig mit Syrien ebenfalls unter Muhammad Alis Herrschaft gefallen war. Für einige Bemerkungen betreffend Kreta siehe: Findley: Turkey, S. 78.

³⁶²Cleveland: History, S. 73.

³⁶³Findley: Turkey, S. 60.

*regime not only promoted this dependence on foreigners but also degraded, rather than developed, the indigenous Egyptian workforce.*³⁶⁴

Die ägyptische Landbevölkerung hatte von *Muḥammad ‘Alīs* Reichtum nichts, sondern erfuhr Zwangsarbeit, Steuerlast und Militärdienst als Teil seiner Reformen. Bereits in den 1830er-Jahren wurde ein Teil der Fabriken, die er errichten hatte lassen, als verfallen beschrieben. Da er schließlich den Preis „seiner“ monopolisierten Waren am Weltmarkt nicht bestimmen konnte, blieb ihm nur, die festgesetzten Preise, die er seinen Untertanen bezahlte, bei Bedarf entsprechend niedrig zu halten, womit er die Kaufkraft der eigenen Bevölkerung schmälerte.³⁶⁵

1859-69 wurde zwar der Suez-Kanal, zunächst mit französischer Beteiligung, gebaut, doch trotz seiner revolutionären wirtschaftlichen Bedeutung, bedeutete der Kanalbau vorerst große finanzielle Schwierigkeiten. Als der U.S.-amerikanische Bürgerkrieg Baumwolle am Weltmarkt für eine Zeit knapper machte, konnte *Ismā‘īl Pasha*, ein Herrscher, der auf Fortschritt und Wissenschaft setzte, noch einmal die Staatskasse mit den Erträgen aus der ägyptischen Baumwolle füllen. Doch als 1866 die Baumwollpreise am Weltmarkt einbrachen, war es auch damit zu Ende. 1875 war er genötigt, zur Sanierung des überschuldeten ägyptischen Haushaltes seinen Anteil am Suez-Kanal an die Briten zu verkaufen.³⁶⁶

(Die Art wie somit nun auch das französisch-britische Ringen um die Landenge von Suez entschieden wurde, ist interessant: Nicht militärische Eroberung sondern die Kaufkraft war letztlich ausschlaggebend! Frankreich durfte den Kanal bauen, doch das Britische Empire kaufte ihn letztlich auf und eröffnete damit die Zeit der britischen Dominanz über Ägypten!)

Vielleicht ist als eine weitere Hinterlassenschaft *Muḥammad ‘Alīs* zu werten, dass unter seiner Regierung und mit der Begründung seiner Dynastie der Schritt zu einem ägyptischen Staat entstand, der – anders als autonome Tendenzen von Mameluken unter osmanischer Herrschaft davor – auch außenpolitisch sichtbar war. Formal war Ägypten zwar noch dem osmanischen Sultan untergeordnet, was sich auch in der Ablieferung einer jährlichen „Steuer“ an den Sultan äußerte, doch abgesehen von dieser jährlichen Tributzahlung, war ein ziemlich autonomer Staat entstanden. Die ägyptische Selbständigkeit erfuhr bald eine ernsthafte Unterbrechung durch die britische de-facto-Herrschaft ab 1882. Doch war auch dann klar, dass die Briten Kontrolle über Ägypten haben, und nicht über irgendeine osmanische Verwaltungseinheit. (Wir werden später noch über das Phänomen der ägyptisch-osmanischen Grenzziehung unter britischer Oberhoheit sprechen.) In diesem Sinne kann man das Ägypten Muhammad Alis als einen Fall von de-facto-Statebuilding betrachten, das ohne formale Unabhängigkeitserklärung

³⁶⁴Findley: Turkey, S. 60.

³⁶⁵Findley: Turkey, S. 60f.

³⁶⁶Findley: Turkey, S. 85ff.

Tatsachen auf dem Boden schuf, - allerdings paradoxerweise durch einen aus fremden Land stammenden Herrscher und seine Dynastie, was auch genau der Punkt war, der die ägyptische Politik auf lange Zeit hin strapazieren sollte. Ein Gegenargument, dass hier doch (noch) kein „Staat“ entstanden wäre, könnte allenfalls darin liegen, dass internationale wirtschaftliche Verträge, die das osmanische Reich einging, Ägypten nach wie vor mit-banden, somit die ägyptische Wirtschaftspolitik, durch das, was der Sultan in Istanbul aushandelte, einen Rahmen gesetzt bekam. Trotzdem würde ich meinen, dass ab der Herrschaft *Muḥammad ‘Alī*s, insbesondere nach seinem erzwungenen Rückzug aus „Syrien“ (der ja auch ein Stück „ägyptischer“ Grenzziehung darstellte), die Symptome eigener Staatlichkeit in Ägypten so weit gehen, dass hier die Geburtsstunde des modernen ägyptischen Staates anzunehmen wäre. Wir haben erwähnt, dass *Muḥammad ‘Alī* sich zunächst sicher nicht als „Ägypter“ sah. Und doch endete er letztlich als Begründer eines ägyptischen Herrscherhauses, als er im Vertrag von London seine Dynastie festschreiben ließ.

Syrien und das „Heilige Land“

Ein Faktor der Beschleunigung für die osmanischen Reformen?

Wesentlich anders ist die Bilanz von *Muḥammad ‘Alī*s Hinterlassenschaft in „Syrien“ (inklusive Israel/Palästina), da die Schrecken seiner übermütigen Wirtschaftspolitik in den weniger als zehn Jahren seiner Herrschaft nicht in gleichem Maß wie in Ägypten wirksam werden konnten. Wirksam wurden hier aber das Brechen der Macht lokaler Notabeln, die Veränderungen in der Verwaltung und die steuerliche Gleichstellung nicht-muslimischer Bevölkerung insoferne, als sie in den wenigen Jahren ihrer Gültigkeit ein Klima schufen, das nachher, trotz kurzfristiger Gegenbewegungen, nicht mehr ganz revidierbar war. Ma'oz merkt in seiner Analyse der osmanischen Reformzeiten in Bezug auf das ägyptische Zwischenspiel an:

„Yet the Egyptian rule in Syria and Palestine had certainly a long-term impact on the local society. It provided the Syrians with a new experience of security after a long period of chaos and oppression. [...] In addition, under the Egyptians, Syria and Palestine were widely opened for the first time to European activity and influence, after a long period of traditional isolated life. In short, the major significance of the Egyptian rule lies in the opening of a new era in the history of Syria, and in preparing the ground for the coming reforms of the Tanzimat.“³⁶⁷

Auch wenn ich dieser Einschätzung durchaus zustimme, wollen wir nicht übersehen, dass die Veränderungen auch Widerstand hervorriefen (wie Maoz selbst auch ausführlich

³⁶⁷ Ma'oz: Ottoman Reform, S. 19.

darstellt). Davon, dass die osmanische Herrschaft wieder installiert wurde, war natürlich der Widerstand gegen solche Neuerungen keinesfalls aus der Welt.

Zwei Neuerungen unter der ägyptischen Herrschaft hatten besonderen Missmut hervorgerufen: Die allgemeine Einberufung junger Muslime zum Militärdienst sowie die neue Art der persönlichen Besteuerung (*ferde*) in Kombination mit der Abschaffung der einstigen Sondersteuer (*Ġizya*) für nicht-Muslime. Die neue Steuer wurde jedem männlichen Untertan von 12 Jahren aufwärts auferlegt. (An dieser Altersgrenze sehen wir, wie jung man begann, ins Berufsleben einzusteigen, wenngleich zunächst wohl bloß als Lehrling oder als im Familienbetrieb mithelfender Angehöriger). Theoretisch war die Steuer einkommensabhängig gestaffelt zwischen 15 und 500 Piastern pro Kopf. Es scheint, dass bei der tatsächlichen Einhebung die ursprünglichen Festsetzungen nicht eingehalten wurden sondern mehr verlangt wurde, und die Steuer so eine hohe Belastung für die Bevölkerung darstellte. Zudem empfanden manche Muslime es als entwürdigend, nun genauso besteuert zu sein, wie nicht-Muslime und es regten sich Stimmen, welche die neue Besteuerung als eine *Ġizya* für Muslime darstellten (die *Ġizya* war ja traditionell die Kopfsteuer für nicht-Muslime).³⁶⁸ Das Steuersystem sollte in dieser Form zwar nicht lange überleben (die osmanische Herrschaft kehrte, nach einem kurzen Versuch eine ähnliche modernere Steuereinhebung einzuführen, der aber scheiterte, mit wenigen Ausnahmen wieder zur alten Form der Steuerpacht zurück)³⁶⁹, doch blieben andere Gelegenheiten für reaktionäre muslimische Kräfte, gegen die neue Stellung nicht-muslimischer Bevölkerung Position zu beziehen. So sorgte die erstmalige Einführung von europäischen Konsulaten in Damaskus und in Jerusalem sowie die Tatsache, dass neuerdings christliche Missionare ins Land durften, für Irritationen.³⁷⁰ Beides änderte sich unter der wieder etablierten osmanischen Herrschaft nicht.

Natürlich kann man die Frage stellen, wie weit die „ägyptische“ Phase für die Entwicklungen in Syrien wirklich einen Unterschied machte, denn schließlich führte das osmanische Reich, nachdem es sich in Syrien wieder etabliert hatte, jedenfalls selbst Reformen durch. Trotzdem scheint die ägyptische Phase insofern eine Wirkung gehabt zu haben, als sie durch ihre noch größeren Schritte den Boden ebnete und eine Beschleunigung schuf. Die Macht der alten lokalen Notabeln war in einem größeren Ausmaß gebrochen als zuvor. Hatten sie einst versucht, gegen die Reformen Mahmud II Widerstand zu leisten, mussten sie nun froh sein, anstelle der noch radikaleren Ideen des ägyptischen Pashas nur das neue osmanische System zur Kenntnis zu nehmen. (Natürlich wollen wir nicht unterschätzen, dass die Notabeln es auch schafften, sich in die neuen Verhältnisse zu integrieren! Einige der alten Namen werden wir in neuen Funktionen wieder finden.)

³⁶⁸Maoz: Ottoman Reform, S. 16f.

³⁶⁹Findley: Turkey, S. 97f.

³⁷⁰Maoz: Ottoman Reform, S. 17.

Sprechen wir nicht vom gesamten Raum des damaligen „Syrien“ sondern von Israel/Palästina sind noch zwei weitere Punkte zu nennen, welche das ägyptische Zwischenspiel sozusagen hinterließ: Einen neuerlichen Zuzug einer Bevölkerungsgruppe, und insbesondere die enorme Bedeutung der „Orientkrise“ für das sich nun entfaltende europäische Interesse am „Heiligen Land“.

Ägyptische Immigration ins Land Israel/Palästina

Die ägyptische Führung hatte zu Zwecken der Steigerung der landwirtschaftlichen Erträge - vielleicht auch als Strategie zur Herrschaftssicherung - aus Ägypten kommende Bauern und Beduinen angesiedelt, die nach Abzug der ägyptischen Armee blieben. In manchen Fällen ist nicht klar, ob ein solcher neu eingewanderter Stamm als Flüchtling kam oder von der ägyptischen Herrschaft „ermutigt“ wurde, zu migrieren. Zum Teil ist aber eindeutig, dass bäuerliche oder beduinische Bevölkerung von der ägyptischen Verwaltung wie Sklaven als Fronarbeiter für den Staat ins Land gebracht wurden. (Man kann sich gut vorstellen, dass deren Motivation, mit dem Abzug der ägyptischen Armee eventuell nach Ägypten zurückzukehren, gering war!) Jedenfalls blieben nach dem Abzug der ägyptischen Streitkräfte ägyptische ImmigrantInnen zurück, die sich vom *Hulah*-Tal oder Akko im Norden bis zum Negev und Sinai im Süden verstreuten.

Sehr deutlich blieb die ägyptische Präsenz in Yaffa und seiner Umgebung, wo die „ägyptischen“ Ortsteile Yaffas 1893 vom British Palestine Exploration Fund beschrieben wurden. Auch in der Gegend um *Kafr Qar'a* (כפר קרע/ كفر قرع) und 'Ar'ara (ערערה/ عرعره) im heutigen Bezirk Haifa sind (laut einer Aussage aus den 1980er-Jahren, also vermutlich auch heute noch) einige hundert Familien ansässig, die ihre Herkunft auf die ägyptische Invasion zurückführen - laut eigener Überlieferung waren sie als Kamelreiter mit der Ägyptischen Armee gekommen und blieben nach dem Abzug der Truppen. Der so geschaffene Kern „ägyptischer“ Familien wurde in den Jahrzehnten vor dem 1. Weltkrieg durch aus Ägypten zuwandernde Arbeitskräfte noch verstärkt - ein Zuzug, der bis 1917 anhielt.³⁷¹

Die europäischen Mächte beginnen den Wettlauf um das Heilige Land

In Europa jedoch sollte die „Orientkrise“ den Wettlauf der europäischen Mächte um Einfluss im Heiligen Land eröffnen. Denn es war allzu offensichtlich, dass die osmanische Regierung das Land nicht aus eigener Kraft sondern nur von Europas Gnaden und aufgrund europäischer strategischer Interessen wieder bekommen hatte. Während wirtschaftliches Interesse Europas auch in anderen Landesteilen des osmanischen Reiches sichtbar werden konnte, kam im „Heiligen Land“ zu allfälligen wirtschaftlichen

³⁷¹ Avneri: *Claim of Dispossession*. S. 13ff. Krämer: *Geschichte Palästinas*. S. 88f. (Krämer erwähnt jedoch nur die Ansiedlung ägyptischer Fellachen an der Küste sowie im Süden. Siehe auch ihre Anmerkungen in Fußnote 50.)

Interessen auch der religiöse Faktor hinzu. Und dieser religiöse Faktor war wiederum ein innereuropäischer Machtfaktor: Wer die beste Schutzmacht der Christen im Heiligen Land war, hatte einen Pluspunkt innerhalb der europäischen Konkurrenz. Die Tatsache, dass die Besitzverhältnisse des Landes erstmals international zur Diskussion standen, konnte natürlich auch von jüdischer Seite nicht unbemerkt bleiben. Wenngleich die „Damaskus-Affäre“ als der Startschuss für die Intensivierung jüdischer Aktivitäten gilt, trägt diese Affäre immerhin die gleiche Jahreszahl 1840 wie der ägyptisch-osmanische Besitzwechsel. Bevor wir uns dem europäischen Wettlauf ums Heilige Land genauer zuwenden, wollen wir in den nächsten Kapiteln aber noch die osmanischen Reformen der nun einsetzenden Phase betrachten.

Vorige Seite: Abb. 6:

Karte von „Syrien“ gestaltet aus Sicht europäischer Karteographen zur Zeit der Ägyptischen Herrschaft.

Aus: Berghaus, Heinrich Carl Wilhelm, Atlas von Asia. Gotha, Justus Pertes, 1832-1837. Abbildung aus der Sammlung „Holy Land Maps“ der Israelischen Nationalbibliothek:

http://dlib.nli.org.il:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002369820&silos_library=GEN01

(letzter Zugriff: 06.05.2014).

Die Karte zeigt „Syrien“ zum Zeitpunkt der ägyptischen Eroberung, ist jedoch in erster Linie bemerkenswert dafür, was der europäische Blick hier als nennenswert erachtete:

Zunächst finden wir zweierlei Verwendung des Namens „Palästina“, und zwar in unterschiedlicher Bedeutung: Einmal wird die Ebene entlang der Küste von etwa Aschkelon bis südlich des Carmel als „Falastin“ dargestellt – die Verwendung des „F“ anstelle von „P“ zeigt eindeutig einen arabischen Begriff an. Wir haben bereits erwähnt, dass die Verwenung von „*Filastīn*“ als regionale Bezeichnung auf dem Boden des einstigen Bezirks *Filastīn* (dem Nachfolger des byzantinischen Palästina Prima) nicht ganz abris. Hier sehen wir ein Zeugnis davon. Andererseits sehen wir aber auf der Karte groß und deutlich die Bezeichnung „Palestina“ – diesmal deutschsprachig – quer über das Land östlich und westlich des Jordan. Dieses „Palestina“ hat mit jenem „Falastin“ nichts tun, sondern drückt das zeitgenössische christliche Verständnis von Palästina aus. Neben den arabischen Ortsnamen bringt die Karte auch biblische Bezeichnungen wie „Gebirge Ephraims“ oder „Samaria“.

Die beiden kleinen Ergänzungskarten am linken oberen und rechten unteren Eck, sind wohl nur aufgrund des Papierformats, auf dem nicht alles in einer Reihe Platz gehabt hätte, entstanden, und ich würde sie daher nicht als besondere Hervorhebungen sehen. Auf der Karte rechts unten wird der Norden „Syriens“ mit Aleppo und bis zum Golf von Iskandar ergänzt, auf der Ergänzungskarte links oben geht es in den Süden bis zur Sinai-Halbinsel. Zu beachten ist die kleine Hinzufügung der „Ebene von Suez“ in einer eigenen Darstellung links oben – offensichtlich war aus europäischer Sicht die Möglichkeit, dort eines Tages einen Kanal zu bauen, ein Grund, Suez extra darzustellen. Bei der Darstellung der Sinai-Halbinsel finden wir mit „Arabia Petrea“ wiederum eine antikisierende geographische Bezeichnung – der Begriff stammt aus römischer Zeit.

Während trotz der antikisierenden Bezeichnungen von Landesteilen (die immerhin in der Minderheit bleiben), die Karte durchaus den Eindruck erweckt, die gesamte levantinische Küste mitsamt dem dahinter liegenden „Syrien“ darstellen zu wollen, ergibt sich eine andere Gewichtung, wenn wir die Bilder betrachten, welche die Karte zieren. Zwei der Abbildungen beschreiben den „Libanon“, also ein Gebiet mit starker christlicher Bevölkerung, und die übrigen 11 Bilder handeln alle von biblischen (christlichen) Stätten in „Palästina“ (Bethlehem, Nazaret, etc.) – offensichtlich war das, was die deutschen Hersteller der Karte für „sehenswert“ in Syrien hielten, das „Heilige Land“.

Das Osmanische Reich in der *Tanzīmāt*-Ära (1839 bis 1876)

Die hohe Bürokratie als Trägerin der Reformbewegung

Sultan *Maḥmud* II, der mit dem Weg der Reformen begonnen hatte, starb 1839. Sein Nachfolger *Abdūlmecid* war zum Zeitpunkt des Regierungsantrittes nur 16 Jahre alt, und dementsprechend insbesondere am Anfang seiner Regierungsjahre von hohen Regierungsfunktionären ziemlich abhängig. Die Ära der Reformen, die nun eingeleitet wurde, war nicht das Werk starker Sultane sondern einer hohen Bürokratie, in der unter *Maḥmud* II ein reformorientierter Flügel durch seine Unterstützung so weit erstarken konnte, dass sie nun unter relativ schwachen Sultanen ihre Konzepte weiter umsetzte. Selbstverständlich regte sich auch konservativer Widerstand, der aber überwunden wurde. Die Ergebnisse kamen nicht ohne europäische Hilfe zustande. Britische und französische Kräfte unterstützten die Seite der Reformer, während das Habsburger-Reich und Russland den konservativen Kreisen indirekte Hilfe zukommen ließen.³⁷²

Da wir es bei den diversen Reformschritten dieser Ära nicht mit einer Person zu tun haben, in deren Namen sie in die Geschichte eingegangen wäre, nennt man sie die Ära der „*Tanzīmāt*“ - der „Neuordnungen“, da sie von einer Serie von Schritten geprägt war, die sich jedesmal in neuen Erlässen der Regierung äußerten.* Manchmal wird die gesamte Zeit von 1839 bis zum Ende des osmanischen Reiches als Zeit der „*Tanzīmāt*“ bezeichnet, wir wollen hier aber dem Usus folgen, darunter nur die Epoche bis zu Sultan *Abdülhamid* zu sehen – dessen Herrschaft ab 1876 eine eigene Phase einleitete.

Die großen Eckdaten der Ära waren das Reformdekret von 1839 (noch unter *Maḥmud* II ausgearbeitet, aber erst nach seinem Tod verkündet), ein Reformdekret von 1856 und die erste osmanische „Verfassung“ von 1876. Doch rund um diese großen Brocken wuchs eine Flut weiterer kleinerer legislativer Akte hervor, so dass die *Tanzīmāt*-Ära in erster Linie als eine legislative Bewegung gesehen wird.³⁷³ Da in der ersten Phase, nach 1839, zunächst konservative Gegenbewegungen wirksam wurden, welche die Reformen auch gleich wieder einbremsen, ist als die besonders wirksame Phase die Zeit nach dem Reformdekret von 1856 anzusehen.

³⁷²Findley: Turkey, S. 88f. Siehe dort auch für eine Darstellung der beteiligten Personen.

Maoz: Ottoman Reform, S. 24f.

* Der Begriff *Tanzimat* leitet sich von der arabischen Wurzel *naẓama* her, deren Grundbedeutung „arrangieren“, „regulieren“ ist.

³⁷³Findley: Turkey, S. 91f.

Auf dem Weg zu einer vorsichtigen Säkularisierung des osmanischen Staates?

Neue Stellung von Nicht-Muslimen

Zwar scheiterte der Versuch, anstelle der alten Steuerpacht eine direkte Besteuerung der Untertanen einzuführen, doch einige Elemente rund um das wieder abgeblasene Steuerreform-Programm überlebten, darunter die Einrichtung lokaler Räte, welche als Ratgeber rund um den *Qāḍī* fungierten und in religiös gemischten Bezirken auch eine Vertretung der nicht-muslimischen Gruppen vorsah.³⁷⁴ Ein Beispiel, wie ein solcher Rat zusammengesetzt war, ist aus Jerusalem aus dem Jahr 1840 überliefert. Die „beratende Kammer“ (*mağlis ash-shūrā*) bestand aus folgenden Mitgliedern:

Sayyid Muḥammad Abū as-Su‘ūd, Präsident;
Sayyid Muḥammad ‘Alī al-Ḥusaynī;
Sayyid Khalīl al-Khālīdī;
Sayyid ‘Uthmān Abū Su‘ūd;
Sayyid Muḥammad Darwīsh ‘Alī Zāde;
Sayyid Shākir al-Muwaqqat;
Sayyid Nağm ad-Dīn al-Ğama‘īl al-Khātīb;
Sayyid Ibrāhīm al-Muhtadī;
Sayyid Muḥammad ar-Ramlī;
Sayyid Ğārullāh, Sekretär;
Sayyid Rafā, Assistierender Sekretär;
Khawāğa Rone, Vertreter der Jüdischen Gemeinde;
Yūsuf, Vertreter der Armenischen Gemeinde;
Yāqūt Ğāsīr, Mitglied der Armenischen Gemeinde.

Selbstverständlich handelte es sich nur um ein beratendes Gremium, das seine Schlussfolgerungen dem *Qāḍī* von Jerusalem vorlegte, bei dem nach wie vor die eigentliche Entscheidungsmacht lag.³⁷⁵

Betrachten wir die Zusammensetzung, so sehen wir, dass – wie könnte es anders sein – sowohl die *Ḥusaynī*- als auch die *Khālīdī*-Familie einen Sitz hatten! Selbstverständlich hatten sich die Notabeln in das neue System hinübergerettet. Doch waren sie nun nicht mehr so alleine unter sich, und gar mit Vertretern nicht-muslimischer Bevölkerung mussten sie sich an einen Tisch setzen. Dass dies dem einen oder anderen Mitglied der alten Dynastien nicht gefallen haben mag, liegt nahe! Wir sehen auch, dass die muslimischen Mitglieder in der Liste mit dem Ehrenwort *Sayyid* („Herr“) tituliert wurden, was für die nicht-Muslime nach wie vor nicht gelten konnte. Eine zu hohe Vorstellung von

³⁷⁴ Findley: Turkey, S. 97f.

³⁷⁵ El-Aref: Close of Ottoman Rule, S. 337.

„Gleichstellung“ dürfen wir bei diesen zaghaften Ansätzen von Mitsprache, welche diese Räte darstellten natürlich nicht hegen! Bedenken wir, wo Österreich oder Preussen zur gleichen Zeit in Sachen Teilhabe der Bevölkerung standen, können wir aber auch keine viel schlechtere Diagnose stellen als für europäische Systeme jener Zeit.

Das Reformdekret von 1856 bestätigte die 1839 bereits vorsichtig angerissene Gleichstellung der nicht-muslimischen Bevölkerung. Nicht-muslimische Religionsgemeinschaften wurden angehalten, representative Versammlungen einzurichten, um ihre inneren Angelegenheiten zu regeln.³⁷⁶ Die Tatsache, dass die Religionsgemeinschaften nun eigene verfassungsartige Statuten – manchmal „Millet-Verfassung“ genannt – einführten, sollte mit der Zeit dazu beitragen, dass nicht-Muslime, welche nun quasi-parlamentarische Einrichtungen in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft hatten, eine solche parlamentarische Versammlung auch für das osmanische Reich selbst forderten, und sich für eine osmanische Verfassung stark machten. Dies galt insbesondere für Armenier, wo die Überlappung zwischen nationaler und religiöser Identität zum Teil recht stark war.³⁷⁷

Die Reform der religiösen Millets hatte nicht nur den Zweck, zeitgemäße Statuten für die religiösen Minderheiten einzuführen, sondern sollte im Falle des griechisch-orthodoxen und des armenischen Millets auch die innere Korruption innerhalb der Gemeinschaften eindämmen. Durch die Notwendigkeit einer eigenen Verfassung, die gewisse Kontrollorgane vorsah, wurde das einfache Gemeindemitglied auch vor der Übermacht des höheren Klerus etwas geschützt. Anders war die Ausgangslage im Jüdischen Millet, da das Judentum keine pyramidenförmige Hierarchie unter seinen Rabbinern kennt. Hier war es umgekehrt: Eine osmanische Verordnung von 1835 versuchte, das Amt des *Hacham-Bāshi* („Oberrabbiner“) als Oberhaupt für alle jüdischen Gemeinden des osmanischen Reiches einzurichten. Doch der Versuch blieb Theorie, da die jüdischen Gemeinden de facto weiterhin bei ihren diversen regionalen Rabbinaten blieben, und der *Hacham-Bāshi* in fast allen Fällen nicht mehr als der Oberrabbiner von Istanbul war.³⁷⁸ (Oberrabbiner von Istanbul zu sein, war sicher auch so gar kein kleines Amt, aber es war nicht das, was die osmanische Bürokratie gemeint hatte.)

Die Bedingungen für Bau oder Renovierung nicht-muslimischer Gebetshäuser wurden liberalisiert. Alle osmanischen Untertanen sollten basierend auf Qualifikation und unabhängig vom Religionsbekenntnis zu Ämtern zugelassen werden, und theoretisch wurden nicht-Muslime auch zum Militärdienst einberufen, konnten sich allerdings durch Zahlung einer Ersatz-Gebühr davon befreien (womit im Grunde nichts anderes vorlag, als eine Weiterführung der einstigen *Ğizya* unter anderem Titel). Sowohl zivile als auch militärische Schulen standen allen Untertanen offen. (Selbstverständlich ist bei all dem

³⁷⁶ Findley: Turkey, S. 92.

³⁷⁷ Findley: Turkey, S. 100.

³⁷⁸ Bouchain: Juden in Syrien, S. 57f.

zunächst nur von den männlichen Untertanen die Rede.) Gerichtsverhandlungen zwischen nicht-muslimischen und muslimischen Parteien sollten vor ein gemischt besetztes Gericht kommen, während innerhalb einer Religionsgemeinschaft weiterhin die jeweiligen religiösen Gerichte angerufen werden konnten.³⁷⁹

Dass der rechtliche Unterschied zwischen Muslimen und nicht-Muslimen theoretisch weitgehend aufgehoben wurde, heißt natürlich nicht, dass die Umsetzung in der Praxis ebenso glatt verlief. Manche Muslime fühlten sich von der neuen Freiheit der Anderen provoziert – insbesondere wenn Religionsfreiheit nun auch offen zur Schau getragen wurde, etwa in Form von Kreuzen bei Prozessionen oder durch das Läuten von Kirchenglocken.³⁸⁰ (Man fühlt sich hier sehr an heutige Diskussionen in Europa erinnert – nur mit umgekehrten Akteuren!)

Versuch, eine osmanische Identität zu propagieren

Die neue osmanische Elite bemühte sich auch, osmanischen Patriotismus religionsübergreifend zu propagieren. Das Wort *Waṭan* (وطن), das ursprünglich in einem lokalen Sinn das Herkunftsland bezeichnete, wurde zunehmend verwendet, um „Vaterland“ im Sinne des osmanischen Staates zu bezeichnen. War in den alten Strukturen ein „*Osmanlı*“ nur ein Mitglied der regierenden Klasse rund um den Sultan, so wurde nun dieser Begriff auch auf die Untertanen ausgeweitet. Auch andere Begriffe wandelten sich im Zuge der neuen Konzepte, so wurde „*Millet*“, ursprünglich ein Begriff für religiöse Grenzlinien, mit der Zeit auch als Equivalent für „*Nation*“ verwendet.³⁸¹

Letzteres Beispiel erinnert uns daran, dass wir uns hier bereits in einer Zeit befinden, in der Nationalismus als Identitätsmodell immer stärker wurde, und letztlich die Bemühungen der osmanischen Elite um einen osmanischen Patriotismus ernsthaft herausforderte. Der gemeinsam mit den Reformen sich entwickelnden politischen Opposition gelang es möglicherweise besser, die Emotionen anzusprechen, als der osmanischen Regierung. So die Einschätzung Findleys:

*„A century earlier, the Ottoman attempt to reconcile individual, communal, and all-inclusive rights and identities might have worked as well as the construction of British nationality did. In its day, it worked no better than Austro-Hungarian attempts to create an 'imperial nationalism'“.*³⁸²

Entstehung ziviler Gerichte

Das neue System von Gesetzen benötigte auch neue Gerichte. Die Einrichtung ziviler Gerichte begann 1840 mit Handelsgerichten. 1860 folgten sogenannte *Nizāmiyya*-

³⁷⁹ Findley: Turkey, S. 92.

³⁸⁰ Bouchain: Juden in Syrien, S. 57.

³⁸¹ Findley: Turkey, S. 101f.

³⁸² Findley: Turkey, S. 102.

Gerichtshöfe für Rechtssprechung betreffend die im Zuge des Reformdekrets erlassenen neuen Gesetze. Sie waren, nach europäischem Muster, in einem dreigliedrigen System mit Berufungsmöglichkeit und letzter oberster Instanz strukturiert, im Unterschied zu den klassischen *Sharī'a*-Gerichten, die keine formal zugesicherte Berufungsinstanz hatten. Wie weit diese Schritte tatsächlich eine Säkularisierung bedeuteten, wurde von HistorikerInnen unterschiedlich bewertet. Während sie lange Zeit als Ausdruck von Säkularisierung und europäischem Einfluss bewertet wurden, weisen jüngere Forschungen darauf hin, dass all diese Schritte sehr wohl im Rahmen des Islam blieben und *Sharī'a*-konform abliefen.³⁸³ (Anders wären sie wohl auch kaum durchsetzbar gewesen.)

Die Mecelle als islamisch korrekter Gegenentwurf zum Code civil

Zu den bedeutsamsten Neuerungen der *Tanzīmāt*-Ära zählen die sogenannten *Mecelle* (arabisch: *Mağalla*, bzw. mit vollem osmanisch-türkischem Titel: *Mecelle-i Ahkam-i Adliye*), eine Sammlung zivilrechtlicher Bestimmungen, die im Jahr 1869 erschien, nachdem eine Initiative, den französischen *Code Civil* zu übernehmen, am Widerstand der *ʿUlamā* gescheitert war. Die *Mecelle* waren in der hanafitischen Rechtsschule des Islam verankert, allerdings war man bei ihrer Zusammenstellung insofern flexibel vorgegangen, als nicht immer die dominante Lehrmeinung innerhalb der hanafitischen Schule ausschlaggebend wurde, sondern aus dem gesamten Spektrum je irgendwo von hanafitischen Juristen vertretener Positionen, jene ausgewählt wurde, welche den Verfassern der *Mecelle* als die passendste für die Verhältnisse der Zeit erschien. Während man somit immer noch beanspruchen konnte, korrekt innerhalb der hanafitischen Rechtsschule geblieben zu sein, lassen sich in der Form - Numerierung von Büchern, Absätzen und Artikeln - einige europäische Einflüsse zuschreiben. Angewandt wurden die *Mecelle* sowohl in den neuen zivilen *Nizāmiyya*-Gerichten, als auch in den traditionellen *Sharī'a*-Gerichten, wo sie trotz ihres modernen Characters durch ihre Verankerung im traditionellen islamischen Recht ohnehin ihren Platz hatten. In einigen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches sollten die *Mecelle* noch weit über das Ende des Osmanischen Reiches hinaus wirksam bleiben.³⁸⁴

Europäischer Einfluss oder zeitgemäßes Reagieren auf neue Bedürfnisse?

Die wachsende Bürokratie - aus den alten Regierungsbüros entwachsene neue Ministerien hatten Standorte über ganz Istanbul verstreut - war eingebettet in eine Zeit technischer Revolution, die auch die Kommunikation betraf: Eine staatlich organisierte Post, das Schicken von Telegrammen, die Fahrt per Dampfschiff wurden in jenen Jahrzehnten ebenso möglich, wie ein Anwachsen von Printmedien.³⁸⁵ Wir sollten die

³⁸³Findley: Turkey, S. 94.

³⁸⁴Findley: Medjelle, El

³⁸⁵Findley: Turkey, S. 95f.

Ümbrüche jener Zeit daher nicht nur als Ergebnis der Ideen einiger Bürokraten in der Regierungskanzlei des Sultans verstehen, sondern die äußeren Rahmenbedingungen des Regierens waren tatsächlich andere geworden. In diesem Sinne schlage ich vor, den vieldiskutierten „europäischen Einfluss“ auf die neue osmanische Politik nicht zu hoch anzusetzen. Die Reformen der Tanzimat waren durchaus logische Reaktionen auf geänderte Verhältnisse einer neuen Zeit. (Möglicherweise war aber die Verspätung gegenüber Europa, die man hatte, ein Faktor sich mehr als notwendig an europäischen Modellen zu orientieren, da diese schon auf dem Markt waren, und als fortschrittlich galten?)

Das Landgesetz von 1858 und seine Folgen

Zur Flut an neuen Kodifizierungen der reformfreudigen *Tanzīmāt*-Bürokratie gehörte auch ein neues Landgesetz aus dem Jahr 1858, das die Eigentumsverhältnisse von Grund und Boden regeln sollte. Das osmanische Landgesetz von 1858 ist einer jener Fälle wo eine gut gemeinte Reformbestrebung letztlich alles andere als gut ausging.

Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, dass der osmanische Staat einen großen Teil des Bodens außerhalb der Dörfer als staatliches Eigentum ansah (*Mīrī*), und theoretisch nur wenig Boden echter Privatbesitz (*Mulk*) war. Allerdings haben wir auch gesehen, dass die Institution des *Waqf* dazu führen konnte, dass private Kontrolle über Grund und Boden unter dem Deckmantel der Stiftung eines *Waqfs* ausgebaut wurde.

Das Interesse des neuen Landgesetzes bestand nun darin, die staatliche Kontrolle über jenes Land, das als staatlich (*Mīrī*) galt, wieder zu festigen.³⁸⁶ Eine besonders wichtige – und folgeschwere Neuerung – war, dass für Nutzungsrechte oder Eigentum nun Dokumente ausgestellt wurden, und ein Landbesitzer (bzw. Besitzer von Nutzungsrechten) auf Verlangen in der Lage sein musste, durch Vorzeigen seiner Zertifikate sein Recht geltend zu machen. Mündliche Überlieferung sollte nicht mehr gelten. Dies klingt auf den ersten Blick sehr gut, doch die Ausstellung der Dokumente funktionierte nicht in der Weise, in der sie geplant gewesen wäre. Eigentlich sollte Großgrundbesitz ausdrücklich eingebremst werden, doch es geschah das Gegenteil. Eine wesentliche Rolle spielten dabei gemeinschaftlich genutzte Flächen, die man *Mushāʿ* مشاع (einen „gemeinsamen Besitz“) nannte:

Mushāʿ-Land ist ein Boden, der von einer Gemeinschaft bewirtschaftet wurde, oft mit einer jährlichen Neuaufteilung der Parzellen an die Mitwirkenden. Im Detail traten verschiedene Formen auf: Es konnte die Fläche, die der einzelne Mitwirkende zugewiesen bekam, von seinem Bedarf, sich und seinen Haushalt zu ernähren abhängen, oder auch von den Ressourcen, die er für die landwirtschaftliche Arbeit einbringen konnte (z.B. wer mehr Pflüge und mehr Zugtiere hatte, bekam mehr Land zum Bearbeiten). Wie das

³⁸⁶ Eisenman: Islamic Law, S.56.

Mushāʿ-System genau entstanden war, ist nicht geklärt, und Historiker hatten darüber verschiedene Theorien. Während Weulersse 1946, sowie etliche Autoren nach ihm, eine eher romantische These vertraten, dass am Anfang des *Mushāʿ*-Systems eine ideale Dorfgemeinschaft gestanden sei, die in egalitärer Weise das verfügbare Land aufteilte, und erst später Feudalherren das System korrumpierten, indem sie sich bessere Anteile sicherten, die ihnen mit der Zeit fix zustanden, kam Firestone in einem Artikel, der 1990 in Gilbers Sammelband „Ottoman Palestine“ erschien, zu einem deutlich anderen Bild.³⁸⁷ Firestone rechnet von Anfang an mit der Rolle des „Gutsherrn“, also einem regionalen Feudalherren, der seine Hand bei der Aufteilung der Parzellen im Spiel haben konnte, und nimmt an, dass die Rolle dieses mächtigen „Gutsherrn“ daraus resultierte, dass er für Sicherheit der Dorfgemeinschaft oder auch als Interessensvertreter nach außen (bzw. gegenüber osmanischen Behörden nach „oben“) auftreten konnte. Er war dann kein böser Eindringling in die egalitäre Dorfgesellschaft von außen, sondern ein Mitwirkender, der durchaus seine Aufgabe für die Gemeinde erfüllte. Wichtig in Firestones Analyse ist die korrekte Beachtung der juristischen Unterscheidung zwischen „Besitz“ und „Eigentum“. Das *Mushāʿ*-Land war gemeinsamer Besitz, es war jedoch NICHT gemeinsames Eigentum!

Die durch das neue osmanische Landgesetz geschaffene Notwendigkeit, jegliches Land, das man bewirtschaftete, bei den Behörden registrieren zu lassen, konnte nun insbesondere für solchen gemeinschaftlich genutzten Boden katastrophale Auswirkungen haben. Denn da viele der Beteiligten die Registrierung scheuten (z.B. aus Sorge, dann leichter zu Steuern verpflichtet zu werden), oder sich einfach der Bedeutung eines solchen Aktes nicht bewusst waren, konnte es vorkommen, dass ein Dorfführer im Namen des ganzen Dorfes das Land auf seinen Namen schreiben ließ! Theoretisch hätte das Landgesetz vorgesehen, dass Land eines ganzen Dorfes NICHT auf den Namen einer einzigen Person geschrieben werden durfte. Doch das Papier blieb geduldig, und solche Registrierungen auf eine einzige Person geschahen trotzdem. Die beteiligten kleinen Bauern, auf deren Namen das Land nun nicht lautete, wurden zu Landarbeitern. Der entstehende Großgrundbesitz sollte noch für die Nachfolgestaaten des osmanischen Reiches zu einer Bürde werden (so waren auch die auf dem ehemals osmanischen Territorium entstandenen neuen Balkanstaaten allesamt zu Landreformen genötigt).³⁸⁸

Auch für das Landgesetz von 1858 galt, dass es bei all seinen Modernisierungen darauf achtete, im Rahmen des islamischen Rechts zu bleiben, zum Beispiel betreffend Erbschaften.³⁸⁹

Ein Teil des Landgesetzes bezog sich auf Kategorien, die auch in den *Mecelle* behandelt wurden, was zum Teil zu verwirrenden Überschneidungen führen konnte. Es zeigt sich,

³⁸⁷ Weulersse: Paysans de Syrie, S. 99ff.

Firestone: The land-equalizing musha'-village, S. 91ff.

³⁸⁸ Inalcik: Land Problems in Turkish History, S. 226f.

³⁸⁹ Eisenman: Islamic Law, S. 56f.

dass aufgrund der unterschiedlichen Intentionen die beiden Codes eine unterschiedliche Gewichtung nahmen:

„The Land Code sought to assert as far as possible State title over all lands, while the Mecelle, dealing with private property was more interested in reproducing as far as possible the rules of Islamic law on the subject.“

Die Definition von *Mewat* (nicht bewirtschaftetem Land) ist in beiden Codes eine negative (also es sagt, was es nicht ist) – ein Land, das niemand absolut besitzt, außerhalb von bewohntem Gebiet.³⁹⁰ Wenn es um die „Belebung von *Mewat*“ (*iḥyā’ al-mawat*) geht, zeigt sich aber deutlich der unterschiedliche Zugang der beiden Codes: Für die *Mecelle* ist der „Beleber“ des Landes mit staatlicher Erlaubnis der neue Besitzer, außer die Erlaubnis, welche der Sultan bzw. seine Representanten geben, bezieht sich nur auf Usufruct, - wodurch es einen *Mīrī*-artigen Status erhält. Im Land-Gesetz hingegen ist die Möglichkeit von völligem Besitz (oder gar Eigentum) gar nicht erst existent.³⁹¹

„The question of raqaba or ownership in general over all the categories of land considered in the Land Code was never adequately dealt with. Despite the concern of the Authorities to invest everything under the control of the State Treasury, ownership with regard to some of its categories remained obscure.“³⁹²

Solange islamisches Recht galt (also bis zum Ende der osmanischen Herrschaft), war die Lösung nicht allzu schwierig: Jegliches unter dem Islam eroberte Land gehört entweder der islamischen Gemeinschaft oder Gott. - Als die Briten zur Mandatszeit die osmanischen Landgesetze übernahmen, konnten sie allerdings auf eine solch religiöse abstrakte Antwort nicht einsteigen, und die Fragen blieben eine Zeitlang ein Problem „until the development of a concept of „State Domain“ or „Public Lands“, around which all these categories were to coalesce.“³⁹³

Wirtschaftliche Entwicklungen

Wirtschaftlich ging es dem osmanischen Reich auch in der Zeit der *Tanzīmāt* nicht gut, doch sollte man die osmanische Wirtschaft jener Jahrzehnte auch nicht allzu schlecht einschätzen.

Die Finanzlage des Staates war in der Tat prekär. Immerhin gelang es, die Spirale ständiger Abwertungen der osmanischen Währung, die in den Jahrzehnten von 1770 bis 1840 dramatische Ausmaße angenommen hatte, durch eine Währungsreform 1844 zu bremsen. Banken nach europäischem Muster wurden errichtet (die in Istanbul oft in der Hand armenischer Christen waren, welche den Spitznamen „Galata Bankiers“

³⁹⁰Eisenman: Islamic Law, S. 58

³⁹¹Eisenman: Islamic Law, S. 58f

³⁹²Eisenman: Islamic Law, S. 59.

³⁹³Eisenman: Islamic Law, S. 60

erhielten).³⁹⁴ Doch der Krimkrieg führte erstmals zur Aufnahme von ausländischen Krediten seitens der osmanischen Regierung – ein neues Phänomen, nachdem man bisher Kredite im Inland aufgenommen hatte – weiterer Kreditbedarf verschlechterte die Konditionen, welche der osmanische Staat für neue Kredite erhalten konnte, und als 1873 die Wirtschaftskrise neue internationale Kredite aus Europa verunmöglichte, schlitterte das osmanische Reich in den Bankrott, was 1881 zur Einsetzung einer internationalen Agentur zur Überwachung der osmanischen Finanzen und insbesondere der Schuldentilgung führte.³⁹⁵

Andererseits wuchs der osmanische Außenhandel in der *Tanzīmāt*-Zeit beträchtlich. Ein überproportionaler Anteil von Export-Produkten stammte aus dem Balkan.³⁹⁶ (Dementsprechend schwer musste später der Verlust von Ländern des Balkans wirken!). Wie wir schon im ersten Abschnitt erwähnt haben, war aber der osmanische Binnenmarkt der deutlich größere Sektor und es ist irreführend, das Bild zu stark vom Außenhandel her abzuleiten:

„Many impressions about Ottoman trade, and about foreigners' and non-Muslims' prominence in it, would change, if domestic trade were as well documented as external trade.“³⁹⁷

Die unterschiedlichen Einschätzungen des Freihandelsvertrages von 1838 haben wir im Kapitel über *Muḥammad ‘Alī* bereits erwähnt. Neuere Einschätzungen sehen die eine Zeitlang unterstellte Überschwemmung des osmanischen Marktes mit britischen Gütern nicht mehr so:

„Many scholars have believed, that the adoption of free trade in 1838 opened the Ottoman market to an influx of British factory goods, which destroyed the Ottoman guilds. By this interpretation, British industrialization meant Ottoman disindustrialisation. Recent research, however, has proven this interpretation simplistic. Imports did grow, and certain production processes suffered. But the history of Ottoman manufactures in this period includes dynamic growth stories that conventional accounts have ignored. The destructive phase of free trade impact occurred before 1870, after which manufactures expanded in many sectors for both domestic and export markets until 1914.“³⁹⁸

Zeit war es allerdings für ein Auslaufen des Gildensystems. Solche Gilden, die sich nicht an neue Verhältnisse anpassen konnten, gingen unter. Eine 1860 gesetzte Initiative der Regierung, die Gilden zu industriellen Kooperativen umzugestalten, scheiterte nach wenigen Jahren.³⁹⁹ Zum Teil scheint die Zunahme solcher Arbeitskräfte, die nicht

³⁹⁴Findley: Turkey, S. 107f.

³⁹⁵Findley: Turkey, S. 108.

³⁹⁶Findley: Turkey, S. 111.

³⁹⁷Findley: Turkey, S. 112.

³⁹⁸Findley: Turkey, S. 112.

³⁹⁹Findley: Turkey, S. 112.

Mitglieder der Gilden waren (Frauen, Kinder, Bevölkerung in Dörfern, ...), die Funktion der Gilden obsolet gemacht zu haben, so dass sie Ende des 19. Jhdts, nicht mehr ihren einstigen Einfluss hatten. Formal abgeschafft wurden die Gilden in den Provinzen des osmanischen Reiches tatsächlich erst 1912, als Zentralisierungsbestrebungen der osmanischen Verwaltung unter den „Jungtürken“ die regional organisierten Gilden durch eine zentrale Handwerker-Vereinigung ersetzen.⁴⁰⁰

Eine Renaissance erlebte das alte System in landwirtschaftlicher Heimarbeit stattfindenden Proto-Industrie, und auch im städtischen Bereich machten kleine Workshops und Heimarbeit (heute würden wir sagen „Klein- und Mittelbetriebe“) vermutlich den größeren Anteil der Güterproduktion aus, als die (im Vergleich zu Europa) relativ wenigen Großfabriken. Dass das Eindringen britischer Produkte nicht nur Wirtschaftszweige zu Fall bringen konnte, sondern daraus auch andere aufsteigen mochte, zeigt das Beispiel der anatolischen Kleinstadt Arapgir, wo britisches Baumwollgarn zwar lokales händisches Garnspinnen ersetzte, aber die so freigewordene Arbeitskraft auf profitableres Weben (aus dem eingeführten britischen Garn) umstieg, womit in der Stadt eine über das 19. Jahrhundert hinweg wettbewerbsfähige Textilwirtschaft wuchs.⁴⁰¹

Natürlich wollen wir nicht unterschätzen, dass solche Umstellungsprozesse auch „Modernisierungsverlierer“ hervorbringen und kurzfristig schmerzhaft Begleiterscheinungen zeigen mussten. Doch vor dem allzu schnellen Klischee einer rückständigen untauglichen osmanischen Wirtschaft sollte man sich hüten.

Nablus – ein Beispiel wirtschaftlichen Aufschwungs

Ein komplexeres Beispiel wirtschaftlichen Wachstums in der *Tanzīmāt*-Ära, das für unser Thema relevant ist, ist Nablus. Wir haben im ersten Abschnitt erwähnt, dass Nablus bereits vor 1850 ein bemerkenswertes Bevölkerungswachstum aufwies, das nur durch seine relativ gute Wirtschaftslage erklärbar ist. Die wirtschaftliche Blüte in Nablus sollte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch fortsetzen.

Doumani legt in seiner Darstellung des Bezirks Nablus großen Wert auf die Feststellung, dass es nicht nur die osmanischen (bzw. ägyptischen) Autoritäten und ihre Verwaltungsreformen waren, welche die Macht lokaler Notabeln einbremste, sondern auch wirtschaftliche Entwicklungen. Insbesondere durch die Zunahme von Geldverleih in Form von Salam-Verträgen wuchs bereits Jahrzehnte vor der *Tanzīmāt*-Ära ein neuer bäuerlicher Mittelstand heran. (Salam-Verträge sind jene Verträge, die Vorauszahlungen für den Ertrag einer gesamten Ernte regeln, wie wir sie in Zusammenhang mit den Baumwoll-Monopolen *Ṣāhirs* und *Al-Ğazzārs* kennengelernt haben. Sie waren natürlich nicht nur auf Baumwolle beschränkt, sondern konnten sich auch auf Olivenöl beziehen –

⁴⁰⁰Faroqi: *Artisans of Empire*: S. 203ff.

⁴⁰¹Findley: *Turkey*: S. 112.

in Nablus das wesentlichste Produkt). Landwirtschaft im Bezirk Nablus, wie auch in anderen Teilen des damaligen Syrien, verflocht sich zunehmend mit den städtischen Handelsnetzwerken und ihrer Ausrichtung auf europäischen Bedarf. Die Tatsache, dass nun auch andere Kontakte, als jene zum lokalen Anführer des Subdistrikts zählten, verschob natürlich das soziale Gefüge sowie die regionalen Vorstellungen von legitimer (oder doch-nicht-legitimer) Macht, und gab einigen Landwirten Gelegenheit zu sozialem Aufstieg. Diese Aufstiege erfolgten sowohl auf Kosten des bisherigen Establishments als auch auf Kosten ärmerer Bauern, welche die neuen Optionen mangels Kapital nicht nutzen konnten. Im Zuge dieser sozialen Aufwärts-Mobilität eines neuen bäuerlichen Mittelstandes wurde auch altes regionales Gewohnheitsrecht, das sich bisher im ländlichen Raum gehalten hatte, von städtischer islamischer Rechtsauffassung der hanafitischen Schule verdrängt.⁴⁰² Eine zunehmende Vernetzung des ländlichen Raumes mit den Städten, neue Klassenunterschiede innerhalb der bäuerlichen Bevölkerung, die gestiegene Bedeutung von Geldwirtschaft waren in Nablus bereits präsent, als die Reformen der *Tanzīmāt* erst einsetzten.⁴⁰³

Die Neuerungen, welche die *Tanzīmāt*-Reformen nun brachten, insbesondere die Errichtung der beratenden regionalen „Räte“, ermöglichten wohlhabend gewordenen Händlern ebenso wie den etablierten Notabeln nicht nur eine gewisse – wenngleich bescheidene doch völlig neuartige – Teilhabe an osmanischer Finanz- und Wirtschaftspolitik, sie gaben ihnen auch Möglichkeiten in die Hand, unter Ausnutzung ihrer neuen Positionen die Absichten osmanischer Verwaltung bei Bedarf noch eine Weile zu torpedieren. Das Ringen um eine nicht nur formale sondern auch tatsächliche Durchsetzung der osmanischen Reformen dauerte so von 1840 noch bis um 1860 an.⁴⁰⁴ Eine dritte mitwirkende Gruppe im Transformationsprozess dieser beiden Jahrzehnte waren – neben den Nabluser Kaufleuten einerseits und der osmanischen Zentrale andererseits – solche Händler, die nicht aus Nablus selbst stammten, sondern von außerhalb in der Region Fuß zu fassen suchten – ein unerwünschter Nebeneffekt des Erfolges der Nabluser Kaufleute:

*„The very success of Nablusi merchants in organizing the local market for the export of agricultural products both regionally and overseas paved the way for the non-Nablusi merchants to extend their networks into the interior.“*⁴⁰⁵

Wer für seine eigenen Handelszwecke die Türen nach außen öffnet, muss eben manchmal zur Kenntnis nehmen, dass andere durch die gleichen geöffneten Türen nun auch hinein können.

⁴⁰² Doumani: Rediscovering Palestine, S. 165ff.

⁴⁰³ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 179.

⁴⁰⁴ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 107

⁴⁰⁵ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 107

Die verschiedenen Gruppen von Händlern konnten auf verschiedene Optionen zurückgreifen, um ihre Position auf dem Nabluser Markt zu behaupten. Europäische Händler nutzten natürlich das gesamte Spektrum internationaler Verträge zwischen ihren Herkunftsländern und dem Osmanischen Reich, konnten aber auch durch höhere Preise punkten, die sie bereit bzw. in der Lage waren zu bieten. Aufstrebende Handelshäuser in Beirut oder Damaskus suchten Rückhalt bei den Provinzregierungen der *Wilayets*, während die lokalen Nabluser Händler im lokalen Rat des Bezirks Nablus ihre Stütze hatten, zu dessen Aufgabenbereich es gehörte, bei kommerziellen Konflikten als vermittelnde Instanz aufzutreten.⁴⁰⁶ (Für Fälle, die an den lokalen Rat von Nablus gerichtet wurden, hatten die Nabluser Kaufleute eindeutig einen Heimvorteil!).

Derjenige Wirtschaftszweig, der einigen Investoren in Nablus zu ganz besonderem Aufschwung verhelfen sollte, war die Seifenherstellung. Nablus verfügte nicht nur über das Olivenöl, das für Seifenherstellung herangezogen werden konnte, sondern in der Region gedeiht auch die Barilla-Pflanze⁴⁰⁷, welche einst das traditionelle Rohmaterial für Natriumcarbonat war, somit neben dem Öl den zweiten wichtigen Rohstoff für die Seifenproduktion lieferte. Wir haben ja bereits im ersten Abschnitt erwähnt, dass Nablus wie andere Teile des Landes Israel/Palästina eine Seifenproduktion aus Olivenöl betrieb. Das enorme Wachstum dieses Zweiges in Nablus im 19. Jahrhundert ist wohl mit dem Anwachsen verfügbaren Kapitals zu erklären, denn die Seifenindustrie war relativ kapitalintensiv, setzte also Investoren voraus, die bereits über Mittel verfügten, eine Fabrik zu errichten bzw. auszubauen. Der Preis, den Seifenfabriken bei Kauf und Verkauf erzielten, konnte in dieser Epoche im Lauf eines Jahrzehntes enorm steigen. Die Anzahl der aktiven Seifenfabriken in Nablus erhöhte sich von (vermutlich) neun Fabriken im Jahr 1820 auf 30 Fabriken im Jahr 1882. Die produzierte Menge an Seife (welche schwieriger zu erfassen ist, da anscheinend die Erträge den Behörden manchmal in steuerschonender Weise niedriger als korrekt angegeben wurden) dürfte sich im Lauf des 19. Jahrhunderts ungefähr vervierfacht haben. Durch das in ihnen konzentrierte Kapital konnten die Seifenfabriken in Nablus auch als Kreditinstitute und Banken fungieren. Die Konzentration von Kapital in der Seifenindustrie führte nicht nur zur Konzentration von Kapital auf einige wohlhabende Familien von Nablus, sondern auch innerhalb dieser Familienclans auf einige tonangebende Familienmitglieder.⁴⁰⁸

Während sich Nablus in der klassischen osmanischen Zeit als Hort einiger feudaler, sich gegenseitig bekämpfender Familienclans zeigte, sehen wir nun, dass Mitte des 19. Jahrhunderts der Kapitalismus in voller Größe, stark und munter, in Nablus angekommen

⁴⁰⁶ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 107f.

⁴⁰⁷ Unter dem spanischen Begriff *Barrilla* werden einige salzverträgliche Pflanzen subsumiert, welchen die Eigenschaft gemeinsam ist, dass sie zur Gewinnung von Natriumcarbonat taugen. Eine Liste der betreffenden Pflanzen bietet der spanische Wikipedia-Eintrag zu „Barrilla“ <http://es.wikipedia.org/wiki/Barrilla> (letzter Zugriff 09.06.2014)

⁴⁰⁸ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 182ff und S. 252ff (Appendix 3). Basierend auf den Daten von Doumani auch erwähnt in: Findley: Turkey, S. 113f.

war. Es scheint nun auch nicht mehr so üblich gewesen zu sein, Konflikte per Waffengewalt zu regeln, sondern eher über wirtschaftliche Konkurrenz auszutragen.

Nur ein Teil der alten eingesessenen Notabeln von Nablus hatte rechtzeitig umfangreich genug in die Seifenindustrie investiert und konnte sich somit längerfristig im elitären Klub der Seifenproduzenten halten, wo nunmehr die wirtschaftliche und regionalpolitische Macht zusammenfließen sollte. Es waren dies die Familien *Nimr*, *Ṭūqān*, *Ḥanbalī* und *Bishtawī*. Für die Zeit von der ägyptischen Eroberung bis 1860 markiert das Investment in die Seifenproduktion auch den Aufstieg einer neu in den Zirkel der lokalen Macht vorgedrungenen Familie, nämlich der *Abd al-Hādī*. Allerdings sollte eine osmanische Strafexpedition 1859 gegen das Dorf 'Arrābah (عَرَّابَة, südwestlich von Jenin), den Sitz der *Abd al-Hādī* Familie, die neue Macht dieser Familie gleich wieder empfindlich brechen.⁴⁰⁹ Der *Abd al-Hādī* Clan geriet hier in eine paradoxe Situation: Einerseits schöpfte er seine Macht gerade aus den neuen Verhältnissen, die sich ihm boten, aber eben diese neuen Verhältnisse beinhalteten auch, dass die osmanische Zentralgewalt nicht mehr bereit war, allzu überbordende Selbständigkeit einzelner Clans in den Bergen des Bezirks Nablus zu dulden. Nachdem die Macht der *Abd al-Hādī* wieder eingebremst wurde, stießen Andere kraft ihrer finanziellen Mittel in den Kreis der Seifenfabrikanten vor: Aus dem Kreis solcher Händler, die mit Seife bereits gehandelt hatten, stiegen einige zu Fabriksbesitzern auf.⁴¹⁰ Da die Seifenproduktion nicht besonders arbeitsintensiv ist und eine Seifenfabrik mit einem relativ kleinen Stab von Facharbeitern auskam, sehen wir keine großflächige Entstehung einer Art von Industrieproletariat in Nablus. Den Großteil der beteiligten Arbeitskräfte müssen wir wohl noch in den vorgelagerten landwirtschaftlichen Produktionen der Olive und auch der Barilla-Pflanze annehmen. Trotzdem liegt auf der Hand, dass es zwischen den Arbeitern in den Seifenfabriken und den Eigentümern dann und wann Spannungen um Löhne und Arbeitsbedingungen gegeben haben muss. Allerdings fehlen darüber Belege, da solche Konflikte informell ohne Gerichtsakte geregelt wurden. Erst im Laufe größerer Expansion der Seifenproduktion verloren die tonangebenden Familien die Kontrolle über „ihre“ Arbeiter. Aus der britischen Mandatszeit ist überliefert, dass Nabluser Seifenfabrikanten es vorzogen, Arbeitskräfte aus Ägypten zu holen, anstatt mit lokalen streikenden Arbeitern eine Einigung zu erzielen.⁴¹¹ Ob solche Strategien, billigere oder gefügigere Arbeitskräfte aus Immigranten zu rekrutieren, in Nablus bereits zu osmanischer Zeit verfolgt wurden, lässt sich allerdings nicht mehr sagen.

⁴⁰⁹ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 186, S. 233f.

⁴¹⁰ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 214.

⁴¹¹ Doumani: Rediscovering Palestine, S. 200f.

Opposition

Die „Jungen Osmanen“

Der Fluss an legislativer Tätigkeit durch eine Regierung, die sich durch die vielen neuen Verordnungen zunehmend in das Leben der Menschen einmischte, erweckte auch Widerstand. Doch konnte sich Opposition, je nach regionalem Zusammenhang sehr verschieden äußern. Am Beispiel Nablus' haben wir bereits gesehen, wie regionale Opposition in den Provinzen versuchen mochte, sich eine Weile gegen die Verwaltungsreformen zu sträuben. Doch auch in der Hauptstadt Istanbul entstand Opposition gegen die Neuerungen.

In den Eliten der Hauptstadt drückte sich intellektuelle Gegnerschaft gegen die Bürokraten der *Tanzīmāt* in der kulturellen Bewegung „Junger Osmanen“ aus – einer Bewegung deren Entstehung in den 1860er-Jahren einerseits in alten osmanischen kulturellen Traditionen wurzelte, andererseits eng mit dem Aufkommen neuer Printmedien zusammenhing. Die „Jungen Osmanen“ waren sowohl in klassischer osmanischer als auch in europäischer Bildung geschult, ihre neokonservative Kritik an den *Tanzīmāt* verknüpfte sich mit dem für das 19. Jahrhundert typischen Fortschrittsglauben.⁴¹²

*„Ultimately, the Young Ottomans propagated both constitutionalism and an all-inclusive Islamic and Ottoman culture of modernity“.*⁴¹³

Was immer sie propagierten drückten sie aber in literarischen Zirkeln und Schriftwerken aus, nicht etwa in gewaltsamen Übergriffen. Anders konnte sich Opposition in den Provinzen äußern. Für unseren Zusammenhang von Interesse sind hier die anti-christlichen Ausschreitungen in Syrien um 1860.

Antichristliche Stimmungen in Syrien und dem Libanon

Wir haben schon in Zusammenhang mit *Muḥammad ‘Alī* erwähnt, dass in Syrien die Irritation über Gleichstellung nicht-muslimischer Bevölkerung groß war. Der Widerstand konservativer Kräfte gegen die neue Stellung insbesondere der christlichen Bevölkerung Syriens ging während der *Tanzīmāt*-Ära weiter und brach 1860 in offener Gewalt aus.

Ein zusätzlicher Hintergrund anti-christlicher Stimmung war die Sorge, dass mithilfe der christlichen Bevölkerung das Land von „den Europäern“ eingenommen werden könnte, deren wirtschaftlicher Einfluss in der Levante ja sichtbar war. Einerseits war solche Sorge dermaßen unrealistisch, dass man sich fragen muss, ob sie von hetzerischer Propaganda geschürt wurde (alte Prophezeiehungen über einen sich zuspitzenden Konflikt zwischen Christentum und Islam beim Nahen der „Endzeit“ könnten hier beigetragen haben), andererseits sorgten weltpolitische Veränderungen – nicht zuletzt an den osmanischen

⁴¹²Findley: Turkey, S. 104ff.

⁴¹³Findley: Turkey, S. 106.

Grenzen – für gesteigerte Ängste: christliche Aufstände in Kreta und am Balkan konnten Anlass sein, für Syrien ähnliches zu befürchten. (Ich sehe nicht, dass eine realistische Basis dafür da gewesen wäre, doch mag die Stimmung, die aus den osmanischen Gebietsverlusten entstanden sein muss, als Boden für entsprechende Propaganda gut getaugt haben.)

In den ersten *Tanzīmāt*-Jahren nahmen europäische Konsulate noch davon Abstand, ihre Flaggen offen zu hissen, doch nach dem Krim-Krieg gingen europäische Vertretungen dazu über, ihre europäischen Fahnen zu zeigen, was schnell zu Ausschreitungen führen konnte. Im April 1856 war es eine österreichische Fahne eines Konsuls in Gaza, die zu anti-christlichen Unruhen führte.⁴¹⁴

Dass die Unruhen, welche Teile Syriens (Damaskus, das Libanon-Gebirge) 1860 erschütterten, anti-christliche, jedoch nicht anti-jüdischen Ausschreitungen waren, hatte – neben dem Verdacht, dass die ChristInnen mit europäischen Mächten kooperierten – auch mit den relativ bescheideneren jüdischen Ansprüchen an das Auftreten nach Außen zu tun.

*„The Christians strongly demanded full political equality and had the backing and support of some Christian European powers. They were therefore regarded by the Muslims as a political threat and a danger to security. Unlike them, the Jews were content with their religious privileges and economic opportunities, and did not insist on obtaining full political rights, realizing that this was not feasible.“*⁴¹⁵

Weiters ist naheliegend, dass der Tiefpunkt des christlich-jüdischen Verhältnisses, der mit der Damaskusaffäre und ihren Nachbeben in Form zahlreicher weiterer Ritualmordbeschuldigungen erreicht worden war, die jüdischen Bevölkerung ermunterte, größere Nähe zu den osmanischen Muslimen zu pflegen.

*„... it can be concluded that during the mid nineteenth century, while the gulf between Muslim and Christians grew wider, Muslim-Jewish relations were improving. Whereas for the Christians this was catastrophic and caused partial emigration, for the Jews of Syria this was an opportunity to consolidate their position and to advance socially and economically; and for the Jewish population in Palestine it was an opportunity to considerably increase its numbers through immigration from Europe and to become an important element in the country.“*⁴¹⁶

(Wenn hier von christlicher Auswanderung die Rede ist, bezieht sich diese natürlich nicht auf das Land Israel/Palästina, sondern auf andere Teile des osmanischen Syriens. Was im „Heiligen Land“ anders war, so dass es zu diesen Ausschreitungen nicht kam, wollen wir noch besprechen.)

⁴¹⁴Maoz: Ottoman Reform. S. 227ff.

⁴¹⁵Maoz: Changes, S. 162.

⁴¹⁶Maoz: Changes, S. 162f.

Nicht zu unterschätzen ist die Rolle äußerer Mitwirkender. Bevor die hohen Politik der europäischen Mächte eingriff, waren aus Europa kommende Missionare bereits im Libanon aktiv, sowohl katholische als auch protestantische. Ihr Wirken scheint zur Stimmung der libanesischen Christen beigetragen zu haben, welche nun weitergehende Rechte forderten, als die osmanische Realität ihnen bot. Dazu mischte sich eine bäuerliche Bewegung, welche die ländlichen Klassen-Differenzen im Visier hatte, zu jenem Klima, das zunächst den maronitischen Aufstand im Libanon entfachte:

„As new concepts of communal distinctness worked their way into popular consciousness, a process fostered by missionary education, a peasant movement that began in the north around 1859 added class-based activism to Lebanese politics. In a predominantly Maronite northern district, villagers led by Tanyus Shahin asserted their understanding of the Tanzimat and championed „the interests of the masses“ (maslahat al-jumhur), demanding equality and abolition of elite privilege. The rebellion spread to the mixed districts of the south, where the rebels went to aid fellow Maronites allegedly in distress in Druze-controlled districts. The conflict expanded into a full-scale communal war that did not express old hatreds but did create new ones. The Druzes emerged victorious in 1860, even killing Muslim notables who had associated with the Christian rebels. The Maronites were totally defeated, and the flight of refugees seeking safe haven „purified“ parts of the landscape, leaving places that had flourished with mixed populations desolate without them.⁴¹⁷

Als 1860 Gerüchte von den Unruhen im Libanon Damaskus erreichten, brachen muslimisch geführte anti-christliche Ausschreitungen auch in Damaskus aus.

„There, too, the causes were deeper, growing out of the differential impacts of reform and socioeconomic change on different communities.“⁴¹⁸

Maronitischer Gewinn des Libanon-Gebirges mit französischer Unterstützung

Als 1860 die anti-christlichen Unruhen in Syrien eskalierten fanden die europäischen Mächte, dass es Zeit sei einzuschreiten. Französische Truppen landeten im Libanon, und der Friede von 1860 sowie eine neue osmanische Verwaltungseinteilung 1861 ließen die maronitischen Christen unter Frankreichs Schutz relativ gut aussteigen, obwohl militärisch die drusische Seite zuvor die maronitische deutlich geschlagen hatte. Das Libanon-Gebirge wurde zu einem eigenen Bezirk „Libanongebirge“ dessen *Mutasarrif* ein nicht-libanesischer Christ sein sollte. - Wie es sich nunmehr gehörte, hatte dieser *Mutasarrif* allerdings auch noch eine Ratsversammlung um sich, in der Vertreter aller ansässigen Religionen beteiligt waren.

⁴¹⁷ Findley: Turkey, S. 79f.

⁴¹⁸ Findley: Turkey, S. 80

„Bringing relative stability at a price, this system imprinted sectarianism lastingly on Lebanese politics, although old-style elite patron-client relationships survived inside the new sectarianism. In 1860, after the Maronite peasant rebels had spread their revolt into southern Lebanon, the Druzes had defeated them high and low; yet the system of 1861 awarded victory to the Maronites and their French protectors.“⁴¹⁹

Ab nun ist nicht nur die maronitische Vorherrschaft sondern insbesondere der französische Einfluss über das Libanongebirge für viele Jahrzehnte festgeschrieben. Die britisch-drusische Allianz im Libanongebirge, welche 1840 im Zuge des Kampfes gegen Ägypten für eine Weile deutlich hervortreten schien, hatte bereits bald nach 1840 aufgrund schwachen britischen Interesses an „Syrien“ an Kraft verloren. Nachdem die britische Seite sich zwei Jahrzehnte relativ wenig gekümmert hatte, war sie nun nicht in der Lage, den Drusen ernsthaft zu helfen. Ab 1861 war die britische Unterstützung für die Drusen am Libanon so gut wie nicht mehr von Wirkung.⁴²⁰

Reformen in der Provinzverwaltung und neuer Sonderstatus Jerusalems

In der administrativen Aufteilung der Verwaltungsbezirke sehen wir in der für uns relevante Region einiges Altbekannte, doch auch Neuerungen. Die Provinzen des Reiches wurden nun (anstelle des früheren Begriffs *Elayet*) *Wilayet* genannt (arabisch: ولاية *Wilāya*). In einigen Fällen war ein *Wilayet* nichts anderes, als das, was vorher der *Elayet* war, doch manchmal wurden die zugehörigen Gebiete neu definiert. Die Einteilungen der 1860er-Jahre gerieten in den 1880er-Jahren nochmals in Bewegung, und es sei angemerkt, dass Publikationen, welche Landkarten der osmanischen Bezirke Syriens/ des Libanons / Palästinas zeigen bzw. die Grenzen der Bezirke beschreiben, nicht immer einig sind in den Bildern, die sie liefern. Leider wählten manche Publikationen im Sinner einer vermeintlichen Einfachheit, die Strategie, *eine* der Provinz- und Bezirkseinteilungen, welche das Land zwischen den 1860er-Jahren und dem Ersten Weltkrieg sah, als „die“ osmanische Bezirkseinteilung zu präsentieren. Für wissenschaftliche Arbeit eher unerfreulich ist die inflationäre Verwendung einer Karte aus dem frühen 20. Jahrhundert, welche die Bezirkseinteilungen aus der „Zeit vor dem Ersten Weltkrieg“ skizziert, dabei jedoch nur eine recht einfache Skizze ist, und natürlich nichts über frühere Jahrzehnte aussagt.* Sie ist trotz ihrer bescheidenen Qualität insofern sehr einflussreich, als sie

⁴¹⁹Findley: Turkey, S. 80

⁴²⁰ Saleh: Anglo-Druze Connection, S. 177.

* Diese Karte, die sich u.a. in Krämers „Geschichte Palästinas“ auf S. 121 findet, wurde in zahlreichen Publikationen immer wieder eingefügt ohne Angabe, woher sie ursprünglich stammt. Wenn sie überhaupt mit einer Quellenangabe erscheint, so verweisen diese Angaben meistens auf eine Publikation noch relativ jungen Datums, welche ihrerseits die Karte nur aus einer früheren Publikationen geschöpft haben kann. Ich konnte nicht mehr herausfinden, wo die Kette des Kopierens einst ihren Anfang nahm, doch vermute ich, dass das Original englischsprachig war. Eine arabische Version dieser ursprünglich wohl von Europäern verfassten Skizze zierte die Titelblätter der arabischsprachigen Bücher „*Liwa Nāblus*“ und „*Liwa Akkā*“ aus der Serie „*Wilāyat Bayrūt*“, erschienen in Jordanien im Jahr 2000 (*Liwa Nāblus*) bzw. 2001 (*Liwa Akkā*), - eines jener Details die anzeigen, dass regionale arabische Geschichtsschreibung heute häufiger, als man meinen sollte, aus nicht mehr ganz aktuellen europäischen Publikationen schöpft, was leider damit zu erklären ist, dass man offensichtlich versucht, das Zitieren neuerer israelischer Forschungsarbeiten zu vermeiden. Nicht überraschend verwendet Wikipedia

neben etlichen Büchern auch mehrfach Eingang in Internetseiten gefunden hat. Wir wollen im folgenden versuchen, ein etwas differenzierteres Bild zu gewinnen.

Wenn verschiedene historische Darstellungen (geringfügig) verschiedene Jahreszahlen über Änderungen von Bezirksgrenzen liefern, ist dies für unser Thema insofern keine Tragödie, als es uns hier weniger um die Frage geht, in welchem Jahr genau sich etwas verschoben hat, sondern um das generelle Bild, welche Verwaltungseinteilungen in der zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts vorkamen. Wir werden eher danach fragen, welche Motive hinter der einen oder anderen Einteilung stecken mochten, als dass wir uns auf die Details des historischen Ablaufes festlegen müssten. Abgesehen von Schwankungen, welche im Lauf jener Jahrzehnte auftraten, ist natürlich auch von Interesse, welche Grenzlinien sich *nicht* (mehr) verschoben, sondern sich verfestigten. Natürlich ist bei all den Darstellungen nicht zu vergessen, dass es sich jedenfalls nur um verwaltungstechnische Bezirks- oder Provinzgrenzen handelte, und wir uns bis Ende des Ersten Weltkrieges stets innerhalb *eines* Staates mit einheitlichem Rechtssystem und einem zusammengehörenden Binnenmarkt befinden.

Verschiebungen zwischen den Wilayets von Damaskus und Sidon / Beirut

Bereits in den 1860er-Jahren erhielt der *Wilayet* von Damaskus die wohlhabende fruchtbare Hochebene *al-Biqāʿ*, die früher zu Sidon gerechnet wurde, zugeschlagen. Andererseits verlor Damaskus die Bezirke Nablus, Jerusalem und Gaza. Nablus ging an den *Wilayet* von Sidon (da wir ja gesehen haben, dass schon früher der *Wālī* von Sidon de facto in diese Region hineinregiert hatte, dürfte dies wohl eine realitätskonforme Einteilung gewesen sein, die formal nachholte, was de facto schon praktiziert wurde), der jedoch mit Beirut eine völlig neue Hauptstadt bekam. Nach einem Intermezzo von 1871 bis 1888, in dem das Gebiet zur Gänze Damaskus zugeschlagen wurde, wurde 1888 ein neuer „*Wilayet* von Beirut“ geschaffen, der südlich wiederum den Bezirk um Nablus inkludierte, und natürlich mit der wesentlichen Einschränkung, dass das maronitisch-drusische Libanongebirge als selbständiger Bezirk (*Mutassarafiya*), den Frankreich durchgesetzt hatte, weiterhin abgetrennt blieb. Abgesehen von der Abtrennung des Libanongebirges war der *Wilayet* Beirut dem alten *Elayet* Sidon nicht unähnlich, reichte jedoch höher in den Norden hinauf. Eine echte Neuerung war jedoch die Rolle des rasant aufstrebenden Beirut als neues Zentrum (nicht mehr Akko und schon gar nicht mehr Sidon!).

Jerusalem erhielt – als Ausdruck seiner neuen internationalen Bedeutung – bereits 1864 einen eigenen Status als selbständiger Bezirk, der direkt Istanbul unterstand, und zu dem auch Hebron und Gaza dazugeschlagen wurden. (Die osmanische Bezeichnung für einen

solchen selbständigen Bezirk lautete „*Mutessarifik*“ bzw. arabisch „*Mutassarafiya*“, in Analogie zum christlich-drusischen *Mutessarifik* des Libanon. In manchen Darstellungen wird er vereinfacht als „selbständiger *Sanğāq*“ bezeichnet. Jedenfalls unterstand Jerusalem somit keiner anderen Provinzhauptstadt sondern war direkt Istanbul untergeordnet, was de facto nicht viel anders war, als ein eigener *Wilayet* zu sein. Wir sehen hier den Beginn von Jerusalem als wieder-Hauptstadt seiner Umgebung, das es lange Zeit nicht war!)

Ein Unterschied zu früheren Zeiten war aber auch, dass die Macht eines einzelnen *Wālīs* über seinen *Wilayet* nun nicht mehr so groß war wie einst, sondern sie wurde durch Provinzräte sowie die neu eingerichtete Funktion des *Serasker* begrenzt, der eigentlich ein Militärkommandant für den *Wilayet* war, aber auch administrative Aufgaben übernahm. Auch wenn die tatsächliche Macht eines *Wālīs* natürlich weiterhin ein Stück weit von seiner Persönlichkeit und seiner Begabung sich durchzusetzen abhing, war der typische *Wālī* der frühen Tanzimat-Zeit in den syrischen *Wilayets* gehorsam gegenüber seiner vorgesetzten Instanz in Istanbul, und Autokraten, wie wir sie kennengelernt haben, kamen nicht mehr vor.⁴²¹

Verschiebungen der Einteilungen der Bezirke

In einigen Fällen scheinen sich nicht so sehr Bezirksgrenzen, jedoch die gebräuchlichen Namen geändert zu haben: Der einstige *Sanğāq Lağğun* ist um 1850 als *Sanğāq* von Jenin überliefert, und das, was einst der *Sanğāq* von Safed war, ist nun der von Akko.⁴²² Offensichtlich spiegeln die neuen Namen die geänderte Bedeutung der beteiligten Orte. Eine interessante, wenngleich nur kurz anhaltende, Grenzverschiebung erfuhr der *Sanğāq* Nablus in den 1880er-Jahren, der aufgrund der „verstärkten Zuwendung der Nabluser Kaufleute zum Ostjordanland“⁴²³, auf das transjordanische *Balqā* (البلقاء) ausgedehnt wurde. Das ostjordanische Hochland gegenüber von Samaria trägt traditionell den Namen „*Balqā*“, woher auch der heutige Bezirk *Balqā*, rund um *as-Salt*, im heutigen Jordanien seinen Namen hat.* Mit der ökonomischen Verbindung von *as-Salt* mit Nablus durch die Expansion Nabluser Kaufleute im Lauf des 19. Jahrhunderts hätten wir also wieder ein Beispiel einer regionalen Verknüpfung, die den Jordan überschreitet. Allerdings wird das transjordanische *Balqā* von Nablus nach einer Weile wieder abgetrennt und doch einem transjordanischen Bezirk (letztlich dem Bezirk *Ma'an*, im Süden des heutigen Jordanien) zugeschlagen. Interessanterweise bleibt aber der Name „*Balqā*“ für den Bezirk Nablus erhalten, obwohl „*Balqā*“ traditionell den Teil auf der östlichen Seite des Jordans (die ja

⁴²¹ Maoz: Ottoman Reform, S. 32ff. Eine sehr genaue Darstellung, die allerdings schon die Zeit nach 1888 abbildet findet sich bei Cuinet: Syrie, Liban et Palestine.

⁴²² Siehe die Karte des Bezirks Nablus (mit angrenzendem Bezirk Jenin) bei Doumani: Rediscovering Palestine, S. xvii. Für „Sandjak Akko“ siehe z.B. Krämer: Geschichte Palästinas, S. 60 und S.121.

⁴²³ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 120.

* Das Städtchen *as-Salt*, Bezirkshauptstadt des heutigen Bezirks *Balqā* in Jordanien, blühte erstmals in spätantiker Zeit als byzantinischer Bischofssitz und hatte bis zur Gründung des heutigen Königreichs Jordanien relativ größere regionale Bedeutung, als Amman, welches heute die jordanische Hauptstadt ist.

nun wieder abgetrennt wurde!) bezeichnete.⁴²⁴ Es muss dies wohl ein Ausdruck dessen gewesen sein, dass sich Nablus als Handelsplatz weiterhin in diese transjordanische Richtung orientierte.

Ich würde vermuten, dass diese Ausdehnung des Bezirks Nablus in die transjordanische Richtung auch der Punkt war, an dem Nablus den einstigen Bezirk *Lağğūn/* Jenin schluckte, den es um 1850 noch gab, der aber spätestens Ende des 19. Jahrhunderts von der Landkarte verschwunden ist und Teil des Bezirkes Nablus/ *Balqā* wurde.

1871 legte ein neuer Erlass zur Provinzverwaltung ein System fest, das für die Distrikte und ihre Subdistrikte sowohl die Aufgaben ihrer Gouverneure beschrieb als auch einen Verwaltungsrat für die drei höheren der vier Verwaltungsebenen einführte⁴²⁵, eine Weiterentwicklung jenes Systems regionaler Räte, die wir bereits ab 1840 gesehen haben. (Die vier Ebenen waren: *Wilayet* mit dem *Wālī* als Gouverneur, dann der *Sanğāq* mit dem *Mutasarrif* als Verwalter, die nächstkleinere Ebene war *Kaza* mit einem *Kaymakam* als Vorsteher, und die vierte und kleinsten Ebene war ein *Nāhiya*, und der über ihr stehende Scheich war ein *Müdür*.) Die Räte der drei höheren Ebenen bestanden zum Teil aus von der Bürokratie entsandten Vertretern, enthielten aber auch gewählte muslimische und nicht-muslimische Mitglieder. In einem Generalrat hatten einmal jährlich alle Repräsentanten der Räte einer Provinz zusammenzukommen, um Angelegenheiten, die im Interesse der Provinz waren, zu besprechen.⁴²⁶ Natürlich hatten diese Räte noch immer keine andere als beratende Macht, aber Schritte zu einer Ermöglichung politischer Partizipation, die den alten Strukturen des osmanischen Staates völlig fremd gewesen war, kamen so auf den Weg. Diese Reform von 1871 begegnete uns auch als das Datum, in welchem für eine Weile all die *Sanğāqs*, die wir hier besprechen, Damaskus untergeordnet wurden, was jedoch nicht hielt, sondern 1888 mit dem *Wilayet* von Beirut wieder rückgängig gemacht wurde. Die vier Verwaltungsebenen und die Räte blieben aber erhalten.

Zur Veranschaulichung der Umstrukturierungen folgend einige historische Landkarten, welche die Einteilungen „vorher“ und „nacher“ abbilden.

⁴²⁴ Salibi: *History of Jordan*, S. 37., Cuinet: *Syrie, Liban et Palestine*, S. 492 u. S. 507. Während Salibi erst 1905 die wieder-Abspaltung des transjordanischen Balqa von Nablus annimmt, setzt Cuinet die Umstrukturierung schon im Zeitraum 1888-1894 an.

⁴²⁵ Findley: *Turkey*, S. 99. Findley weist zurecht darauf hin, dass es ein Irrtum mancher Historiker war, in dieser Gliederung das französische Modell der *départements* zu sehen, und dass auch andere Reformen der Provinzverwaltung durchaus eigenen osmanischen Erfahrungen entsprangen, und nicht nur französischem Einfluss. Wir haben ja einen Teil dieser Distriktbezeichnungen im ersten Abschnitt auch schon kennengelernt. Die einzig wirklich neu eingeführte Ebene war der „*Kaza*“ als Zwischenebene zwischen *Sanğāq* und *Nāhiya*, und als kleinste Ebene, die eine Ratsversammlung hatte. Die Neuerung war nicht die Idee der Bezirke an sich, sondern dass nun anstelle der einstigen Clanchefs und ihrem Netzwerk ein geregeltes bürokratisches System mit Räten nach definierten Regeln eingeführt wurde. (Es versteht sich aber von selbst, dass wir eventuell Vertreter der gleichen prominenten Familien wie einst in diesen Räten wieder finden können!)

⁴²⁶ Findley, *Turkey*, S. 99.



©The Jewish National & University Library

Abb. 7: Karte von „Syrien“ aus 1828, die alte Struktur anzeigend. Wir sehen Nablus, Jerusalem und Hebron (theoretisch) bei Damaskus, während südlich des Karmels nur der Küstenstreifen zu Akko gerechnet wird. Dass Akko, wie beschrieben, tatsächlich nicht in der Lage war, den gesamten Küstenstreifen im Süden zu kontrollieren, zeigt sich auf dieser Karte an der Beschriftung im Detail: Obwohl die Farbgebung von Gaza bis zum Libanongebirge eine Einheit anzeigen würde, ist der Süden (bis etwa Kaisarea) als „Paschalik von Gaza“ beschriftet, und erst ab dem Carmel-Gebirge lautet die Bezeichnung „Paschalik von Akko“. Die Beschriftung entspricht der Realverfassung, die Farbeinteilung der Theorie. Tripolis ist korrekt als eine Einheit gekennzeichnet, die nicht mit Akko in der gleichen Provinz lag. Abbildung aus der Sammlung „Holy Land Maps“ der israelischen Nationalbibliothek, aus: Arrowsmith, Aaron, Junior, *Orbis terrarum veteribus noti descriptio*, London, 1828, Plate 19.

http://dlib.nli.org.il:80/R/?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002489646&silolibrary=GEN01 (letzter Zugriff: 16.06.2014).

Abb. 8: Karte von „Palaestina“ aus dem Jahr 1864. Der unabhängige Bezirk Jerusalem, der gerade im Jahr des Drucks dieser Karte eingerichtet wurde, ist hier noch nicht eingetragen. Gut erkennbar jedoch die neue Aufteilung zwischen Wilayet Beirut (rosa Linien) und Wilayet Damaskus (gelbe Linien) genau entlang des Jordangraben. Abbildung aus der Sammlung „Holy Land Maps“ der israelischen Nationalbibliothek, aus: Riess, Richard, Die Laender der heiligen Schrift. Historisch-geographischer Bibel-Atlas. Freiburg, 1846
http://dlb.nli.org.il:80/R/?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002368984&silo_library=GEN01 (16.06.2014)



Abb.9: Die Einteilung in Provinzen und Bezirke in den 1890er-Jahren. Diese Karte erschien ab 1896 als Beilage zu: Cuinet: Syrie, Liban et Palestine. Sie zeichnet sich (im Gegensatz zu vielen andern Karten, welche die Region im 19. Jahrhundert darstellen) durch eine sehr präzise Angabe der osmanischen Verwaltungseinheiten aus.

Versuchen wir noch einige Überlegungen, was uns die verschiedenen Distrikteinteilungen sagen: Ein offensichtliche Rolle spielte die wirtschaftlich begründete Aufwertung der levantinischen Küste im Lauf des 19. Jahrhunderts, die nun eine eigene Verwaltungseinheit für den Küstenstreifen motivierte. Weiters sehen wir eine Tendenz zu etwas größeren Einheiten als früher (z.B. wenn der *Sanġāq Laġġūn* im Bezirk Nablus/*Balqā* aufgeht, oder wenn Tripolis zum *Wilayet* Beirut dazu kommt). Hier müssen wir wohl auch die moderneren Kommunikationsmittel ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Betracht ziehen, die das Zusammenfassen von größeren Einheiten erst sinnvoll möglich machen konnten. Die neue Rolle der Küste führte nun dazu, dass das Libanongebirge und der Jordangraben Grenzen wurden. – Der Arm Damaskus' reichte nicht bis zur Küste, die Küstenstädte können mit dem „Ostjordanland“ nur wenig zu tun gehabt haben. Allerdings sehen wir an der hin-und-her-Bewegung des Bezirkes *Nablus/Balqā*, dass es immer noch Bedürfnis geben konnte, den Jordangraben verwaltungstechnisch zu überschreiten, und zwar wiederum aus wirtschaftlichen Motiven heraus. Die Rolle des Jordan als Grenze oder als eine Teilregion, die zu beiden Seiten des Ufers vernetzt ist, bleibt noch eine Weile ambivalent. Anzumerken ist auch, dass manche (stets von europäischer Hand verfasste) Landkarten das Gebiet des Subdistrikts von Tiberias zu beiden Seiten des *Kinneret* (See Gennesaret) annehmen, womit auch dort der Jordangraben nicht Grenze wäre, sondern überschritten würde.⁴²⁷ Dass der neu definierte Küstenstreifen letztlich kein eigener durchgehender *Wilayet* bleiben konnte, lag an christlichen Interessen an Sonderstellungen: Das christlich dominierte Libanongebirge hatte aufgrund christlichen Drucks von außen – in diesem Fall von Frankreich – seinen Sonderstatus zu bekommen, und auch bei Jerusalem ist es die geradezu Überschwemmung mit europäischem Interesse in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. (die wir noch näher betrachten werden), die den Ausschlag für den Sonderstatus gibt. Das Land lag nicht mehr so abgeschlossen im „Orient“ wie in den Jahrhunderten zuvor.

Bevölkerungsentwicklungen und osmanische Flüchtlinge

Ein rasantes Wachstum der Städte lässt sich für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts in den großen Städten des Osmanischen Reiches generell feststellen.

„Between 1840 and 1890, urban populations grew from 400.000 to about 900.000 in Istanbul, from 110.000 to 200.000 in Izmir, and from about 10.000 to more than 100.000 in Beirut.“⁴²⁸

Die besondere Explosion der Größe Beiruts ist sicher außergewöhnlich und kann nur damit erklärt werden, dass das zuvor recht unbedeutende Beirut plötzlich zur Provinzhauptstadt aufgewertet wurde, und damit „die“ Hafenstadt der Region sein

⁴²⁷ Für Beispiele siehe unten im Kapitel „Das Wiedererwachen des Begriffes Palästina“, ab S. 247.

⁴²⁸ Findley: Turkey S. 116.

musste. Abgesehen davon ist das Städtewachstum jedoch nicht überraschend, entspricht es doch dem Wachstum, das Städte im 19. Jahrhundert auch in anderen Teilen der Welt aufwiesen. Es kann daher zunächst recht normal erscheinen, wenn wir im Folgenden feststellen werden, dass einige Städte im Land Israel/Palästina ebenfalls deutliche Entwicklungen nahmen (neben Jerusalem insbesondere Haifa). Allerdings wird nach wie vor gelten, dass diese Städte wesentlich kleiner bleiben, als etwa Kairo oder Damaskus. Kairo zählte 1860 circa 300.000 Einwohner, Damaskus 100.000 (bis 1914 sollten sich diese Zahlen noch verdoppeln).⁴²⁹ Neben diesen echten Großstädten bleiben die Städte des osmanischen Israel/Palästina immer noch recht klein.

Bevölkerungsverschiebungen konnten auch Machtverhältnisse verschieben, und wir sehen solche auch im ländlichen Raum, insbesondere im Falle innerosmanischer Flüchtlinge, die bei ihrer Neuansiedlung in Konflikt mit Beduinen geraten konnten:

Ein in Europa selten (und anscheinend immer noch ungern) betrachtetes Kapitel ist die hohe Zahl muslimischer Flüchtlinge, die aufgrund europäischer Eroberungen osmanischer Gebiete vertrieben wurden – zusätzlich zur großen Zahl jener, die gleich gar nicht überlebten. Für unser Thema von besonderem Interesse sind die Flüchtlinge aus dem Kaukasus, die heute in Israel als „Tscherkessim“ (hebräisch für „Kaukaser“) bekannt sind.

„Each stage of Russian expansion in the Black Sea region and the Caucasus led to expulsions of Muslims, starting with the Crimean and other Tatars after 1783 and continuing with non-Turkish Caucasian Muslims (Circassians, Abkhazians, Daghestanis) in the 1860s. The refugees fled to Ottoman lands, arriving destitute, famished, and sick. Epidemics of smallpox or typhus killed large percentages of the refugees and spread to the population among whom they settled. The refugee flows numbered in the hundreds of thousands from 1854 on, rising to 400.000 in 1864. The government did what it could to settle refugees, dispersing them from Bulgaria to Jordan. Even though there was vacant land, the refugees – particularly those, like the Circassians, who did not speak the local language – proved difficult to integrate socially. With the Balkan conflicts that culminated in the Russo-Turkish war, Ottoman Muslims also became refugees in huge numbers in the 1870s.“⁴³⁰

... „In eastern Anatolia and the Arab provinces, an added problem was that part of the population consisted of nomadic tribesmen, over whom the Ottoman government had never had much control.“⁴³¹

Wenn also kaukasische Flüchtlinge von den osmanischen Behörden in der Gegend des heutigen Israel/Palästina angesiedelt wurden, haben wir zweifaches Potential für

⁴²⁹ Findley: Turkey S. 116.

⁴³⁰ Findley: Turkey, S. 116. Eine Tabelle von „Todesfällen, Flucht und Vertreibung“ muslimischer Bevölkerung aus ex-osmanischen Gebieten findet sich auch in: Kreiser: Osmanischer Staat, S. 227.

⁴³¹ Findley: Turkey, S. 116f.

Probleme: Die Kaukaser sprachen eine wesentlich andere Sprache (im Unterschied zu solchen Zuwandernden, die nur einen anderen arabischen Dialekt mitbrachten, was zwar auch deutliche Unterschiede bedeuten mochte, jedoch Verständigung unter den Bevölkerungsgruppen relativ weniger kompliziert machte). Und zudem konnten sie ausgerechnet mit Beduinen, die sich von den osmanischen Behörden nicht so leicht etwas vorschreiben ließen, in Konflikt geraten.

Allerdings zeigt sich, dass mittlerweile die Macht der Beduinen geschwächt war, und sie anscheinend das kürzere Los zogen – zumindest wenn wir einer Reisebeschreibung aus 1905 glauben, welche die US-amerikanischen Reisenden Libbey und Hoskins hinterließen. Die beiden Reisenden waren in Transjordanien in die Ortschaft *Ġerash* (das antike „Gerasa“) gekommen, wo sie sich für die dortigen hellenistisch-römischen Ruinen interessierten, und auf den Resten der römischen Bauten eine tscherkessische Siedlung antrafen, eine jener Gruppen von Kaukasus-Flüchtlingen, welche zunächst nach Bulgarien gezogen waren, jedoch nach ihrer Vertreibung auch aus Bulgarien wiederum einen neuen Zufluchtsort finden mussten, welchen die osmanischen Behörden ihnen nun in Transjordanien zuwiesen.⁴³²

Die amerikanischen Reisenden beschreiben ihre Eindrücke so:

*„The policy of the government has been a simple and consistent one. The government claims all the ancient buildings and fortresses of all ages, no matter what tribe of Bedawin may tent among them. Very often, when the ownership of the land comes into question, the government catches the poor Arabs on the horns of a dilemma. „Who owns this land?“ asks the government agents. „We do“ answer the Arabs. „Well, where are your tabu deeds, and when did you pay your taxes?“ When the sum of back taxes claimed is equal to or more than the value of the land, not to mention the absolute poverty of the Arabs, their only escape is to deny their former statements, and be glad enough to prove that they do not claim or own it. Then the government invites the Circassian colonists in, gives them the vacant lands, furnishes seed corn, yokes of oxen, frees them from taxes and military conscription, and gives them a free hand in driving the Arabs back into the desert; - this is exactly what has happened at Kuneitereh in the Jaulan, at Jersash and Amman in Ajlun, and at Wady Seir in the Belka.“*⁴³³

Diese Beschreibung, die einige Jahrzehnte nach den Ereignissen verfasst wurde, ist natürlich mit einiger Vorsicht zu bewerten: Es ist nicht so leicht zu sagen, wer hier formal im Recht war. Vielleicht haben die betroffenen Beduinen das in Frage stehende Land tatsächlich nie formal korrekt erworben, sondern einfach annektiert, solange niemand da war, der sie hinderte? Andererseits haben wir anlässlich der Landreform von 1858 das Problem erwähnt, dass nicht alle, die gewohnt waren, ein Grundstück (rechtmäßig) zu

⁴³² Libbey / Hoskins: Jordan Valley, S. 215.

⁴³³ Libbey / Hoskins: Jordan Valley, S. 215f.

nutzen, dieses auch korrekt registrierten. Vielleicht hatten die Beduinen einfach nur aus Angst, zu allzuviel Steuern verpflichtet zu werden, die korrekte Registrierung verabsäumt? Das wäre dann zwar sicher ein Fall von Steuerhinterziehung, doch würde eine solche nicht den völligen Verlust des Landes rechtfertigen. Es wird sich nicht mehr feststellen lassen, wer hier in welcher Weise genau im Recht war. Jedenfalls sehen wir aber, dass der Zuzug der Flüchtlinge nicht ohne Konflikte verlief. Dass die Lage der Flüchtlinge so einfach war, wie in dieser Beschreibung dargestellt, erscheint mir nicht realistisch.

Es gibt in der Forschung auch die Ansicht, dass die Ansiedlung osmanischer muslimischer Flüchtlinge im Land Israel / Palästina (zum Teil) bewusst erfolgte, um der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmenden nicht-muslimischen Einwanderung ein muslimisches Bevölkerungs-Plus entgegenzusetzen. Diese These wird von Martin Sicker vertreten, der die Dynamik wie folgt beschreibt:

*„To counteract the growth in the foreign non-Muslim population in Palestine, the resettlement there of Muslims from other lands was encouraged. Muslim refugees from the conflict with the French in Algeria, who had originally fled to Damascus in 1860, were subsequently resettled in Safed. Later Bosnians from the Balkans and Turkomans from Central Asia, who had been displaced from their homes as a result of Russia's southward expansion, were similarly resettled in Palestine“.*⁴³⁴

Dass die einen oder anderen der osmanischen Verantwortlichen hier zwei Ziele mit einem Schlag verfolgten – einerseits eine Unterbringung der Flüchtlinge, andererseits eine Aufstockung muslimischer Bevölkerung in der Region „Palästinas“ ist sehr plausibel. Allerdings scheint es mir schwierig zu sein, einen Nachweis über den Grad dieser Motive zu erlangen, da eine solche Nebenabsicht natürlich nicht offen genannt werden konnte. Jedenfalls fanden diese Ansiedlungen alle statt, und im Falle der genannten algerischen Flüchtlinge ist in der Tat nicht klar, warum das provinzielle Safed sie besser aufnehmen hätte können als das viel größere Damaskus. Dies lässt das Motiv, bewusst osmanische Muslime gegenüber den nicht-osmanischen und nicht-muslimischen Zuwanderern ins Land zu bringen als sehr wahrscheinlich erscheinen. Nur so ergibt Safed als Zielort Sinn. Bei den tscherkessischen Flüchtlingen wäre ich mit einer Bewertung etwas vorsichtiger, da die hohe Zahl dieser Flüchtlinge sicher eine Streuung an verschiedenen Zufluchtsorten notwendig machte, und im Raum „Palästinas“ nun mal reichlich Paltz war. Wohl ist es realistisch eine multikausale Erklärung anzunehmen: Sowohl bestand die Not, die betroffenen Flüchtlinge unterzubringen, als auch das Interesse, osmanische Muslime genau dorthin zu bringen, wo ein „zu-Viel“ an nicht-osmanischer nicht-muslimischer Bevölkerung empfunden wurde.

⁴³⁴ Sicker: Reshaping Palestine, S. 25.

Christliche Interessen, Missionstätigkeiten und europäische „Schutzmächte“

Habsburg versus Frankreich

Wir haben bereits anhand der „Damaskus-Affäre“ gesehen, dass das Habsburgerreich und Frankreich in Konkurrenz zueinander gerieten, wenn es darum ging, sich als Schutzmacht nicht-osmanischer Bürger im osmanischen Herrschaftsgebiet zu profilieren. Traditionell hatte Frankreich die Rolle der römisch-katholischen Schutzmacht inne, doch vergaßen die Habsburger über all die Jahrhunderte nicht, den Titel eines „Königs von Jerusalem“ zu führen. Mit der „Orientkrise“ von 1840 war die Gelegenheit gekommen, diesen Titels nicht nur theoretisch zu führen, sondern auch nach praktischen Möglichkeiten der Einflussnahmen zu suchen. Österreich hatte tatsächlich zwei potentielle Gruppen im Heiligen Land zu „beschützen“, erstens katholische ChristInnen (was eine direkte Herausforderung an Frankreich bedeutete), und zweitens jüdische StaatsbürgerInnen des Habsburgerreiches, die ins Heilige Land übersiedelt waren. Voraussetzung, um überhaupt jemanden zu beschützen zu können, war natürlich die Existenz einer diplomatischen Vertretung. Waren die Konsulate der europäischen Mächte früher auf Handelszentren (wie Aleppo) konzentriert, so wuchsen nun in Jerusalem (das wirtschaftlich den Europäern eigentlich nichts zu bieten hatte), die „westlichen“ Konsulate heran. 1849, nachdem bereits ein britisches, ein französisches und sardinisches, ein preußisches und ein US-amerikanisches Konsulat in Jerusalem existierten, wurde auch ein österreichisches Konsulat in Jerusalem errichtet.⁴³⁵

Habsburg in Konkurrenz zu Frankreich als katholische Schutzmacht

Dass Österreich mit dem Konsulat bereits etwas später als die anderen europäischen Mächte folgte, lag daran, dass Konsulate eigentlich zur Unterstützung von Handelsinteressen eingerichtet wurden, und Jerusalem zur Mitte des 19. Jahrhunderts beim besten Willen nicht als interessanter Handelsplatz zu definieren war. Österreich versuchte es daher zunächst mit der religiösen Patronanz ohne diplomatische Vertretung. Man konnte dabei auf alte Vorbilder zurück greifen, die jedoch unterbrochen worden waren, und nun einer Wiederbelebung bedurften: Einst, im 17./18. Jahrhundert hatte der Franziskanerorden in Österreich ein „Generalkommissariat des Heiligen Landes“ geführt, das aber unter Josef II. aufgelöst wurde. Dass Josef II. kirchliche Einrichtungen, die ihm nicht nützlich erschienen, gerne auflöste, ist ja bekannt, doch sehen wir hier, dass sich zu seinen Zeiten ein politisches Interesse, über solche Kanäle Einfluss auf osmanischem Boden zu üben, nicht stellte. Unter einem Kaiser Josef II. war das Heilige Land weit weg,

⁴³⁵ Eliav: Österreich und das Heilige Land, S. 29.

im „Orient“. Seit die Osmanen den ganzen Raum „Syrien“ nur mit europäischer Hilfe von Ägypten wieder retour bekommen hatten, sah dies ganz anders aus! Ab 1841 wurde die Karwochenkollekte zugunsten der Grabeskirche und anderer Stätten im Heiligen Land erstmals wieder bewilligt, und 1843 ein neues Generalkommissariat für das Heilige Land eingerichtet, das nun aber nicht mehr den (seit Josef II. enorm geschwächten) Franziskanern sondern dem Erzbischof von Wien unterstand. Das wieder auferstandene Kommissariat kümmerte sich, neben dem Erhalt der römisch-katholischen Stätten im Heiligen Land, auch um die Organisation von Pilgerfahrten aus den habsburgischen Ländern.

Bereits 1841 betonte Metternich, wie dringend es angesichts der Absicht Frankreichs, sich als alleinige katholische Schutzmacht zu etablieren, nun sei, sich von österreichischer Seite um den Schutz katholischer Bevölkerung in „Syrien“ zu kümmern, und Rufe nach einem Konsulat in Jerusalem wurden in diesem Zusammenhang bereits ab 1842 laut, jedoch, anscheinend aufgrund finanzieller Bedenken, hinausgeschoben. 1845 wurde ein geistlicher Gelehrter, Johann Mosetizh in kaiserlichem Auftrag (also aus politischem Interesse!) ins Heilige Land geschickt, um zu erkunden, wie Österreich dort den Katholizismus weiter unterstützen könne. Nachdem auch sein Bericht für die Errichtung eines Konsulats in Jerusalem plädierte, um die römisch-katholische Seite „wider die übermächtigen Griechen“ zu vertreten, setzte sich Metternich dringend bei Kaiser Ferdinand für ein Konsulat in Jerusalem ein. Das Revolutionsjahr 1848 verzögerte die Formalitäten, und erst 1849 konnte Josef Pizzamano, ein Venezianer, offiziell das Amt eines Vizekonsuls in Jerusalem antreten. 1852 wurde seine Stelle zum Konsul aufgewertet. In den ersten Jahren musste Pizzamano noch sehr mühsam um sein Budget ringen, denn für die Konsulate war zunächst das Handelsministerium zuständig, das in Jerusalem keine ausreichende Bedeutung erkennen konnte. Auch im Zuge der Diskussion um die Aufwertung zum Konsul war Schützenhilfe aus dem Außenministerium notwendig: Felix Fürst Schwarzenberg pochte als Chef des Außenressorts gegenüber dem Handelsministerium auf dem „religiös-politischen“ Interesse, das an einer solchen Aufwertung bestehe. Ab 1853 unterstanden die levantinischen Konsulate dann dem Außenministerium, wo man die außenpolitische Bedeutung einer Vertretung in Jerusalem ohnehin entsprechend hoch einschätzte. 1857 wurde Pizzamano sogar zum „Generalkonsul“ erhoben, womit er ranghöher war, als die anderen europäischen Diplomaten in Jerusalem. Natürlich war auch diese Erhebung nicht nur Pizzamanos persönlichem Interesse, vom österreichischen Generalkonsulat in Beirut unabhängig zu werden, zu danken, sondern bei den Entscheidungsträgern in Wien ging es wiederum um die Position gegen Frankreich: Der Internuntius (= der österreichische Gesandte in Konstantinopel), Freiherr von Prokesch-Osten, plädierte für die Aufwertung der Position Pizzamanos mit dem Argument, dass es angesichts der hohen Stellung Jerusalems in der Welt wünschenswert sei, zu verhindern, dass Frankreich „allen Einfluss allein absorbiere“.

Frankreich hatte in der Zwischenzeit den Schutz des Lateinischen Patriarchats von Jerusalem, das der Vatikan 1847 eingerichtet hatte, übernommen. Dies konnte natürlich dem Hause Habsburg gar nicht gefallen, und als 1851 die Römische Kurie dem Lateinischen Patriarchen Jerusalems das Verfügungsrecht über alle europäischen Spendengelder, die für das Heilige Land gegeben wurden, zusprach, weigerten sich die Bischöfe der Habsburger Monarchie schlichtweg, diese Spenden dem Patriarchat zu liefern, sondern entschieden sich in Abstimmung mit dem Außenminister, Graf Buol-Schauenstein, das Geld für den Bau eines christlichen Hospizes in Jerusalem zu verwenden. Umgekehrt führte die Errichtung eines österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem (fertig gestellt 1858) wiederum zu heftigem Widerstand des Lateinischen Patriarchen.⁴³⁶

Wir sehen hier sehr plastisch die Verflechtung zwischen den staatlichen und den kirchlichen Interessen:

Ein Bericht eines Geistlichen, der den Katholizismus im Heiligen Land insbesondere gegenüber der griechisch-orthodoxen Kirche stärken will, motiviert die Errichtung einer diplomatischen Vertretung aus außenpolitischem Interesse, das sich gegen Frankreich richtet,

österreichische Bischöfe koordinieren mit dem Außenminister der habsburgischen Krone, wohin die zu frommen Zwecken gespendeten Gelder fließen sollen,

der Widerstand des Patriarchen von Jerusalem gegen das österreichische Pilgerhaus ist dessen Loylität zu seiner französischen Schutzmacht zuzuschreiben.

Enger konnte die Verflechtung zwischen staatspolitischen und kirchlichen Bedürfnissen kaum mehr werden!

Die Erschütterung der Revolution von 1848 sollte die römisch-katholischen Ambitionen der Habsburger im Heiligen Land nur noch stärken:

*„Nach der Niederwerfung der Revolution wollte Ministerpräsident Felix von Schwarzenberg die schwer erschütterte Stellung des Hauses Habsburg durch eine Annäherung des Staates an die Kirche wieder stabilisieren. Neben dem innenpolitisch motivierten Ziel, der habsburgischen Herrschaft auf diese Weise eine religiöse Legitimation zu verleihen, zielte Schwarzenberg darauf ab, die Stellung der Monarchie in Europa zu stärken, indem er ihr den Status einer katholischen Großmacht verschaffte.“*⁴³⁷

Zur Prestigepflege Österreichs in Jerusalem gehörten auch Besuche habsburgischer Häupter in Jerusalem welche in den 1850er-Jahren einsetzten, und 1869 ihren absoluten Höhepunkt im Besuch von Kaiser Franz Josef höchstselbst fanden, der auf dem Weg zur

⁴³⁶ Fischer: Habsburg und das Heilige Land, S. 63f; Eliav: Österreich und das Heilige Land, S. 35, S. 42ff., S.51, S.55.

⁴³⁷ Fischer: Habsburg und das Heilige Land, S. 63.

Eröffnung des Suez-Kanals das Heilige Land besuchte – als erster abendländischer Monarch seit den Kreuzzügen! In einer Weise, die an heutige Nebeneffekte großer Sportmeisterschaften erinnert, führte der Besuch des Kaisers auch zum Ausbau von Infrastruktur: Die desolate Straße von Jaffa nach Jerusalem wurde von der osmanischen Verwaltung eigens für den Besuch des Kaisers ausgebaut. Natürlich versuchte der Kaiser, sich in erster Linie als Pilger zu präsentieren, besuchte jedoch, in seiner Eigenschaft als Herrscher eines Vielvölkerstaates, auch nicht-römisch-katholische christliche Einrichtungen und nicht zuletzt jüdische, schließlich war man auch bestrebt, als Schutzmacht jüdischer nicht-osmanischer Bevölkerung aufzutreten.⁴³⁸

Natürlich half es der Popularität des Kaisers unter den nicht-katholischen Gruppen etwas nach, dass er nicht mit leeren Händen kam:

„Seinen Respekt für diese Religionsgemeinschaften demonstrierte er mit einer Reihe großzügiger Spenden, was ihm allerorts große Sympathien eintrug und seinen Besuch in der Heiligen Stadt zu einem vielbeachteten Ereignis machte“⁴³⁹

Weniger freundlich ausgedrückt könnte man von einem Sympathiekauf unter Verwendung kaiserlicher Budgetmittel sprechen...

Während in Frankreich, je nach innenpolitischer Entwicklung die Verbindung zwischen Staat und kirchlichen Einrichtungen auch mal brüchig wurde, blieb bei den Habsburgern die staatlich-kirchliche Allianz bis zum Fall der Monarchie bestehen. Im Wettbewerb um die beste christliche Schutzmacht hatten die Habsburger nach dem Zenit der 1860er-Jahre nicht mehr die Nase vorn, doch blieb eine andere Bevölkerungsgruppe, für welche Österreich-Ungarn „die“ Schutzmacht in Jerusalem werden sollte, nämlich die (aschkenasisch-)jüdische.

Habsburg als Schutzmacht jüdischer Bevölkerung

Zunächst waren natürlich Jüdinnen und Juden aus der Donaumonarchie selbst automatisch Schutzbefohlene des österreich-ungarischen Konsulats in Jerusalem. Dazu kamen aber bereits ab 1851 ex-russische jüdische ImmigrantInnen, welche ihre russische Staatsbürgerschaft mangels Bereitschaft, nach Russland zurückzukehren, verloren hatten. Diese suchten nach einer europäischen Schutzmacht, und da der britische Konsul zu sehr christlich missionierend eingestellt war, um das Vertrauen der jüdischen Bevölkerung zu erhalten, blieb der österreichische Konsul die beste Adresse. Zunächst zögerte man auf österreichischer Seite, und zwar aus Sorge, dass eine zu große Zahl an Schutzbefohlenen die Kosten, welche das Konsulat bei seinen Serviceleistungen aufzubringen hatte, allzu sehr erhöhen würde, und womöglich jene ausländischen Schutzbedürftigen dann Ressourcen verschlingen könnten, welche den eigenen StaatsbürgerInnen zustünden.

⁴³⁸Fischer: Habsburg und das Heilige Land, S.65.

⁴³⁹Fischer: Habsburg und das Heilige Land, S.65.

Nachdem sich sowohl (Vize-)Konsul Pizzamano als auch das Haus Rothschild für die Antragsteller einsetzten, wurde letztlich der habsburgische Schutz auch diesen ex-russischen Juden im Heiligen Land gewährt. Obwohl spätere Konsulen zum Teil skeptischer ob der Schutz-Gewährung an russische Antragsteller waren, blieb es letztlich dabei. Das Prestige der Monarchie stieg dadurch natürlich unter den immer zahlreicher werdenden aschkenasischen Juden, welche im Heiligen Land sesshaft geworden waren, an.⁴⁴⁰

Eine folgenreiche Tätigkeit des österreichischen Konsulats für seine jüdischen Schutzbefohlenen lag in der Hilfe bei der Erlangung von Baubewilligungen. Wir erinnern uns an die „Hurva“, die Ruine der einstigen aschkenasischen Synagoge, welche von den Gläubigern der Gemeinde *Yehudah he-Ḥasids* zerstört worden war, und für deren Wiederaufbau sich die „*Perushim*“, die Schüler des Gaons von Vilna, interessierten. Bei ihrem langwierigen Ringen um die nötige Baubewilligung für eine neue große Synagoge auf dem Gelände der alten Ruine half der österreichische Konsul. Während die einstige „*Hurvah*“, die nun keine Ruine mehr war, 1856 bewilligt wurde, und unter ihrem neuen Namen „Ramban-Synagoge“ 1864 eröffnet werden konnte, gestaltete sich die Lage für die Chasidim schwieriger. Auch sie wollten eine eigene – den neuen Verhältnissen entsprechende – große Synagoge in Jerusalem errichten, doch in ihrem Fall handelte es sich eindeutig um einen völlig neuen Bau, was für die osmanischen Behörden schwieriger zu bewilligen war. (Die Restaurierung bzw. der Wiederaufbau eines bereits bestehenden nicht-muslimischen Gebethauses konnte mit osmanisch-islamischem Recht gut in Einklang gebracht werden, nicht so sehr die Bewilligung eines neuen Gebäudes. Wir sehen hier, dass trotz der Neuerungen der *Tanzīmāt* die Praxis eine Weile noch restriktiver sein konnte, als die Theorie!) Sowohl das Konsulat in Jerusalem als auch die habsburgische Internuntiat (Gesandtschaft) in Konstantinopel setzten sich dafür ein, auch den Chasidim ihre Synagoge zu gewähren. Nachdem dies gelungen war, wurde das – sehr große – chasidische Bauprojekt noch von Geldmangel eingeholt, was die Fertigstellung verzögerte. Der Besuch des Kaisers kam da zu guter Stunde: Kaiser Franz Josef spendete anlässlich seines Jerusalem-Besuches das Geld für die Kuppel der Synagoge. 1872 konnte der Neubau unter dem Namen „*Tiferet-Yisrael*“ („Pracht Israels“) eingeweiht werden.⁴⁴¹

Nicht nur den prachtvollen Synagogenbauten kam das habsburgische Konsulat zu Hilfe. 1856 setzte sich Pizzamano massiv für den Bau der ersten modernen jüdischen Schule in Jerusalem ein: Die „Lämel-Schule“ (benannt nach dem Wiener Großhändler und Bankier Simon von Lämel, dessen Tochter die Schule in seinem Andenken stiftete) war ein aus Wien geliefertes Projekt, gegründet von Ludwig August Frankl im Auftrag der Israelitischen Kultusgemeinde Wien. Konservativ eingestellte Rabbiner in Jerusalem

⁴⁴⁰ Eliav: Österreich und das Heilige Land, S. 55ff.

⁴⁴¹ Eliav: Österreich und das Heilige Land, S. 58f; Ben Arie: Yerushalayim, Bd.1, S. 343ff.

wehrten sich gegen das Projekt, so dass Frankl die Unterstützung des Konsulats benötigte, um die Gründung durchzuziehen. Die Schule wurde unter österreichischen Schutz gestellt, ebenso wie ein 1854 errichtetes Spital und verschiedene andere Einrichtungen der Wohltätigkeit.⁴⁴²

Abgesehen von der Ausgangslage, dass die „Schutzbefohlenen“ aus europäischen Ländern kamen (was es nun einmal naheliegend machte, Schutz europäischer Konsulate anzustreben) wird auch ein innerjüdischer Faktor für das Festhalten an europäischen Staatsbürgerschaften bei den aschkenasischen Juden genannt: Die sefardische Gemeinde Jerusalems hatte einen Oberrabbiner für Jerusalem (der den Titel „*Rishon le-Tzion*“, sinngemäß: „der Oberste Zions“ führte, ein Titel, der bis heute vom sefardischen Oberrabbiner Israels geführt wird), und seit den osmanischen Verwaltungsreformen war dieser auch seitens des osmanischen Staates als „der“ Oberrabbiner für Jerusalem angesehen, der als Repräsentant aller Juden Jerusalems gedacht war. Dies hätte für die einwandernden Aschkenasim bedeutet, dass sie sich in halachischen Fragen dem sefardischen Rabbinat Jerusalems unterzuordnen hätten. Wer jüdische Gemeinden kennt, wird leicht verstehen, dass dies nicht so einfach in Frage kam. Insbesondere nachdem – ab den 1870er-Jahren – die neue aschkenasische Präsenz die alte sefardische Gemeinde an Zahl überwog, pochten die Aschkenasim auf ihre Eigenständigkeit. Der Status als „Ausländer“ kam hier zu Hilfe, sich nicht den Sefardim, die osmanische Staatsbürger waren, unterordnen zu müssen.⁴⁴³ Es lässt sich meines Erachtens nicht nachweisen, welche Motive bei den einzelnen Betroffenen tatsächlich wie viel Gewicht hatten.* Gewiss lag auch ein generelles Misstrauen gegenüber der Qualität der osmanischen Verwaltung und ihrem Maß an Korruption vor. Für nicht-Muslime wäre es jedenfalls fraglich gewesen, ob eine Annahme osmanischer Staatsbürgerschaft ein Mehr oder einen Verlust an Rechtssicherheit gebracht hätte. Offensichtlich ist jedoch, dass die innerjüdischen Abgrenzungsbemühungen die Zuwendung der Aschkenasim zum europäischen „Schutz“ verstärkte.

Allerdings konnte der „Schutz“ längerfristig auch ein Bumerang werden, da die „Beschützten“ gegenüber den osmanischen Behörden und lokalen Kräften mit dem Makel des „Ausländer“-Seins behaftet waren, wie Maoz hervorhebt:

„At this point it should also be stressed that British or other foreign protection was sometimes a liability rather than an asset for the Jews in Palestine and Syria. Such Jews were occasionally looked upon by both local Muslims and Ottoman authorities as being traitors who collaborated with foreign powers. Furthermore, foreign

⁴⁴² Eliav: Österreich und das Heilige Land, S. 59.

⁴⁴³ Siehe z.B. Sicker: Reshaping Palestine, S. 22f.

* Manche Autoren, wie Sicker (S. 22) sehen die innerjüdische Abgrenzung als „*perhaps the most important reason*“. Allerdings gibt es keine Daten, welche diese Gewichtung tatsächlich belegen könnten, und ist eine solche Einschätzung eher spekulativ. Keinesfalls möchte ich aber in Abrede stellen, dass dieser Faktor vorhanden war – allein der berühmte Konflikt um eigene aschkenasische *Shehitah* (rituelle Schlachtung von Fleisch) gegen das sefardische Rabbinat zeigt deutlich die Dynamik, wie europäischer „Schutz“ für innerjüdische Abgrenzungsbemühungen angerufen wurde.

*intervention was in many cases effected only after the wrong had been done, and it did not always serve to deter Muslims from committing acts of violence against the non-Muslim protégés. [...] Indeed, foreign protection did not always immunize the protégés from Muslim hatred and attack; it actually constituted one of the major factors for Muslim antagonism to Syrian Christians in the mid-nineteenth century. This can perhaps also partly explain why Jews in Palestine, who were largely foreign subjects, suffered from Muslim hostility more than the Jews of Syria, who were mostly Ottoman subjects.*⁴⁴⁴

⁴⁴⁴Maoz: Changes, S. 159.



Abb. 10: Die Ramban-Synagoge, die einstige „Hurvah“ in einer Aufnahme von vor 1948.
Bildnachweis: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hurva_sideview.jpg (letzter Zugriff 16.06.2014)



Abb. 11: Die Tiferet-Yisrael-Synagoge mit ihrer von Kaiser Franz Josef gesponserten Kuppel, in einer Aufnahme von vor 1948.

Bildnachweis: http://he.wikipedia.org/wiki/בית_הכנסת_תפארת_ישראל (letzter Zugriff 16.06.2014)

Auch wenn zumindest die Ramban-Synagoge osmanischem Baustil verpflichtet ist (vergl. Abb.4), erhoben beide Synagogen in einer neuartig monumentalen Weise ihre Kuppeln über das jüdische Viertel der Altstadt. Die Macht dieser Bauten ist bis heute ein Politikum. 1948 wurden beide Gebäude im Zuge der Eroberung durch Jordanien zerstört. Nach der Rückeroberung des jüdischen Viertels 1967 gab es zwar bald Pläne für einen Neubau der „Hurva“, für welche der US-amerikanische Architekt Luis Kahn gewonnen wurde, jedoch scheiterte eine Verwirklichung seines monumentalen Entwurfs an Bedenken der Jerusalemer Stadtverwaltung. Man hatte Sorge, der Neubau würde zu sehr wie eine Konkurrenz zur Al Aqsa wirken. Bis vor Kurzem war die „Hurva“ somit wieder einmal „Ruine“ (der große Bogen der Frontfassade wurde in den 1970-Jahren als ein Gedenkmal wieder hergestellt). Erst 2010 wurde die neue Ramban-Synagoge, diesmal als Kopie ihres Originals aus dem 19. Jahrhundert, wieder eröffnet.



Abb. 12: Als die Ramban-Synagoge wieder die „Hurvah“ war: Die Ruine der Ramban-Synagoge nach ihrer Zerstörung durch jordanische Einheiten im Jahr 1948, in jener Form, in der sie in den 70er-Jahren konserviert wurde. (Foto: F.R. Winkler, ca. 1997)

Wer den Unterschied zwischen „vorher“ und „nachher“ in den letzten Jahren gesehen hat, kann gut nachvollziehen, welche Wirkung der Neubau im 19. Jahrhundert für das Stadtbild hatte!

Auch 2010 war der Neubau nicht ohne Spannungen. Der Journalist Samuel J. Scott beschrieb in seinem Blog den Eindruck, den die neue-alte Kuppel gegenüber dem Felsendom hinterlassen kann (von wo aus sie natürlich zu sehen ist!), und wie muslimische Geistliche des Tempelberges die Neue Synagoge als Provokation

einstuften (<http://www.samueljscott.com/2010/04/07/hurva-synagogue-middle-east-architecture/> letzter Zugriff: 16.06.2014).

Zwar gab es meiner Erinnerung nach, bei der Eröffnung 2010 außer dem rhetorischen Säbelrasseln keine tatsächlichen Zwischenfälle, jedoch kann man aus diesen Irritationen recht plastisch rückschließen, wie im 19. Jahrhundert solche Neubauten bei der Ulama Jerusalems ankamen!

Abb. 13: Die wiedererrichtete Ramban-Synagoge nach 2010, das Bild des jüdischen Viertels der Altstadt beherrschend.

(Bild: Yair Haklai. Quelle: Wikipedia)

http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hurva_Synagogue-2.jpg (letzter Zugriff 16.06.2014)



Russlands Bemühungen um die orthodoxen Christen

Die Kluft zwischen der arabisch-sprachigen christlichen Bevölkerung und dem griechischen Klerus

Die griechisch-orthodoxe Bevölkerung des Heiligen Landes war zum größten Teil (mit Ausnahme des hohen Klerus) arabischsprachig. Solange das osmanische System den Unterschied seiner Bevölkerungsgruppen primär anhand religiöser Linien zog, hatte die Frage, wie „arabisch“ diese „griechischen“ Christen waren, möglicherweise nicht allzu viel zu bedeuten. Allerdings haben wir im ersten Abschnitt anhand der Erfolge von Franziskanern, griechisch-orthodoxe Christen zum Übertritt auf die griechisch-katholische Seite zu bewegen, bereits einen Hinweis gesehen, dass die griechisch-orthodoxen Christen sich von ihrem Klerus nicht immer gut betreut fühlten. Mit zunehmendem Bewusstsein für nationale Identität, die anhand sprachlicher Linien gezogen wurde, entstand auch eine Diskussion um die ethnische Zugehörigkeit dieser Bevölkerung. Aus Griechenland wurden Stimmen laut, welche befanden, dass die arabischsprachigen Christen Palästinas eigentlich Griechen seien, welche im Lauf der Jahre bloß sprachlich arabisiert wurden (*al-Yūnān al-mut'arrabūn* – die arabisierten Griechen). Arabisch-national eingestellte Gegenstimmen meinten, dass diese Bevölkerung von arabischen Stämmen stamme, welche bereits in vor-islamischer Zeit nach Syrien gekommen seien, und eine dritte Position sah in ihnen die Nachkommen der Aramäisch sprechenden frühen Christen Palästinas, welche mit der Zeit die arabische Sprache angenommen hatten.⁴⁴⁵ Ich könnte mir durchaus vorstellen, dass die meisten der einfachen Gemeindemitglieder, von diesen akademischen Diskussion wenig mitbekamen, doch sind sie Ausdruck einer zunehmenden Spannung zwischen der lokalen Ebene (möglicherweise von Aktivisten geschürt?) und dem aus Konstantinopel geschickten hohen griechischen Klerus.

Russlands Bemühungen um die Wahl des passenden Patriarchen von Jerusalem

Eine Macht, die sich anbot, der arabischsprachigen christlichen Bevölkerung hier zu Hilfe zu kommen, war Russland. Bereits ab 1844 bemühte sich die russische diplomatische Mission in Konstantinopel, bei der Ernennung eines neuen griechisch-orthodoxen Patriarchen für Jerusalem mitzusprechen. Natürlich war das russische Interesse nicht uneigennützig, der neue Patriarch sollte möglichst freundlich zu Russland eingestellt sein, oder, so dies nicht gelang, wenigstens nicht anti-russisch. Als 1870 mit russischer Unterstützung die bulgarische Kirche sich von der griechischen lossagte und der einzige griechische Patriarch der nicht bereit war, den bulgarischen Schritt als schismatisch zu verurteilen, jener von Jerusalem war (Kyrillos II), spitzten sich die Konflikte zu: Die griechisch-orthodoxe Führung in Konstantinopel setzte den aufmüpfigen Patriarchen

⁴⁴⁵Hopwood: *Russia and the Orthodox Arabs*, S. 397f.

Jerusalems ab, doch dieser wurde weiterhin von der lokalen Bevölkerung anerkannt. Nicht nur der griechische Konsul in Jerusalem sondern auch der osmanische Bezirksverwalter Jerusalems warfen nun dem russischen Konsul vor, einen „arabischen Aufstand“ anzuzetteln. Ein schnell neu eingesetzter griechischer Patriarch (Procopios II) erhielt aber nicht die Akzeptanz seiner Herde, die angesichts der russischen Unterstützung mutig genug geworden war, selbst mitsprechen zu wollen. Die russische Diplomatie wollte in ihrer Unterstützung der arabisch-christlichen Bevölkerung auch nicht zu weit gehen, verlangte jedoch Konzessionen der griechischen Kirche gegenüber den „gerechten Forderungen der Araber“. Die Konzessionen bestanden letztlich in einem neuen Statut des Jerusalemer Patriarchats, das der Bevölkerung eine größere Rolle bei der Wahl eines Patriarchen zusprach. Ungeachtet dessen war der neue Patriarch 1875 (Hierotheos) wieder ein griechisch-unterstützter Kandidat und es blieben Spannungen in der Gemeinde bestehen.⁴⁴⁶

In der Einschätzung der griechisch-orthodoxen Führung Jerusalems selbst wird rückblickend die russische Hilfe zur Zeit des Patriarchen Kyrill(os) einerseits sehr geschätzt, da die orthodoxe Kirche damals schon viel Druck durch die Missionstätigkeiten westeuropäischer Kirchen im Heiligen Land verspürte, aber die Ambivalenz der Hilfe wird, wenngleich sehr vorsichtig, ebenfalls angesprochen:

„The arrival in Jerusalem of the Russian Archimandrite Porphyrios Uspensky in 1843 and the founding of the Orthodox Russian Mission in 1848 strengthened the Orthodox presence, however at the same time a climate of artificial juxtapositions was cultivated between the Russian Mission and the Greek Hagiographitic Brotherhood and its Arabic speaking flock, so that it would make it easy to blend the Russian interests in the ecclesiastic matters of Jerusalem thus tying the flock to the Russian chariot. The policy which later received unfavourable criticism even in Russia, had its crowning [in] the events at the end of the patriarchal leadership by the luminous Patriarch of Jerusalem Kyrill 2nd ...“⁴⁴⁷

Patriarch Kyrill wird von seiner Kirche insbesondere für den Aufbau eines griechisch-orthodoxen Bildungswesens in Jerusalem gepriesen, das sich nicht nur in Gründung einer theologischen Schule sondern auch in einer 1853 errichteten Druckerpresse manifestierte, die Schulen und Kirchen fortan nicht nur in Palästina sondern auch im weiteren Raum Syriens mit griechisch- und arabischsprachigen Büchern versorgte.⁴⁴⁸

So bemerkenswert die Aktivitäten dieses Patriarchen waren, sehen wir doch, dass die griechisch-orthodoxe Kirche bis dahin einiges versäumt haben muss, wenn erst 1853 daran gegangen wurde, eine Druckerei einzurichten, die Kirchen und Schulen im Heiligen Land mit Büchern versorgen konnte. Vielleicht hatte sich die griechisch-orthodoxe Kirche

⁴⁴⁶Hopwood: Russia and the Orthodox Arabs, S. 399ff.

Eine Namensliste der griechisch-orthodoxen Patriarchen Jerusalems findet sich auf der offiziellen Website des Patriarchats unter: <http://www.jerusalem-patriarchate.info/main/eng/page/αποστολικη-διαδοχη> (letzter Zugriff 16.06.2014)

⁴⁴⁷http://www.jerusalem-patriarchate.info/en/per_18aiwn.htm (Zugriff 19.07.2011, Seite mittlerweile verändert).

⁴⁴⁸http://www.jerusalem-patriarchate.info/en/per_18aiwn.htm (Zugriff 19.07.2011, Seite mittlerweile verändert).

einst etwas zu gut in das osmansche System eingegliedert und hatte nun angesichts der ansteigenden nicht-orthodoxen Konkurrenz, die ins Heilige Land strömte, einigen Nachholbedarf?

Tatsächlich waren, anders als in obigem Zitat, „die Ereignisse am Ende der Führung durch den Patriarchen Kyrill“ allerdings noch nicht „die Krönung“ russischer Interventionen.

Russische Unterstützung anti-griechischer Aktivitäten ab den 1880er-Jahren

Der russisch-türkische Krieg von 1877-1878 hatte natürlich die diplomatischen Regungen Russlands zugunsten arabischer Christen eine Weile unterbrochen, diese Pause bot aber vielleicht auch Gelegenheit, neue Strategien zu überlegen. Jedenfalls tat Russland 1882 einen großen Schritt in Form der Gründung der „orthodoxen palästinensischen Gesellschaft“, einer Einrichtung, die arabisch-nationale und anti-griechische Stimmungen schürte. 1893 gipfelte die Stimmungsmache in einem Buch, dessen Titel lautete: *لمحة تاريخية فى اخوة القبر المقدس اليونانية* (*Lamḥatun Ta'rīkhiyyatun fī Akhawīyyati l-Qabri l-Muqaddasi l-Yūnāniyyati* „Ein Blick in die Geschichte der griechischen Bruderschaft der Grabeskirche“) Wir werden es im Folgenden kurz *Lamḥa* nennen. Laut Hopwood wurde es von einem gewissen *Salīm Shaḥḥāda* verfasst, der als Übersetzer im russischen Konsulat in Beirut tätig war. Jedenfalls gilt als gesichert, dass es mit russischer Unterstützung verfasst wurde, da es eine Passage aus einem erst später publizierten russischen Buch enthält.⁴⁴⁹ Das Buch sollte „zeigen“, dass das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem einst zur Gänze arabischen Charakter hatte, und die Griechen es sich angeeignet hatten, um das große Einkommen des Patriarchats zu erwerben, das rechtmäßig „den Arabern“ zustehe. (Angesichts solch krauser Verschwörungstheorien wird man an Texte erinnert, die man sonst in antisemitischer Ausrichtung findet...)

Das griechische Patriarchat verbot sofort die Zirkulation des „*Lamḥa*“ und unter der Herrschaft des Sultans Abdülhamid war seine Wirkung begrenzt, da die autoritäre Regierung nationale Regungen nicht hochkommen ließ. Doch wurde es 1909 nachgedruckt und diese neue Auflage fiel in eine Periode eskalierender Spannung zwischen der national-arabischen und der griechischen Front innerhalb der Kirche. Einige russische Vertreter waren im Lauf der Zeit von der immer stärker zunehmenden Radikalität der arabisch-christlichen Forderungen irritiert. Naturgemäß hatten die national-arabisch eingestellten Aktivisten auch keine Lust, sich von russischer anstelle von griechischer Seite bevormunden zu lassen. Einerseits hatte die russische Unterstützung die Bewegung auf den Weg gebracht, doch führte der Erfolg der Unterstützung gerade wieder zu einer Entfremdung der Unterstützer von den einst Unterstützten.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Hopwood: *Russia and the Orthodox Arabs*, S. 404.

⁴⁵⁰ Hopwood: *Russia and the Orthodox Arabs*. S. 404ff.

(Ich erlaube mir anzumerken, dass man hier eine Lehre für somanche außenpolitische Versuche, durch Unterstützung einer lokalen Partei Einfluss zu gewinnen, gewinnen könnte – allerdings scheint diese Lehre bis heute nicht in der internationalen Politik beachtet zu werden.)

Die durch die russischen Interessen geschürte griechisch-arabische Spannung innerhalb der Kirche wurde, nach dem Abtreten des zaristischen Russlands von der politischen Bühne, noch weiter vererbt und ist bis heute aktuell. Am Rande des Machtkampfs um den 2005 (wegen des Verdachts unrechtmäßigen Landverkaufs) abgesetzten Patriarchen Irineos I und der Wahl seines Nachfolgers konnte man wiederum Vorwürfe erleben, das Patriarchat sei nicht „arabisch“ genug besetzt.⁴⁵¹

Britische und preußische Allianz oder Konkurrenz?

Das anglo-preußische Bistum in Jerusalem

Wir haben bereits im Kapitel über die Damaskus-Affäre die „*London Society for Promoting Christianity among the Jews*“ kennen gelernt. (Ich werde sie im Folgenden kurz „London Society“ nennen.) Sie war die erste Körperschaft des protestantischen Christentums, die im Heiligen Land operierte, und sie errichtete auch die erste protestantische Kirche in Jerusalem. Dafür die Baugenehmigung – im Jahre 1841 – zu erlangen, war natürlich nicht einfach und bedurfte eines größeren Drucks aus London auf die Hohe Pforte. Das Argument für diesen Druck lag aber eindeutig auf dem Tisch: Lord Palmerston wies deutlich darauf hin, dass angesichts der Rückgewinnung ganz Syriens „durch das machtvolle Eingreifen Großbritanniens“ für das Osmanische Reich, eine so kleine „Gefälligkeit“ wie die Erlaubnis zum Bau einer Kirche sicher nicht abgeschlagen werden könne.⁴⁵²

⁴⁵¹ Patriarch Irineos wurde 2005 wegen des Verdachts unrechtmäßiger Landverkäufe von seiner Kirche abgesetzt, jedoch von etlichen Anhängern weiterhin als rechtmäßiger Patriarch im Gegensatz zum seit 2005 amtierenden Theophilos III angesehen. Die Argumente welche Anhänger Irineos I auf einer im Jahr 2011 noch existierenden Website (www.gopoj.org, mittlerweile nicht mehr in Betrieb) brachten, waren ziemlich verschwörungstheoretisch gefärbt, sodass man den Fall zunächst für nicht mehr als einen innerkirchlichen Machtkampf halten mag. Der Fall beschäftigte immerhin von 2005 bis (mindestens) 2007 die israelische und jordanische Regierung ebenso wie die palästinensische Autonomiebehörde, da alle drei den Patriarchen von Jerusalem anerkennen müssen, nachdem er von seiner Kirche gewählt wurde, und diese Anerkennung natürlich voraussetzt, dass die Wahl nach geltendem Recht korrekt abgewickelt wurde.

Auch wenn mehrere facebook-Seiten zugunsten des abgesetzten Patriarchen existier(t)en (darunter www.facebook.com/patriarch.irineos/), habe ich weniger den Eindruck, dass seine Anhängerschaft nach einigen Jahren des Konflikts noch besonders stark gewesen wäre, aber bezeichnenderweise wurden anlässlich der Wahl des neuen Patriarchen im Jahr 2005 innerhalb der griechisch-orthodoxen Gemeinde aus dem Komitee der Laien Stimmen laut, welche sich beklagten, dass die Synode wiederum keinen „arabischen“ Kandidaten für das Amt des Patriarchen vorgeschlagen hätte! (Haaretz, hebräische Ausgabe vom 22.07.2005: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.1029696>)

(Über die Vorwürfe gegen Irineos an sich siehe z.B.:

<http://www.patriarchirenaos.com/Pages/Palestinian%20commission%20Report.htm>

<http://www.ipost.com/NationalNews/Article.aspx?id=202599> letzte Zugriffe jeweils 16.06.2014)

⁴⁵² Perry: Englisch-preußische Zusammenarbeit, S. 35.

Die Anwesenheit der „*London Society*“ in Jerusalem ermöglichte zu Beginn der 1840er-Jahre noch ein wesentlich größeres und gewagtes Projekt, nämlich die Gründung eines britisch-preußisch initiierten Protestantischen Bistums in Jerusalem. Initiator dieser Gründung war Christian von Bunsen, ein Vertrauter und Freund des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. Bunsen war mit einer Engländerin verheiratet, was ihm Kontakte nach London und zur „*London Society*“ einbrachte, mit deren Vertretern er die Pläne ausarbeitete. Sowohl Bunsen als auch dem preußischen König ging es um eine sowohl religiös als auch politisch gedachte Absicht, in Jerusalem einen Stützpunkt gegen den Einfluss der Katholischen Kirche(n) zu errichten. Als 1841 die „Orientkrise“ beendet war, und der Sultan tief in der Schuld Großbritanniens lag, nützte der preußische König die Gelegenheit, das Projekt eines gemeinsamen Bistums in London offiziell vorzuschlagen. Ende 1841 wurde der neue Bischof, Michael Solomon Alexander, ein konvertierter Jude aus den Reihen der *London Society*, mit einem britischen Kriegsschiff, das Ihre Majestät zur Verfügung stellte, auf dem Weg ins Heilige Land geschickt. (Wir sehen hier an der Wahl des Verkehrsmittels wieder sehr plastisch die Verflechtung von staatspolitischen und kirchlichen Interessen!) Um eine Einwilligung aus Konstantinopel hatte man bei der Errichtung des Bistums nicht gefragt, was die osmanischen Behörden zwar erzürnte, sie aber auch nicht ändern konnten. Der Bischof war als britischer Untertan einfach einer der Schutzbefohlenen des britischen Konsulats und konnte sich als solcher im Osmanischen Reich frei bewegen. Die „*London Society*“ erfuhr durch diese Prozesse natürlich eine enorme Aufwertung, allerdings sollte ihre Dominanz innerhalb des Bündnisses letztlich auch zum Stolperstein werden. Die deutschen Mitwirkenden fühlten sich vernachlässigt und in den 1880er-Jahren wurde das gemeinsame Bistum von deutscher Seite wieder, aufgelöst, da Deutschland sich mittlerweile stark genug fühlte, seine eigenen Wege zu beschreiten.⁴⁵³ Heute führen sich sowohl die lutheranische Kirche (die seit 1946 zusätzlich zum alten deutschen auch mit einem amerikanischen Zweig vertreten ist) als auch die anglikanische (episcopale) Kirche Israels/Palästinas und Jordaniens auf das Bistum von 1841 zurück.⁴⁵⁴

Früchte protestantischer Mission

Ungeachtet der Teilung, die es letztlich erlebte, hinterließ das preußisch-britische Bistum in den gut 40 Jahren seines Bestehens eine deutliche Wirkung und prägte den rasanten Aufschwung protestantischer christlicher Präsenz im Heiligen Land (die kurz zuvor noch in der Nähe von Null gewesen war!):

⁴⁵³ Perry: Englisch-preußische Zusammenarbeit, S. 32ff.

⁴⁵⁴ <http://www.evangelisch-in-jerusalem.org/Gemeinde/gemeinde.php?num=182&kat=182> (deutschsprachige lutheranische Kirche, als Zweig der Evangelischen Kirche Deutschlands), <http://www.elcjl.org/welcome/a-brief-history/> (US-amerikanische Evangelical Lutheran Church, mittlerweile wieder mit eigenem Bischofssitz in Jerusalem), <http://www.j-diocese.org/index.php?lang=en&page=1296660002563> (Episcopal Diocese of Jerusalem, Teil der „weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft“), letzte Zugriffe jeweils 16.06.2014.

„Das anglo-preußische Bistum in Jerusalem prägte die Entwicklung des Protestantismus in Palästina, indem es den Stützpunkt der „London Jews Society“ in ein Zentrum verwandelte, welches die Vorstellungswelt von Millionen von Protestanten in der westlichen Welt zu fesseln vermochte“⁴⁵⁵

„In den ersten Jahren seiner Existenz war die Identifizierung des protestantischen Bistums mit der „London Jews Society“ vollkommen. Diese gemeinsame Einheit ebnete den Weg für alle protestantischen Aktivitäten in Palästina des 19. Jahrhunderts. Protestantische Gemeinschaften im Osmanischen Reich verbreiteten sich aus dem Nichts und errichteten viele Institutionen im Land, der Gesundheit, Erziehung, Wohltätigkeit und Religion gewidmet.“⁴⁵⁶

Es gibt keinen Grund zu zweifeln, dass die zahlreichen Aktivistinnen und Aktivisten, welche jene Einrichtungen aufbauten und führten, aus ehrlichem Interesse, Gutes zu tun, handelten. Trotzdem ist die Verflechtung mit den staatspolitischen Interessen jener Länder, die sie geschickt hatten, nicht zu übersehen. Das eine konnte mit dem anderen ohne Schwierigkeiten Hand in Hand gehen. Wir werden auch, wenn wir im Folgenden über das neue Stadtbild Jerusalems sprechen werden, einige weitere Beispiele sehen, wo ideell und religiös motiviertes Handeln sozusagen nebenbei auch europäischen Einfluss erhöht. Ein weiterer Nebeneffekt all der europäischen Projekte im Heiligen Land war die enorme Aufwertung Jerusalems, das der europäische Blick als Hauptstadt wahrnahm (auch wenn einstweilen noch gar nicht definiert war, wovon Jerusalem Hauptstadt sei, außer von seinem Verwaltungsbezirk.)

Die protestantische Missionstätigkeit, die unter dem britischen Konsul Finn und dem ab 1846 amtierenden neuen protestantischen Bischof Gobart besonders intensiv erblühte, war naturgemäß nicht nur den Rabbinern der jüdischen Gemeinden ein Dorn im Auge, sondern wurde auch von den einheimischen christlichen Autoritäten als Bedrohung wahrgenommen. Sowohl das griechische als auch das armenische Patriarchat der 1850er-Jahre versuchten, ihre Gemeinde gegen die protestantische Mission zu stärken, z.b. indem der griechische Patriarch auf viel häufigere Anwesenheit in Jerusalem achtete als einst. Während protestantische Geschichtsschreibung das Aufblühen neuer protestantischer Präsenz im Heiligen Land aus ihrer Sicht selbstverständlich positiv sieht, gibt es auch Perspektiven, die eine deutlich kritischere Sicht pflegen:

„Thus, while Finn and Gobat developed an increasingly abrasive personal relationship, the British missionaries at Jerusalem contrived to frighten, challenge, or to offend the Jewish and native Christian population of Palestine.“⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Perry: Englisch-preußische Zusammenarbeit, S. 41.

⁴⁵⁶ Perry: Englisch-preußische Zusammenarbeit, S. 42.

⁴⁵⁷ Blumberg: Zion, S. 63.

Neue urbane Zentren

Der Aufstieg Haifas und die Templer

Eine Stadt, die nach dem ägyptischen Intermezzo fast aus dem Nichts zu einem neuen regionalen Zentrum und zu einer nennenswerten Hafenstadt aufstieg, ist Haifa. Die ägyptische Herrschaft hatte eine Aufwertung Haifas auf den Weg gebracht, doch dann sollte der christlich-europäische Input als massiver Beschleunigungsfaktor wirken. Ein dritter Punkt, der anscheinend mitspielte, war – wieder einmal – der Hang der osmanischen Verwaltung, bestehende Verhältnisse zu konservieren. Gerade weil Akko so blieb, wie es war, schaute sein alter Hafen zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „alt“ aus – nämlich veraltet. Das gegenüberliegende Haifa hatte Akko vielleicht gerade deshalb überholt, weil es an keine alten Verhältnisse gebunden war.

Dabei konnte Haifa durchaus auf antike Geschichte zurückblicken, die jedoch unterbrochen worden war. Durch die biblische Geschichte des Propheten Elias (*Eliyahu*) ist Haifa nicht nur dem Judentum und dem Christentum, sondern tatsächlich auch dem Islam, der die Elias-Geschichte ebenfalls kennt, als bedeutender Ort alter Zeiten überliefert. Im 16. Jahrhundert wurde Haifa von den erobernden Osmanen nur mehr als kleines und zerstörtes Dorf vorgefunden, es erlebte jedoch bereits im 18. Jahrhundert einen Aufstieg als alternativer Ankerplatz nahe dem damals viel bedeutenderen Akko. Die ägyptische Herrschaft 1831-1840 stärkte Haifas Wirtschaft, was sowohl zu einem Anwachsen der jüdischen als auch der christlichen Gemeinde beigetragen haben soll. Einen großen Zuwachs für die christliche Gemeinde bewirkten dann die deutschen Templer, die 1868 nach Haifa kamen, um die Ankunft des Messias im Heiligen Land zu empfangen. Sie scheinen der wesentlichste Faktor für die beschleunigte Entwicklung Haifas noch unter osmanischer Herrschaft gewesen zu sein.⁴⁵⁸

Mit der Ankunft der Templer entstand in der Bevölkerung – zumindest wenn wir den überlieferten Zahlen Glauben schenken – sogar eine knappe christliche Mehrheit von etwa 1700 Christen gegenüber 1500 Muslimen und 500 Juden. Erst der Bau der Hiğaz-Eisenbahn ließ ab 1900 wiederum die muslimische Bevölkerung Haifas anwachsen. Die jüdische Bevölkerung bleibt in Haifa jedenfalls noch bis zum 2. Weltkrieg in der Minderheit.⁴⁵⁹

Die „Templer“, welche das Stadtbild des jungen Haifas so nachhaltig prägten, waren im 19. Jahrhundert aufgrund einer endzeitlichen Erwartung innerhalb des protestantischen Christentums in Württemberg als „Tempelgesellschaft“ entstanden, die aus der

⁴⁵⁸ Geva-Kleinberger: Die arabischen Stadtdialekte, S. 7

⁴⁵⁹ Geva-Kleinberger: Die arabischen Stadtdialekte, S. 8f. Kleinberger bringt auf S. 8-9 weitere Zahlen aus verschiedenen Quellen von 1854 bis in die britische Mandatszeit. Wie verlässlich die genannten Zählungen bis 1912, die allesamt von der Hand westlicher Autoren stammen, tatsächlich sind, ist schwer einzuschätzen. In jedem Fall ist aber ein starkes Bevölkerungswachstum gegeben und der christliche Anteil dürfte sich Ende des 19. Jahrhunderts bei über 40% eingependelt haben, während der jüdische Anteil in den von Kleinberger zusammengestellten Angaben starken Schwankungen unterworfen ist.

evangelischen Amtskirche austrat, da die offizielle Kirche ihre Lehren nicht teilte. Ihre erstmalige Ansiedlung in „Palästina“, und zwar in Haifa in den Jahren 1868/69 war durch Erkundungsreisen gut vorbereitet, was ihren Erfolg förderte. Bereits in den 1870er-Jahren spaltete sich eine Fraktion von innerhalb der Templer ab, die letztlich wieder unter die Leitung der evangelischen Kirche (diesmal Preußens) zurückkehrte. Diese Fraktion waren die sogenannten „Kirchler“. Während die beiden Gruppen ihre internen Differenzen, sowohl auf persönlicher Ebene als auch in Glaubensfragen hatten, blieben ihre Mitglieder im Alltagsleben untereinander in Kontakt (womit sie nach außen, würde ich vermuten, zunächst als *eine* Bevölkerungsgruppe evangelischer Christen, die ins Heilige Land gewandert ware, erschienen sein muss). Ausgehend von dem ersten Stützpunkt Haifa wurden auch landwirtschaftliche Siedlungen gegründet (mit Namen wie „Waldheim“, das heutige Aloney Abba im Yesre'el-Tal, oder „Wilhelma“, heute *Bnei Atarot*, in der Nähe von Jaffa).⁴⁶⁰

Es ist interessant, dass diese Gründungen technisch nicht viel anders verliefen als zionistische Einwanderungen und Landkäufe, es jedoch meines Wissens nicht üblich ist, diese evangelischen „Kolonien“ (wie man sie nach damaligen Sprachgebrauch nannte) in irgendeiner Weise als politisch problematische Eindringung ins Land zu sehen. Der Unterschied liegt wohl darin begründet, dass die Templer bzw. Kirchler-Siedlungen keine dauerhafte Relevanz aufbauen konnten. Zwar sind sie um 1900 bedeutend genug, um in Württemberg die »Gesellschaft zur Förderung der deutschen Ansiedlungen in Palästina« ins Leben zu rufen, „wohlwollend“ gefördert durch König Wilhelm II von Württemberg, und mehrere Schulen im Heiligen Land (eventuell gemeinsam mit anderen evangelischen Trägern) zu betreiben. Doch beim Ausbruch des 2. Weltkrieges finden sich die Templer als – noch dazu dem NS-Regime gewogene – Deutsche auf der falschen Seite und werden von der britischen Mandatsmacht in ihren Siedlungen interniert. Einige dieser Internierten gelangen letztlich nach Australien, andere nach Deutschland selbst. Jene, die auch nach dem 2. Weltkrieg noch geblieben waren, werden 1950 vom neuen Staat Israel „aufgefordert“, das Land zu verlassen.⁴⁶¹ Dass die Templer im Gegensatz zu anderen christlichen Einrichtungen es nicht schafften, im Land zu bleiben, ist wohl ihrem Naheverhältnis zu Nazi-Deutschland zuzuschreiben. An der religiösen Ausrichtung selbst kann es nicht gelegen sein, denn die Präsenz der evangelischen Kirche, deren Auftakt wir im anglo-preußischen Bistum gesehen haben, blieb ja nicht nur in der anglikanischen sondern auch in der lutheranischen Form bis heute erhalten und entfaltete sich rege.

Während an Orten wie Jaffa und Jerusalem die Templer zwar deutliche architektonische Spuren in Form der berühmten „Templerhäuser“ – gut erkennbar an den deutschsprachigen Bibelziten über den Eingangsportalen – hinterließen, könnte man außerhalb Haifas nicht sagen, dass die Präsenz der Templer gleich verantwortlich für die

⁴⁶⁰ Eisler: Kirchler, S. 77ff.

⁴⁶¹ <http://www.tempelgesellschaft.de/de/geschichte/meilensteine.php> (letzter Zugriff 17.06.2014)

Entwicklung der ganzen Stadt gewesen wäre. In Haifa hingegen ist jedoch der hohe christliche Bevölkerungsanteil im 19. Jahrhundert ein Motor für die rasante Entwicklung der Stadt. Ohne diese starke christliche Zuwanderung ist der enorme Aufschwung Haifas im 19. Jahrhundert aus dem beinahe-Nichts heraus nicht erklärbar.

Jerusalem entwickelt sich zur Hauptstadt

Zum Zustand des „alten“ Jerusalems um 1840

Die Stadt Jerusalem präsentiert sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts als kleine verarmte Stadt. Reiseberichte westlicher Besucher um die 1840-er Jahre herum schildern wie wenig Leben die Stadt habe, einzig dann, wenn eine der Religionen einen Feiertag begeht, komme es zu einer Belebung der Märkte – und da nur im jeweils betroffenen Viertel. Im Sommer sei die Wasserversorgung schwierig und die Lebensbedingungen schlecht. Aber nur eine kleine Schicht der Wohlhabendsten der Stadt könne es sich leisten, im Sommer die Stadt zu verlassen und über den Sommer in Zelten im Umland der Stadt zu wohnen.⁴⁶²

Ein stetige Herausforderung für die Stadt Jerusalem ist die Frage nach ihrer Wasserversorgung. Wir erinnern uns an den Ausbau der Wassersysteme und die Errichtung neuer Brunnen in der Zeit Suleymans, und haben bereits erwähnt, dass die Strukturen zur Mitte des 19. Jahrhunderts durch Vernachlässigung verfallen waren. Mit steigender Bevölkerungszahl der Stadt wurde die Frage nach besserer Wasserversorgung im späteren 19. Jahrhundert nur noch akuter. Die wichtigste Wasserquelle des 19. Jahrhunderts in Jerusalem waren private Zisternen, darüber hinaus war die öffentliche Versorgung mit Wasser sehr schlecht und es konnte zu prekären Engpässen kommen. Ab den 1870er Jahren bemühten sich die osmanischen Autoritäten um Reparatur alter Systeme sowie um neue Lösungen. Pläne, ein altes Aquädukt, das einst aus der Gegend um Hebron Wasser nach Jerusalem gebracht hatte, stießen auf Widerstand in Bethlehem, wo man das Wasser selbst haben wollte. (Bethlehem war auch gewachsen, wie wir weiter unten gleich sehen werden!) Im letzten Jahrzehnt der osmanischen Herrschaft brachten dann einige europäische Anbieter Vorschlägen für Systeme zur Wasserversorgung ein. Man begann auf neue Technik in Form von Bohrungen und Pumpen zu setzen. Eine Lösung des Wasserproblems für Jerusalem sollte jedoch in der osmanischen Zeit nicht mehr gelingen. Erst der britischen Mandatszeit blieb es vorbehalten, eine funktionierende Wasserleitung nach und in Jerusalem zu legen.⁴⁶³

⁴⁶²Ben Arie: Jerusalem. Bd. 1. S. 53.

⁴⁶³Ben Arie: Jerusalem. Bd. 1. S. 70ff.

*Ausgangslage in der jüdischen Bevölkerung zur Mitte des 19. Jahrhunderts:
Niedriges Heiratsalter und hohe Sterblichkeit*

Sowohl Berichte von Zeitzeugen als auch die im 19. Jahrhundert langsam einsetzenden statistischen Erhebungen (beginnend mit dem Montefiore-Zensus von 1839) zeigen erschreckende Verhältnisse in der jüdischen Bevölkerung Jerusalems betreffend eine hohe Sterblichkeit und eine geringe Geburtenrate. Angesichts des bekannten Klischees von einer überalterten Bevölkerung Jerusalems mag man zunächst eine Erklärung darin suchen, dass einfach mehrheitlich ältere Juden nach Jerusalem gezogen seien, die Kinder allenfalls im Ausland zurückließen aber in Jerusalem selbst keine mehr hatten. Doch zeigen die Daten mehrheitlich ein anderes Bild. Einzig die aschkenasische Gemeinde in einer Erhebung von 1866 zeigt einen signifikanten Anteil älterer erst kürzlich zugewanderter Bevölkerung. Weder in Zahlen aus anderen Jahren noch unter den 1866 gezählten nicht-Aschkenasim zeigt sich diese unterstellte Überalterung. Vielmehr sind es andere Faktoren, die mangelnde Geburten erklären, insbesondere ein auch für damalige Verhältnisse extrem niedriges Heiratsalter (14 bis 15 Jahre und oft auch darunter), mit dem die jüdische Bevölkerung Jerusalems noch jünger heiratete als in der nicht-jüdischen lokalen Bevölkerung üblich. Soweit in dem jungen Alter Mutterschaften überhaupt zustande kamen, waren solche Geburten riskant für Mutter und Kind und lag hier einer der Faktoren für hohe Sterblichkeitsraten. Das extrem junge Heiratsalter äußerte sich nicht überraschend auch in einer hohen Rate von Scheidungen (denen in jüdischem Recht durchaus Wiederverheiratungen folgen können). Auch für Safed bezeugt ein zeitgenössischer Beobachter den Zyklus von extrem jungen Eheschließungen und infolge dessen häufigen Scheidungen. Doch betraf die hohe Sterblichkeitsrate eindeutig auch Männer, was sich in einer überproportionalen Zahl von Witwen und Weisenkindern niederschlug. Abgesehen vom zu jungen Heiratsalter, das Reproduktion mehr verhinderte als förderte, deuten die Quellen darauf hin, dass neu einwandernde Gruppen besonders empfindlich auf die ungesunden Lebensbedingungen des damaligen Jerusalem – bevor es über die Stadtmauern hinauswuchs – reagierten, sei es durch besonders beengte Wohnverhältnisse unter Einwandernden oder auch durch die mangelnde Vertrautheit mit notwendigen Vorsichtsmaßnahmen, welche die Verhältnisse der Stadt erforderten (wie das Abkochen von Wasser, das spätestens Ende des Sommers notwendig wurde, wenn das jerusalemener Zisternenwasser zunehmend gesundheitsgefährdend wurde). So zeigte sich die jüdische Gemeinde Jerusalems in einem bizarren Zyklus von steter Einwanderung, welche zu keinem Bevölkerungswachstum führte. Erst nach Mitte des 19. Jahrhunderts zeigen die Zahlen eine leichte Verbesserung der Situation.⁴⁶⁴ Es ist natürlich naheliegend, die Verbesserungen mit dem zunehmenden europäischen Input in Verbindung zu bringen. Unklar bleibt allerdings, ob die alteingesessene sefardische Gemeinde sich – bloß aufgrund des neuen europäischen Einflusses rundherum – vom

⁴⁶⁴ Schmelz: *Demographic Peculiarities*. S. 119ff.

allzu jungen Heiratsalter beizeiten löste? Oder sollen wir annehmen, dass die alte jüdische Gemeinde Jerusalems auf diese Art einen demographischen Nachteil gegenüber „moderner“ geprägten neuen Gemeinden noch eine Weile beibehielt?

Neues Gesicht der christlichen Altstadt

Das erwachte europäische Interesse an Jerusalem führte zu einer Veränderung des Stadtbildes durch neue Bauten, aber auch gänzlich neue Stadtteile. Nur ein Teil der Bautätigkeit fand nach wie vor innerhalb der Altstadt statt, insbesondere im christlichen Viertel. Dazu zählen 1841 eine franziskanische Mädchenschule (*College de Terre Sainte*), 1876 eine neue französische römisch-katholische Schule für Burschen (*College des Freres*) und 1891 ein neues Weisenhaus der Franziskaner. Die griechisch-orthodoxe Seite investierte in der Altstadt in erster Linie in wirtschaftlich motivierte Neubauten, wie Hotel und Markt.⁴⁶⁵

Ein bemerkenswerter Neubau war der Ausbau des armenischen Klosters im Jahre 1850, wo die armenische Führung einen Trick anwandte, die osmanischen Baubestimmungen zu umgehen: Der leitende armenische Patriarch Yovhannēs fand einen besonders cleveren Trick gegenüber den osmanischen Behörden, um die Notwendigkeit einer Baubewilligung (die nicht so einfach erteilt worden wäre) zu umgehen: Die osmanischen Regeln sahen vor, dass Gebäude, die innerhalb einer Nacht errichtet werden können, (wohl aufgrund ihrer angenommenen Kleinheit) keiner Bewilligung bedürfen. Also ließ der Patriarch die einzelnen Bauteile so weit in beschrifteten Blöcken vorfabrizieren, dass sie dann von einer außergewöhnlich großen Mannschaft innerhalb einer Nacht zusammengebaut werden konnten. Das Projekt, das so „in einer Nacht“ gebaut wurde, hatte allerdings eine enorm organisations- und kostenintensive Vorlaufzeit von drei Jahren!⁴⁶⁶ Das erneuerte Gebäude sah im 19. Jahrhundert einen größeren Pilgerstrom als in den unsicheren Zeiten davor, aber auch die Struktur der Pilgerfahrten hatte sich geändert. Waren es früher organisierte Gruppen zu Ostern und eventuell Weihnachten gewesen, die geschlossen in Jerusalem ankamen, strömten nun individuelle Reisende, vielleicht zu dritt oder viert unterwegs, an einem unbestimmten Datum frei nach Jerusalem und ließ dem Kloster eine Spende gemäß ihrer Möglichkeiten und ihres eigenen Ermessens zurück. Die hohe Inflation der osmanischen Währung bewirkte jedoch, dass die größere Zahl an Pilgern weniger tatsächlichen Realwert an Geld mitbrachte. Neu war auch, dass unter den Ankommenden welche waren, die so arm waren, dass sie für ihren Unterhalt in Jerusalem nicht sorgen konnten, sondern vom Kloster gepflegt wurden. - Ein Ausdruck dessen, dass sich die Lage in Jerusalem zwar gebessert hatte, jedoch in den Herkunftsorten der armenischen Besucher verschlechterte.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Kroyanker: Jerusalem, S. 86f.

⁴⁶⁶ Ervine: Armenian Pilgrim Attitudes. S. 91.

⁴⁶⁷ Ervine: Armenian Pilgrim Attitudes. S.92ff.

Stadtteile außerhalb der Stadtmauer – von außen gebracht

Eine viel deutlichere Zäsur in der Entwicklung der Stadt bedeutete jedoch ihr Hinauswachsen aus den Stadtmauern. Und dieses ist davon gekennzeichnet, dass es zunächst durchwegs von äußeren Kräften getragen wurde, und erst relativ spät die muslimische Elite der Stadt folgte. An der Entstehung neuer Stadtteile hatte neben den jüdischen Aktivitäten auch das christliche Europa starken Anteil.

Bevor ganze Stadtviertel neu entstanden, begann die Erweiterung Jerusalems außerhalb der Mauern zunächst mit einzelnen Bauten, darunter der Sommersitz des britischen Konsuls James Finn; weiters die protestantische Schule, welche der protestantische Bischof Gobart am Zionsberg errichten ließ; sowie die Landwirtschaftsschule „*Kerem Avraham*“ („Abraham's Vineyard“), 1853/54 errichtet vom britischen Konsul Finn mit dem Ziel, Juden zu produktiver Tätigkeit auszubilden.⁴⁶⁸

Die erste Landwirtschaftsschule als christliches Missionsprojekt

Konsul Finn (ein Mitglied der „London Society“, und somit eindeutig von der Erwartung geprägt, dass die jüdische Bevölkerung des Landes eines Tages zum Christentum konvertieren solle), wird von Zeitgenossen als ein Kenner der hebräischen Sprache beschrieben, der sich, gemeinsam mit seiner Gattin Elisabeth Anne Finn, enorm für das Wohl der Juden im Heiligen Land einsetzte, und davon überzeugt war, dass er als Brite selbst von den verschwundenen „10 Stämmen“ des Judentums abstamme.⁴⁶⁹ So absurd diese Theorie uns heute rückblickend erscheinen muss, war das Ehepaar Finn damit Repräsentant einer Strömung seiner Zeit: Die Theorie eines „*British Israelism*“ (auch „*Anglo-Israelism*“ genannt), welche annahm, dass das britische Volk, und insbesondere das britische Königshaus, von den verlorenen 10 Stämmen des alten Israel abstamme, hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt, nachdem sie ab 1840 vom britischen Historiker John Wilson in seiner Schrift „*Our Israelitish Origins*“ propagiert worden war – aufbauend auf bereits älteren Theorien, dass die Anglo-Saxen von den Skyten und diese ihrerseits von den 10 Stämmen abstammen würden.⁴⁷⁰ Als 1853, mit dem Ausbruch des Krimkrieges, der Transfer von Spendengeldern aus europäischen jüdischen Gemeinden zu den jüdischen Armen Jerusalems unterbrochen wurde, begann Finn sein Projekt einer landwirtschaftlichen „industriellen Plantage“ für arme Juden, um ihnen einen Lebensunterhalt zu ermöglichen. Zu Finanzierung wandte sich Finn mit Spendenaufrufen an Adressen in Großbritannien, Indien und den USA. Um die 100 Juden fanden in „*Avraham's Vineyard*“ vor den Toren Jerusalems Arbeit, und einen zweiten Betrieb dieser Art errichtete das Ehepaar Finn in *Artās* (أرتاس), manchmal auch als „*Irta*“ transkribiert) bei Bethlehem.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Ben Arie: Ben-Arie: Yerushalayim, Bd.2, S. 93ff.

⁴⁶⁹ Ben Arie: Yerushalayim, Bd.2, S. 96ff.

⁴⁷⁰ Parfitt: The Lost Tribes, S. 46ff. Ein interessanter Hinweis ist Parfitts Vergleich mit deutschen „arischen“ Theorien (S.46), der zeigt, dass die „British-Israelism“-Theorie trotz ihrer Absurdität gar nicht so untypisch für ihre Zeit war!

⁴⁷¹ Ben Arie: Yerushalayim, Bd.2, S. 96ff.

Es ist bemerkenswert, dass hier der missionarisch eingestellte protestantische britische Konsul der erste ist, der landwirtschaftliche Tätigkeit für aschkenasische Juden, welche nach „Palästina“ einwanderten, nicht nur propagierte, sondern auch in die Praxis umsetzte – noch bevor die zionistischen Projekte so weit gewesen wären. Die erste jüdische Landwirtschaftsschule „*Mikweh Israel*“ (bei der heutigen Stadt Holon) wurde erst 1870 errichtet! Ich will damit nicht sagen, dass die christlichen Aktivisten zu ihren ideologischen Schlussfolgerungen früher gekommen wären, als die jüdischen. Wir haben ja gesehen, dass bereits die Schüler des Gaon von Wilna an landwirtschaftliche Aktivitäten gedacht hatten, jedoch aufgrund ihrer zahlreichen wirtschaftlichen Schwierigkeiten nach ihrer Einwanderung nicht sehr weit damit kamen. Es ist nicht so sehr die Idee, sondern die praktische Umsetzung, in der die christliche Seite schneller war. – Möglicherweise einfach deshalb, weil der britische Konsul die nötigen Ressourcen schneller aufstellen konnte, als die jüdischen Aktivisten. Allerdings sollte die jüdische Seite nun bald nachfolgen. Moses Montefiore versuchte im Zuge seiner Besuche im Land Israel 1855 und 1857 unter anderem auch Landwirtschaft für jüdische Bevölkerung zu fördern (im Raum Safed, Tiberias und Jaffa), doch war der Erfolg dieser Projekte gering.⁴⁷²

Erste jüdische Stadtviertel außerhalb der Mauer

Nachhaltigere Wirkung erzielte Montefiore mit der Errichtung der ersten Wohnsiedlung außerhalb der Stadtmauern Jerusalems, *Mishkenot Sha'ananim*, errichtet 1860 (in den 1890er-Jahren erweitert zum Stadtteil *Yemin Moshe*). Die eigentliche Finanzierung stammte aus dem Nachlass eines reichen sefardischen Juden aus den USA, Judah Touro. Touro hatte, neben einer Reihe anderer umfangreicher Spenden sowohl für jüdische Einrichtungen als auch für christliche Wohltätigkeitsorganisationen in den USA, einen beträchtlichen Betrag zur Unterstützung armer Juden im Land Israel hinterlassen, und Montefiore gemeinsam mit den Nachlassverwaltern mit der Aufgabe beauftragt, das Geld den entsprechenden Zwecken zuzuführen. 1855 erwarb Montefiore mit diesem Budget das Land auf dem Hügel gegenüber dem Jaffa-Tor Jerusalems, ursprünglich in der Absicht, ein Spital zu errichten. Doch da in der Zwischenzeit die Familie Rothschild bereits das erste jüdische Spital in Jerusalem errichtete, wurde der Plan zu einem Wohnhaus für arme jüdische Familien Jerusalems umgestaltet. Die Notwendigkeit, neuerlich Erlaubnis aus Istanbul für den Bau einzuholen, verzögerte die Errichtung bis 1860.⁴⁷³ Nach dem von Montefiore getätigten Auftakt kam es nach und nach zu Gründungen außerhalb der Altstadt, die auf jüdische Einwohner aus Jerusalem selbst zurück gingen, die berühmteste davon ist das in den 1870er-Jahren errichtete Viertel *Me'ah She'arim* (מאה שערים).

⁴⁷² Loewe/ Montefiore: Diaries, S. 56, 67f.

⁴⁷³ Loewe/ Montefiore: Diaries, S. 31, 51ff, 68f, 109ff.

Deutsches und amerikanisches Viertel

Als neues christliches Viertel entstand ebenfalls in den 1870er-Jahren die „deutsche Siedlung“ (heute auf dem Stadtplan zu finden als *Moshavah ha-germanit / German Colony*). Sie wurde im Refa'im-Tal (*‘Emek Refa'im*), südlich der Altstadt, zunächst von den Templern errichtet, welche wir bereits in Zusammenhang mit Haifa kennengelernt haben.⁴⁷⁴ Doch nicht nur die Templer, auch andere – sowohl protestantische als auch katholische – deutsche Bauherren bauten im neuen Jerusalem südlich der Altstadt:

„גרמניה בנתה בירושלים החדשה יותר מכל מעצמה אירופית אחרת. הבנייה הגרמנית, אם בידי הפרוטסטנטים, ואם בידי הטמפלרים או הקתולים, היתה בעלת חשיבות מכרעת להתפתחותה של העיר החדשה ולחזותה. ה"גרמניזציה" ניכרה בהפצת התרבות האירופית, בשירותי הבריאות והרווחה המשופרים, ביצירתה של מערכת חינוך מקצועית, ובהגברת הצליינות והתיירות.“

*(„Deutschland baute in Jerusalem mehr als jede andere europäische Macht. Der deutsche Bau, sei es von Hand der Protestanten oder der Templer oder der Katholiken war von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Neuen Stadt und ihr Erscheinungsbild. Die „Germanisierung“ fand statt in Form von Verbreitung europäischer Kultur, in den deutlich verbesserten Gesundheits- und Sozialdiensten, in der Errichtung eines professionellen Bildungssystems, und im Anstieg von Pilgerreisen und Tourismus.“)*⁴⁷⁵

Die Rede ist hier zur Gänze von christlichen deutschen Aktivitäten, nicht von jüdischer Einwanderung, die ja erst viel später aus dem deutschsprachigen Raum kam!

Ebenfalls einer christlichen Richtung, die nicht einem Mainstream des Christentums folgte, ist die Entstehung der „*American Colony*“ in Jerusalem zu verdanken. Sie ging zurück auf das Ehepaar Horatio und Anna Spafford, die in Chicago in den 1870er-Jahren, anscheinend unter dem Eindruck des Todes ihrer damaligen Kinder bei einem Schiffsunglück, eine betont optimistische auf ein nahes „Zweites Kommen“ des Messias hoffende Theologie entwickelten. Die Gruppe ihrer Anhängerschaft in Illinois wurde „the Overcomers“ genannt, angesichts der auf „Überwindung“ von Schicksalsschlägen ausgerichteten Theologie, welche eine intensive Heilserwartung in den Vordergrund stellte. 1881 übersiedeln die Spaffords mit einigen Familien aus dem Kreis der „Overcomers“ ins Heilige Land, wo sie zunächst an einer Adresse in der Altstadt eine utopisch-protestantische Gemeinde entfalteten. In den 1890er-Jahren schließt sich eine Gruppe schwedischer ProtestantInnen an. Der gewachsenen Gemeinde wird das Quartier in der Altstadt zu eng und sie übersiedelt in ein Gebäude außerhalb der Stadtmauern, das zuvor Landsitz eines Mitglieds der *Husaynī*-Familie war, dem man das Gebäude letztlich

⁴⁷⁴ Kroyanker: Jerusalem, S. 139.

(Eine besonders ausführliche Darstellung der Architektur des deutschen Viertels bietet Kroyankers 2008 erschiener Band *המושבה הגרמנית ורחוב עמק רפאים*, der zur Gänze dem „Deutschen Viertel“ gewidmet ist.)

⁴⁷⁵ Kroyanker: Jerusalem, S. 139.

abkaufte. Aus dem Gelände erwuchs der heute noch als „*American Colony*“ (*haMoshavah ha-amerikanit*) bekannte Stadtteil. Die Mitglieder der „Colony“ waren als Lehrkräfte an Schulen und im Handwerk tätig. Im Gegensatz zu den vielen missionarischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts missionierten sie nicht aktiv, sondern setzten auf Vorbildwirkung ihrer praktizierten Frömmigkeit. Einige der in Jerusalem tätigen US-amerikanischen Konsulen reagierten allerdings auf die extreme, keiner offiziellen Kirche zugehörenden Theologie der „Colony“, die sich mit der Zeit auch zölibatär entwickelte, mit heftiger Gegnerschaft. Die „American Colony“ repräsentierte somit in Jerusalem zwar gewiss einen amerikanischen protestantisch geprägten Lebensstil der Jahrzehnte um 1900 und brachte „westliches“ Know-How ins Land, war jedoch keine offizielle US-amerikanische Stimme. Je nachdem welcher Konsul im Amt war, musste sie sogar mit ernststen Schwierigkeiten seitens ihrer eigenen nationalen Vertretung kämpfen.⁴⁷⁶

Zeitgemäßes Wachstum oder Input von außen?

Oberflächlich betrachtet könnte man das Hinauswachsen der Stadt aus ihren alten Stadtmauern als eine Entwicklung sehen, die durchaus parallel mit europäischen Großstädten und auch somanischen Großstädten des „Orients“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlaufen sei, - und dann wäre das revolutionäre Wachsen Jerusalems vielleicht gar nichts so Besonderes, sondern etwas für seine Zeit recht Normales. Doch es gilt einen wichtigen Unterschied zu beachten: Jerusalems Wachstum kam nicht von innen, es war – für eine lange Weile – nicht die bestehende Elite der Altstadt, welche sich etwa neue, zeitgemäßere Prachtbauten gönnte; es waren nicht einheimische regionale Investoren, die etwa Wohnbauten für die in der Altstadt zunehmend beengte Bevölkerung, oder gar für aus ländlichem Umland zuziehende binnen-osmanische ImmigrantInnen geschaffen hätten; eine regionale Binnen-Immigration fand ja zunächst gar nicht statt, da Jerusalem – anders als „richtige“ Großstädte, wie Istanbul, Kairo, oder auch der boomende Hafen von Beirut – gar nichts zu bieten hatte, was irgendeine binnen-osmanische Migration „in die Stadt“ hätte anregen können. Selbstverständlich stellte sich wirtschaftlicher Aufschwung im Nachhinein ein, als der aus Europa importierte Bauboom seine Wirkung entfaltete. So finden wir etwa Käufe von Grund außerhalb der Stadtmauern durch lokale armenische Christen für die Errichtung von Geschäften und auch eines Hotels, nachdem sich das europäisch-christliche Interesse erst einmal entfaltet hatte.⁴⁷⁷ Doch zunächst kamen für einige Jahrzehnte sowohl die Pläne und Interessen als auch die finanziellen Ressourcen zum Ausbau Jerusalems von Außen, und zwar von christlicher und jüdischer Seite. Auf jüdischer Seite ist neben den erwähnten Aktivitäten Montefiores und der Gründung *Me'ah She'arims* insbesondere noch das bucharische Viertel der 1890er-

⁴⁷⁶ Eine übersichtliche Darstellung und einiges Quellenmaterial über die American Colony findet sich in der Sammlung „The American Colony in Jerusalem“ auf der Memory-Plattform der Library of Congress: <http://memory.loc.gov/ammem/collections/americancolony/> (letzter Zugriff 17.06.2014).

Auch wenn es nicht alle zeitgenössischen Konsulen der USA in Jerusalem so sahen, gilt die „Colony“ rückblickend doch als ein bedeutender Abschnitt US-amerikanischer Geschichte im Heiligen Land.

⁴⁷⁷ Kroyanker: Jerusalem, S. 157f.

Jahre zu nennen, das wir in Zusammenhang mit der bucharischen Einwanderung noch kennen lernen werden.

Erst im späten 19. Jahrhundert folgte muslimische und christliche Oberschicht aus der Altstadt mit eigener Bautätigkeit außerhalb der Stadtmauern in Form von Luxus-Villen, die in den heißen Sommermonaten einen angenehmeren Aufenthalt boten als die enge Altstadt. Von christlicher Seite entstand das christlich-arabischen Viertel *Muṣrāra* مصرارة, das sich an die neuen Prachtbauten der russisch-orthodoxen Kirche sowie der französischen Assumptionisten anlehnte, welche gegenüber der Altstadt entstanden waren. Heute ist dieses Viertel als der gerade-noch-West-Jerusalem Stadtteil „*Morashah*“ bekannt, damals entstand er als ein Nobelviertel christlich-arabischer Oberschicht.⁴⁷⁸ Villen muslimischer vornehmer Familien außerhalb der Stadtmauern fallen ebenfalls erst in das späte 19. Jahrhundert, darunter luxuriöse Bauten der *Husaynī*- und der neu zu Wohlstand und Einfluss aufgestiegenen *Nashāshībī*-Familie. Entlang des *Wādi al-Ğoz* entstand durch die neuen muslimischen Sommersitze das erste Viertel „Ostjerusalems“ außerhalb der Altstadt.⁴⁷⁹ Ab 1892 entstand in Nähe der neuen Bahnstrecke mit *Baq‘a* ein „gemischtes“ (damals Nobel-)Viertel christlicher und muslimischer Bevölkerung. Erst nach 1900 nützten ortsansässige Geschäftsmänner – insbesondere aus der *Nashāshībī*-Familie – die Möglichkeit, Wohnbauten zu errichten, die von Anfang an dazu gedacht waren, an (zahlungskräftige) Immigranten vermietet zu werden. So errichtete *Rashid Nashāshībī* in Nähe der Äthiopischen Kirche vornehme Wohnhäuser, die er an jüdische Zuwanderer vermietete.⁴⁸⁰ – Es ist gut verständlich, dass mit solchen Geschäftsinteressen die *Nashāshībī*-Familie der zionistischen Einwanderung nicht so unfreundlich gegenüber stand!

Für sich selbst bauten die *Nashāshībīs* allerdings im nördlich der Stadt, an die „American Colony“ angrenzend entstandenen Nobelviertel *Sheikh Ğarraḥ*⁴⁸¹, das – anders als das heute beengt und heruntergekommen wirkende *Wādi al-Ğoz* – auch heute noch den Charakter eines wohlhabenden Stadtteils hat. (Heute zieht sich allerdings dieser vornehmere Teil „Ostjerusalems“, in dem auch gerne internationale Vertretungen den Blick auf Altstadt und Tempelberg genießen, von *Sheikh Ğarraḥ* bis zum erst später entstandenen „*French Hill*“ hinauf.)

⁴⁷⁸ Für ein Beispiel der Architektur *Muṣrāras* siehe: Kroyanker: Jerusalem, S. 131. Nach 1948 war *Muṣrāra* / *Morashah* durch seine Lage knapp an der Waffenstillstandslinie zum jordanisch beherrschten „Ostjerusalem“ ein unsicheres Gebiet, das dementsprechend verfiel und erst in jüngeren Jahrzehnten wieder einen Aufstieg erlebte.

⁴⁷⁹ Für Beschreibung und Beispiele der prächtigen Architektur von Villen der *Husaynī*- und *Nashāshībī*-Familie siehe Kroyanker: Jerusalem, S.134f. Laut Kroyanker ist der arabische Bau des neuen Jerusalems des 19. Jahrhunderts von einer Kombination dörflicher und städtischer architektonischer Tradition geprägt. (Kroyanker: Jerusalem, S. 129f.)

Eine Karte der neuen Stadtteile Jerusalems außerhalb der Mauern, die im Zeitraum 1860-1918 entstanden, zeigt, dass die „arabischen“ Viertel der Neustadt, auch dann, wenn man christlich-arabische und muslimisch-arabische zusammenrechnet, in ihrem Umfang deutlich hinter den bis 1918 entstandenen jüdischen Vierteln zurückbleiben. Kroyanker: Jerusalem, S. 119,

⁴⁸⁰ Dobrish-Fried: Houses, S. 12, S. 30ff.

⁴⁸¹ Dobrish-Fried: Houses, S. 90.

Prachtbauten europäischer christlicher Einrichtungen

Wesentlich für die Entwicklung des neuen Stadtbildes waren nicht nur die neuen Stadtteile, sondern auch einzelne christliche Prachtbauten, welche seltener in der Altstadt, häufiger um die Altstadt erwachsen. Oft trugen sie – als Repräsentationsobjekt des Bauträgers und/oder seines Herkunftslandes – eine politische Botschaft mit. Wiederum finden wir einen Wettlauf verschiedener europäischer Akteure, die jeweils verschiedene christliche Richtungen propagierten, vor.*

Russische Kathedrale und französisches Pilgerzentrum

Von den 1860-er Jahren an entstand gegenüber dem alten christlichen Viertel der Altstadt (nahe der heutigen Neviim-Straße, die es allerdings noch nicht gab) der „russische Campus“, zunächst als Herberge für russisch-orthodoxe PilgerInnen, und auf seinem Gelände die prächtige „Kathedrale der Heiligen Dreifaltigkeit“ (fertig gestellt 1872) in prunkvoller russischer Kirchenarchitektur, von ihrem Hügel aus auf die Altstadt hinabblickend (damals noch mehr als heute, da keine Bauten dazwischen die Sicht auf die thronende russische Kirche versperrten). Ihre Lage, mit der sie auf Altstadt und den Tempelberg mitsamt Felsendom und Moschee hinunter (!) schaut, kann schwerlich Zufall bei der Auswahl des Grundstückes gewesen sein. 1888 glänzte Russland nochmals mit den goldenen Zwiebeltürmen der Maria-Magdalena-Kirche auf dem Ölberg (*Har Zeytim*).⁴⁸² Während die „Maria Magdalena“ eher noch prunkvoller gestaltet ist, hat die Dreifaltigkeits-Kathedrale durch ihre Lage gegenüber der Altstadt die beherrschendere Wirkung für das Stadtbild.

Bald sollte der russischen Dreifaltigkeits-Kathedrale aber ein noch üppigerer Monumentalbau in unmittelbarer Nähe Gesellschaft leisten, - ein Bau, dessen Bedürfnis, alles rundherum und dabei jedenfalls die russische Kathedrale auszustechen, unübersehbar ist:

Der französische Orden der „Assumptionisten“ errichtete 1884 bis 1904 die Herberge „*Notre Dame de France*“. (Seit 1972 ist das Gebäude als „Notre Dame von Jerusalem“ im Besitz des Vatikan, da den Assumptionisten in den 1970er-Jahren das Geld zur Erhaltung ausgegangen war.) Zwar war und ist die Funktion des Gebäudes tatsächlich, eine Unterkunft für nach Jerusalem reisende Pilger zu bieten, doch darf man sich unter der Herberge keine bescheidene Erscheinung vorstellen. Die Absicht der Bauherren, größer

* Einzige Ausnahme eines neuen christliche Großbaues in Jerusalem, der tatsächlich aus dem „Inneren“ der bisherigen christlichen Bevölkerung Jerusalems kommt, war der beschriebene Neubau des armenischen Klosters. Eventuell kann man auch den Ausbau des griechisch-orthodoxen Klosters des „Heiligen Kreuzes“ dazuzählen, ein Gebäude dessen Ursprung ins 7. Jahrhundert reicht, das aber im 19. Jahrhundert eine Ergänzung erfuhr. (Siehe dazu: Kroyanker: Jerusalem, S. 156f.) Allerdings lag dieser Bau damals noch so weit außerhalb der Stadt (auf einer Fläche, die heute in der Nähe des Israel-Museums zu finden ist), dass ich ihn nicht unbedingt zur Erweiterung Jerusalems des 19. Jahrhunderts rechnen würde. Abgesehen vom Kloster des „Heiligen Kreuzes“ gab es zwar griechisch-orthodoxe Bautätigkeit in der Altstadt, doch nicht in Form von Monumentalbauten, welche mit den westeuropäischen Aktivitäten mithalten hätten können.

⁴⁸² Für eine Darstellung der russischen Bauten siehe Kroyanker: Jerusalem, S. 150ff.

und dominanter zu erscheinen als der benachbarte russische Campus ist offensichtlich. Der symmetrische Bau im Stil einer Neo-Renaissance mit Einwebung „orientalischer“ Elemente, beherrscht nicht nur durch seine für Jerusalemer Verhältnisse enorme Größe, sondern insbesondere mit seinem übergroßem Eingangsportal, dem zwei Renaissance-artige Türme aufgesetzt sind, das gesamte umliegende Gelände. Eine monumentale Marienstatue, 1904 über dem Eingangsportal aufgesetzt, ist eine Kopie einer in Paris befindlichen Marienstatue „*Notre Dame de Salvation*“, welche im 19. Jahrhundert in Paris von den Assumptionisten aufgestellt wurde. Die Statue stellt somit einen eindeutigen Zusammenhang sowohl zur französischen Herkunft als auch zum Orden der Assumptionisten im Besonderen her. Die Größe der „Herberge“ ist neben der offensichtlich erwünschten Entfaltung räumlicher Dominanz auch einer neuen Dimension des Pilgerwesens zuzuschreiben, welche das späte 19. Jahrhundert erfuhr: Der Bau war ausgerichtet, Gruppen von einigen hundert Personen, die per eigens organisierten Dampfschiffen anreisten, aufzunehmen – eine Qualität des Tourismus, die wenige Jahrzehnte davor noch unmöglich war.⁴⁸³

Der Orden der Assumptionisten, welcher Jerusalem mit diesem Gebäude bedachte, wurde um 1850 in Frankreich aus einer konservativ-katholischen „ultramontanen“ Strömung heraus gegründet. Der Name bezieht sich auf die „Aufnahme Marias in den Himmel“ („*assumptio Beatae Mariae Virginis*“ - davon französisch „*assomption*“, englisch „*assumption*“, die als körperlich verstandene Aufnahme Marias in den Himmel, deren Feiertag am 15. August in Österreich als „Mariä Himmelfahrt“ bekannt ist). Die Gemeinschaft hat eine augustinische Grundhaltung, betont aber zusätzlich die Marienverehrung sehr stark. Der Orden hatte lange Zeit eine stark französische Ausrichtung, indem die Mehrheit seiner Mitglieder aus Frankreich kam. In einer Beschreibung aus Innensicht des Ordens selbst wird das kirchenpolitische Umfeld seiner Gründungsjahre wie folgt beschrieben:

„There were several important religious events that took place during this period: 1854, the proclamation of the dogma of the Immaculate Conception; 1858, the apparitions in Lourdes; 1859, the death of Jean-Marie Vianney (the Curé of Ars) and the foundation of the Salesians; 1864, the Syllabus; and 1870, Vatican Council I. In general, the attitude of the Church during this pontificate was felt to be negative due to condemnations of the major trends of the day (liberalism, socialism, modern ideas, rationalism), and its positions were considered to be defensive regarding the world. Pius IX died largely misunderstood on February 7, 1878. But already, under the pen of

⁴⁸³ A historical outline of the Notre Dame of Jerusalem Center: <http://www.notredamecenter.org/articulos/articulo.phtml?se=321&ca=769&te=578&id=13765> (Zugriff Winter 2012/13), mittlerweile erneuerte Version der Website: <http://www.notredamecenter.org/?p=1287> (letzter Zugriff 17.06.2014), zur Architektur siehe Kroyanker: Jerusalem, S. 146ff.

Father d'Alzon [dem Gründer des Ordens, Anm.], *there were calls for his beatification which finally occurred in the year 2000.*⁴⁸⁴

Wir sehen in dieser Beschreibung deutlich die Neigung zur starken Marienverehrung und dem konservativem Gesellschaftsbild, welche das Pontifikat von Pius IX prägten. Anders als bei den vernetzten Interessen von Staaten und „ihren“ Kirchen, die wir weiter oben gesehen haben, konnten die Assumptionisten, je nach innenpolitischer Lage Frankreichs, zeitweise gar nicht auf Freundschaft ihrer eigenen Regierung daheim in Frankreich zählen. (Um 1900 erfuhr der Orden im Zuge der Säkularisierungsmaßnahmen und Ordensschließungen, welche auf die Dreyfus-Affäre folgten, sogar empfindliche Einbußen seiner französischen Besitztümer, die nur in einzelnen Fällen durch eine Schein-Säkularisierung französischer assumptionistischer Einrichtungen umgangen werden konnten.⁴⁸⁵) Nichtsdestotrotz brachten die Assumptionisten natürlich einen französischen Input nach Jerusalem, insoferne ihre Ordensleute überwiegend französische BürgerInnen waren, die französische Sprache verwendeten und eine in Frankreich beheimatete Prägung eines römisch-katholischen papsttreuen Katholizismus vertraten. Auch wenn sie damit nicht immer für das offizielle „Frankreich“ stehen konnten, vertraten sie doch eine Strömung, die innerhalb eines Teils der französischen Bevölkerung etabliert war, und zwar dort wesentlich mehr als in der bislang meist griechisch-orthodoxen oder armenischen christlichen Bevölkerung des Heiligen Landes selbst. *

⁴⁸⁴ Perier-Muzet: History, S. 186.

⁴⁸⁵ Perier-Muzet: History, S. 200.

* Der deutlich französische Charakter der Gemeinschaft war noch 1921 ein Thema als im Zuge von Kritik seitens des Vatikans an der zu cliquenhaften inneren Organisationsstruktur der Gemeinschaft die Problemlage von Papst Benedict XV wie folgt zusammengefasst wurde: „*troppo francese, troppo concentrato, governato troppo stile camarilla*“ (Perier-Muzet: History, S.219.)



Abb. 14: Die russisch-orthodoxe Kathedrale an der heutigen Neviim-Straße in Jerusalem. (Foto: F.R. Winkler, ca 2010.)



Abb. 15: Das Eingangsportal des heute dem Vatikan gehörenden „Notre Dame de Jerusalem“, errichtet im späten 19. Jahrhundert als „Notre Dame de France“ von französischen Assumptionisten. (Foto F.R. Winkler, ca. 2011)

Die eigene Geschichtsschreibung der Assumptionisten schweigt leider weitgehend über den von ihr gepflegten Antisemitismus, der in ihrer Zeitschrift *„La Croix“* zur Zeit der „Dreyfus-Affäre“ besonders heftig aufbrach.⁴⁸⁶ Wobei *La Croix* zu dieser Blattlinie nicht erst anlässlich der Dreyfus-Verurteilung fand. Bereits 1890 lautete eine Eigendefinition, aus der Feder des Blattes selbst, dass man „die anti-jüdischste Zeitschrift Frankreichs“ sei.⁴⁸⁷ Wenn wir uns erinnern, dass ultramontane französische Kreise nach 1840 tunlichst versuchten, die Anschuldigungen der „Damaskus-Affäre“ weiterhin zu verbreiten und am Leben zu halten, ist es auch recht naheliegend, dass die Assumptionisten, welche aus eben jenem konservativ-katholischen Milieu Frankreichs hervorgegangen waren, keine gute Einstellung zu Juden hatten. Was dies auf dem Boden von Jerusalem bedeutete, wo das monumentale Pilgerzentrum *„Notre Dame“* in Sichtweite jüdischer Stadtteile erwuchs, ist nicht klar. Ob zu den Aktivitäten der Ordensleute, die in Jerusalem tätig waren, auch Verbreitung antijüdischen Gedankenguts zählte, ist nicht mehr erkennbar. Solange man unter osmanischer Herrschaft war, musste sich die Gemeinschaft diesbezüglich ja gewiss nicht rechtfertigen. Schon erkennbar ist, dass man bei den Assumptionisten nicht an weiteren jüdische Nachbarn im Heiligen Land interessiert war: Dieselbe Notiz in *„La Croix“* von 1890, die ihre Zeitschrift als die anti-jüdischste Frankreichs preist, merkt spöttisch an: *„Man kündigt an, dass 5000 polnische Juden aus Vilna sich in Palästina niederlassen werden. Ist es notwendig, zu sagen, dass sie nicht im Hotel Notre-Dame de France empfangen werden?“*⁴⁸⁸

Deutsche Kreuzritter-Anklänge

Natürlich konnte auch die protestantische Seite im Wettbewerb der christlichen Bauten nicht fehlen, und in diesem Fall haben wir es wieder mit einer staatlich-kirchlichen Allianz zu tun. Preußen gelang es 1869 (zwei Jahre bevor der preußische König Wilhelm I zum Deutschen Kaiser wurde), in prominentester Lage im christlichen Viertel der Altstadt in Nähe der Grabeskirche ein Grundstück zu erwerben, das Ruinen einstiger Kreuzritterbauten des Ordens der Johanniter trug, das sogenannte „Muristan“. Die Errichtung der geplanten Kirche sollte dann erst unter Kaiser Wilhelm II realisiert werden: 1893 wurde auf dem „Muristan“ inmitten der alten Kreuzritter-Ruinen der Grundstein für die „Erlöserkirche“ gelegt. Der neo-romanische Stil des Baus war eine persönliche Präferenz Kaiser Wilhelms II, der den romanischen Stil als Ausdruck deutscher protestantischer Präsenz in Jerusalem zu positionieren wünschte. Die Einweihung erfolgte am Reformationstag des Jahres 1898 in Präsenz von Kaiser Wilhelm II und Kaiserin

⁴⁸⁶ Es sei angemerkt, dass Perier-Muzet das Thema nicht völlig verschweigt, sondern immerhin einen Satz beisteuert: *„La Croix took anti-Semitic positions in line with the ideological confusion of the day“* (Perier-Muzet, History, S.200.) Doch müssen wir diese Formulierung mehr als verschleiend und das eigentliche Thema umschiffend erkennen, als dass sie aussagekräftig wäre.

⁴⁸⁷ *La Croix*, 30. August 1890. Seite 1. Online archiviert unter: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k212474b> (letzter Zugriff 17.06.2014).

⁴⁸⁸ *La Croix*, 30. August 1890. Seite 1. Online archiviert unter: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k212474b> (letzter Zugriff 17.06.2014).

Auguste Victoria höchstselbst. Diese Palästina-Reise des noch jungen deutschen Kaisers war natürlich ein großer Werbefeldzug für seine Person und war geeignet den einstigen Besuch des römisch-katholischen Kaisers aus dem Hause Habsburg auszusteichen. Abgesehen von der Einweihung der Erlöserkirche war der Besuch des Kaiserpaares auch für die Errichtung der „Auguste-Viktoria-Stiftung“ auf dem Ölberg sowie des deutschen protestantischen Instituts für Archäologie in Jerusalem ausschlaggebend.⁴⁸⁹ Der genaue Verwendungszweck des Gebäudes der „Auguste-Viktoria-Stiftung“ blieb zwar für Jahrzehnte unklar, doch umso deutlicher war die Symbolik des Baues: Ebenso wie die Erlöserkirche ist die Auguste-Viktoria einem romanischem Stil verpflichtet und enthält Anspielungen auf die Zeit der Kreuzritter:

„In fact, it contained many elements reminiscent of Crusaders, including depictions of the imperial couple in medieval garb. The building totally lived up to Wilhelm II's expectations.“⁴⁹⁰

Dass ein Kaiser Wilhelm II sich je Gedanken gemacht hätte, wie ausgerechnet Anspielungen auf die Kreuzritter bei der Bevölkerung in Jerusalem selbst ankommen, dürfen wir natürlich nicht erwarten. Die Symbolik sollte sich gewiss an deutsche Öffentlichkeit richten, und war wohl auch Signal an die anderen europäischen christlichen Mitbewerber.



Abb. 16: Die Erlöserkirche in einer kolorierten Postkarte um 1900. Zwar liegt das christliche Viertel tatsächlich gegenüber dem Tempelberg relativ hoch, jedoch stellt die Karte durch die Farbgebung die Kirche gegenüber dem dunkel gehaltenen Felsendom unrealistisch stark heraus. Eine nicht untypische Darstellungsweise für europäische und US-amerikanische christliche Jerusalemdarstellungen dieser Zeit!

Bildquelle: Library of Congress:

<http://www.loc.gov/pictures/item/2002725011/> (letzter Zugriff 17.06.2014)

⁴⁸⁹ Eine detaillierte Auflistung der deutschen protestantischen Bautätigkeit in Jerusalem zur Zeit Wilhelms II findet sich bei: Neubert-Preine: German Protestant Institutions, S. 27ff.

⁴⁹⁰ Neubert-Preine: German Protestant Institutions, S. 38.

Späte italienische Bemühungen

Relativ spät gesellte sich Italien in den Reigen der europäischen Mächte, die in Jerusalem mit ihren Prachtbauten punkten wollten, nämlich erst 1910-1917 mit der Errichtung des Italienischen Hospizes. Der Bau, der genau am Eingang zum ultra-orthodoxen jüdischen Viertel *Me'ah She'arim* (das es damals bereits gab!) thront, erinnert in Umfang und seinem Streben nach Dominanz an das „Notre-Dame-de-France“-Projekt der französischen Assumptionisten, allerdings mit dem Unterschied, dass er durch Hereinbrechen des Ersten Weltkrieges zwar äußerlich fertig, jedoch nicht mehr seiner Bestimmung zugeführt werden konnte. Er drückt somit eher das aus, was Italien sein wollte, weniger, welchen Einfluss es tatsächlich hatte. Architektonisch eher amüsant ist der Turm des Komplexes, der ein eindeutiges Zitat des *Palazzo Vecchio* in Florenz ist.⁴⁹¹ Abgesehen von der unfreiwilligen Komik, die einer solchen Kopie innewohnt, hat die Jerusalemer Version allerdings den Schönheitsfehler, dass der Turm als Glockenturm der Kirche aufgetreten wäre (wäre der Kirchentrakt je in Betrieb gekommen), während der echte Palazzo Vecchio gerade ein Symbol weltlicher Macht ist!

Abb. 17: Der als „Italienisches Hospiz“ an der heutigen Neviim-Straße errichtete Komplex wurde nicht mehr rechtzeitig fertig, um noch einer kirchlichen Verwendung zugeführt zu werden. Er beherbergt heute Büros eines Ministeriums.

(Foto: F.R. Winkler, ca 2010.)



Die äthiopische Bautätigkeit in Jerusalem und ihre möglichen Motive

Im Sog der europäischen Bautätigkeit in Jerusalem gesellte sich auch ein nicht-europäischer Akteur dazu: Im späten 19. Jahrhundert entstanden in einer Seitengasse der heutigen Neviim-Straße das Äthiopische Kloster und die Äthiopische Kirche, und in ihrem Umfeld weitere Bauten äthiopischer Bauherren und Bauherrinnen aus dem äthiopischen Adel.⁴⁹² Der Bau der äthiopischen Kirche wurde 1882 mit einer Finanzierung durch den äthiopischen Kaiser („König der Könige“) Yohannes IV begonnen und 1893 unter dem äthiopischen Kaiser Menelik II fertig gestellt, der wiederum einen großen Geldbetrag für die Fertigstellung beisteuerte. Eine Inschrift am Gebäude, das der typischen runden Form äthiopischer Kirchen folgt, erzählt uns in vier Sprachen von den beiden Kaisern als

⁴⁹¹ Kroyanker: Jerusalem, S. 157f.

⁴⁹² Für eine Beschreibung von Kloster und Kirche siehe Kroyanker: Jerusalem, S. 157, sowie: Ben Arie: Ben Arie: Yerushalayim, Bd.II. S. 424f.

Sponsoren dieser Kirche: in Amharisch, Italienisch, Arabisch und Französisch.⁴⁹³ Die Wahl zweier europäischer Sprachen zeigt an, dass auch europäische Betrachter angesprochen werden sollten!

Wer waren diese beiden äthiopischen Kaiser und was mag sie angetrieben haben, in Jerusalem eine Kirche zu finanzieren?

Das äthiopische Christentum war von seiner Entstehung an bis in das 20. Jahrhundert theoretisch an das Patriarchat von Alexandria angebunden, entwickelte jedoch eigene theologische Ausrichtungen und Bräuche mit erkennbar semitischen und auch jüdischen Wurzeln. Es war stets durch starke regionale klösterliche Bewegungen geprägt, die oft auch politisch relevant wurden. Ein zusammenhängender äthiopischer Staat existierte allerdings nur in manchen Epochen, darunter vom späten 13. bis ins frühe 16. Jahrhundert. Im 16. Jahrhundert gerieten äthiopischer Staat und äthiopische Kirche in Turbulenzen durch muslimische Invasion und Bürgerkriege, von denen beide (Staat sowie Kirche) sich lange nicht erholen konnten. Die Zuwanderung einer neuen nicht-semitischen Bevölkerungsgruppe, der Oromo, welche in diese Zeit der Unruhen fiel, und die Tatsache, dass in einer der äthiopischen Regionen, im Wällo, der Islam längerfristig präsent blieb, schufen ab nun komplexere Verhältnisse für potentielle Machthaber, welche das alte christliche und semitische Reich des Mittelalters eventuell wieder einen wollten. Dazu kamen theologische Gefechte innerhalb des äthiopischen Christentums, die im 17. Jahrhundert indirekt aus Reaktionen auf (erfolglose) jesuitische Missionstätigkeit entstanden waren. Durch sie war das äthiopische Christentum bis ins 19. Jahrhundert in drei rivalisierende Strömungen zerissen, welche über christologische Fragen der „Geburten“ Jesus' uneinig waren, und einander heftig und gewaltsam bekämpften. Erst ab den 1850er-Jahren gelang es dem neuen König Tewodros II, der sich an die Macht gekämpft hatte, Schritte zur Einigung der kirchlichen Strömungen zu unternehmen. Der tatsächliche Erfolg der Einigung der Kirche und einer zumindest einigermaßen-Einigung eines neuen äthiopischen Staates unter einer einzigen Krone des „Königs der Könige“ fiel dann in die Zeit seines nach-Nachfolgers Yohannes IV (Regierungsjahre 1872-1889).⁴⁹⁴ Ab Yohannes IV haben wir es mit jenem äthiopischen Kaiserhaus zu tun, das Bautätigkeit in Jerusalem entfaltet.

Der Zusammenhang zwischen dem Streben nach kirchlicher Einheit und staatlicher Vereinigung unter dem eigenen Thron ist bei Tewodros und seinen Nachfolgern mehr als offensichtlich. Eine geeinte nationale Kirche war als Fundament für einen nationalen Staat erwünscht:

„Tewodros laid down the template for modern Ethiopian monarchs: a church unified around Alexandrian doctrine under episcopal authority, the kings themselves bound to a church-sanctified monogamy. The latter was a radical departure from the practice of

⁴⁹³ Ben Arie: Yerushalayim, Bd.II. S. 424f.

⁴⁹⁴ Für einen Überblick über die äthiopische Kirche und ihr Verhältnis zu den Herrschern siehe: Crummey: Church and Nation. (Kapitel 19 in: Cambridge History of Christianity, Vol. 5).

*their Solomonic forerunners; the former an echo of Zär`a Ya`kob's [einer der äthiopischen Kaiser der mittelalterlichen Dynastie, Anm.] vision that religious and secular nationalism were inseparable.*⁴⁹⁵

Vor diesem Hintergrund überrascht auch nicht, dass gemeinsam mit der Etablierung genau einer äthiopisch-christlichen Doktrin auch die bislang muslimische Region Wällo unter Yohannes IV Christianisierungsbestrebungen erfuhr.⁴⁹⁶

Eine besondere Einrichtung im äthiopischen Christentum, die auf das Mittelalter zurück ging, und von Herrschern des 19. Jahrhunderts, insbesondere Yohannes IV, wieder belebt wurde, waren die „königlichen Kirchen“, d.h. Kirchen, deren Errichtung vom Herrscher gesponsert wurde.⁴⁹⁷

*„Founded by kings, not monks, these churches were beholden to the former, from whose favour they derived their wealth and from association with whom they derived their prestige. Reciprocally, in their magnificence they manifested monarchy to regional and local populations.*⁴⁹⁸

Die Politik Yohannes IV war jedoch nicht nur innenpolitisch, sondern auch außenpolitisch gefordert: Gegenüber Ägypten wurden Grenzkonflikte militärisch ausgetragen und der mahdistische Sudan hatte zum Dschihad gegen das christliche Äthiopien ausgerufen. Auch wenn die mahdistischen Angriffe gegen Äthiopien eher den Charakter von Raubzügen annahmen, als das sie längerfristige territoriale Ergebnisse brachten – es war eine Schlacht gegen die Mahdisten bei Gallabat, in der Yohannes IV den Tod fand.⁴⁹⁹ Besonders ernster Gegner Äthiopiens, bereits unter Yohannes IV und erst recht unter seinem Nachfolger Menelik II war aber Italien, das versuchte, von seinen Stützpunkten an der Küste weiter ins Landesinnere vorzudringen, und mit Menelik II den berühmten Vertrag von Wuchale schloss, in dessen italienischer Version Äthiopien außenpolitisch Italien völlig untergeordnet wurde, nicht jedoch in der amharischen Textversion. Folge der widersprüchlichen Vertrags-Versionen war der „Erste Italienisch-Äthiopische Krieg“, den Menelik (zahlenmäßig überlegen und unterstützt durch französische Waffenlieferungen) in der Schlacht bei Adowa spektakulär gewann – ein Krieg, der im Nachhinein nicht nur in die Geschichte einging als einzige erfolgreiche Verteidigung einer afrikanischen Nation gegen europäische Kolonialmächte, sondern der insbesondere ein bemerkenswerter Beweis inner-äthiopischer nationaler Solidarität war: Es war Menelik gelungen, alle bedeutenden äthiopischen Magnaten zur gemeinsamen Verteidigung gegen Italien zu mobilisieren.⁵⁰⁰ Wir sehen hier, dass unter Menelik der Zusammenschluss zur äthiopischen „Nation“ auf dem Boden einer gemeinsamen Nationalkirche, den seine

⁴⁹⁵ Crummey: Church and Nation, S. 480.

⁴⁹⁶ Sanderson: Nile Basin and Eastern Horn, S. 648.

⁴⁹⁷ Crummey: Church and Nation, S. 471ff.

⁴⁹⁸ Crummey: Church and Nation, S. 472.

⁴⁹⁹ Sanderson: Nile Basin and Eastern Horn, S. 633f.

⁵⁰⁰ Sanderson: Nile Basin and Eastern Horn, S. 660f.

Vorgänger auf den Weg gebracht hatten, bereits gelungen war. Deutlich ist bei Menelik, dass der neue äthiopische Nationalismus ungeachtet der christlichen Staatsreligion Äthiopiens europäische Eindringlinge als gefährlicher ansah als muslimische Nachbarn. Mit dem sudanesischen „Kalifen“ ‘*Abdallāhi*‘ suchte Menelik Frieden, in der Hoffnung, dass der mahdistische Sudan den englischen Vorstoß, der ja möglicherweise auch ihn bedrohen könnte, abblocken würde:

*„Through his arduous but ultimately successful wooing of ‘Abdallāhi, Menelik hammered away at a theme which had been introduced by Yohannes IV when he had offered peace to the Mahdists in December 1888: that all the European Powers were the common enemies of Ethiopia and the Sudan; and that religious differences and traditional enmities should not be allowed to frustrate co-operation and solidarity against the European menace. Earlier Ethiopian rulers – Tewodros, and even Yohannes before his bitter disillusionment in the mid-1880s – had called upon, and apparently expected, the assistance of the Christian powers of Europe against ‘Turks’ and ‘Ishmaelites’.“*⁵⁰¹

Wenn wir nun vor diesem Hintergrund fragen, was diese äthiopischen Herrscher mit ihren Bauprojekten in Jerusalem der Umwelt sagen wollten, sind meiner Einschätzung nach drei Aspekte zu nennen:

- Ein innenpolitisches Signal, die neue Doktrin einer geeinten Staatskirche stützend, indem auch in der heiligen Stadt Jerusalem eine „königliche Kirche“, gestiftet von den äthiopischen Kaisern, steht;
- ein außenpolitisches Signal an europäische Mächte, denen gesagt werden soll, dass Äthiopien nicht weniger ernst zu nehmen sei und seine Staatskirche genauso selbständig in Jerusalem entfalten könne, wie die europäischen Bauherren auch;
- und selbstverständlich die religiöse Motivation, die sich zwar mit den politischen Interessen paaren mochte, aber insbesondere für die nach Jerusalem ziehenden äthiopischen Geistlichen, Mönche und Nonnen gegolten haben muss.

Rund um die äthiopische Kirche in Jerusalem entstanden einige weitere Bauten äthiopischer Bauherrinnen und Bauherren aus dem äthiopischen Adel, die abgesehen von Wohnmöglichkeiten für eigene Leute der äthiopischen christlichen Gemeinschaft in Jerusalem ein wirtschaftliches Einkommen durch Vermietung bringen sollten.⁵⁰²

Wie sehr die Repräsentation des äthiopischen Kaiserhauses bei den Bauwerken eine Rolle spielte, zeigt ein Zwischenfall beim Bau eines Gebäudes der Kaiserin Taito an der heutigen *Heleni-ha-Malkah*-Straße, ein Prachtbau der 1903 errichtet wurde: Beim Kauf des Grundstückes, das bereits ein Gebäude enthielt, kam es zu Verzögerungen, weshalb der Vorsteher der ortsansässigen äthiopischen Gemeinde Jerusalems eingriff, und im

⁵⁰¹ Sanderson: Nile Basin and Eastern Horn, S. 662.

⁵⁰² Ben Arie: Yerushalayim, Bd.II, S. 427ff.

Zuge der Geschäftsabwicklungen seinen Namen an den Eingang des Gebäudes setzte. Dies wurde von der Kaiserin als so schlimm erachtet, dass er, sobald er nach Äthiopien kam, gefangen genommen wurde (er konnte letztlich fliehen und in einem Kloster in Ägypten unterkommen). Die Kaiserin ließ das alte Gebäude abreißen, und errichtete an seiner Stelle den heute bestehenden Prachtbau, an dem sie ihr Wappen (eine strahlende Sonne) und ihren Namen anbringen ließ.⁵⁰³ - Es ist dies eine kleine Geschichte von Macht und Eitelkeit, die uns deutlich zeigt, dass es hier nicht nur um die Unterstützung frommen christlichen Lebens in Jerusalem ging, sondern auch und vielleicht besonders um Repräsentation des äthiopischen Kaiserhauses, das in Jerusalem nicht weniger wichtig sein wollte, als all die Europäer!



Abb. 18:

Das heute bekannteste äthiopische Gebäude Jerusalems, an der heutigen Neviim-Straße, errichtet als Haus der Kaiserin *Zawditu* in den 1920er-Jahren. Deutlich erkennbar der Löwe, der das Wappen des äthiopischen Kaiserreiches war.

(Foto F.R. Winkler, ca 2010)

⁵⁰³ Ben Arie: Yerushalayim, Bd. II, S. 427f.



Abb. 19: Luftaufnahme von Jerusalem aus der britischen Mandatszeit

Quelle: http://www.iaa-archives.org.il/zoom/zoom.aspx?id=2374&folder_id=18&type_id=20&loc_id=2
(letzter Zugriff: 18.04.2014). Courtesy of the Israel Antiquities Authority.

Die Aufnahme stammt zwar bereits aus der britischen Epoche, doch zeigt sie deutlich das Wachstum außerhalb der Stadtmauern, das Jerusalem zwischen den 1840-er Jahren und dem Ersten Weltkrieg erfuhr. Gut erkennbar sind der russischen Campus und auch *Notre Dame de France*, an das sich das neue christliche Nobelviertel *Muṣrāra* anschloss. Natürlich ist im Vergleich zur heutigen Bebauungsdichte hier alles, was rund um die Stadtmauern liegt, noch recht dünn besiedelt. Bedenken wir aber, dass die neuen Stadtteile innerhalb einiger Jahrzehnte aus dem Boden schossen, und mehrheitlich von äußeren Akteuren gebracht wurden, können wir uns vorstellen, dass die traditionellen Machthaber Jerusalems, die *ʿUlamā* der Stadt, irritiert waren.

Bethlehem بيت لحم mit Bayt Ġālā بيت جالا und Bayt Sāḥūr بيت ساحور

Bethlehem, hebräisch *Beyt Leḥem*, arabisch *Bayt Laḥm*, ist im Judentum bedeutend als der Ort an dem die Urmutter Rachel begraben ist. Abgesehen von den zahlreichen Pilgerfahrten zu Rachels Grab ist aber schon seit mittelalterlichen Zeiten keine jüdische Bevölkerung mehr in Bethlehem ansässig. Die christliche Bedeutung als überlieferter Geburtsort Jesus tritt somit wesentlich deutlicher hervor. Der kleine Ort *Bayt Sāḥūr* östlich von Bethlehem gilt in christlicher Überlieferung zudem als ungefähr jener Ort, an dem die Hirten von der Geburt Jesu informiert worden seien (wobei es eine römisch-katholische und eine griechisch-orthodoxe Version der Überlieferung gibt, die zwei verschiedene Stellen als „Hirtenfeld“ identifizieren). Gemeinsam mit dem nordwestlich Bethlehems gelegenen *Bayt Ġālā*, von dem wir gesehen haben, dass es auch in osmanischer Zeit eine christliche Bevölkerungsgruppe aufwies, ergaben diese Orte eine Triangel christlicher Präsenz, auf die sich das neue christliche Engagement in Jerusalem logischerweise ausdehnen musste.

Wir haben das osmanische Bethlehem bisher als kleinen Ort mit muslimischer und christlicher Bevölkerung kennen gelernt, und gesehen, dass während die Mehrheit der christlichen Bevölkerung griechisch-orthodox war, ein Dreieck aus franziskanischer, griechisch-orthodoxer und armenischer Präsenz in der Geburtsbasilika um eine möglichst prominente Position für die jeweils eigene Richtung rang. Nun sollte sich neuer westlicher Einfluss dazu gesellen. Da die Franziskaner bereits ortsansässig waren, konnte die lateinische Position natürlich leicht ausgebaut werden, nachdem 1847 mit dem wiedererrichteten Lateinischen Patriarchat Jerusalems eine bedeutende Stütze in Jerusalem vorhanden war. 1853 wurde die lateinische Pfarrei von *Bayt Ġālā* (dem nordöstlichen Nachbarort Bethlehems) gegründet. In diese Zeit fällt auch die Eröffnung einer Grundschule für Mädchen durch die französischen „Schwestern des Heiligen Joseph“ (dies ist eine Neuerung, bisher kannten wir nur eine franziskanische Schule für Burschen!), 1857 folgte in *Bayt Ġālā* das Priester-Seminar des Lateinischen Patriarchates. (Laut Website des Lateinischen Patriarchats ist es bis heute das einzige römisch-katholische Diözesanseminar des Nahen Ostens („Middle East“), das Priesterkandidaten aus Israel, den Palästinensischen Autonomiegebieten und Jordanien ausbildet⁵⁰⁴). 1859 bekam der westliche Nachbarort Bethlehems, *Bayt Sāḥūr*, eine eigene lateinische Kirche, und 1862 folgte der Bau der lateinischen Kirche in *Bayt Ġālā*. 1880 konnten die Franziskaner ihre Kirche der Heiligen Katharina in Bethlehem mit einer Spende aus der Kassa Kaiser Franz Josefs ausbauen. Die 1880er-Jahre sehen eine neue Ansiedlung italienischer Franziskaner-Schwestern und den Bau eines französischen Spitals. Der Ausbau der lateinischen Einrichtungen setzt sich bis ins frühe 20. Jahrhundert fort. Die griechisch-orthodoxe Seite reagierte 1858 immerhin mit einer eigenen Mädchenschule in

⁵⁰⁴ <http://fr.lpj.org/2010/09/27/beit-jala-parish/> (letzter Zugriff 18.06. 2014)

Bayt Ġālā, scheint jedoch sonst wenig Möglichkeiten gehabt zu haben, der neuen lateinischen Gründerzeit viel entgegenzusetzen. Interessanterweise finden wir hier, anders als in Jerusalem, ein Einsteigen der muslimischen Seite in den Wettbewerb der Bauten: 1860 entstand in Bethlehem die – für einen kleinen Ort, der Bethlehem eben noch war, recht üppige – Omar-Moschee. Ihrem mächtigen Turm sieht man die Absicht an, mit den wachsenden Kirchenbauten mitzuhalten. Ein weiterer, kleiner, Moschee-Bau entstand zwischen 1862 und 1871 in *Bayt Ġālā* auf einem Grundstück, das interessanterweise aus dem Besitz der griechisch-orthodoxen Kirche stammte. *Natürlich ließen auch die Protestanten Bethlehem nicht aus. 1870 übertrug der Bischof des besprochenen preußisch-anglikanischen Bistums, Samuel Gobat, der lutheranischen „Berliner Missionsgesellschaft“ (heute: „Berliner Missionswerk“) Schulen in Bethlehem und *Bayt Ġālā*. In den Jahren 1870 bis 1880 entstand die lutheranische „Weihnachstkirche“.⁵⁰⁵ (Die lutheranisch geführte *Talitha Kumi* Schule, die heute wahrscheinlich die international bekannteste Einrichtung *Bayt Ġālā*s ist, wurde in den 1850er-Jahren zunächst in Jerusalem durch Theodor Fliedner, den Gründer des Diakoniewerks Kaiserwerth (Düsseldorf) errichtet, und eröffnete erst 1961 in *Bayt Ġālā*. Trägerverein der heutigen *Talitha Kumi* ist aber wiederum das „Berliner Missionswerk“.)

Bemerkenswert ist, dass am Wenigsten die eigentlich traditionell ortsansässige griechisch-orthodoxe Seite mit neuen Bauten oder Einrichtungen punkten konnte. Zwar sahen wir eine griechisch-orthodoxe Schulgründung, aber keine neuen Prachtbauten. Ein neuer Kirchenbau hätte – abgesehen von der Frage der Finanzierung – für die griechische Seite ja neben der vorhandenen Geburtsbasilika auch kaum Sinn ergeben. Für die westeuropäischen christlichen Richtungen waren eigene Kirchen neben der Basilika sehr wohl sinnvoll, da sie in der Basilika nicht genug (im Fall der Franziskaner) oder gar keinen Einfluss (im Fall der Protestanten) hatten. Zudem floss für die katholischen und protestantischen Bauten westeuropäisches Geld – eine Quelle zu der die griechische Seite keinen Zugang hatte. Wir erinnern uns, dass Russland als Schutzmacht für die griechisch-orthodoxe Kirche in Frage gekommen wäre, doch war die russische Unterstützung, wie wir gesehen haben, eine recht zwiespältige. Sie scheint in Bethlehem keine nachhaltigen Spuren hinterlassen zu haben.

Angesichts der protestantischen und lateinischen Schulen stellt sich die Frage, an welche Familien sich deren Angebot gerichtet haben könnte. In Jerusalem konnten neue christliche Schulen zunächst auf Mission jüdischer Bevölkerung setzen, womit sie zwar kaum Erfolg hatten, doch zumindest theoretisch konnte so ein anderes Ziel als innerchristliches Missionieren propagiert werden. Sich als christliche Einrichtung an

* Dass die griechisch-orthodoxe Kirche über den Grundbesitz verfügte überrascht nicht, sie gilt bis heute als eine der größten GrundbesitzerInnen in Israel. Bemerkenswert ist aber, dass die muslimische Seite hier auf die Bereitschaft eines christlichen Grundbesitzers angewiesen war und nicht genug geeignetes Land aus muslimischen Händen zur Verfügung stand.

⁵⁰⁵ Mertens / Bannurah: Chronological Walk, S. 22ff.

<http://fr.lpj.org/2010/09/27/beit-jala-parish/> (Jänner 2013)

muslimische Bevölkerung zu wenden, war unter osmanischer Herrschaft natürlich noch eine absolute Unmöglichkeit, da Mission an Muslimen streng verboten war. Mangels jüdischer Bevölkerung in Bethlehem und seinen Nachbardörfern kann somit die Absicht, durch die Errichtung dieser Schulen innerchristlich Familien aus anderen christlichen Richtungen (d.h. in der Regel griechisch-orthodoxe) für die eigene Gemeinde zu gewinnen, kaum verhüllt gewesen sein! Während die römisch-katholische Seite durch die Franziskaner zuvor auch schon präsent war, war das Angebot eines protestantischen Christentums ein aus Europa importiertes Novum.

Nazareth

Selbstverständlich erfuhr auch Nazareth (hebräisch נצרת, arabisch الناصرة) Aufmerksamkeit der neu ins Land strömenden europäisch-christlichen Institutionen. Ein gewisses Bevölkerungswachstum im Zuge des 19. Jahrhunderts wird Nazareth zum Teil aufgrund seiner relativ sicheren Lage zugeschrieben: Bevölkerung, die vor Beduinenattacken aus dem Yesre'el-Tal oder dem Gebiet um *Beit She'an* floh, konnte in Nazareth Zuflucht finden.⁵⁰⁶ Dies kann zwar gut einen Teil der Bevölkerungszunahme Nazareths erklären, doch wäre hier von muslimischer Bevölkerung die Rede. Dass Nazareth vom 19. auf das frühe 20. Jahrhundert von einem mehrheitlich muslimischen Dorf mit christlichen Minderheiten zu einer kleinen Stadt mit christlicher Mehrheit wurde, kann natürlich nur auf die zahlreichen christlichen Aktivitäten zurückgeführt werden, die Ende 19./ Beginn 20. Jahrhunderts in den Ort strömten. Selbstverständlich war Nazareth nach Jerusalem und Bethlehem das dritte unter den bedeutendsten Zielen der europäisch-christlichen Aktivitäten.

Neben einem Ausbau der römisch-katholischen Präsenz entstehen neue protestantische Einrichtungen (Kirche, Spital, Schule), sowie russisch-orthodoxe. In einer Beschreibung aus 1913 zählt Nazareth einige Schulen römisch-katholischer Ordensgemeinschaften sowie eine protestantische, eine griechisch-orthodoxe und auch eine russische (orthodoxe) Schule. Während die römisch-katholischen Schulen das Erlernen der französischen Sprache forcierten, und nur daneben auch Englisch unterrichteten, setzten die griechisch-orthodoxe und die protestantische Schule auf Englisch als primär zu erlernende Fremdsprache. (Im Fall der protestantischen Schule, ist dies logisch, da die protestantische Kirche Nazareths eine anglikanische war; im Fall der griechischen Schule ist es eher bemerkenswert – wohl war der griechischen Kirche eine Anlehnung an die britische Macht noch relativ lieber als an die französische, welche ja Schutzmacht all der römisch-katholischen Konkurrenten war!). Die russische Schule war ganz der russischen Schutzmacht verpflichtet, und ließ neben einer eifrigen Vermittlung der russischen

⁵⁰⁶ Emmett: *Beyond the Basilica*, S. 29.

Sprache keine weitere Fremdsprache zu!⁵⁰⁷ (Natürlich gilt in allen Fällen, dass die Muttersprache der Kinder Arabisch war.)

Das christliche Wachstum Nazareths nahm eine beachtliche Dimension an: Zu Beginn des Britischen Mandats fand die britische Verwaltung in Nazareth eine Stadt mit einer Bevölkerung von 8.000 Einwohnern vor, davon die überwiegende Mehrheit christlich.⁵⁰⁸

(Die christliche Bevölkerungszahl sollte paradoxer Weise ausgerechnet unter dem Staat Israel wieder von einer muslimischen Mehrheit überholt werden: Zunächst indem Fluchtbewegungen des Krieges von 1948 muslimische Bevölkerung nach Nazareth brachten, und von den 1950er-1990er Jahren durch ein relativ stärkeres Anwachsen der muslimischen Bevölkerung Nazareths, das teilweise auf höhere Geburtenrate der MuslimInnen, teilweise aber auch auf christliche Abwanderung zurückgeführt wird.)⁵⁰⁹

Erwähnt sei, dass auch in Tiberias Interesse europäischer Christen zum Ende des 19. Jahrhunderts manifest wurde. Angesichts der Bedeutung des Sees Gennesaret für das Christentum wäre dies auch gar nicht anders zu erwarten. Zum Beispiel begannen in den 1880er-Jahren Aktivitäten der Schottischen Kirche, die 1894 das erste Spital in Tiberias errichtete.⁵¹⁰ Doch könnte man im Falle von Tiberias nicht so deutlich behaupten, dass ein Anstieg christlicher Präsenz die Entwicklung der Stadt in so signifikantem Ausmaß geprägt hätte, wie dies in den oben besprochenen Orten der Fall war.

Jaffa

Wenn wir über das Wachstum neuer Zentren gesprochen haben, sei nicht vergessen, dass Jaffa durch seine Bedeutung als Hafen auf dem Weg richtung Jerusalem ab dem späten 19. Jahrhundert ein deutliches Wachstum nahm, das sowohl christliche als auch jüdische Zuwanderung umfasste. Eine prominente Schule Jaffas, die heute noch in Betrieb ist, ist die „Tabeetha“-Schule, in den 1860er-Jahren, anfangs als Mädchenschule, von einer

⁵⁰⁷ Emmett: *Beyond the Basilica*, S. 33.

⁵⁰⁸ Israeli: *Green Crescent*, S. 20, S. 27.

⁵⁰⁹ Eine ausführliche Darstellung des christlich-muslimischen Verhältnisses in Nazareth bringen einerseits Israeli: *Green Crescent*, und andererseits Emmett: *Beyond the Basilica*. Die beiden Autoren nehmen dabei eine sehr unterschiedliche Perspektive ein. Emmett, ein Geograph, dessen akademische Karriere die römisch-katholische und als „israel-kritisch“ bekannte De-Paul-University (Chicago, IL) sowie die größtenteils von mormonischen Studierenden besuchte Brigham Young University (Utah) umfasst, nimmt eine sehr optimistische Haltung ein und stellt die interreligiösen Spannungen als relativ harmlos dar, betonend, dass manche vermeintlich interreligiöse Konfliktsituation eigentlich ganz andere Wurzeln haben. Israeli, ein aus Marokko stammender sefardischer Jude, Islamwissenschaftler, und lange Jahre an der Hebräischen Universität Jerusalem lehrend (mittlerweile Emeritus), stuft das Konfliktpotential, welches von islamistischen Aktivitäten in Nazareth ausgeht als wesentlich höher ein. Beiden gemeinsam ist eine gewisse Voreingenommenheit für die christliche Präsenz in Nazareth, was vermutlich die Ursache dafür ist, dass sie über das aus Europa gebrachte christliche Wachstum der Stadt um 1900 nur wenige Sätze verlieren und die starke christliche Präsenz zu Beginn der Mandatszeit bzw. zu Beginn des Staates Israel als etwas wie selbstverständlich gegebenes streifen, ohne ihre Wurzeln näher zu hinterfragen.

⁵¹⁰ <http://www.inisrael.com/scotshotels/history.html> (letzter Zugriff 22.06.2014). Das einstige Spitalsgebäude beherbergt heute ein Luxushotel, dessen Betrieb durch die Kirche von Schottland als innerkirchlich umstritten gilt (<http://www.bbc.co.uk/news/magazine-20126585> letzter Zugriff 22.06.2014).

schottischen Christin gegründet.⁵¹¹ Nach dem Tod der Gründerin ging die Schule in den Besitz der Schottischen Kirche über. Heute ist die Tabeetha-Schule neben einer fundierten Grundschulbildung bekannt für ihr Streben nach Verständigung zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen Jaffas bzw. Tel Avivs. Die Gründerin war eindeutig dem Ideal guter Werke verpflichtet und nicht – wie so viele andere christliche Gründungen jener Zeit – auf Mission ausgerichtet. Natürlich brachte sie nichtsdestotrotz einen europäischen Input nach Jaffa indem sie dem zeitgemäßen europäischen Bildungsideal verpflichtet war.

Die Gründung Tel Avivs 1909 neben Jaffa und die massive Entwicklung Tel Avivs, das Jaffa letztlich schluckte, stellte nach der osmanischen Epoche das „alte“ Jaffa so sehr in den Schatten, dass man heute dazu neigt, sein Wachstum im späten 19. Jahrhundert zu übersehen. Doch entsprang die Gründung Tel Avivs ja gerade der Tatsache, dass es in Jaffa zu eng geworden war!

⁵¹¹ <http://tabeethaschool.org/english/history.html> (letzter Zugriff 22.06.2014).

Das Wiedererwachen des Begriffes "Palästina"

Der Ansturm christlicher Institutionen auf das „Heilige Land“ ließ eine geographische Bezeichnung, welche für einige Jahrhunderte wenig Bedeutung gehabt hatte, wieder prominent aufleben: All diese Einrichtungen fanden sich ja stets in „Palästina“ ein, und insbesondere die neuen, also nicht oder noch wenig ortskundigen Vertreterinnen und Vertreter der westlichen christlichen Kirchen sahen die Bevölkerung des Landes, die sie antrafen, als Bevölkerung „Palästinas“. Eine genauere Differenzierung der Bevölkerung, wie wir sie gesehen haben, wäre den europäischen Neuankömmlingen ja auch kaum möglich gewesen. Was aber war nun dieses „Palästina“, in dem sich die europäischen christlichen Einrichtungen einfanden? Gab es überhaupt eine einigermaßen anerkannte Definition, von wo bis wo „Palästina“ reichte?

Wir haben bereits gesehen, dass die möglichen Grenzziehungen „Palästinas“ mannigfaltig sind. Einen Aufschluss darüber, was christliche europäische Akteure im 19. Jahrhundert darunter verstehen mochten, geben zeitgenössische Landkarten. Wir wollen im Folgenden einige der – sehr zahlreich entstandenen – europäischen „Palästina“-Karten des 19. Jahrhunderts betrachten, und überlegen, was sie uns über das europäische Palästina-Bild aussagen. Zu beachten sind natürlich auch jene Karten, die wir weiter oben schon betrachtet haben (S. 174, Abb. 6; S. 196ff. Abb. 7-9)

Zum europäischen Palästina-Begriff des 19. Jahrhunderts anhand zeitgenössischer Landkarten

Beispiel 1 (Abb. 20): „Karte von Palästina“, Berlin, 1840

Quelle: NLI: http://dlib.nli.org.il:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002370015&ilo_library=GEN01

Merkmale dieser Karte:

Biblische geographische Begriffe (Judäa, Galiläa,...) sind angegeben, aber auch zeitgenössische Ortsnamen und Bezirke. Oft sind für einen Ort sowohl biblische (in eingedeutschter Form) als auch zeitgenössische arabische Bezeichnungen angegeben (El-Khalil/Hebron, etc.)

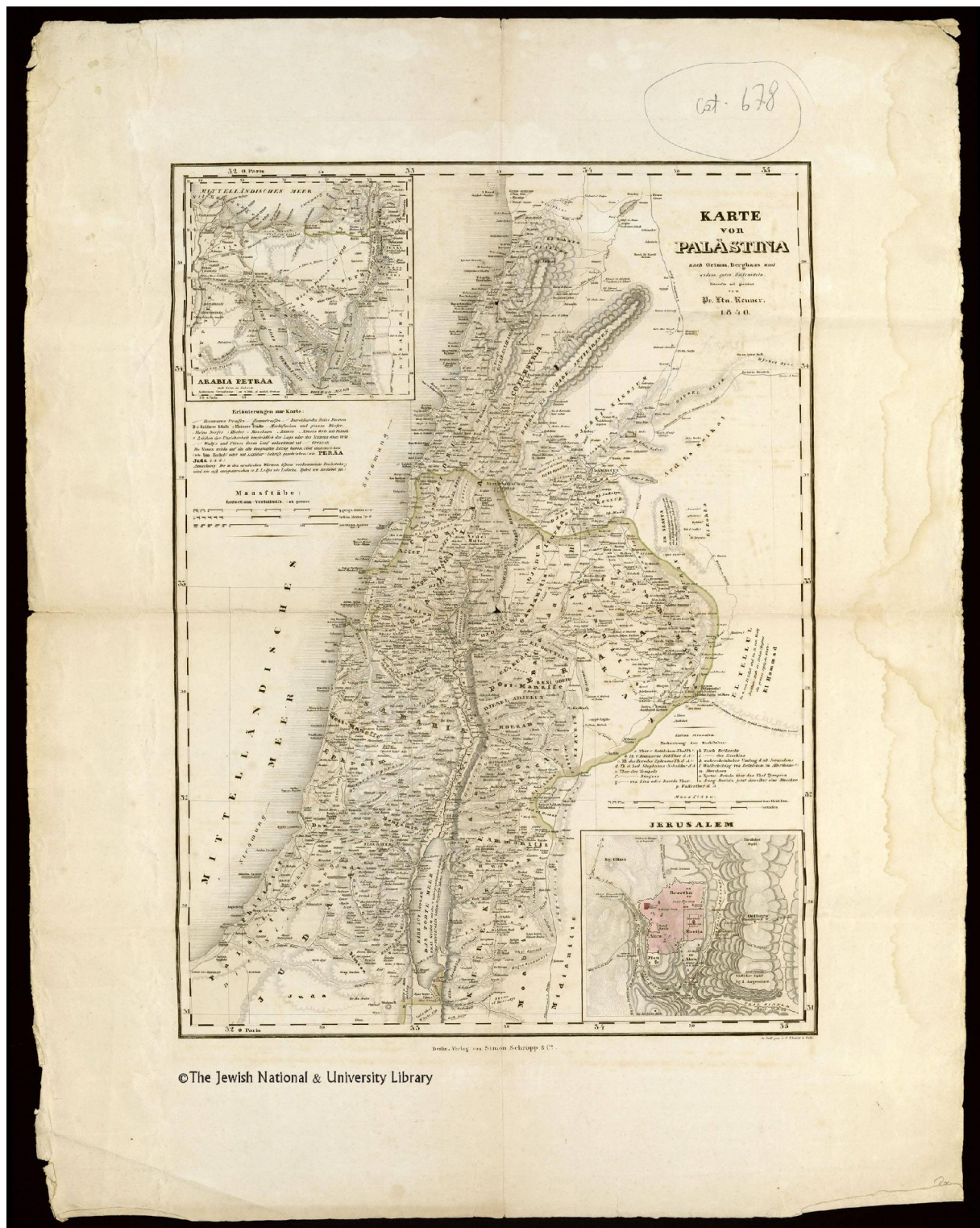
In eigenen Karten herausgegriffene Gebiete: See „Genezareth oder Tiberias“, Umgebung von Beirut und „der nördliche Teil des Libanon“ (auf einer „Palästina“-Karte!)

Ausdehnung des gezeigten „Palästina“: im Osten inklusive Ostjordanland, im Süden ein Stück südlich des Toten Meeres endend, im Norden (auf der Hauptkarte) bis nördlich Beiruts reichend.



Beispiel 2 (Abb. 21): „Karte von Palästina“, Berlin, 1840.

Quelle: NLI: http://dlib.nli.org.il:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002368982&ilo_library=GEN01



©The Jewish National & University Library

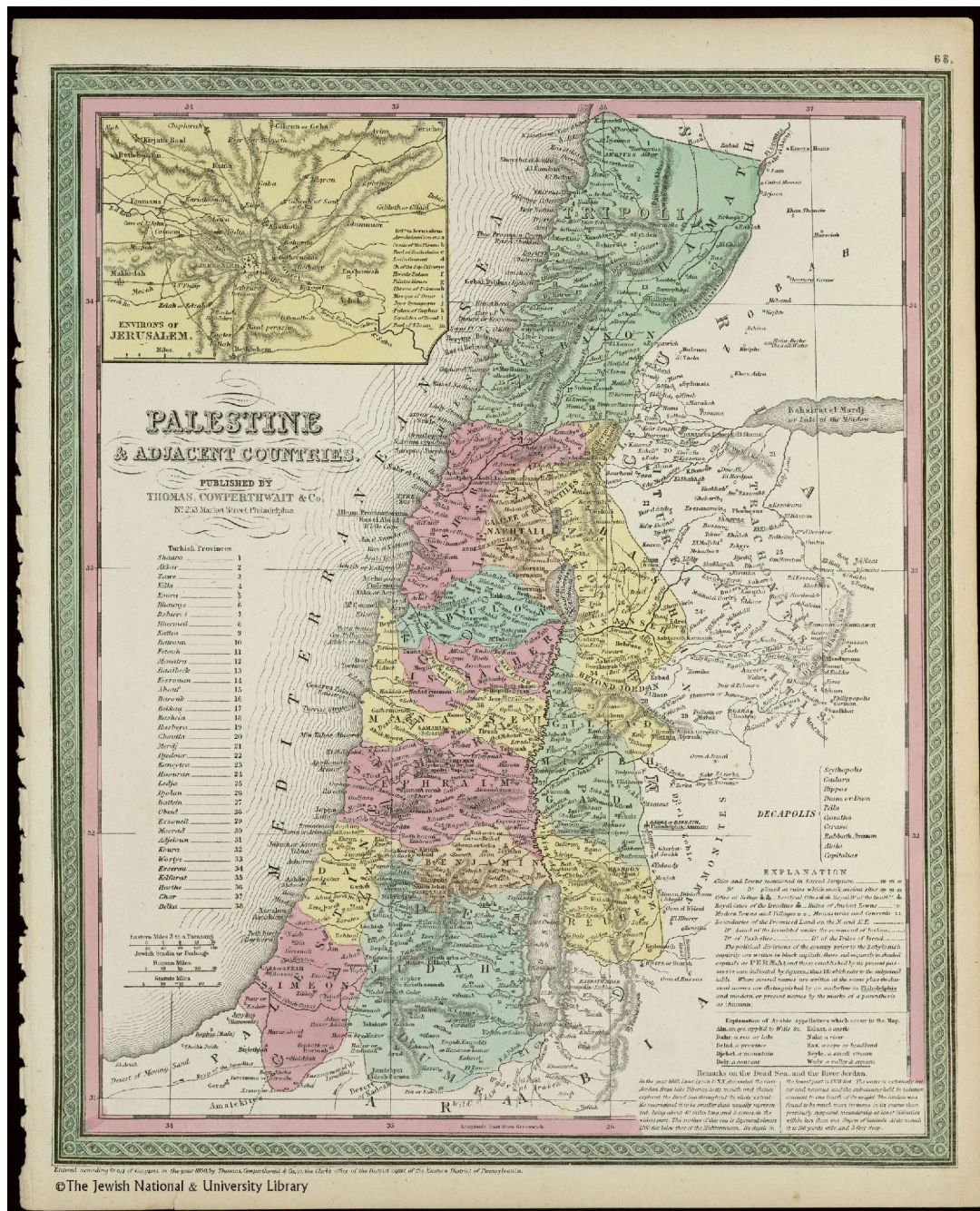
Der auf dieser Karte eingezeichneten Grenze scheint die angenommene Ausdehnung des Davidischen Königreichs zugrunde zu liegen. Stammesgebiete der Zwölf Stämme sind angegeben, Ascher reicht im Norden *nicht* an die Küste jedoch weit über den Litani-Fluss hinaus. Ausdehnung dieses „Palästina“ im Osten inklusive Ostjordanland, im Süden zwar an der Küste relativ weit südlich (Arabia Peträa), jedoch im Landesinneren am Ende des Toten Meeres endend. Topographisch noch eher ungenaue Karte. Herausgegriffen: Jerusalem.

Beispiel 3 (Abb. 22): „Palestine & Adjacent Countries“, Philadelphia, 1850.

Quelle: NLI: http://dlib.nli.org.il:80/R/?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002368766&silos_library=GEN01

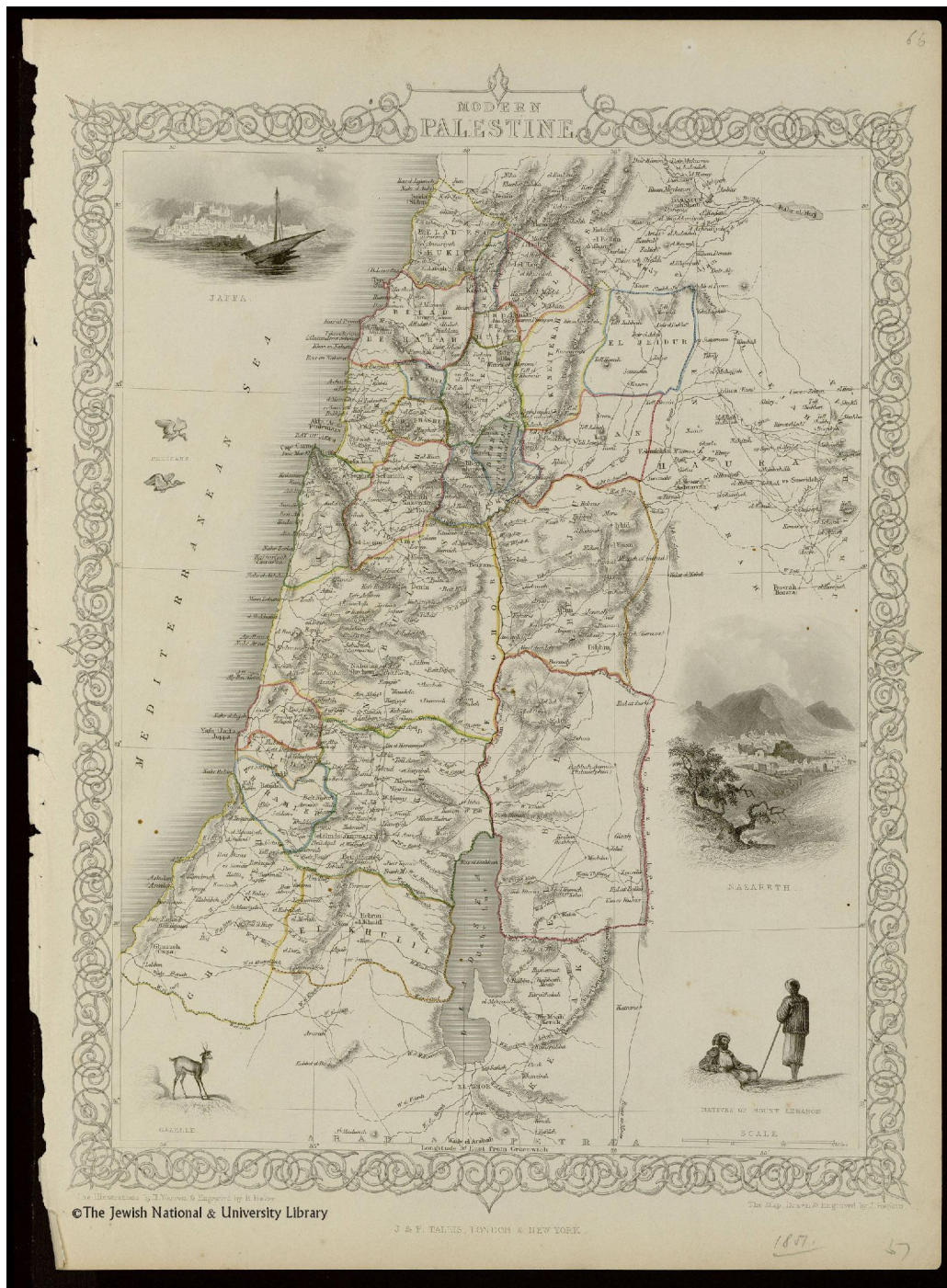
Merkmale dieser Karte:

Farbige (daher besonders prominente) Darstellung der „Zwölf Stämme“ Israels, zahlreiche antike Ortsnamen aber auch zeitgenössische arabische Ortsnamen sowie Liste der osmanischen Bezirke. Topographisch für den Stand des 19. Jahrhunderts recht ungenaue Karte. Ausdehnung des gezeigten „Palästina“: Im Süden ein Stück südlich des Toten Meeres, im Osten inklusive Ostjordanland (aufgrund der Darstellung der Stammesgebiete auch zwingend), im Norden bis einschließlich Sidon (als Grenze zwischen Stammesgebiet von Ascher und dem Libanon). Extra herausgegriffen: Jerusalem.



Beispiel 4 (Abb. 23) : „Modern Palestine“, London und New York, 1851.

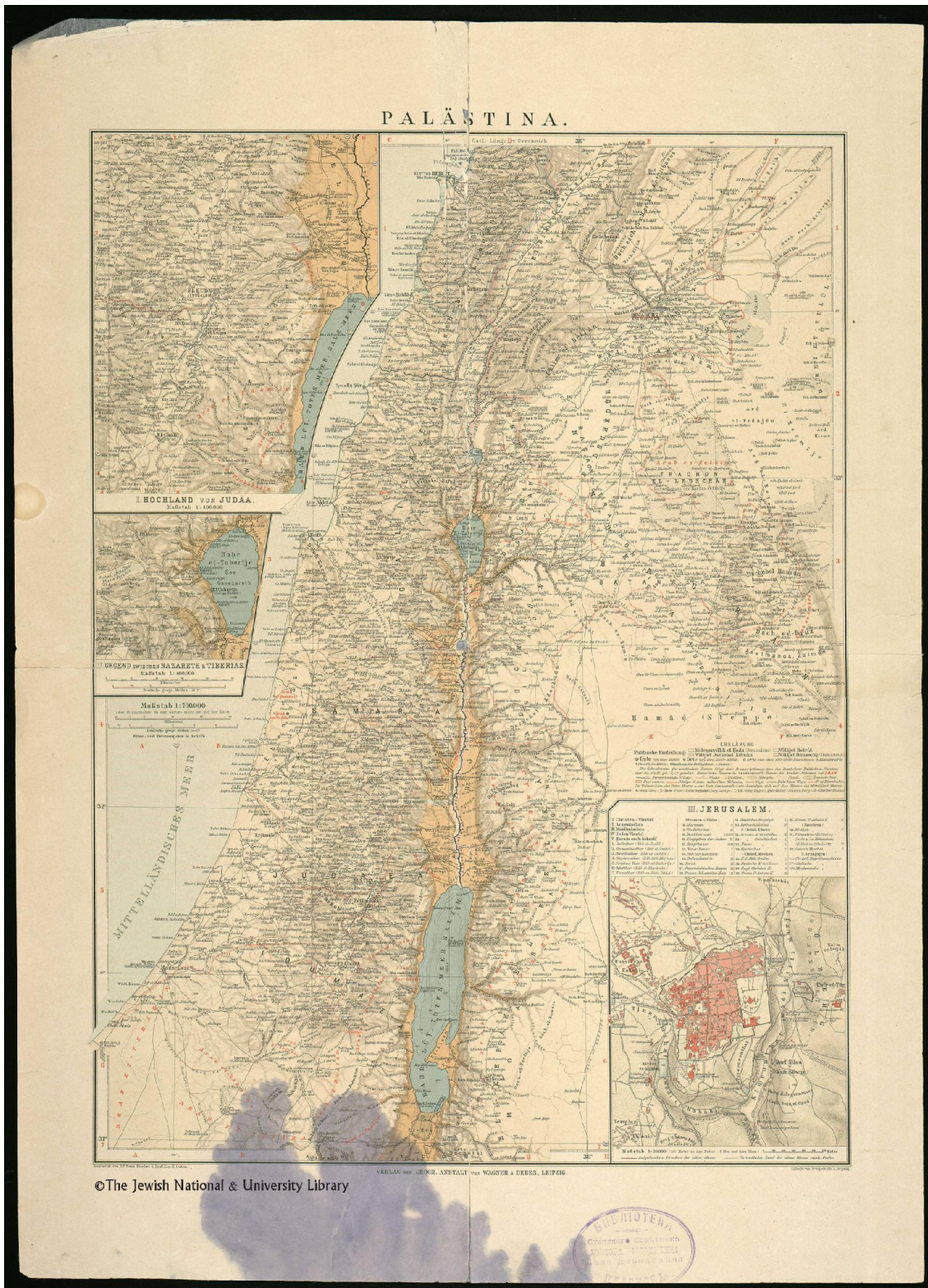
Quelle: NLI: http://dlib.nli.org.il:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002368956&silolibrary=GEN01



Merkmale dieser Karte: Wie der Titel „Modern Palestine“ nahelegt, überwiegen zeitgenössische Ortsnamen, jedoch bei prominenten Orten durch antike oder anglierte biblische Bezeichnungen ergänzt. Osmanische politische Bezirke sind farblich gekennzeichnet, die Farbgebung endet offensichtlich dort, wo das Gebiet nicht mehr zu „Palestine“ gerechnet wird. Daraus sich ergebende Ausdehnung: Im Süden nicht einmal bis zum südlichen Ende des Toten Meeres (aber natürlich schon inklusive Gaza), im Osten inklusive Ostjordanland, im Norden inklusive Sidon. Illustrationen zu: Jaffa, Nazareth, und (vermutlich christliche?) „Eingeborene des Libanongebirges“, sowie ein Steinbock als landestypisches Tier. (N.B.: bei den Illustrationen lauter christliche Bezeichnungen, obwohl sonst durchaus zeitgenössische arabische Begriffe überwiegen).

Beispiel 5 (Abb. 24) : aus Zeitschrift des Deutschen Palaestina Vereins, Vol. 13, 1890, T.2

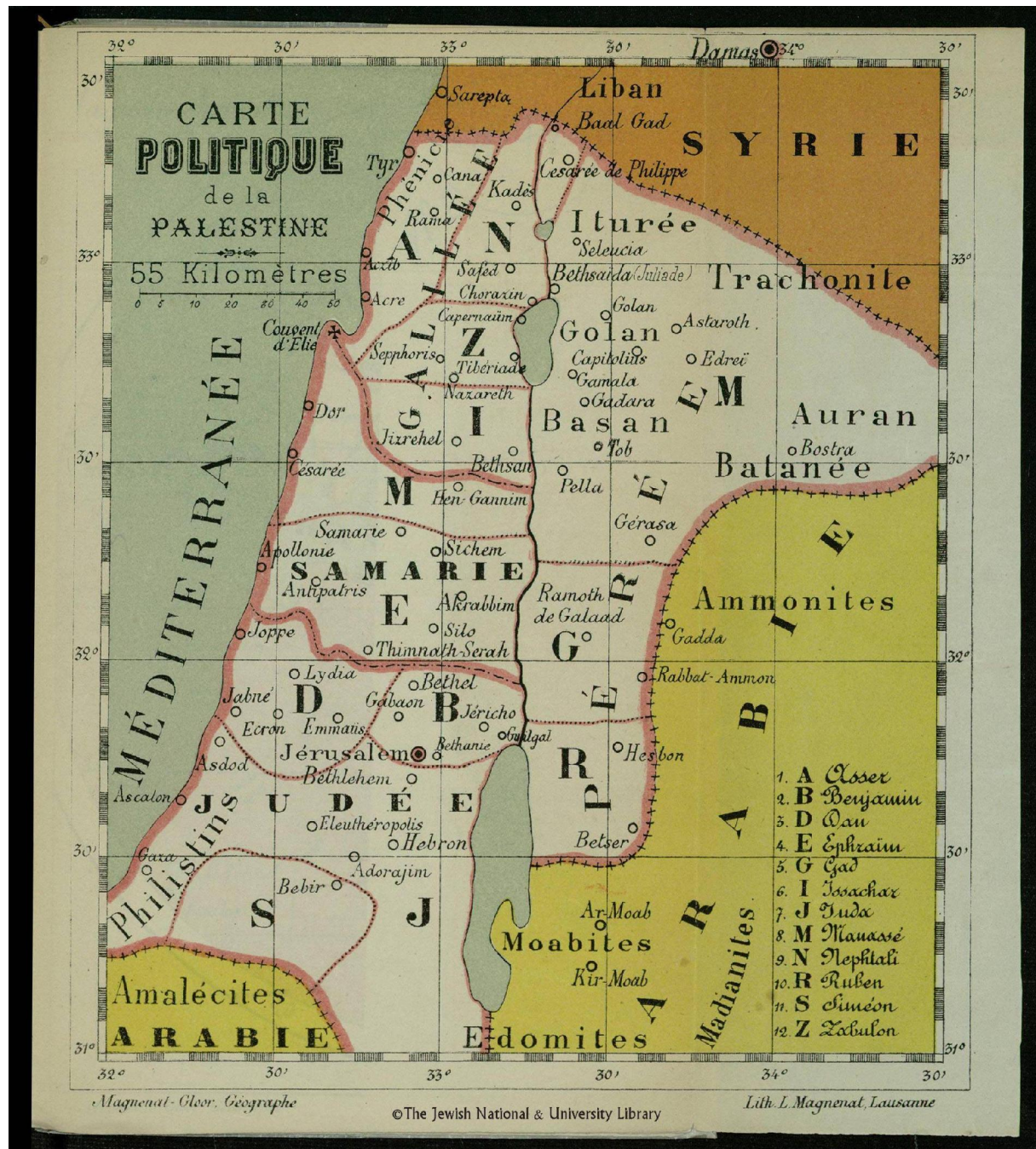
Quelle: NLI: http://dlib.nli.org.il:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002369714&ilo_library=GEN01



Merkmale dieser Karte: Ziemlich genaue Karte, die tatsächlich das Land in seinem aktuellen Zustand darstellen will, einschließlich osmanischer Bezirksbezeichnungen, zusätzlich antike Bezeichnungen wie „Idumaea“, „Samaria“ usw. Auf der Karte ist jedenfalls mehr als „Palästina“ zu sehen, eindeutig reicht aber Galiläa bis zum Litani-Fluss hinauf, und endet dieses Palästina südlich knapp unterhalb des Toten Meeres.

Beispiel 6 (Abb. 25): „Carte Politique de la Palestine“ aus: Magnenat-Gloor, A.D.: Description géographique et historique de la Palestine ou Terre Sainte, Lausanne, 1881

Quelle NLI: http://dlib.nli.org.il:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=NNL01002368742&ilo_library=GEN01



Auf dieser Karte werden schlichtweg die 12 Stämme des Judentums als „politische Einteilung“ „Palästinas“ gezeigt, mit zahlreichen Ortsnamen aus der römischen Antike. Galiläa reicht hier bis einschließlich Tyrus. „Palästina-Karten“ dieser Art, welche die angenommene Einteilung der 12 Stämme zeigen, waren im 19. Jahrhundert zahlreich.

Für weitere Beispiele sei auf die Kartensammlung der NLI verwiesen, die eine umfangreiche Sammlung von Karten des „Heiligen Landes“ besitzt und digital zugänglich gemacht hat:

http://dlib.nli.org.il/R/UQE8Q1PB2FL1EX44CMU8IX8B1A48HOTFHK3SNIBS2MQ81M6AGH-08330?func=collections-result&collection_id=5447

(die Zugriffe zu den Beispielen 1 bis 6 erfolgten im August 2013).

Was sagen uns diese Karten über das europäische Palästina-Bild zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts? Zunächst ist festzustellen, dass wir verschiedene Niveaus von „Palästina-Karten“ finden, topographisch recht ungenaue, die kartographisch deutlich hinter dem möglichen Stand ihrer Zeit liegen, ebenso wie sehr genaue. Und wir finden auch ein Spektrum von völliger Negierung zeitgenössischer lokaler Realität bis hin zu ziemlich genauer Erfassung arabischer Ortsnamen und osmanischer Distrikt-Bezeichnungen. (Für alle diese Stufen lassen sich weitere Beispiele in der genannten Kartensammlung der NLI finden.) Wir finden aber auch Gemeinsamkeiten: „Palästina“ ist stets die europäische Bezeichnung für dieses Land, und seine Ausdehnung reicht in der Regel im Osten über den Jordan hinüber, im Norden mindestens bis zum Litani-Fluss, wenn nicht noch weiter, und im Süden endet das Land meist knapp südlich des Toten Meeres, ohne die gesamte Negev-Wüste und die *‘Arava* einzugliedern. Es ist offensichtlich, dass hier meist christliche biblische Auslegung dieses „Palästina“ definiert. Natürlich konnten diese Auslegungen schwanken, weshalb wir im Detail durchaus verschiedene „Grenzziehungen“ (wenn überhaupt welche erkennbar sind) vorfinden. Dass viele Karten nicht klar vermitteln, wo genau „Palästina“ beginnt und endet, scheint auch ein typisches Merkmal zu sein: So ganz genau waren die Grenzen „Palästinas“ eben noch nicht geklärt, in der noch-gültigen osmanischen Einteilung des Bodens, gab es ja gar kein „Palästina“. Allerdings wurde dieses Palästina nun natürlich von den zahlreichen europäischen Einrichtungen, Missionarinnen und Missionaren, Pilgerinnen und Pilgern, die wir oben kennen gelernt haben, gebracht. All die Europäerinnen und Europäer, die nach Jerusalem und in andere christliche Stätten des „Heiligen Landes“ strömten, befanden sich nunmehr in „Palästina“ ungeachtet dessen, wie osmanische Verwaltung das Land nennen mochte.

Verfestigung des Begriffes Palästina im Land selbst ?

Der europäische, zunächst christliche, Palästina-Begriff – der, wie wir an den Karten sahen, durchaus NICHT ident mit der lokalen muslimischen Tradition einer Region „Filastin“ war – wurde nicht nur von lokaler Bevölkerung offensichtlich nach und nach aufgenommen, sondern ganz massiv auch vom europäischen Judentum. Das (späte) 19. und das frühe 20. Jahrhundert ist die einzige Epoche jüdischer Geschichte, in der z.B. auf Deutsch die Bezeichnung für das Land in jüdischen Texten durchwegs „Palästina“ lautete.⁵¹² „Palästina“ war gewissermaßen die korrekte deutsche (englische, französische, ...) Übersetzung des hebräischen *„Eretz Yisrael“* – ein Sprachgebrauch, der heute in jüdischen Gemeinden undenkbar wäre, jedoch bis in die britische Mandatszeit gängig war. So sollten sich letztlich auch all die zionistischen Aktivitäten vom Ende des 19. Jahrhunderts an in „Palästina“ einfinden.

⁵¹² Beispiele sind unzählige zu finden, z.B. in jüdischen deutschsprachigen Zeitschriften, aber auch – und das mag überraschender sein – in Texten von Rabbinern, etwa bei Samson Raphael Hirsch in seinem Pentateuch-Kommentar (z.B. Hirsch zu Devarim/ 5. B.M. 11.18).

Natürlich ist bei der Bewahrung sowie Neubelebung des Begriffes Palästina die griechisch-orthodoxe Kirche zu beachten, die – wie wir zu Anfang dieser Arbeit erwähnt haben – in ihrer innerkirchlichen Struktur die Begriffe der drei byzantinischen „Palaestina“ bewahrte. (Auch hier, so wie die westeuropäischen Landkarten, das Ostjordanland einschließend). Doch könnte ich mir schwer vorstellen, dass der enorme Aufschwung, den die Bezeichnung irgendwann zwischen dem Anfang des 19. und dem frühen 20. Jahrhundert nahm, einfach nur der griechisch-orthodoxen Verwendung zuzuschreiben wäre, denn dann hätte er ja die ganze Zeit über in entsprechend prominenter Weise sichtbar sein müssen. Es muss wohl der europäische Ansturm auf das Heilige Land gewesen sein, der dem bestehenden griechisch-orthodoxen Palästina/ *Filastīn* geholfen hat, von einer internen Bezeichnung einer religiösen Minderheit zum Mainstream eines aufkeimenden arabisch-palästinensischen Nationalgefühls zu werden. So sichtbar das Endergebnis dieser Entwicklung ist, so schwierig ist ihre Genese im Detail nachzuvollziehen. Eine häufig zitierte Beobachtung, wenn es um Beschreibung des beginnenden arabisch-palästinensischen Nationalgefühls geht, stammt aus dem Buch *„The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement 1918-1929“* von Yehoshua Porat, doch Porat bringt dort Quellen, die aus den Jahren 1911-1916 stammen, also ziemlich spät liegen.⁵¹³ Mein Eindruck ist, dass die Verfestigung des Palästina-Begriffes auch im Land selbst und unter lokaler Bevölkerung bereits früher einsetzte, nämlich in den späten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, unter dem Einfluss all der christlich-europäischen Missionstätigkeiten, die wir beschrieben haben, und die allesamt in „Palästina“ tätig waren. Zur griechisch-orthodoxen Kirche hatte sich nun das Lateinische Patriarchat sowie das anglikanische Bistum gesellt, die allesamt ihre Gemeinde in einem „Palästina“ (einschließlich des Ostjordanlandes) aufzubauen suchten.⁵¹⁴ Die neuen christlichen Missionarinnen und Missionare und ihre Mitarbeitenden pflegten natürlich auch die arabischsprachige einheimische Bevölkerung, die sie antrafen, als „Palästinenser“ zu definieren, und waren wohl kaum in der Lage zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb der arabischsprachigen Bevölkerung zu unterscheiden (abgesehen von den religiösen Grenzziehungen natürlich). So bewahren die Assumptionisten in ihren Archiven Fotos von „palästinensischen Arbeitern“ auf, die bei der Errichtung des Notre-Dame-Hospitizes mitwirkten.⁵¹⁵ Ich gehe davon aus, dass die Bildbeschreibung eines solchen Fotos *„des travailleurs palestienens“* durchaus original ist, ich gehe aber nicht davon aus, dass die abgebildeten Personen sich zur Zeit der Foto-Aufnahme bereits als „Palästinenser“ definierten, sie waren wohl primär aus einem bestimmten Dorf, oder einem bestimmten Familienclan zugehörig, oder einem Handwerkerstand in der Stadt, und im größeren Kontext osmanische Untertanen. Doch gerade solche Kontakte zwischen lokalen Arbeitskräften und europäischen Dienstgebern

⁵¹³ Porat: *Palestinian-Arab National Movement*, S. 7f.

⁵¹⁴ Porat: *Palestinian-Arab National Movement*, S. 7.

⁵¹⁵ <http://www.stpeter-gallicantu.org> unter „Phototèque“: „Photos anciennes“, Bilder Nr. 3, 13, 14, 15. (letzter Zugriff: 22.06.2014).

müssen zu einer Festigung des Palästina-Begriffes über die griechisch-orthodoxe Kirche hinaus beigetragen haben.

Eindeutig ist aber auch anhand der Quellen, die Porat bringt, dass aus dem griechisch-orthodoxen Milieu ein deutlicher Beitrag zu einem palästinensischen Nationalgefühl kam. Dies passt auch zu dem Bild, das wir bisher von den Spannungen innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche zwischen dem griechischsprachigen Klerus und der arabischsprachigen Gemeinde gesehen haben und den zeitweise russisch-unterstützten arabisch-nationalen Regungen innerhalb dieser Gemeinde. 1911 wurde in Jaffa die Zeitung „*Filastīn*“ gegründet, bereits ab 1908 gab es in Haifa die Zeitung „*Al-Karmil*“, beide waren in Besitz griechisch-orthodoxer Christen, und beide verwendeten den Begriff „*Filastīn*“ für das Land, um das es ihnen ging. Dabei lagen, solange man noch unter osmanischer Herrschaft war, bei den beiden Zeitungen unterschiedliche politische Gewichtungungen vor: *Filastīn* propagierte osmanische Einheit, während *Al-Karmil* eine arabisch-nationalistische Loslösung vom osmanischen Reich propagierte. Einig waren sich beide in ihrer heftigen Ablehnung des Zionismus.⁵¹⁶

Die Tatsache, dass das europäische Judentum die christliche Palästina-Definition im 19. Jahrhundert mitsamt Verwendung der Bezeichnung „Palästina“ mitmachte, führte jedoch ebenfalls zu einer Aufwertung des Verständnisses des von den Zionisten angestrebten Landes als „Palästina“ bei lokalen Akteuren - so paradox dies im Nachhinein klingen mag. Die Tatsache, dass zionistische Einwanderung nach „Palästina“ drängte, führte bei antizionistischen Aktivitäten eben dazu, dass man dieses „Palästina“ gegen die Zionisten zu verteidigen habe, womit die Verwendung der Bezeichnung „*Filastīn*“ bei antizionistischen Kräften forciert wurde; eine Entwicklung, die bereits vor dem ersten Weltkrieg einsetzte.⁵¹⁷ Die nunmehr verwendete arabische Bezeichnung „*Filastīn*“ war jedoch nicht ident mit der Region „*Filastīn*“, die wir vor den 1840-er-Jahren ausgemacht haben, sondern glich sich der europäisch-christlichen (und jüdisch mitverwendeten) Definition des Landes an. Natürlich blieben dabei Ambivalenzen bestehen:

*„In many instances it is obvious that, for the editors [der Zeitung Filastīn, Anm.], Filastīn is identical with the sanjaq of Jerusalem, but elsewhere it is obviously intended to refer to all or most of Palestine.“*⁵¹⁸

Die Möglichkeit, den Bezirk rund um Jerusalem als „Palästina“ zu definieren spiegelt natürlich wiederum die enorme Aufwertung Jerusalems, welche die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gebracht hatte wider. Wir haben bereits erwähnt, dass Jerusalem sich zur Hauptstadt entwickelt hatte, auch wenn noch nicht formal klar war, wovon, außer von seinem Verwaltungsbzirk, Jerusalem Hauptstadt wäre. Nun, für all die christlichen europäischen Einrichtungen die gekommen waren, war Jerusalem natürlich Hauptstadt

⁵¹⁶ Porat: Palestinian-Arab National Movement, S. 7ff, S. 24ff.

⁵¹⁷ Porat: Palestinian-Arab National Movement, S. 8.

⁵¹⁸ Porat. Palestinian-Arab National Movement, S. 8.

von „Palästina“, und dies wurde hier offensichtlich übernommen. Porat bleibt in seiner Darstellung eine Definition schuldig, was er unter „*all of Palestine*“ genau versteht, aber wir dürfen annehmen, dass sich jenes „gesamte“ Palästina einstweilen im Rahmen der oben gezeigten Landkarten bewegte. Erst die britische Herrschaft sollte andere Grenzen definieren, die dann aber umso fester gezogen waren.

Es sei erwähnt, dass Haim Gerber in seiner Analyse „*Remembering and Imagining Palestine*“ der lokalen Tradition eines palästinensischen Nationalgefühls ein stärkeres Gewicht gibt. Allerdings beachtet Gerber hier meines Erachtens die im späten 19. Jahrhundert von außen gekommenen Einflüsse zu wenig, wiewohl er der Erinnerung an die Kreuzritter in der muslimischen Gesellschaft sehr großes Gewicht gibt. Gerber zeigt überzeugend, dass das muslimische *Nabī-Mūsa*-Fest (das Fest des „*Propheten Moses*“) ein wesentlicher Bestandteil palästinensischen Nationalbewusstseins war, jedoch auch gemäß seiner Analyse erfuhr dieses Fest – und ich würde meinen, das ist kein Zufall – im Lauf des 19. Jahrhunderts einen Aufschwung. Bekanntlich wurde dieses Fest spätestens zur Zeit der britischen Herrschaft zum politischen Unruheherd und bot den Rahmen für die „*Nabī-Mūsa*“-Unruhen von 1920. Was hat es mit diesem Fest auf sich?

Aufschwung des Nabī-Mūsa-Festes als Gegenreaktion zu christlich-europäischer Präsenz?

Zum Einen ist *Nabī-Mūsa* (das Fest des „*Propheten Moses*“) als Teil einer Volkskultur regionaler Heiligenverehrung zu verstehen, doch war es mehr als andere Feste dieser Art mit regionalem politischen Interesse verknüpft.

Dass Feste muslimischer Volkskultur auch Persönlichkeiten des Judentums aufgriffen, mag auf den ersten Blick überraschen, doch war das in diesem Land gar nicht so außergewöhnlich. Es sind mehrere Orte lokaler Wallfahrten überliefert, die solche Heilige verehren, welche aus dem Judentum entlehnt wurden. So gab es vor 1948 an der Küste südlich von Yaffa eine muslimische Wallfahrt zu *Nabī Rūbīn*, d.h. zum vermeintlichen Grab von *Re'uven*, einem der Väter der zwölf Stämme des Judentums.⁵¹⁹ In Ashdod gibt es einen Hügel, der zu osmanischer Zeit in muslimischer Volkskultur als Schrein des „*Nabī Yonah*“ – mit einem vermeintlichen Grab des biblischen Propheten Yonah – verehrt wurde.⁵²⁰ Und bei einer Wanderung am Golan im Jahr 2013 fand ich zu meiner Überraschung einen drusischen Schrein des Propheten *Īlīya* (Elias) vor.⁵²¹

⁵¹⁹ Über das Fest Nabi Rubin siehe: Mahmoud Yazbak: The Muslim Festival of Nabi Rubin. Yazbak beschreibt die Entwicklung vom Wallfahrtsort zum Freizeit-Event bis 1948. Nach 1948 verschwand „Nabi Rubin“, da ein großer Teil der muslimischen Bevölkerung Jaffas die Flucht ergriffen hatte, und somit die teilnehmende Bevölkerung nicht mehr da war, die das Fest gepflegt hätte.

⁵²⁰ <http://archaeologynewsnetwork.blogspot.co.at/2012/02/ashdod-excavations-unearth-biblical-era.html> (letzter Zugriff 22.06.2014)

⁵²¹ Die Überraschung liegt nicht darin, dass der Prophet Eliyahu/ Elias/ Iliya, der in so vielen Religionen eine Rolle in der Volkskultur spielt, auch bei den Drusen Bedeutung hat, doch ich hätte nicht jenen Ort, in der Nähe des drusischen Städtchens *Mas'ada* auf dem nördlichen Golan erwartet. Es wäre plausibel, dass drusische Gemeinden bei ihren Migrationsbewegungen den Propheten Elijah vom Carmel-Berg (wo ein solcher Schrein eher logisch wäre) sozusagen „mitnahmen“. (Drusische Überlieferung berichtet, dass der Prophet Eliyahu an jenem Ort bei seinen Wanderungen unter einem besonders großen Baum übernachtet habe. <http://www.golan.org.il/833/1698.htm> letzter Zugriff 22.06.2014). Der Schrein, der offensichtlich nicht nur in

Das Fest des *Nabī-Mūsa*, das jedenfalls in mamelukischer und osmanischer Zeit belegt ist, erinnert an Moses, der im Islam ja als ein „Prophet“ anerkannt ist, in Form einer Prozession zu seinem „Grab“. Die Annahme eines Grabes von Moses ist zwar insofern bemerkenswert, als biblische Überlieferung ausdrücklich feststellt, dass kein Mensch weiß, wo Moses genau begraben ist, aber es ist auch nicht allzu überraschend, dass lokale Volkskultur ein Bedürfnis danach hatte, für eine dermaßen bedeutende Person ein „Grab“ zu identifizieren. Da Judentum und Christentum durch den eindeutigen Bibeltext an Herausbildung einer solchen Tradition gehindert waren, blieb sie somit dem muslimischen Rahmen überlassen. Ursprünglich vermutlich als Aussichtspunkt eingeführt, von dem aus man den Berg Nevo (wo Moses nach biblischer Überlieferung verstarb) gut sehen konnte, wurde mit der Zeit der Aussichtspunkt für das Grab selbst gehalten. (So ist auch zu verstehen, warum der Platz auf der „falschen“, nämlich westlichen Seite des Jordans liegt.) Wann und wie genau sich aus dem vermeintlichen Grab des Moses ein ganzes Wallfahrtsfest entwickelte, lässt sich nicht mehr erkennen. Manche meinen, dass es bereits in der Zeit *Ṣalāḥ ad-Dīn* eingeführt wurde, da es Züge eines anti-christlichen Gegen-Festivals gegen christliche Feiertage trägt, und Schaugefechte, die Teil der Veranstaltungen waren, eine Erinnerung an Kämpfe gegen die Kreuzritter sein könnten.⁵²² Zu Mamelukischer Zeit wurde jedenfalls über dem vermeintlichen Grab ein Gebäude errichtet, dessen Inschrift den mamelukischen Sultan als Vernichter der Kreuzritter („Franken“) preist.⁵²³ Eindeutig ist die Rolle des Festes als Gegenveranstaltung zu christlichen Festen auch in der Wahl des Datums: Es folgt nicht (!) dem islamischen Kalender, sondern wurde immer eine Woche vor dem christlichen Osterfest gehalten!⁵²⁴ Ein weiterer Faktor für die Pflege des Festes seitens der Jerusalemer *‘Ulamā* kann auch darin gesucht werden, dass die Jerusalemer Notabeln ein Bedürfnis hatten, gegenüber Damaskus zu zeigen, dass ihre Stadt nicht weniger heilig ist. Dafür konnte ein Grab des Moses in der Umgebung Jerusalems mit einem eigenen Wallfahrtsfest – natürlich unter der Leitung der Jerusalemer *‘Ulamā* – ein gutes Instrument sein.⁵²⁵ Bereits seit dem 18. Jahrhundert lag die Verwaltung des *Nabī-Mūsa*-Waqfs bei der uns mittlerweile wohlbekannten Familie *Ḥusaynī* (sowie einer mit ihr entfernt verwandten Familie *Yūsuf*), und die Jerusalemer Notablen trugen dafür Sorge, dass Jerusalem (wo die Prozession begann) in den Feierlichkeiten entsprechend bedeutend berücksichtigt wurde.⁵²⁶ Das Fest bestand die ganze osmansische Zeit hindurch, doch lässt sich im Lauf des 19. Jahrhunderts ein Wachstum erkennen, wie sich an Ausbauten des Gebäudes ablesen lässt.⁵²⁷ Einzugsgebiet der Wallfahrt war ungefähr der mittelalterliche Bezirk *Filastīn*.⁵²⁸

Betrieb ist, sondern wo das Gebäude zur Zeit auch noch ausgebaut wird, liegt entlang eines Weges, der von *Mas’ada* in Richtung der winzigen jüdischen Siedlung *Nimrod* hinaufführt. Am gleichen Ort finden sich Überreste einer alten römischen Stätte.

⁵²² Gerber: Remembering, S. 71f.

⁵²³ Gerber: Remembering, S. 75.

⁵²⁴ Gerber: Remembering, S. 71f.

⁵²⁵ Gerber: Remembering, S. 72.

⁵²⁶ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 245.

⁵²⁷ Gerber: Remembering, S. 73.

⁵²⁸ Gerber: Remembering, S. 72.

Daher war es gut geeignet für eine Pflege „palästinensischer“ Identität. Es ist leicht nachvollziehbar, dass in einer Zeit steigender christlicher und europäischer Präsenz in Jerusalem dieses Fest zunehmend aufgewertet wurde.

*„Around Nebi Musa a country-wide community was formed, and it was a community uniting the lower classes and the elite. All these rites and memories, however fragmentary, brought about a situation whereby on the eve of the Great War the inhabitants of the country were fully and intensely aware of the fact that they were Palestinians [...]“*⁵²⁹

In ihrer Eigenschaft als Volksfest zogen die *Nabī-Mūsa*-Feierlichkeiten auch christliche Besucher an.⁵³⁰ Dies mag für ein Fest, das dermaßen anti-christliche Untertöne in seiner Entstehungsgeschichte hatte, paradox sein, doch bot sich damit natürlich ein noch besserer Boden für ein „palästinensisches“ National-Fest, in dem arabischsprachige christliche Bevölkerung (gewiss als Minderheit) und - ebenso arabischsprachige - muslimische Bevölkerung ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln konnten. Die, die eindeutig nichts mit „*Nabī-Mūsa*“ zu tun hatten, waren die jüdischen Bevölkerungsgruppen, schließlich ist ein Grab des Moses im Judentum absolut unmöglich. Wenn wir sehen, dass bereits in osmanischer Zeit „*Nabī-Mūsa*“ ein Faktor für palästinensische nationale Identität war, so scheint es aber einstweilen noch nicht ein Boden für politische Kundgebungen gewesen zu sein. (Erst von 1919 an wird von Reden während der Prozession berichtet, die der Veranstaltung dann deutlich politischen Charakter verliehen.)⁵³¹

⁵²⁹ Gerber: Remembering, S. 208.

⁵³⁰ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 245.

⁵³¹ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 245f.

Traditionelle und neue Formen von Zionismus

Einige Begriffsklärungen und theoretische Überlegungen

Für die im weiteren Verlauf folgenden Betrachtungen verschiedener zionistischer Ansätze wollen wir vorweg einige Begriffe klären, mit der verschiedene zionistische Ausrichtungen unterschieden werden können, und uns zudem, bevor wir zu den konkreten „zionistischen“ Aufrufen kommen, noch der Frage nach einem theoretisch fassbaren jüdischen Staatsbegriff zuwenden.

Die Pole praktisch – politisch – kulturell

Solche Bewegungen, welche in erster Linie auf jüdische Besiedelung des Landes ausgerichtet waren (ohne dabei in die hohe Diplomatie der internationalen Politik zu streben) erhielten – im Nachhinein – das Etikett „Praktischer Zionismus“. Die Bezeichnung kam erst zu Zeiten des Zionistenkongresses auf, das heißt frühere Vertreter solcher Bewegungen bezeichneten sich nicht unbedingt selbst so. Das Gegenstück zum „Praktischen Zionismus“ war in der Terminologie des Zionistenkongresses der „Politische Zionismus“. Das Kennzeichen des „Politischen Zionismus“ war, dass auf internationaler diplomatischer Ebene um Gewährung eines Staates geworben werden sollte, bevor eine große Welle von Einwanderung zu organisieren ist. Bekanntlich war dies in erster Linie Herzls Vision. Die Bewegung der „Schüler des Gaon von Wilna“, die wir kennengelernt haben, werden wir rückblickend einem „Praktischen Zionismus“ zuordnen (auch wenn sie den Begriff selbst natürlich nicht verwendeten). Wenn wir aber zum Beispiel bei *Alkalay* sehen werden, dass seine Pläne einerseits auf Einwanderung setzten, aber sehr wohl inkludierten, dass „die Könige der Welt“ um Zustimmung gefragt werden müssen, dann sehen wir, dass die Grenzen zwischen „Praktischem“ und „Politischem“ Zionismus nicht immer so eindeutig ziehbar sind. Als dritter Pol gegenüber der Spannung zwischen „praktisch“ und „politisch“ äußerte sich der „Geistige Zionismus“ oder „Kulturzionismus“, der zunächst eine jüdische nationale Identität und Kultur entwickeln wollte, bevor an eine massenhafte jüdische Einwanderung ins Land zu denken war. Als Gründer des „Kulturzionismus“ und sein berühmtester Vertreter gilt *Aḥad Ha'am* (mit bürgerlichem Namen *Asher Zvi Hirsh Ginsberg*, 1856-1927). Seine Position gründete sich in der Einschätzung, dass das Land – aus praktischen Gründen – nicht oder zumindest nicht kurzfristig alle jüdische Bevölkerung der Diaspora aufnehmen könne, daher solle im Land Israel ein geistiges Zentrum des Judentums entwickelt werden, das eine ähnliche Funktion haben könnte, wie einst in den Zeiten von Mishnah und Talmud die Lehrhäuser des Landes Israel ein intellektuelles Zentrum für die jüdische Welt boten.⁵³² *Aḥad Ha'ams*

⁵³² Für eine Zusammenfassung von Aḥad ha-Ams Kulturzionismus siehe: Edelheit: History of Zionism. S. 37-39.

Schriften fallen ins späte 19. Jahrhundert, doch können wir die Betonung des Aufbaues einer kulturellen-nationalen Identität auch bei früheren Vertretern finden, ohne dass der Begriff „Kulturzionismus“ als solcher geprägt gewesen wäre. Es ist offensichtlich, dass jeder dieser drei Pole nicht in reiner Form alleine stehen kann. Vielmehr geht es um unterschiedliche Ansätze, was am Anfang der Bewegung stehen soll, und welchen Bereichen zu einem gewissen Zeitpunkt die Priorität zukommen soll. Es ist keine große Überraschung, dass der Zionistenkongress im Lauf der Jahre und der Diskussionen zur Erkenntnis kam, dass ein ungeteilter Zionismus aller drei Aspekte anzustreben ist. Das schließt aber nicht aus, dass wir einzelne Stimmen, Gruppen, Bewegungen oftmals mehr dem einen oder anderen Pol zuordnen können.

Die Pole religiös - säkular

Neben der Trias „praktisch“-„politisch“-„kulturell“ ist natürlich zwischen einem religiös und einem nicht religiös motiviertem Zionismus zu unterscheiden. Bis zum frühen 19. Jahrhundert war Zionsliebe immer religiös konnotiert, ab dem späten 19. Jahrhundert sollte sich das ändern. Natürlich blieb religiöser Zionismus auch weiterhin auf der Bühne, nachdem säkulare Formen dazu gekommen waren. Die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt uns, dass wir den säkularen Zionismus in eine bürgerliche Schiene und eine sozialistische Schiene unterteilen werden. Eventuell kann man extrem-nationalistische Positionen als eigene weitere Kategorie zählen, womit man die „bürgerliche“ Fraktion mehr bei einem „mitte-rechts“-stehenden, gemäßigt-konservativem oder liberalem Gesellschaftsbild einteilen würde, das nicht extremen Nationalismen verpflichtet sein muss.

Chronologisch am Anfang steht religiös motivierter Zionismus. (Wir haben die „Schüler des Gaon von Wilna kennen gelernt, aber man kann auch *Yehudah haLevi* aus dem mittelalterlichen Spanien nennen...) Dies führt uns zu der Frage, ob es eine jüdische Theorie von „Staat“ oder dem Aufbau eines Staatswesens gibt? Oder vielleicht gibt es nicht „eine“ Theorie, sondern mehrere, sich voneinander unterscheidende Ansätze?

Jüdische religiöse Prämissen über „Volk“ und „Staat“?

Mit Sicherheit kann festgestellt werden: Für das religiöse Selbstverständnis von gläubigen (im modernen Sprachgebrauch: orthodoxen) Juden/Jüdinnen ist klar, dass die Torah* zu allen Fragen des Lebens etwas zu sagen hat, also notwendigerweise auch für Organisation oder Aufbau eines Staates Hinweise geben muss. Solange wir es bei der Betrachtung zionistischer Modelle mit in religiösen Fragen gebildeten von ihrem Glauben

*„Torah“ hier im weitesten Sinn verstanden als sowohl schriftliche Torah (= Pentateuch) als auch die ursprünglich mündlich überlieferte Interpretation, wie sie in Talmud und Midrash festgehalten und weiterentwickelt wurde.

überzeugten Rabbinern zu tun haben, können wir also davon ausgehen, dass sie über diese Prämisse einig waren. Noch nicht gesagt ist damit jedoch, an welche von mehreren möglichen Interpretationen der traditionellen Texte sich deren Denken anlehnen wird.

Seit dem Zusammenbruch eines selbständigen jüdischen Staatswesens nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes durch die römische Armee (um 135 n.d.Z.) blieb das Streben nach jüdischem Leben auf dem Boden des Landes Israel unveränderter Bestandteil der jüdischen Tradition. Allerdings war meistens „nur“ ein möglichst autonomes jüdisches Gemeindeleben auf dem Boden des Landes Israel unter irgendeiner fremden Herrschaft (byzantinisch, arabisch, osmanisch, ...) eine realistisch umsetzbare Option. Die politische Selbständigkeit rückte in die Ferne messianischer Erwartung. Der durchaus irdische Charakter der messianischen Erwartung im Judentum bewirkte jedoch, dass immer dann, wenn im Lauf der jüdischen Geschichte falsche messianische Bewegungen auftauchten, diese Bewegungen nicht nur eine spirituelle sondern auch eine politische Komponente inne hatten. Eventuell kann man, wie Kurt Schubert es (wenngleich nicht unwidersprochen) formulierte, solche fehlgeleiteten messianischen Bewegungen als „protozionistische“ Regungen interpretieren.⁵³³ Die größte und in ihren Auswirkungen katastrophalste Bewegung eines falschen Messias im Judentum, die des *Shabetay Zvi* im 17. Jhdt. haben wir erwähnt, sowie das Trauma nach ihrem Scheitern, das sich in einem Konservativismus äußerte, der jeglicher Neuerung gegenüber misstrauisch war. Wir haben gesehen, dass die „Schüler des Gaon von Wilna“ unter den ersten waren, welche dieses Trauma hinter sich gelassen hatten.

Vergleichen wir die fehlgeleiteten messianischen Bewegungen früherer Zeiten, welche Schubert als „protozionistisch“ einstufte, mit jenem Denken, das sich bei den Schülern des Gaon von Vilna entfaltete und das um 1840 die Rabbiner *Bivas* und *Alkalay* (weiter?) entwickeln werden, so lässt sich aber ein Wandel erkennen: Die früheren Versuche von einst, einem vermeintlichen Messias zu folgen, begannen bei der Person des Königs. Ein Kandidat wurde für die richtige Person gehalten, und damit, dass nun der vermeintliche König da war, konnte sich die Bewegung um ihn scharen. Bei den Schülern des Gaon von Vilna wird erstmals die „Rückkehr“ ins Land an den Anfang gestellt, doch könnte man hier noch argwöhnen, dass der Gaon für seine Anhänger eine entsprechende königshafte Figur war. Spätestens bei *Bivas* und *Alkalay* ist die Reihenfolge aber dann: Um zu ermöglichen, dass es jenen gesalbten König eines Tages geben wird, ist zuerst die Besiedlung des Landes notwendig. Beide Ansätze sind in der jüdischen Tradition verankerbar (wenngleich ich persönlich den zweiten für den deutlich besser argumentierbaren halte).

⁵³³ Vortrag von Kurt Schubert beim 4. Theodor-Herzl-Symposium (April 2002, Wien). Konferenzbericht S. 21 u. S. 25. Schubert erwähnte in seinem Vortrag den „messianischen Protozionismus der Neuzeit“ und beantwortete eine skeptische Publikumsfrage betreffend die Terminologie „Protozionisten“ mit den Worten: „Es ist zu begründen, weil alle letztthin ein ideologisches und bei David Re'ubheni auch ein politisches Konzept hatten. Und damit waren sie Vorläufer des Zionismus. Sie wollten das Land befreien von einer Fremdherrschaft und es wieder Juden zuführen. [...]“

Dies führt uns zur Frage nach einem jüdischem Begriff von „Staat“ oder irgendeiner Form von „Königreich“, sowie damit verbunden nach einem jüdischen Begriff von „Volk“ oder „Nation“, dass für einen solchen Staat ein Staatsvolk bilden könnte. Gibt es diese Begriffe in der jüdischen Tradition, und in welcher Form? Eindeutig ist, dass es einen traditionellen Begriff von Volk/Nation im Judentum gibt, und dass es eine Vorstellung von politischer Führung (z.B. in Form des davidischen Königshauses) und Staatswesen gibt. Man muss nur irgendeinen der traditionellen jüdischen Bibelkommentare oder auch Kommentare zur Pesach-Haggadah zur Hand nehmen, und wird sehr bald auf eine deutliche Betonung des „jüdischen Volkes“ als eigenes „Volk“ stoßen. Was genau darunter zu verstehen ist, bleibt jedoch ein komplizierteres Terrain. Wir wollen versuchen die mögliche Bedeutung (oder die möglichen Bedeutungen) von „jüdischem Volk“ in traditionellen jüdischen Auslegungen zu skizzieren:

Volk / Nation – die Begriffe ‘Am (עם) und Goy (גוי) , sowie ‘Ummah (אומה)

Das biblische Hebräisch kennt zwei Begriffe, die so etwas wie „Volk“ oder „Nation“ bedeuten, und zwar עם (‘Am) und גוי (Goy). Das ab rabbinischer Zeit häufig verwendete Wort אומה (‘Ummah), das ein Staatsvolk oder eine Nation bezeichnet, ist im biblischen Hebräisch erst selten anzutreffen. Diese Begriffe sind deutlich unterschieden von den hebräischen Begriffen für Gemeinde (קהל Qahal, עדah ‘edah), indem sie eben nicht die religiöse Gemeinschaft anzeigen, sondern ein „Volk“ eine „Nation“.

Wenn wir nach der Bedeutung dieser hebräischen Begriffe fragen, dürfen wir natürlich nicht unterschätzen, dass auch in anderen Sprachen die Begriffe „Volk“ oder „Nation“ keineswegs so eindeutig definiert sind, und nicht nur zeitlichen Wandlungen sondern auch geographischen Differenzen unterworfen sind. Ein amerikanisches Konzept einer „*nation of nations*“ ist durchaus nicht ident mit einem französischen oder deutschen Verständnis von „Nation“. Wir müssen also nicht überrascht sein, wenn es für das Hebräische auch nicht so eindeutig zugeht. Doch wollen wir versuchen, eine Bandbreite zu erkennen – was haben sich Leute möglicherweise vorgestellt, wenn vom „jüdischen Volk“ die Rede war? Das Volk Israel ist nun im biblischen Text sowohl ‘Am als auch Goy. Was ist was?

(Anmerkung: Erst deutlich später entwickelte sich Goy zu einem spezifischen Begriff für die nichtjüdischen Völker, diese Eingrenzung war jedoch ursprünglich keineswegs vorhanden, wie wir etwa daran sehen, dass Avraham versprochen wird, zum Stammvater eines großen Volkes („*Goy gadol*“) zu werden.⁵³⁴ Kommentare zu Bibeltexten sowie solche Texte die aus dem biblischen Text schöpften – etwa Gebetbücher oder die Pesach-Haggadah – behielten natürlich die ursprüngliche Verwendung insofern bei, als Goy eben auch Eigendefinition für das eigene „Volk“ sein konnte, und der Begriff weiterhin häufig als solche Eigendefinition auftauchte.)

⁵³⁴ Bereshit = 1. Buch Moses 12.2.

Die Tatsache, dass beide Begriffe in den biblischen Büchern enorm häufig vorkommen, erschwert es, einen klaren Bedeutungsunterschied zwischen 'Am und Goy zu erkennen, denn die Häufigkeit der Nennungen macht eine übersichtliche Gegenüberstellung nicht so leicht möglich. Für unser Thema ist hier nicht die Frage einer ursprünglichen sozusagen „originalen“ bibelhebräischen Bedeutung von Interesse, sondern wir wollen versuchen zu erkennen, was unter den beiden Begriffen im Lauf der Jahrhunderte in der jüdischen Tradition verstanden wurde. Darauf aufbauend können wir dann fragen, mit welchem Begriff von „Volk“ / „Nation“ das Judentum in das 19. Jahrhundert ging, wo sich der Nationenbegriff von außen ja massiv dazu gesellen sollte.

Eine der – hundert – Bibelstellen, die den Begriff *Goy* verwenden ist deshalb besonders prominent geworden, weil sie in die Pesach-Haggadah Einzug hielt, also in einen Text den auch ein weniger gelehrter jüdischer Haushalt gut kennt und jährlich verwendet. Es ist dies ein Satz aus *Devarim* (5. Buch Moses), Vers 26.5, wo es heißt, dass die jüdische Bevölkerung während ihres Aufenthaltes in Ägypten zu einem „großen, mächtigen und zahlreichen Volk“ (*Goy*) wurde (ויהיו שם לגוי גדול עצום ורב). Was es heißen solle, zu einem „Goy“ geworden zu sein, fragte zu dieser Stelle bereits der antike Midrasch „*Sifri*“, und gab als Antwort: „Dies sagt, dass Israel dort [von den Ägyptern] unterschieden war“ (שהיו ישראל מצוינים שם).⁵³⁵ Ende des 11. Jahrhunderts präziserte ein Kommentar aus dem byzantinischen Judentum namens „*Midrash Leqah Tov*“ (verfasst von *Tuviah ben Eli'ezer*, in Kastoria in der heute griechischen Provinz Makedonien) diese Aussage, indem er meinte: Kleidung, Speisen [also die Speisevorschriften des Judentums] und die Sprache seien es gewesen, die das jüdische Volk unterschieden.⁵³⁶ Bei dieser Beschreibung mögen wir an das denken, was wir heute eine „ethnische Minderheit“ nennen würden – eine Volksgruppe, die sich durch Sprache und eigene, abgrenzende, Bräuche unterscheidet (sowohl Speisevorschriften als auch eigene Kleidung haben etwas mit Abgrenzung von der übrigen Bevölkerung zu tun). Wohl wird dieses Bild auch der Realität des Verfassers von *Midrash Leqah Tov* unter mittelalterlich-byzantinischen Verhältnissen entsprochen haben. Eine sprachliche Abgrenzung war jüdischen Gemeinden vom Mittelalter bis weit in die Neuzeit oder je nach Region bis ins 19. Jahrhundert eigen, wenn nicht gleich durch eine wirklich andere Sprache (wie Jiddisch in Osteuropa oder ab dem 16. Jahrhundert Ladino im osmanischen Raum, Spanisch-Portugiesisch in den Niederlanden usw.), dann durch die Verwendung von hebräischer Schrift für die eigenen Texte in der jeweiligen Landessprache.*

⁵³⁵ Sifri Devarim zu Parashat Ki Tavo (פיסקא ש,א); zitiert nach Bar-Ilan-Responsa-Project: www.responsa.co.il (Zugriff August 2013) Zu Datierung von Sifri (auch „Sifre“ umgeschrieben) vermutlich ins 3. Jhdt. siehe Stemberger: Midrasch, S. 35f.

⁵³⁶ *Midrash Leqah Tov* (auch *Psikta Zutrata* genannt) Devarim zu Parashat Ki Tavo; zitiert nach Bar-Ilan-Responsa-Project.: www.responsa.co.il (Zugriff August 2013). Zu Datierung und Herkunft von *Midrash Leqah Tov* siehe Stemberger: Midrasch, S. 207.

* Die Verwendung von hebräischer Schrift für Deutsch in jüdischen Gemeinden zieht sich bis ins 19. Jahrhundert, zur Mitte des 19. Jahrhundert ist der Umbruch im Gange, wo je nach ideologischer Ausrichtung des Autors beides möglich ist. Auch Judeo-Arabisch wurde bis ins 19. Jahrhundert in hebräischer Schrift geschrieben. Ein Sonderfall ist Italienisch, wo der Wechsel auf Lateinische Schrift bereits relativ früh stattfand, allerdings kannte

Die genannte Erklärung aus Sifri, „Goy“ heiße, das Volk war unterscheidbar von allen anderen, hielt gemeinsam mit dem dazu gehörigen Bibelvers Einzug in die Pesach-Haggadah, weshalb wir davon ausgehen müssen, dass sie nicht einfach irgendeine antike Sichtweise, mit der man später vielleicht nicht mehr zu tun hätte, wäre, sondern dass sie vielmehr extrem populär wurde, sowohl quer durch die Jahrhunderte als auch quer durch jüdische Gemeinden aller Welt. Auch die Präzisierung des *Midrash Leqah Tov*, dass diese Abgrenzungen in Sprache, Speise und Kleidung zum Ausdruck kamen, ist in Zusammenhang mit dem Zitat in der Pesach-Haggadah bis heute relativ populr⁵³⁷. Beides ist nun aber doch noch ein eher unscharfes Bild – irgendwie eine eigene Volksgruppe, die ihre abgrenzenden Merkmale hat. Obendrein haben uns diese Erklärungen noch nicht verraten, was nun an „Goy“ als „Volk“ anders sein könnte als an „‘Am“ als „Volk“.

Beim Versuch, traditionelle jüdischen Bibelkommentare nach Erläuterungen, was die genaue Bedeutung von ‘Am im Unterschied zu Goy nach Ansicht des jeweiligen Kommentators sei, durchzustbern, fand ich bis ins 18. Jahrhundert über weite Strecken – nichts. Vor dem Gaon von Wilna, der bereits ins späte 18. Jahrhundert fällt, scheint man einige Jahrhunderte lang wenig Erklärungsbedarf gehabt zu haben, was eine genaue Definition von „Volk“/ „Nation“ im Sinne vom ‘Am oder Goy eigentlich ist, obwohl die Begriffe von den Kommentatoren natürlich ständig verwendet wurden. Dies mag einerseits heißen, dass eine genaue Definition einfach nicht wichtig war, die Frage nicht relevant genug war, und da können wir natürlich auf die Diaspora-Situation der jüdischen Gemeinden verweisen: Vielleicht hatte man mangels Möglichkeit, einen Nationen-Begriff konkreter umzusetzen, keinen Bedarf, die Frage präziser zu erläutern. Die oben genannte und aus der Pesach-Haggadah allgemein geläufige Begrifflichkeit einer Abgrenzung mag genügt haben. Es könnte aber auch heißen, dass für alle Beteiligten einfach klar war, was man sich unter einem „Volk“ vorstellte, sodass kein Bedarf an akademischen Definitionen aufkam. So wie es z.B. ein polnisches Volk gab, gab es eben auch ein jüdisches Volk, und so wie ein polnisches Volk einen König und irgendeine Art von Regierung hatte, so sollte

Italien im Mittelalter sehr wohl Italienisch in hebräischer Schrift. Der Sonderfall Italiens passt gut dazu, dass das italienische Judentum generell stets ziemlich gut in die umgebende italienische Kultur integriert war. Judeo-Griechisch ist noch in nach-byzantinischer Zeit unter osmanischer Herrschaft in hebräischen Buchstaben in Verwendung. Ebenso kennt man Quellen in Judeo-Persisch usw. Dies heißt zwar nicht, dass die jüdische Bevölkerung eine andere Sprache gesprochen hätte, doch abgesehen von der deutlichen Abgrenzung, welche mit der eigenen Schrift sichtbar gemacht wird, begünstigte die Verwendung hebräischer Schrift auch eigene sozusagen „hebraisierende“ Formen, wodurch meines Erachtens schon so etwas wie ein Dialekt vorlag, obwohl ich im Zusammenhang mit der Frage nach „jüdischen Sprachen“ immer wieder versuche zu betonen, dass die Verwendung hebräischer Buchstaben und einiger jüdischer Fachbegriffe noch nicht eine eigene „Sprache“ ausmachen.

⁵³⁷ Dieser Eindruck entsteht zumindest heute in einer jüdischen Gemeinde, wo man in Zusammenhang mit Pesach bald auf diese Erklärung stoßen kann, z.B. in einer Rede eines Rabbiners zum Feiertag etc., obwohl das Buch „*Midrash Leqah Tov*“ selbst, soweit ich sehen kann, gar nicht besonders große Verbreitung genießt. Es handelt sich eher um eines jener Zitate, die oft auch ohne Quellenangabe oder aus Sekundärquellen gebracht werden, weil sie eben so bekannt sind, dass man nicht mehr näher nach ihnen sucht. (Auch mir ging es beim Verfassen dieses Kapitels so, dass mir der Satz wohl bekannt war, aber ich nachschauen musste, welche die ursprüngliche Quelle ist). Natürlich ist es nicht so einfach, von heutiger Popularität auf frühere Verbreitung zu schließen, doch angesichts dessen, dass das gesamte Buch nicht so populär wurde, ist der heutige Bekanntheitsgrad wohl nur damit zu rechtfertigen, dass genau dieser Satz – natürlich im Zusammenhang mit der Pesach-Haggadah – schon längere Zeit immer wieder überliefert wurde.

auch das jüdische Volk in messiansischer Zeit wieder einen König und irgendeine Art von Regierung haben – dass die messianische Zeit eines Tages zu einer politischen Einheit führen sollte, war angesichts des Vorbildes der davidischen Epoche klar, und konkreter musste man sich vielleicht keine Gedanken machen. Allerdings erklärt uns letzterer Ansatz nicht, warum die Kommentare den Unterschied zwischen den beiden hebräischen Begriffen lange Zeit gar so vernachlässigten. Dies muss doch mit einem mangelnden Interesse zu tun haben. „Volk“ war zwar eine gegebene Größe, und die Abgrenzung zu den anderen Völkern sogar enorm wichtig, aber Näheres war bis ins 18. Jahrhundert bei den Kommentatoren nicht von dringender Relevanz.

Dieser Eindruck verschiebt sich allerdings wieder etwas, wenn wir statt der Kommentare in Übersetzungen schauen. Abgesehen vom Kommentaren, die schwierige Wörter des Bibeltextes erklären, sind Übersetzungen manchmal in der Lage, uns zu verraten, was der Übersetzer unter diesen Begriffen verstand. Allerdings sind die Möglichkeiten, welche Übersetzer haben, von der Zielsprache abhängig. Eine ausreichende Auswahl an Vokabular hatte die hellenistische Septuaginta-Übersetzung, und in ihr finden wir, dass sie *Goy* mit ἔθνος, hingegen *‘Am* meistens mit λαός übersetzt (in aus dem Zusammenhang begründeten Ausnahmefällen auch mit anderen Begriffen).⁵³⁸ Während λαός nun eher das Volk im Sinne einer versammelten Volksmasse bezeichnet, eventuell auch das „normale“ Volk der Untertanen im Unterschied zu Oberen und Priestern, hat ἔθνος auch die Bedeutung einer Nation oder Volksgruppe im politischen Sinne, ein fremdes Staatsvolk oder auch ein anderer Stadtstaat konnte ἔθνος genannt werden.⁵³⁹ Hier können wir also schließen, dass die Übersetzer bei *Goy* an eine (zumindest auch) politisch definierte Volksgruppe dachten, die irgendeine geordnete Struktur und Führung in ihrem Zusammenleben pflegt, während *‘Am* nach dieser Linie eher die Volksmasse der Menschen bezeichnet, die in irgendeinem Zusammenhang versammelt war. Eine ähnliche Tendenz, wenngleich weniger klar, finden wir in der arabischen Bibelübersetzung des *Sa‘adyah* Gaon, ursprünglich aus dem Mittelalter, doch weit bis ins 16. Jahrhundert in jüdischen Gemeinden der arabischsprachigen Welt von Bedeutung, im Jemen bis ins 19.

⁵³⁸ Als Stichproben betrachtete ich folgende Textstellen:

יג als ἔθνος übersetzt: Bereshit (1. B.M.) 10.32, 12.2, 21.13, 25.23, 35.11, Shemot (2.B.M.) 9.24, 19.6, 34.24, Devarim (5.B.M.) 4.7 und 4.8, 26.5, 28.49.

עם als λαός übersetzt: Bereshit (1.B.M.) 19.4, 41.55, Shemot (2.B.M.) 1.20, 3.12, 11.12, 15.13 und 15.16, Wayikra (3.B.M.) 9.23, Bemidbar (4.B.M.) 12.15.

Ein Sonderfall ist Bereshit (1.B.M.) 11.6, wo die Septuaginta γένος für עם verwendet, aus dem Textzusammenhang begründet. Weiters Bereshit 28.3, wo aufgrund der Parallele mit 35.11. die Septuaginta nicht λαός sondern ἔθνος bringt, offensichtlich um den Gleichklang der beiden Stellen zu wahren. Natürlich ist bei der Septuaginta in Erwägung zu ziehen, dass die ältesten überlieferten Handschriften alle bereits aus dem christlichen Kontext sind, und kein jüdisches „Original“ erhalten ist, aber die Tendenz, die wir sehen, wird davon, dass einzelne Stellen im Zuge der Überlieferung Varianten entwickelt haben könnten, gewiss nicht beeinträchtigt.

Πόλις kam natürlich als Begriff für יג insofern nicht in Frage, als in der Antike mit πόλις ja nur die Wahl- und Gesetzgebungsberechtigten einer politischen Einheit angesprochen waren, und nicht eine gesamte Nation. Daher ist es schlüssig, dass wir ἔθνος, und nicht πόλις vorfinden.

⁵³⁹ Für die Begriffsklärungen siehe LSJ-Greek-English-Lexikon, online (unter anderem) unter <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=569&context=search> (Zugriff August 2013) Natürlich dürfen wir uns hier nicht davon verwirren lassen, dass wir heute „Ethnie“ gerade im Unterschied zu „Nation“ verwenden, dies ist eine moderne Entwicklung.

Jahrhundert in Verwendung. *Sa'adyah* verwendet mehrheitlich für *Goy* die Übersetzung *'Umma* (أمة) und für *'Am* meistens *Qaum* (قوم) - ebenfalls mit fallweisen Abweichungen unter Verwendung weitere Begriffe, wenn es der Textzusammenhang ergibt.⁵⁴⁰ Nun kann *'Umma* ebenfalls Nation heißen und *Qaum* hat ursprünglich mehr die Bedeutung von „Leute“ oder eine Schar von Leuten, und hat sich erst davon ausgehend zur Verwendung für Volk oder Nation entwickelt⁵⁴¹. Soweit hätten wir ein ähnliches Bild, wie in der Septuaginta, dass auch *Sa'adyah* den Begriff *Goy* eher als politische Einheit wahrgenommen hat, während *'Am* die Volksmasse war, doch wird das Bild hier davon beeinträchtigt, dass der Islam *'Umma* auch als Begriff für die Gemeinschaft der Gläubigen verwendet. Da der Islam als missionierende Religion nun potentiell die ganze Welt ansprechen mochte, ist *'Umma* dadurch im Lauf der Zeit zu einem wesentlich universaleren Begriff geworden (während die gleiche Wortwurzel im Aramäischen und im rabbinischen bis zum modernen Hebräisch eindeutig Nation im politischen Sinne heißt). Ein Leser oder eine Leserin von *Sa'adyah* Übersetzung mag daher einen ziemlich breiten Begriff von *'Umma* gehabt haben, der nicht notgedrungen auf politische Einheiten (wie etwa die Sultanate unter deren Herrschaft man lebte) begrenzt sein musste.

Nur auf den ersten Blick sehr eindeutig zeigt sich das Bild in den spanisch-sefardischen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts – sowohl im „Konstantinopel-Pentateuch“ von 1547 (Ladino in hebräischer Schrift) als auch in der „Ferrara-Bibel“ (Spanisch in lateinischer Schrift) von 1553 verwendete man im Rahmen einer sehr starren Übersetzungskultur, die für jedes Wort im Hebräischen genau ein entsprechendes Wort in der Zielsprache verlangte, ausnahmslos und durchgehend als Übersetzung für *Goy* „gente“ und als Übersetzung für *'Am* „pueblo“.⁵⁴² Beide Übersetzungen waren prägende Vorbilder für spätere, und die Verwendung von „gente“ für *Goy*, um es von *'Am* als „pueblo“ zu unterscheiden, hielt sich in sefardischen Texten bis um 1900.⁵⁴³ Hier haben wir allerdings zwei Schwierigkeiten bei der Bewertung. Zum einen ist fraglich, wie viel eine solche Übersetzung aussagt, wenn die Vorgaben dermaßen zwingend waren, dass für zwei verschiedene Wörter im Originaltext einfach zwei verschiedene Wörter in der Zielsprache geboten werden mussten, sobald es auch nur halbwegs eine Möglichkeit dafür gab. Man mag fragen, ob sich Übersetzter allzu viele Gedanken über den Inhalt machten, wenn der

⁵⁴⁰ Die Stichproben die ich untersuchte, waren die in Anm. 538 für die Septuaginta genannten. *Sa'adyah* verwendete in den untersuchten Stellen אָוּ für אָוּ, ausgenommen in Shemot (2.B.M.) 19.6, wo er شعب brachte und Devarim 28.49, wo er قبيل verwendete. Für עַם verwendete er an den genannten Stellen قوم ausgenommen in Bereshit (1.B.M.) 11.6 sowie in Shemot (2.B.M.) 15.3/15.6., wo er auf شعب auswich. Weiters finden wir auch bei *Sa'adyah* die Herstellung des Gleichklanges von Bereshit (1.B.M.) 28.3 und 35.11, allerdings mit umgekehrter Lösung als es die Septuaginta getan hatte: beide Male أمة.

⁵⁴¹ Für eine Begriffsklärung siehe: Wehr: Arabisches Wörterbuch.

Im modernen Arabisch ist *qaum* eindeutig „der“ Begriff für alles, was mit Nation, national-... und Nationalismus zu tun hat, doch dies gilt für die moderne arabische Hochsprache und entspricht nicht der ursprünglichen Bedeutung der Wortwurzel, die ursprünglich so wie das Hebräische Gegenstück קָוַם etwas mit „erheben“ / „aufstehen“ zu tun hatte.

⁵⁴² Die Stichproben, die ich untersuchte, waren die in Anmerkung 538 für die Septuaginta genannten.

⁵⁴³ So verwendet eine 5664(1903/1904) in Livorno gedruckte Pesach-Haggadah für גּוֹי גָּדוֹל nach wie vor „g'ente grande“. In diesem Fall handelte es sich allerdings nicht mehr um die erste Auflage des Buches. Um 1900 müsste diese starre Übersetzungskultur, auch in den sefardischen Gemeinden bereits im Rückgang begriffen gewesen sein.

Übersetzungsvorgang eine dermaßen mechanische Übertragung war? Trotzdem muss irgendwann am Anfang des Prozesses eine Entscheidung gestanden sein, ausgerechnet dieses und jenes Wort zu verwenden. Immerhin wurden auf diese Art alle Leserinnen und Leser der Übersetzungen auf die Existenz zweier verschiedener Begriffe aufmerksam. Die zweite Schwierigkeit ist, dass wir hier ein umgekehrtes Bild bekommen, als bei den oben erwähnten Lösungen der Septuaginta und von Sa'adyah. Denn „gente“, in den sefardischen Übersetzungen für Goy verwendet, wäre gerade der allgemeinere Begriff, der „Leute“ ausdrückt, ohne politisch konnotiert zu sein. Hingegen kann bei „pueblo“, das im Spanischen nicht nur „Volk“ bedeutet, sondern auch für „Dorf“ verwendet werden kann, noch eher eine politische Einheit mitschwingen, insbesondere wird „pueblo“ meistens ein Territorium haben, während „gente“ eher losgelöst ist von der Frage eines Territoriums, allerdings geeignet ist, „die Anderen“ im Gegensatz zu einem selbst oder der eigenen Gruppe auszudrücken.⁵⁴⁴

Ältere deutsche – und infolge auch jiddische – Übersetzungen scheinen das Hindernis gehabt zu haben, dass „Nation“ als politischer Begriff im Deutschen vor dem 18. Jahrhundert nicht so in Verwendung war, und also eher nur „Volk“ für die Übersetzungen übrig blieb, das dann für beide Begriffe verwendet wurde.⁵⁴⁵ Anders war dies im Englischen, wo die christliche King-James-Übersetzung in den 1770-er Jahren, die mit protestantischer Genauigkeit an den Text heranging, konsequent „nation“ für Goy im Unterschied zu „people“ für 'Am verwendete.⁵⁴⁶ Wir sehen hier, dass auch das protestantische Christentum, mit seinem Hang zu wesentlich genauerem Textstudium als in römisch-katholischen Gemeinden üblich, ein Bewusstsein dafür haben konnte, dass jüdisches Volk eine „Nation“ sein könne, nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft. Vielleicht sollte man den Unterschied zwischen protestantisch-christlichem Umgang und katholisch-christlichem Umgang mit Bibeltext mit-bedenken, wenn wir das britische Verhältnis zu Zionismus betrachten. Wir haben ja schon das Phänomen des „British Israelism“ und die besondere Begeisterung des britischen Konsuls Finn für jüdische Bevölkerung im Heiligen Land kennengelernt, dies alles passt zusammen. Spätere jüdische englische

⁵⁴⁴ Ich bedanke mich bei Marietta Calderon vom Institut für Romanistik der Universität Salzburg für das Feedback betreffend die Verwendungen von „gente“ und „pueblo“ im Spanischen bzw. im Ladino.

⁵⁴⁵ Zur geschichtlichen Begriffsklärung siehe Duden: Herkunftswörterbuch. Eine Handschrift aus dem 15. Jahrhundert (heute in der Staatsbibliothek München unter Cod. Hebr. 152), die als älteste erhaltene jüdisch-deutsche Bibelübersetzung gilt, verwendete für beide Begriffe „Volk“, und scheint die Option „Nation“ einfach noch nicht gekannt zu haben. Auch die protestantische Zürcher Bibel brachte 1534 das Wort „Nation“ noch nicht, und verwendete trotz ihres protestantischen Hanges zur Wortgenauigkeit z.B. in 1.B.M. 12.2 „Volk“, ohne גוי von עם unterscheiden zu können, und greift in 2.B.M. 9.24 zu einer Umschreibung mangels wörtlicher Entsprechung für גוי.

Die jüdisch-deutsche Übersetzung in Cod. Hebr. 152 ist online in der „Digitalen Bibliothek“ der Bayrischen Staatsbibliothek einsehbar unter:

<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00036334/images/index.html>

Die Zürcher Bibel von 1534 ist online einsehbar unter: <http://daten.digital-sammlungen.de/0002/bsb00024266/images/index.html?ip=193.174.98.30&id=00024266&seite=1> (Zugriffe 22.06.2014)

Für ein Beispiel einer jiddischen Übersetzung siehe: פרוש לתורת א-לוהים

⁵⁴⁶ Die von mir untersuchten Stichproben waren die in Anmerkung 538 für die Septuaginta genannten.

Eine von mehreren Möglichkeiten, die King-James-Version online zu lesen, findet sich im Projekt Gutenberg unter: <http://www.gutenberg.org/files/10/10-h/10-h.htm> (Zugriff 22.06.2014)

Übersetzungen (z.B. JPS 1917) folgen ebenfalls dem Muster, „*nation*“ für *Goy* zu verwenden, aber natürlich könnte man jenen Übersetzern unterstellen, dass sie vielleicht vom europäischen Nationen-Begriff des 19./20. Jahrhunderts beeinflusst gewesen wären – eine Unterstellung, die wir nur angesichts der Existenz der älteren Quellen nicht so leicht machen können! Im Deutschen ist die Übersetzung von Moses Mendelssohn in den 1770er-Jahren diejenige, die den Begriff „Nation“ an einigen – nicht an allen – Textstellen als Übersetzung für *Goy* einführt. Offensichtlich differenzierte Mendelssohn je nach Zusammenhang des Textes ob er den mehr politisch besetzten Begriff einer „Nation“ oder doch einfach nur „Volk“ verwendete.⁵⁴⁷ Deutlich dem Vorbild Mendelssohns verpflichtet ist eine italienische Übersetzung in den 1820-er-Jahren von Isaaco Reggio, daher ist es nicht überraschend, dass wir auch bei ihm „*nazione*“ für *Goy* finden.⁵⁴⁸ (Spätere Übersetzungen klammern wir hier deshalb aus, weil man dann bereits argwöhnen könnte, dass die Verwendung von „Nation“ für *Goy* bereits dem europäischen Nationen-Gedanken des 19. Jahrhunderts entsprungen sein könnte, und nicht mehr einen traditionellen jüdischen Begriff widerspiegeln muss. Ich sage damit nicht, dass dies tatsächlich der Fall sein müsste, doch angesichts der bestehenden Möglichkeit wären die Beispiele nicht mehr so aussagekräftig).⁵⁴⁹

Wir sehen an diesen Beispielen, dass die Frage, was sich das Mitglied einer jüdischen Gemeinde unter dem „jüdischen Volk“ vorgestellt haben mag, nicht nur vom realen politischen Umfeld seiner Zeit sondern auch von der Sprache abhing, in der er oder sie die Übersetzungen las.

Konkreter wird es, wenn sich – endlich – auch Kommentatoren der Frage annehmen, was sie eigentlich unter *Goy* respektive ‘*Am* verstehen. Wie gesagt herrschte hier vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert bemerkenswertes Schweigen. Der erste, bei dem ich einen klaren Kommentar über den Bedeutungsunterschied zwischen *Goy* und ‘*Am* finden konnte, ist der Gaon von Vilna. Dies passt nun sehr gut dazu, dass wir den Gaon von Vilna als Vater der zionistischen (oder wenn man will proto-zionistischen) Einwanderungsbewegung seiner Schüler kennengelernt haben. Im Milieu des Gaon von Vilna war die Begrifflichkeit „Volk“ / „Nation“ also ein Thema! Die Erklärung des Gaon lässt sich wie folgt zusammenfassen:

⁵⁴⁷ Die von mir untersuchten Stichproben waren die in Anmerkung 538 genannten. Mendelssohn verwendete generell „Volk“ als Übersetzung für *am*.

„Nation“ für *am* finden wir in: Bereshit (1.B.M.) 12.2, Shemot (2.B.M.) 9.24, Devarim (5.B.M.) 4.7-4.8, 26.5.

An den anderen untersuchten Stellen blieb Mendelssohn noch bei „Volk“ für *am*, offensichtlich aus Gründen des Textzusammenhanges, bzw. in Bereshit (1.B.M.) 35.11. wohl wieder einmal um den Gleichklang mit 28.3 zu wahren, wie wir es bereits bei Septuaginta und Sa'adya anmerkten.

⁵⁴⁸ Zum Beispiel in Shemot (2.B.M.) 9.24.

⁵⁴⁹ Für eine überblicksweise Darstellung von historischem Hintergrund und Autoren der hier genannten Übersetzungen sei auf meine Diplomarbeit am Institut für Judaistik der Universität Wien aus dem Jahre 2006 verwiesen. (Winkler: Torah-Übersetzungen im Wandel der Zeit.) Dort analysierte ich allerdings eine ganze Reihe anderer Textbeispielen ohne auf die Begriffe *Goy* und ‘*Am* einzugehen, deren spannende Bedeutung sich mir erst im Rahmen dieser Arbeit erschloss.

‘Am definiert der Gaon von Vilna als eine große Ansammlung von Menschen, möglicherweise einen gemeinsamen Glauben (דת) habend, oder auch ohne einen solchen. Goy erklärt er (mit dem jüngeren hebräischen Begriff *’Ummah*) als „Nation“ und führt aus, dass eine Nation an vier Kriterien erkennbar sei, nämlich an ihrer Sprache, ihrem Land, ihren „Familien“ (was wohl genetische Verwandtschaft innerhalb der Nation bezeichnet) und ihren Gesetzen (נימוס, aus dem griechischen νόμος ins rabbinische Hebräisch entlehnt), und daher sei jede Nation Goy zu nennen, denn das Kennzeichen von Goy sei, dass seine Mitglieder sich an die Gesetze [welche spezifisch für dieses Volk gelten] halten.⁵⁵⁰

In der Tradition des Gaon von Vilna steht der Kommentar des *Naftali Tzvi Yehudah* Berlin (bekannt unter dem Akronym seines Namens als der „*Netziv*“). Der *Netziv* war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Vorsitzende der Yeshivah von Volozhin, von der wir erwähnt haben, dass sie eine Gründung von *Haim* von Volozhin, einem der wichtigsten Schüler des Gaon, war. In seinem Torah-Kommentar *ha’Emek Davar* (העמק דבר) behandelt der *Netziv* an einigen Stellen die Bedeutung von Goy im Unterschied zu ‘Am. Während ‘Am nach seiner Auslegung eine Gruppe von Menschen ist, die sich durch eigene Gewohnheiten von anderen unterscheidet, und so immerhin ein „Volk für sich“ bildet, beinhaltet der Begriff ‘Am keine eigene Regierung für sich selbst, sondern ein Volk im Sinn von ‘Am kann gemeinsam mit anderen irgendeiner übergeordneten Herrschaft unterstehen. Goy hingegen ist eine selbständige Nation mit eigener Regentschaft.⁵⁵¹ Dies liegt durchaus auf der Linie des Gaon von Vilna, der ja auch die eigene Gesetzgebung – also einen Akt von Herrschaft – als wichtiges Kriterium heraushob. Wir sehen also, dass der Nationenbegriff, den der Gaon für „Goy“ definiert hatte, in der Tradition des litauischen Judentums weiterlebte. Wir sehen auch, dass im litauischen Judentum ab dem Gaon von Vilna, die Frage, was diese Begriffe denn nun genau heißen, anders als früher, von Interesse war. Die Erklärungslinie, die wir hier beim Gaon von Vilna und dem *Netziv* gesehen haben, passt zu den Wortwahlen, welche wir in den Übersetzungen von Septuaginta, *Sa’adyah*, und Mendelssohn gesehen haben, und würde natürlich auch zur Wortwahl der englischen King James Version passen, sie passt jedoch nicht zu den sefardischen Übersetzungen, die wir genannt haben.

Schauen wir uns weiter in jüdischen Bibelkommentaren um, wird es wieder etwas komplizierter. Ein weiterer Kommentator, der sich der Frage, was ‘Am und Goy heißen solle, widmet, ist *Me’ir Leibush ben Yechi’el Michel* Weiser, besser bekannt unter dem Akronym seines Namens als der „*Malbim*“. Er wirkte in Ost- und Südosteuropa zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zwar definiert der *Malbim* den Begriff Goy ebenfalls als eine Gruppe von Menschen, die sich im Sinne von vier Kriterien gruppiert, nämlich

⁵⁵⁰ *Haggadah ‘im perush haGRA*, S. 292 (רצב) ff. Die Edition bringt an dieser Stelle zwei Kommentare, einen aus dem פרוש ההגדה und eine aus dem Kommentar des GRA zu ישעיה, die sich inhaltlich überschneiden.

⁵⁵¹ *Netziv: Ha’Emek Davar* zu Bereshit (1.B.M.) 10.20, 25.23, 28.3, siehe auch zu 35.11.

nach Land, Sprache, familiärer Verwandtschaft, sowie Regeln/Gesetzen. Bis hierher erinnert uns das ganz und gar an den Gaon von Wilna. Doch entwickelt der *Malbim* diesen Ansatz in die genau umgekehrte Richtung weiter als sein Zeitgenosse, der *Netziv*: Beim *Malbim* heißt es nun, dass der Begriff 'Am eine eigene Regentschaft anzeige, was für Goy nicht unbedingt gelten müsse.⁵⁵² Auch wenn dies nun genau umgekehrt ist, sind sich die beiden Erklärungen allerdings darin einig, dass einer der beiden Begriffe für das „jüdische Volk“ eine selbständige Regierung anzeigt. Dass sich die beiden in der Frage, welcher Begriff der mit eigener politischer Herrschaft konnotierte ist, uneinig sind, zeigt natürlich, dass die Frage lange Zeit nicht so genau diskutiert wurde, wodurch eine einheitliche Tradition nicht mehr da war (wie wir auch an den Übersetzungsbeispielen gesehen haben).

Jenseits der Frage nach 'Am versus Goy, die aus dem Bibeltext heraus entstanden ist, kennt das nach-biblische Hebräisch jedenfalls den Begriff 'Ummah für „Nation“, der auch im Aramäischen in dieser Bedeutung geläufig ist. (Nicht zu verwechseln mit dem gleichlautenden und natürlich etymologisch verwandten arabischen 'Umma, von dem wir erwähnt haben, dass es durch die Verwendung im Islam eine breitere Bedeutung annahm!) Das aramäische und hebräische 'Ummah meint jedenfalls eine Nation im Sinne eines Staatsvolkes, allerdings wurde der Begriff mit der Zeit sehr geläufig für die nicht-jüdischen „Völker der Welt“ und wird dann oft recht unscharf – etwa wenn die symbolischen 70 Nationen der biblischen Geschichte angesprochen werden, anstelle ein konkretes gegenwärtiges Staatsvolk zu bezeichnen. Einer, der in dieser etwas unscharfen Weisen von den „Nationen“ als den nichtjüdischen Nationen spricht, dabei aber als Gegensatz auch den Begriff 'Ummah für das jüdische Volk verwendet (האומה הישראלית - „die israelitische Nation“) ist in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Rav *Moshe Haim Luzzatto*, bekannt unter dem Akronym seines Namens als der „*Ramhal*“. Bei ihm ist dieser Nationenbegriff allerdings sehr spirituell, der seelisch-geistige Unterschied zwischen der „israelitischen Nation“ und den Anderen wird besonders hervorgehoben, allerdings schon mit der – durchaus materiellen – Anmerkung, dass dieser „israelitischen Nation“ das Land Israel [von Gott] zugeteilt wurde.⁵⁵³ Diese sehr spirituelle Verwendung des Begriffs einer jüdischen „Nation“ beim *Ramhal* hat nicht nur damit zu tun, dass er ein großer Mystiker war (ungeachtet dessen, dass sein berühmtestes Werk, *Mesilat Yescharim*, ein ethisches ist), sein Zugang ist durchaus typisch für seine Zeit. Wir haben die mystisch orientierte jüdische Einwanderung ins Land Israel des 18. Jahrhunderts beschrieben, zu dieser Strömung gehörte der *Ramhal*, der bald nach seiner Einwanderung, die 1743 stattfand, in Akko an einer Seuche starb.⁵⁵⁴ Wir finden die spirituell definierte Abgrenzung des jüdischen Volkes zu den „Nationen der Welt“ ('Ummot ha'Olam) auch und vielleicht noch krasser ausgeprägt nur wenige Jahrzehnte nach dem *Ramhal* beim Gründer des

⁵⁵² Malbim zu: Yeshayahu 6.4. (ביאור המלות).

⁵⁵³ Luzzatto: Derech Hashem, Abschnitt 2, Kap. 4. S. 77(עז)f.

⁵⁵⁴ Über den Ramchal als Mystiker und seine Einwanderung siehe: Morgenstern: Gaon of Vilna, S. 53ff.

Chabad-Chasidismus *Shne'or Zalman* von Liadi in dessen Hauptwerk *Tanya*, also in einer durchaus anderen Strömung des Judentums, die aber die sehr mystische Orientierung des 18. Jahrhunderts mit dem *Ramhal* gemeinsam hat. Auch im Buch *Tanya* sind die „Nationen“ einfach die nicht-jüdischen Menschen, von denen das jüdische Volk als in spiritueller Hinsicht abgegrenzt definiert wird.⁵⁵⁵ Wir sehen also, dass auch 'Ummah, obwohl es scheinbar so einfach und eindeutig „Nation“ heißt in seiner präzisen Bedeutung dem Zeitgeist der jeweiligen Epoche unterworfen war. Arie Morgenstern hat in seinen Studien über den Gaon von Vilna die These aufgestellt, dass ein wesentlicher Konfliktpunkt zwischen dem Gaon und dem Chasidismus in einer unterschiedlichen Auffassung der Möglichkeit, wie man das Eintreten der messianischen Zeit beschleunigen könne, lag. Eindeutig ist, dass die Chasidim eine besondere Betonung auf Gebet [das auch mit einer gewissen Ekstase einhergehen kann] legten, während der Gaon eine besondere Betonung auf sorgfältiges Studium der Torah legte.⁵⁵⁶ Zudem scheint sich die Theologie des Gaon in Zusammenhang mit seiner abgebrochenen doch-nicht-Einwanderung ins Land Israel gewandelt zu haben, und er vertrat in seinen späteren Jahren nicht mehr die Vorstellung, dass einzelne besonders große Gelehrte und mystische Praktiken die „Erlösung beschleunigen“ könnten oder sollten, sondern er vertrat nunmehr eine – wie Morgenstern es nennt – „Erlösung durch natürliche Mittel“, nämlich durch eine breiter angelegte Besiedlung des Landes.⁵⁵⁷ In dieses Bild passen auch Erkenntnisse, dass im Kreis der Schüler des Gaon, insbesondere bei *Haim* von Volozhin ein weniger mystisches Verständnis von Kabbalah vorliegt, und die mystische chasidische Neigung zum seelischen „Haften“ an Gott (*Devequt*) als gefährliche Illusion abgelehnt wurde (so die *Devequt* anderswo als im Torah-Lernen gesucht wurde).⁵⁵⁸ Mir scheint, dass hier, in der Zuwendung des Gaon zur „Erlösung durch natürliche Mittel“ der Punkt war, wo die politisch höchst unkonkrete, sehr spirituell ausgerichtete Definition von 'Ummah, die das 18. Jahrhundert gesehen hatte, dem konkreten politischen Begriff von Nation, wie wir ihn beim Gaon und dem *Netziv* (und letztlich ja auch beim *Malbim*) vorfanden, zu weichen hatte. Natürlich musste diese Entwicklung nicht alle Strömungen im Judentum umfassen, insbesondere die Chasidim hatten wenig Grund zu so einer Wende, und natürlich dürfen wir von all jenen jüdischen Gruppen, die im 19. Jahrhundert in erster Linie nach Assimilation in die nicht-jüdische Gesellschaft strebten, nicht erwarten, dass sie diesen

⁵⁵⁵ Shneor Zalman von Liadi: *Tanya*, Kap.1, S. 6 (I).

⁵⁵⁶ Morgenstern: Gaon of Vilna, S. 357f.

⁵⁵⁷ Morgenstern: Gaon of Vilna, S. 398f.

⁵⁵⁸ Siehe dazu: Magid: *Deconstructing the Mystical*. S.21ff.

Siehe auch: Shapiro: Rabbi Hayyim of Volozhin's Non-Messianic Vision, S. 27ff; wobei ich Shapiros Schlussfolgerung, dass Hayyim von Volozhin gar keine messianische Erwartung gepflegt hätte, nicht für überzeugend halte, doch die deutlich diesweltliche Orientierung in den Aktivitäten des Hayyim von Volozhin ist nicht abzuleugnen. Meines Erachtens liegt (so wie es auch in der von Shapiro kiritisierten Literatur skizziert wird) bei Hayyim von Volozhin eine andere – weniger mystische, weniger aufgeregt-extatische, sondern deutlich realpolitischere – Form von messianischer Hoffnung vor, die von größerer Besonnenheit gekennzeichnet ist, welche Wege auch zum Erfolg führen könnten. Diese größer Besonnenheit und realistischere Sicht heißt – so mein Einwand an Shapiros Darstellung – jedoch nicht, dass Hayyim von Volozhin gar keine messianische Erwartung gepflegt hätte.

innerjüdisch entwickelten Begriff von Nation mitmachten, sondern jene werden sich eher außerhalb des Judentums ihre Sichtweisen geholt haben.

Betonen möchte ich aber, dass Vorstellungen, das Judentum hätte traditionell gar keinen Begriff von Nation gehabt, sondern der sei erst durch den europäischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts von Juden übernommen worden – Vorstellungen, wie man sie in der deutschsprachigen Politikwissenschaft finden kann – ein großes Missverständnis sind, das vermutlich aus einer Nichtbeachtung hebräischer bzw. auch nicht-hebräischer innerjüdischer Quellen resultiert. Wir haben an den gebrachten Beispielen gesehen, dass die jüdischen Vorstellungen von „Volk“ oder „Nation“ Schwankungen im Laufe der Zeiten unterworfen waren und auch vom Vokabular anderer Sprachen berührt wurden. Dass ein Gefühl, in irgendeiner Weise ein eigenes Volk zu sein, vorhanden war, lässt sich nicht leugnen. Im Gegenteil: Mindestens einmal im Jahr, anlässlich des Pesach-Festes, wurde – wie schwammig oder konkret auch immer – die Abgrenzung, ein eigenes „Volk“/ eine eigene „Nation“ zu sein, besonders hervorgehoben. Dass der Gaon von Vilna Ende des 18. Jahrhunderts einem unkonkret gewordenen Begriff wieder zu konkreterer Bedeutung verhalf, war auf seine Art sicherlich auch ein Ausdruck von Zeitgeist in den damaligen jüdischen Gemeinden, aber es lässt sich nicht mit europäischem Nationalstreben des 19. Jahrhunderts erklären!

Anzumerken ist, dass der jüdische Begriff von Volk oder Nation, solange er im traditionellen religiösen Rahmen verankert ist, nicht ausschließlich auf (natürlich immer nur vermeintlicher) biologischer Verwandtschaft konstruiert werden kann. Auch wenn wir beim Gaon von Vilna und nach ihm beim Malbim gesehen haben, dass sie „familiäre“ Verwandtschaft zu ihren vier Kriterien von Nation zählen, ist eindeutig, dass man zum Judentum stets auch übertreten konnte. Der *Ramḥal* nennt die Möglichkeit, dass Individuen aus anderen Nationen sich der jüdischen Nation anschließen können, auch in einem Atemzug mit seiner Beschreibung der spirituellen Unterschiede zwischen den „Nationen der Welt“ und der „israelitischen Nation“.⁵⁵⁹ Durch den Übertritt wird der Konvertit/ die Konvertitin eben zu einem Mitglied der jüdischen Nation im Gegensatz zu einer anderen Nation.

Jenseits der theoretischen Betrachtungen, sei noch ein praktischer Aspekt der jüdischen historischen Erfahrung erwähnt, den man keinesfalls unterschätzen sollte, nämlich die traditionelle Autonomie jüdischer Gemeinden unter anderen Herrschaften. Über viele Jahrhunderte hin pflegten jüdische Gemeinden unter fremden Herrschaften eine – freiwillige oder unfreiwillige – Sonderstellung zu haben, die mit einer gewissen Autonomie für eigene innere Angelegenheiten einherging. Diese Konstellation musste natürlich das Bewusstsein, in irgendeiner Weise eine eigene Volksgruppe zu sein, fördern, und die Existenz einer inneren Führung einer jüdischen Gemeinde bewirkte sehr wohl, dass es

⁵⁵⁹ Luzzatto: *Derech Hashem*, Abschnitt 2, Kap. 4. S. 77(טז).

Erfahrungen mit realen politischen Prozessen gab, wenngleich auf lokale Ebene beschränkt. Diese Ausgangssituation war mit ein Boden für die Entfaltung zionistischer Ideen – schließlich war man, auf kleinerer Ebene, nicht völlig unerfahren in Gestaltung einer gewissen politischen Eigenständigkeit.

„Zionism must also be regarded as a consequence of the autonomy that characterized the centuries of diaspora life; during them Jewish communities maintained their own structures of authority as well as their own cultural/religious separateness.“⁵⁶⁰

Gibt es eine ideale „jüdische“ Staatsform?

Haben wir nun festgestellt, dass es – je nach Auslegung klarer oder unkonkreter – ein innerjüdisches Bewusstsein dafür gab, eine eigene Volksgruppe oder Nation zu sein, stellt sich die Frage, ob eine bestimmte Staats- und Regierungsform als die richtige „jüdische“ Staatsform erkennbar wäre. Oberflächlich betrachtet wird man zunächst daran denken, dass in der jüdischen Hoffnung auf messianische Zeit eine Wiederherstellung des davidischen Königshauses inkludiert ist, also müsse ein jüdischer Staat aus religiöser Sicht wohl eine Monarchie sein. So einfach ist es aber bereits in den biblischen Quellen nicht, und schon gar nicht nach mehr als einem Jahrtausend von Auslegungstradition, welche sich zu den biblischen Quellen äußerte. Die für die Frage nach einer Monarchie relevanten Bibelstellen sind insbesondere ein Abschnitt in *Devarim* (5. Buch Moses) 17.14-20, der als „Kapitel des Königs“ (פרשת המלך) in die Auslegungsliteratur eingegangen ist, und in zweiter Linie im Buch *Shm'uel* (Samuel) das Kapitel 8, das auf die erstmalige Salbung eines Königs (des Königs *Sha'ul*), sehr zum Missfallen des Propheten *Shmu'el*, hinzielt.

Der Text der Torah in *Devarim* (5.B.M) 17.14-15 lässt zwei Lesarten zu: Entweder, dass die Einsetzung eines Königs ein Gebot sei, das zu erfüllen sei, sobald die äußeren Rahmenbedingungen es ermöglichen; oder aber, dass das Volk die Option hat, einen König einzusetzen, wenn es dies will, und für diesen Fall gibt die Torah die Regeln an, wie dies dann zu geschehen habe (nachdem der Entschluss, überhaupt einen König zu haben, aus freien Stücken fiel). Bereits in Talmud und Midrasch finden sich beide Linien⁵⁶¹. Maimonides (der „Rambam“), im 12. Jahrhundert in Ägypten wirkend, entschied sich für die Ansicht, dass die Einsetzung eines Königs ein Gebot sei.⁵⁶² Vielleicht aufgrund der sehr hohen Autorität, welche Maimonides genoss, vielleicht aber auch, weil im Mittelalter Könige und Fürstentümer weithin geläufig waren, schließen sich zunächst zahlreiche mittelalterliche Autoren seiner Linie an. (Als Beispiele seien das Buch „*Sefer haHinuch*“

⁵⁶⁰ Cohen: *Zion and State*, S. 46. Cohen stellt richtig fest, dass diese Autonomie sowohl von außen aufgezwungene als auch von innen heraus entwickelte Gründe hatte.

⁵⁶¹ Talmud Bavli *Sanhedrin* 20b, sowie *Midrash Sifri* zu *Devarim*, *Parashat Shoftim* (קנו).

Sifri zitiert nach Bar-Ilan-Responsa-Project: <http://www.responsa.co.il> (Zugriff August 2013)

⁵⁶² Rambam: *Mishneh Torah*, *Hilchot Melachim*.

sowie der Torah-Kommentar des Nachmanides, bekannt als der „Ramban“, genannt.) Allerdings ist zu beachten, welches Bild die Torah von der Rolle dieses Königs zeichnet – ein Bild, das bei Maimonides auch ausdrücklich betont wird⁵⁶³: Dieser König hat stets eine Torah-Rolle bei sich zu haben, sich also dem Studium der Torah zu widmen, und er darf nicht zu viele Reichtümer (Pferde, Frauen...) anhäufen.⁵⁶⁴ Dieser König hat ein Torah-Gelehrter zu sein und sein Leben an spirituellen Werten auszurichten. Das ist nicht ganz das, was man üblicherweise von Herrschern erwartet.

„Imagine if a high-ranking public official today would take out time from his schedule, on a regular basis, to spend hours in the Temple engrossed in religious contemplation. For several hours, he would ignore the burning issues and dire problems facing his constituency and focus on his own spirituality.“⁵⁶⁵

Man kann also die Frage stellen, ob dieser „König“ nicht eher so etwas wie ein oberster Oberrabbiner ist. In der Tat lassen sich in der jüdischen Geschichte Epochen identifizieren, in denen führende Gelehrte auch zu politischen Oberhäuptern und so zu einer königshaften Figur wurden (ohne den Titel König zu tragen). Dazu gehörten die „Exilarchen“ (auf aramäisch *resh galuta* – der „Kopf des Exils“ also das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde im Exil) zur Zeit des sassanidischen Persischen Reiches.⁵⁶⁶ Auch die Rebbe chasidischer Gemeinden sind innerhalb ihrer Gemeinde manchmal königshafte Autoritäten, wenngleich als solche immer nur innerhalb ihrer Gruppe.⁵⁶⁷

Anders als der Rambam und viele, die seiner Linie folgten, sah um 1500 Don *Yitzḥaq* Abarbanel gar keine Verpflichtung, einen König einzusetzen, sondern folgte der Linie, dass die Torah hier nur von einer freiwilligen Option spreche. Abarbanel verstand den Königstitel offensichtlich sehr weltlich, und ist gar nicht der Ansicht, dass Monarchien besonders gute Staatsformen wären, sondern bevorzugt eindeutig Republiken wie Venedig oder Genua zu seiner Zeit. Ohne Zweifel spielt bei dieser Einschätzung seine Lebenserfahrung eine große Rolle. Abarbanel stammte aus Portugal und war als Finanzberater zunächst am portugiesischen, später am spanischen Hof von Ferdinand und Isabella tätig. Mit der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 musste auch er das Land verlassen und zog, nach einer Zeit in Neapel, letztlich nach Venedig, wo die meisten seiner Schriften erschienen. Er hatte also genug von der Realität von Königshäusern

⁵⁶³ Rambam: *Mishneh Torah*, *Hilchot Melachim*, Kap. 3.

⁵⁶⁴ Devarim (5.B.M.) 17.20.

⁵⁶⁵ Krumbein: The Image of the Jewish King: <http://www.vbm-torah.org/parsha.59/47shoft.htm> (letzter Zugriff 22.06.2014)

⁵⁶⁶ Den Hinweis auf das Weiterleben monarchischer Strukturen in manchen Epochen des Judentums verdanke ich einem Konferenzbeitrag von David Goodblatt: „Varieties of Jewish Monarchism“, im Rahmen der Konferenz „Political Hebraism: Jewish Sources in the History of Political Thought“, Princeton University, September 7-9, 2008.

⁵⁶⁷ Besonders deutlich wurde dies in den 1990-er-Jahren bei den Lubawitscher Chasidim, innerhalb derer nach dem Tod des letzten Lubawitscher Rebbe eine Strömung entstand, die ausdrücklich den Titel „*melech*“ (König) für den Rebbe verwendet.

gesehen, um zu wissen, wovon er sprach, als er sich in seinem Bibelkommentar zur Frage nach der Notwendigkeit – bzw. eben nicht-Notwendigkeit – eines Königs äußerte.

*„Abarbanel was the only Jewish exegete of his time whose knowledge of various forms of government was that of an insider. He literally lived in the households of kings and rulers and caught more than a glimpse of their respective qualities and shortcomings, as well as those of the differing political theories and policies of his period.“*⁵⁶⁸

Während Abarbanel Monarchien generell als nachteilig gegenüber Republiken sah, sehen wir eine etwas sanftere Position bei 'Ovadyah Sforno, einige Jahrzehnte nach Abarbanel in Italien. Auch Sforno erkennt in seinem Kommentar zur Torah kein Gebot, sondern nur eine Möglichkeit, für die allerdings, wenn man sie nützt, die Regeln entsprechend einzuhalten sind. Ein Problem sieht Sforno insbesondere in einer erblichen Monarchie „wie die anderen Nationen sie haben“, wo durch die automatische dynastische Übergabe nicht der beste (bzw. der von Gott gewählte) Kandidat zum Zug kommt. Eine generelle Ablehnung gegen Könige kommt bei ihm nicht in der Form hervor, wie es bei Abarbanel der Fall war.⁵⁶⁹

So wie bei Abarbanel ins Auge sticht, dass seine Auslegung zu den Erfahrungen seines Lebens und seiner Zeit passt, so wird es wohl auch kein Zufall sein, dass Sforno im Italien der Renaissance lebte – wo ein anderer Blick auf die Frage nach Herrschaftsformen naheliegend war, als ihn die mittelalterlichen Exegeten hatten. Wir sehen also, dass die Interpretation einer idealen Staatsform im Judentum eine Bandbreite ausschöpfen kann – und welche Option gewählt wird, ist nicht einfach nur eine abstrakte theologische Diskussion sondern wird natürlich vom Umfeld der jeweiligen Epoche mit-beeinflusst.

Oben haben wir in Zusammenhang mit der Frage nach Volk/Nation den *Netziv* (Naftali Tzvi Yehudah Berlin) kennengelernt. Auch er beschäftigt sich – das ist mittlerweile nicht überraschend – mit der Frage nach einem König in seinem Kommentar zur Torah, und er versucht einen Weg, der beide Linien miteinander verknüpft. Er geht davon aus, dass die Torah sehr wohl einen König für einen jüdischen Staat vorschreibt, aber sozusagen bereit ist abzuwarten, bis die Menschen auch das Bedürfnis empfinden, denn die Herrschaft muss von den Menschen akzeptiert werden, und immerhin hat man es hier mit einer Frage zu tun, die lebensgefährlich werden kann, wenn es nicht funktioniert (aus der Lebensgefahr ergibt sich die Möglichkeit, etwas, das sehr wohl ein Gebot wäre, eine Weile außer Kraft zu setzen). Da seine Linie sehr interessant ist, sei ein Ausschnitt hier wörtlich zitiert:

ונראה דמשום דהנהגת המדינה משתנית אם מתנהגת ע"פ דעת מלוכה או ע"פ דעת העם ונבחרים. ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט. ודבר זה אי אפשר לעשות ע"פ הכרח מצות עשה, שהרי בענין השייך

⁵⁶⁸ Samet: What is the Torah's Ideal Political System? <http://www.vbm-torah.org/parsha.60/47shoft.htm> (letzter Zugriff 22.06.2014)

⁵⁶⁹ Sforno zu Devarim 17.14.

להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצות עשה. משום הכי אי אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך ע"פ שרואים מדינות אשר

סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון, או אז מצות עשה לסנהדרין למנות מלך.⁵⁷⁰

(Und es zeigt sich, dass die Führung eines Staates unterschiedlich ist, je nachdem ob durch einen König geführt wird, oder durch das Volk und Gewählte. Es gibt einen Staat, der kann eine Regentschaft eines Königs nicht ertragen, und es gibt einen Staat, der ohne König gar wie ein Boot ohne Kapitän wäre. Und diese Sache kann man nicht durch Zwang als Gebot ausüben, denn in Zusammenhang mit Führung der Allgemeinheit berührt man Lebensgefahr, welche ein Gebot außer Kraft setzt. Daher ist es [der Torah] nicht möglich, ausdrücklich zu befehlen, einen König zu ernennen, solange er nicht mit Zustimmung des Volkes aufsteigt, [das bereit ist] das Joch des Königs zu ertragen, indem sie rund um sich Staaten sehen, die in besserer Ordnung geführt sind, und dann ist es ein Gebot für das Sanhedrin [= das oberste Rabbinatsgericht], einen König zu ernennen.)

Dieser Kommentar des *Netziv* ist in mehrfacher Hinsicht sehr interessant, nicht nur weil er in kreativer Weise die beiden Interpretationsmöglichkeiten, die der Text der Torah bietet, versucht zusammenzuführen, sondern auch weil wir den Autor hier sowohl als Kind seiner Zeit, als auch als Kind des litauischen Judentums in der Nachfolge des Gaon von Vilna erkennen können. Wir sind hier in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wo die Frage nach Monarchien und Republiken in Europa ein geläufiges Thema ist. Es gibt Staaten, die können Könige nicht ertragen (Frankreich), andere sind ohne König nicht vorstellbar (der *Netziv* selbst war Untertan des zaristischen Russland), beide Modelle sind Teil der Realität. Dass der Versuch, Monarchien mit Zwang zu erhalten, Menschenleben kosten kann, war in Europa im 19. Jahrhundert zu erleben.

Die Monarchie, die der *Netziv* wünscht, ist also eindeutig eine, zu der das Volk zustimmen muss, keine Diktatur. Und er geht davon aus, dass es rundherum andere Staaten gibt, an denen das Volk sehen kann, wie ein gut geführter Staat aussieht. Hier haben wir somit ein Bild von einem jüdischen Staat als ganz normalem Staat, der sich von anderen Staaten rundherum anschauen kann, welche Modelle gut funktionieren. Soweit ein sehr weltliches Konzept. Wer aber ist nach der Auslegung des *Netziv* die Instanz, die für einen jüdischen Staat einen König – wenn das Volk soweit ist – in sein Amt zu nominieren hat? Das Sanhedrin, das rabbinische Höchstgericht. Dieses Sanhedrin gab es aber seit der späteren Antike nicht mehr. Hier erinnern wir uns daran, dass die Schüler des Gaon von Vilna, deren Einwanderung ins Heilige Land wir besprochen haben, zur Frage einer Neuerrichtung eines Sanhedrins ihre Diskussionen bzw. sogar Ambitionen hatten. Es könnte sein, dass der *Netziv* hier das Bewusstsein der Schüler des Gaon weiterträgt, dass

⁵⁷⁰ *HaEmek Davar* zu *Devarim* 17.14.

eine Wiedererrichtung des Sanhedrins, eines eigenen jüdischen Höchstgerichtes, als Teil-Projekt auf dem Weg zur messianischen Zeit vonnöten ist, erst dann, wenn eine solche Instanz da ist, kann ein König eingesetzt werden. Dies ist nun wieder ein eher messianischer Aspekt.*

Eine wichtige Differenzierung sei zum besseren Verständnis der oben besprochenen Auslegungen angemerkt: Es ist möglich – und durchaus sinnvoll – in jüdischer Bibelexegese zwischen einem „normalen“ Königtum, das zu irgendeiner Zeit einem jüdischen Staat vorstand oder vorstehen könnte, einerseits und der davidischen Dynastie andererseits zu unterscheiden. Details der halachischen (religionsgesetzlichen) Regeln zeigen diesen Unterschied, etwa in der Form, dass normale Könige nicht gesalbt werden, davidische hingegen schon. (Daher ja der Begriff „*Mashiah*“, griechisch Messias = „der Gesalbte“).⁵⁷¹ Mit dieser Unterscheidung sind jene Interpretationen, die keinen König als Oberhaupt eines jüdischen Staates für notwendig erachten, leichter einzuordnen. Bekanntlich ist die Erwartung eines davidischen Königtums – was immer das im Detail heißen mag – Bestandteil der traditionellen (im heutigen Sinn „orthodoxen“) jüdischen messianischen Hoffnung, zumindest als ein Endstadium der messianischen Epoche. Es wäre unsinnig, einem Autor wie Abarbanel zu unterstellen, dass er die messianische Erwartung nicht geteilt hätte – das Gegenteil ist nachweisbar.⁵⁷² Wenn wir aber

* Es sei angemerkt, dass *Haim ibn 'Atar*, von dem wir erwähnt haben, dass er sich im 18. Jahrhundert in Jerusalem niederließ und der als Lehrer bedeutend für das sefardische Judentum im osmanischen Raum war, in seinem Torah-Kommentar *Or haHayyim* ebenfalls eine Interpretation verfolgt, die versucht, die beiden Pole von Interpretationslinien zusammenzuführen. Nach seiner Lesart besteht kein Gebot, solange man einen König meint, wie ihn die anderen Nationen haben, z.B. um in einem Krieg einen Anführer zu haben, aber es sei sehr wohl ein Gebot, einen König in der Weise zu bestellen, wie es Gott gefällt. Es hängt also hier vom Motiv ab. Wenn als Staatsoberhaupt ein starker Mann, der durchgreifen kann, gesucht wird – sind dies unheilige Motive, die nichts mit Erfüllung eines Gebotes zu tun haben. Wenn ein Repräsentant des jüdischen Volkes gemeint ist, der würdig ist, dann sei es laut *ibn 'Atar* sehr wohl eine Gebotserfüllung. Aus dieser Interpretationslinie ergibt sich, dass solange das Volk nicht reif genug ist, den König auf die richtige Art zu wollen, es auch nicht notwendig ist, einen einzusetzen. Diese Interpretation ist nicht unähnlich der des *Netziv*, allerdings ist die Argumentationslinie anders herum aufgerollt: *ibn 'Atar* geht zunächst nicht davon aus, dass es notwendig ist, einen König einzusetzen, aber es kann letztlich zum Gebot werden, wenn man den Wunsch hat und es richtig macht. Der *Netziv* geht davon aus, dass es von vornherein ein Gebot sei, aber es kann Grund geben, das Gebot für eine Weile außer Kraft zu setzen.

Für eine ausführlichere Betrachtung des Themas und der verschiedenen Kommentare seien folgende Beiträge empfohlen, die von *Yeshivat Har Etzion* stammen und in deren „*Virtual Bet Medrash*“ („virtuellem Lehrhaus“) archiviert sind:

<http://www.vbm-torah.org/parsha.59/47shoft.htm>

<http://www.vbm-torah.org/parsha.60/47shoft.htm>

<http://www.vbm-torah.org/archive/shmuel/12shmuel.htm>

<http://www.vbm-torah.org/archive/shmuel/13shmuel.htm>

<http://www.vbm-torah.org/archive/kings/01kings.htm>

<http://www.vbm-torah.org/archive/kings/02kings.htm> (letzte Zugriffe 22.06.2014)

Es ist interessant und gewiss kein Zufall, dass ausgerechnet in *Yeshivat Har Etzion* „politische“ Themen wie die politische Führung eines jüdischen Staates in jüngerer Vergangenheit mit solcher Ausführlichkeit behandelt werden. *Gush Etzion / Efrat* gilt als eine der als politisch „gemäßigt“ auftretenden Siedlungen im Westjordanland, wo das religiös-zionistische Lager mehr in einer „linken“ als „rechten“ Form, aber jedenfalls religiös-zionistisch, deutlich vertreten ist. Es ist bezeichnend, dass dort in einer religiös-zionistisch ausgerichteten Yeshiva das Thema Regierungsform und Staatsführung offensichtlich im Lauf der Jahre immer wieder von Interesse war, während ich an einer charedischen Adresse gewiss nicht gleich mehrere Beiträge zur Frage von Regierung und Herrschaftsform erwarten würde. Wir sehen, dass heute wie einst, die Auswahl, mit welchen Fragen sich jüdische Bibelexegese beschäftigt, unter anderem vom politischen Umfeld mit-beeinflusst werden kann.

⁵⁷¹ Für eine ausführlichere Darstellung siehe: Lichtenstein: The Special Status of the Davidic Dynasty.

<http://www.vbm-torah.org/archive/kings/02kings.htm> (letzter Zugriff 22.06.2014)

⁵⁷² Eine der weniger bekannten Schriften Abarbanels, auf die wir weiter unten in Zusammenhang mit *Yehudah Alkalay* noch stoßen werden, *משמיע ישועה*, beschäftigt sich ausdrücklich mit messianischer Erwartung.

annehmen, dass Kommentatoren wie Abarbanel oder Sforno nicht vom absoluten Gipfel der Endzeit sondern von Regierungsformen, die vorher unter „normalen“ Umständen noch anwendbar sein mögen, sprechen, so besteht kein Widerspruch.

Wir haben die Einschränkungen, die ein jüdischer König betreffend seines Reichtums und der Zahl seiner Frauen zu beachten hatte, erwähnt. Wesentliche Einschränkungen anderer Art bestehen in den Vorschriften, wer gleich gar nicht König werden darf. Dass kein Nichtjude König werden durfte, ist leicht verständlich, offensichtlich soll so ausgeschlossen werden, dass Fremdherrschaft durch die Hintertüre legitimiert würde. Weiters kann aber auch ein König kein Priester sein. Priestertum (einschließlich der Leviten) als geistige Führung und der König als weltliche Führung sind in den biblischen Schriften deutlich getrennt – auch wenn wir gesehen haben, dass der König ein großer Torah-Gelehrter zu sein hat, ist er nicht der, der den Dienst der Priester verrichtet. Anhand der Geschichte des Königs *Uzziyahu* macht die biblische Überlieferung eindeutig klar, dass allfällige Ideen, Königtum und Priestertum in einer Hand zu vereinen ein absolutes Unding sind.⁵⁷³ Wir sehen hier einen Ansatz von Trennung zwischen dem staatlichen Sektor und dem religiösen Kultus. (Dies ist, wie Berman bemerkt, insofern besonders auffällig, als es im antiken Orient gerade typisch war, dass Könige auch kultische Leitung innehatten.⁵⁷⁴ Das Judentum wich hier also von seinem antiken Umfeld offensichtlich bewusst ab, was das Prinzip der „Gewaltenteilung“ zwischen Staatsoberhaupt und Priesterstand signifikanter macht, als wenn es einfach kulturelle Gewohnheit seiner Zeit gewesen wäre.)

Joshua Berman hat in einer sehr interessanten Analyse gezeigt, dass die diversen „politischen“ Regeln, welche das Buch Devarim (Deuteronomium) enthält, insgesamt ein Bild einer „kollektiven Machtstrategie“ (in der die Gemeinschaft im Vordergrund steht und Macht auf mehrere Akteure verteilt ist) im Gegensatz zu einer „exklusiven Machtstrategie“ (in der Einzelne oder ein Clan die Zugänge zu Macht für sich reservieren) zeigt. Alle Beteiligten (Priester, Richter, König, Clan-Älteste...) unterstehen dem Gesetz, etliche Positionen werden von der Gemeinschaft des Volkes und nicht etwa von oben eingesetzt, Macht konzentriert sich nicht in Hand eines einzelnen Standes, sondern wird immer wieder begrenzt.⁵⁷⁵ Ich halte Bermans Analyse für ziemlich überzeugend, wenn wir fragen, welchen Idealzustand von politischer Ordnung der biblische Text hier anstrebt, allerdings wäre es wahrscheinlich übermütig, würde ich unterstellen, dass Kommentatoren aus den letzten Jahrhunderten den Text mit einem Blick für diese Fragen betrachtet haben. Eher müssen wir davon ausgehen, dass solche Analysen im Rahmen traditioneller Bibelkommentare vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert gar nicht Thema waren. Was ich aber schon unterstellen würde, ist, dass traditionelle Kommentatoren aus der Realität Ihrer Gemeinden heraus meistens ein Bild von jüdischen Strukturen hatten,

⁵⁷³ *Divrei haYamim* (Chronik) II, 26.16-23.

⁵⁷⁴ Berman: *Created Equal*, S.58f.

⁵⁷⁵ Berman: *Created Equal*, S. 51ff.

wo Macht nicht in bloß einer Hand konzentriert war. Damit meine ich nicht völlig demokratische Verhältnisse. Gemeindestrukturen, wo eine – ökonomisch wohlhabende – Oberschicht innerhalb der Gemeinde die Gemeindeführung bestimmte, sind in der jüdischen Geschichte natürlich zahlreich da gewesen. Doch bestanden Gemeindevorstände sogar dann, wenn die Reichen und Vornehmen unter sich blieben, aus mehreren Personen, und war irgendeine Art von Wahlen notwendig, die Leute in ihre Führungspositionen zu bringen. Zumindest diejenigen, die Teil der Oberschicht einer Gemeinde waren, waren daher mit dem Wesen gemeindepolitischer Kämpfe, mit Strategien zur Mehrheitsbeschaffung, mit der Natur gewählter Gremien, und auch mit diplomatischen Aktivitäten nach außen – gegenüber anderen Gemeinden oder nicht-jüdischen Instanzen – sehr wohl vertraut.⁵⁷⁶ (Natürlich müssen wir für die längste Zeit davon ausgehen, dass Frauen, so wie im parallelen nicht-jüdischen Umfeld, kaum beteiligt wurden, insbesondere nicht offiziell.) So wie wir also oben festgestellt haben, dass die Existenz jüdischer Autonomie unter anderen Herrschaften die Identität, ein eigenes „Volk“ zu sein, gefördert haben muss, so müssen wir auch davon ausgehen, dass die realen Strukturen jener traditionellen jüdischen Autonomie auch allfällige Vorstellungen beeinflusste, wie eine höhere politische Ebene aufgebaut sein könnte. Und diese Strukturen hatten eben keine „Könige“, sondern gewählte Gemeindevorsteher, die nach irgendwelchen Statuten zustandekamen, deren Inhalt von Zeit zu Zeit auch neu verhandelt und erkämpft werden mochte.

Ein Aspekt sei noch genannt, der sowohl theoretisch-theologisch als auch aus der realen Gemeindeerfahrung hergeleitet werden konnte. Natürlich hatte eine jüdische Gemeinde ein soziales System, wie ihre Bedürftigen versorgt werden. Dies ergibt sich nicht nur aus dem realen Bedarf, der angesichts der traditionellen Autonomie jüdischer Gemeinden eben auch innerjüdisch zu regeln war, sondern das Judentum kennt in der Torah ein recht umfangreiches Bündel von Geboten, was alles zur Unterstützung / Versorgung Armer getan werden muss. Das ist natürlich nicht überraschend, das erwartet man von jeglicher Religion, auch ohne besonderes Nationalbewusstsein. Bemerkenswert ist im Judentum zwar die Anzahl und Vielschichtigkeit der Sozialgebote, aber dass es an sich welche gibt, wird nicht überraschen. Etliche Gebote waren nur im Land Israel und nur zu Zeiten des Tempels anwendbar (etwa wenn „*Ma'aser*“, die Verzehntung von landwirtschaftlichen Produkten, zum Teil für den Priesterstand, aber auch zum Teil für Arme abzugeben war), doch natürlich lebte das Prinzip, Spenden für die Armen zu geben, auch in der Diaspora ausführlich weiter. Wir dürfen daher auch erwarten, dass diejenigen, die sich aus einem religiösen Kontext heraus Gedanken über einen jüdischen Staat machten, davon

⁵⁷⁶ Zum Beispiel wissen wir, dass die jüdische Gemeinde von Vilna in den 1770er-Jahren jährlich ein Gremium von 13 Gemeindevorstehern wählte, sowie einen Teil der rabbinischen Richter, während ein anderer Teil der rabbinischen Richter auf Lebenszeit bestellt war. Die Wahlberechtigten waren ca 150 Haushaltsvorsteher aus den führenden Familien. Auch wenn diese Oligarchie ihre Vorstände natürlich aus ihrer eigenen Mitte wählte, waren Wahlergebnisse nicht gleichgültig – im Fall von Vilna war das Wahlergebnis von 1771 ein Faktor, der den Verlauf eines Konfliktes zwischen Gemeindevorständen und dem Stadtrabbiner beeinflusste. (Morgenstern: *The Gaon of Vilna*, S. 267, S. 252ff.)

ausgingen, dass irgendeine Form von Sozialhilfe für die Schwachen zu einem jüdischen Staat notgedrungen dazu gehören muss, und dass der Staat gemäß den biblischen Regeln auf gewisse Möglichkeiten zur Umverteilung von Besitz zu achten hat. Möglicherweise war dies aber dermaßen selbstverständlich, dass es nicht viel artikuliert wurde. Aus religiöser Sicht waren ja einfach nur die Gebote einzuhalten, ohne dass dies eine besondere Innovation gewesen wäre. Bei *Yehudah Alkalay* werden wir allerdings sehen, dass er der Wohltätigkeit enorme Bedeutung beimisst, um das Projekt einer Rückkehr ins Land überhaupt auf den Weg zu bringen.

Natürlich heißt dieses generelle Bewusstsein für die Notwendigkeit sozialen Ausgleichs von Reichtum, auf das das Judentum so viel Wert legt, nicht, dass dieser Ausgleich in jüdischen Gemeinden immer gelungen wäre. Doch ein Denker, der sich auf Basis traditioneller jüdischer Werte Gedanken über einen Staat machte, müsste den Aspekt sozialer Umverteilung wohl mit im Bewusstsein gehabt haben.⁵⁷⁷ Möglicherweise sind auch die zahlreichen sozialistischen Regungen unter europäischen Juden des 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur äußeren Einflüssen zu danken (was sie teilweise ganz sicher sind), sondern auch einem aus der eigenen Tradition noch geläufigem Bewusstsein, dass die Gesellschaft sich um die Schwachen zu kümmern habe.

Sefardische Aufrufe zur Rückkehr nach Zion

Yehudah Bivas

Yehudah Bivas entstammte einer sefardischen Gemeinde in Gibraltar und wurde Rabbiner der sefardischen Gemeinde auf der Insel Korfu. Die Herkunft aus Gibraltar verschaffte ihm Kenntnisse der englischen Sprache sowie Kenntnisse britischer Verhältnisse, die über das, was wir sonst von einem sefardischen Rabbiner am Balkan erwarten würden, hinausgingen. Die Tätigkeit in Korfu machte ihn nicht nur mit dem osmanischen Reich vertraut (in das ein großer Teil der sefardisch-jüdischen Welt im frühen 19. Jhdt. noch integriert war), sondern auch mit dem griechischen Freiheitskampf. - Erfahrungen von denen klar ist, dass sie in sein Denken eingeflossen sein müssen.

Bivas war ein Aktivist, der seine zionistischen Ansichten auf zahlreichen Reisen in jüdische Gemeinden kund tat. (Darunter ein Aufenthalt in Wien im Jahre 1839, von dem uns eine Notiz in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ überliefert ist.⁵⁷⁸) Da leider keine Quellen von ihm selbst überliefert sind, ist man heute auf Zitate über ihn in

⁵⁷⁷ Ein interessantes Beispiel ist Samson Raphael Hirsch, neo-orthodoxer Rabbiner in Frankfurt im späten 19. Jahrhundert, der ausdrücklich KEIN Zionist war, was ihn nicht daran hinderte, in seinem Torah-Kommentar den Begriff „Staat“ zu verwenden, u.a. wenn er meint, dass Gott (bei der Volkswendung des jüdischen Volkes anlässlich des Auszuges aus Ägypten) einen Staat gerade so aufbaue, dass der, der mehr hat, dem der weniger hat, zu geben habe. (Hirsch zu Shemot 12.4.)

⁵⁷⁸ Allgemeine Zeitung des Judentums, Heft 104, 28.12.1839. S. 687.

Sekundärquellen angewiesen, was eine Einschätzung seiner Ideen naturgemäß schwieriger macht.⁵⁷⁹ Trotzdem lassen sich anhand der spärlichen Quellen einige Eckpunkte festhalten:

Bivas dachte daran, das Land Israel nach dem Vorbild der griechischen Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich loszulösen. Er hielt eine Ausbildung in modernen Wissenschaften (zusätzlich zum traditionellen Torah-Studium) angesichts der Krisen, in denen sich die jüdischen Gemeinden seiner Zeit befanden, für dringend notwendig. Von den Plänen des Moses Montefiore, Land für jüdische Gemeinden in Israel anzukaufen, war er nicht überzeugt, da die Rechtssicherheit für den Grundbesitz zu jener Zeit nicht gegeben war. (Die Aussage stammt aus 1839, als das Land gerade zwischen Ägypten und dem Osmanischen Reich umkämpft war!) Es heißt auch, dass sich *Bivas* gegen Spendensammlungen für die Juden im Land Israel gewandt habe, vielmehr sollten die derzeitigen Spendenempfänger durch Ausbildung in weltlichen Fächer befähigt – aber auch gezwungen – werden, einer Erwerbsarbeit nachzugehen.

Die bis hier genannten Punkte sind in erster Linie aus einem Bericht britischer christlicher Missionare, die *Bivas* 1839 in Bukarest antrafen, überliefert.⁵⁸⁰ Die gleichen Missionare trafen, bevor sie *Bivas* selbst sprachen, Leute an, die ihnen über *Bivas* erzählten. Davon wissen sie zu berichten:

*„This rabbi had left a deep impression upon the Jews here and elsewhere. The young man spoke with great admiration of him and his sentiments, and specially of this one, that the Jews must be instructed in sciences and in arms, that they may wrest the land of Palestine from the Turks, under the conduct of Messiah, as the Greeks wrested their country.“*⁵⁸¹

Wenn (wenn!) diese Darstellung, die immerhin aus dritter Hand ist, noch korrekt die Ansichten von *Bivas* wiedergibt, so hätten wir hier doch die Vorstellung, dass die Ernennung eines Königs (Messias) ziemlich weit am Anfang des Prozesses steht. Ich würde allerdings bezweifeln, dass hier die Worte *Bivas*‘, welche durch den Filter einer volkstümlichen Auffassung von „Messias“ ebenso wie durch den Filter des Verständnisses christlicher Missionare hindurchgingen, noch korrekt wiedergegeben sind. Einen sehr wichtigen Punkt wollen wir aber hier festhalten: Das Jahr 1840 (im jüdischen Kalender: 5600), ist bei *Bivas* eindeutig relevant als die Zeit, für die das Kommen des Messias erwartet wird.

Eine weitere wichtige Quelle, in der *Bivas* zitiert wird, stammt von seinem Kollegen *Yehudah Alkalay* (mit dem wir uns im Folgenden gleich näher beschäftigen wollen):

⁵⁷⁹ Abgesehen vom Fehlen eigener gedruckter Bücher wurden leider auch beide Archive, die Manuskripte von *Bivas* (bzw. sonstiges aufschlussreiches Material, wie seine eigene Bibliothek) enthalten hätten, zerstört, – das Archiv der Gemeinde in Korfu durch die Besetzung durch die Nationalsozialisten, und die Bibliothek von *Bivas* in Hebron (wo er seinen Lebensabend verbracht hatte) im Zuge des Pogroms von 1929.

⁵⁸⁰ Zitiert nach Molho: *Trois Sefardis, Trois Precurseurs de l'Etat Juif*. S. XXV-XXVII. Molho bringt am Ende seines Artikels, der insgesamt als populärwissenschaftlich einzustufen ist, einen Anhang mit Ausschnitten aus dem Bericht der Missionare in englischer Originalfassung: „Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews“, verfasst 1846 von Andrew A. Bonar, Robt. Murray M. Cheyne.

⁵⁸¹ Zitiert nach Molho: *Trois Sefardis, Trois Precurseurs de l'Etat Juif*. S. XXV-XXVII. (siehe vorige Anm.)

Alkalay traf *Bivas* ebenfalls im Jahre 1839 (vermutlich in Belgrad). Darüber erfahren wir in *Alkalays* langem Vorwort zu seinem Hebräischlehrbuch „*Darchey No'am*“. Da *Alkalay* über denselben religiösen und auch kulturellen Hintergrund verfügte wie *Bivas*, dürfen wir hier, im Gegensatz zu den Erzählungen der Missionare, mit viel größerer Sicherheit annehmen, dass *Bivas* in den Schilderungen *Alkalays* authentisch wiedergegeben wird.

Hier erfahren wir von einem besonders wichtigen Motiv bei *Bivas*: Der Notwendigkeit von „*Teshuvah*“ („Umkehr/ Rückkehr“) des jüdischen Volkes nicht bloß als eine religiös-moralische Umkehr auf bessere Wege, sondern als durchaus körperliche, materielle Rückkehr des Volkes in das Land.⁵⁸² In diesem Punkt scheint *Alkalay* dann auch stark von *Bivas* beeinflusst worden zu sein. Hier beginnt *Bivas* also den angestrebten Prozess durchaus nicht mit Einsetzung eines Königs, sondern am Anfang steht der Prozess der Rückkehr möglichst vieler Menschen ins Land. Erst dadurch können überhaupt die Voraussetzungen geschaffen werden, um die messianische Zeit zu bringen. Einen ähnlichen Ansatz hatte wir bereits bei den „Schülern des Gaon von Vilna“ gesehen.

Yehudah Alkalay und seine Familie

*Yehudah Alkalays zionistisches Gedankengut*⁵⁸³

Yehudah Alkalay (אלקלעי, die Schreibweise „*Alkalay*“ folgt der heute üblichen Umschrift des Judeo-Spanischen, er selbst schrieb seinen Namen natürlich noch in hebräischen Buchstaben) gehörte demselben sefardisch-jüdischen Milieu an wie *Bivas*. Er hatte in seiner Heimatstadt Sarajevo studiert, und wurde dann Lehrer und später Rabbiner in Semlin, dem habsburgischen Grenztort gegenüber von Belgrad.⁵⁸⁴ Das Leben an der habsburgisch-osmanischen Grenze, die serbischen Unabhängigkeitskriege, die engen Kontakte, welche die jüdische Gemeinde Belgrads mit Wien hatte, mögen *Alkalays* Weltbild beeinflusst haben. Manchmal wird angenommen, dass – ähnlich wie für *Bivas* der Aufstand Griechenlands – für *Alkalay* die serbischen Unabhängigkeitsbestrebungen ein wichtiger Faktor bei der Entwicklung seiner zionistischen Ansichten war. Es ist auch sicher sehr plausibel, dass all die politischen Umwälzungen deren Zeuge er wurde, Einfluss auf sein Weltbild hatten.

Bei Lektüre seiner Schriften wird jedoch sehr schnell deutlich, dass ein ganz wichtiges Motiv seines Denkens ganz woanders liegt, nämlich im Kommen des Jahres 5600 nach dem jüdischen Kalender, über das wir angesichts der „Schüler des Gaon von Vilna“

⁵⁸² *Alkalay*: *Quntres Darchey No'am*, fol.17-23.

Siehe auch: Bunis: *Harav Yehudah Alkalay*, S. 156-57.

⁵⁸³ Ich habe für eine Beschreibung des Denkens *Alkalays* in erster Linie seine Schrift *Minhat Yehudah* gewählt, weil in ihr *Alkalay* erstmals sein Denken in kompletter, entwickelter Weise darlegt. In späteren Schriften wird *Alkalay* in erster Linie seine Standpunkte gegen Vorwürfe verteidigen bzw. auf Fragen, mit denen er konfrontiert wurde, reagieren.

⁵⁸⁴ Rafael: *Kitvey haRav Yehudah Alkalay*, Einleitung, S.8-9.

Siehe auch: Lebel: *Holeh Ahavat Yerushalayim*. S. 26.

bereits viel gesprochen haben, und das auch bei Bivas präsent war. Dabei hielt *Alkalay* gar nichts von volkstümlichen Vorstellungen, dass eines wundersamen Tages der Messias in einem Feuerwagen vom Himmel herabkommen werde, sondern bestand darauf – völlig im Einklang mit den traditionellen jüdischen Quellen – dass es sich um einen Prozess handle, der mehrere Stadien durchlaufe und erst gegen Ende jener Entwicklung werde die Zeit der großen Wunder anbrechen. Noch eine Weile, bevor es zur Stufe des „Messias Sohn Davids“ kommen werde, müsse eine Phase, des „Messias Sohn Josefs“ einsetzen. *Alkalay* legte großen Wert darauf, dass klare Worte über diesen stufenweisen Charakter der messianischen Zeit auch dem einfachen Volk kommuniziert werde, und hielt es für sündhaft, dies nicht zu tun.⁵⁸⁵

Wir finden *Alkalay* hier nicht so sehr im Konflikt mit traditionellen jüdischen Quellen, sondern es scheint sich hier vielmehr um eine Spannung zwischen einem großen Gelehrten und einer Volkskultur zu handeln, - einer Volkskultur welche sich allzu einfach den „Messias, Sohn Davids“ als eine plötzlich in wunderbarer Weise vom Himmel herabkommende Figur vorstellt, deren Kommen einfach vom Halten der religiösen Gebote generell abhängt, ohne dass irgendwelche Anstalten getroffen werden sollten – oder auch nur dürften – dieses Ereignis auf weltlichen Wegen herbeizuführen.

Alkalay besteht darauf, dass die Zeit des Messias „Sohn Davids“ erst in einem späteren Stadium einsetzt. Zunächst ist es notwendig, einen Sammelprozess einzuleiten, der möglichst viele jüdische Menschen zurück ins Land Israel bringt. Hier folgt er dem Vorbild von Bivas, kann aber natürlich auf jene talmudische Überlieferung zurückgreifen, die wir in ähnlicher Form bereits bei den Schülern des Gaon von Vilna kennengelernt haben, nämlich dass eine Mindestanzahl von jüdischen Menschen im Land sein müssten, damit die „Göttliche Gegenwart“ (hebr. „*Shechinah*“) auf diesen Menschen „ruhen“ könne.⁵⁸⁶ Diese Anwesenheit „Göttlicher Gegenwart“ wird laut *Alkalay* auch eine Voraussetzung für wirtschaftlichen Wohlstand darstellen.⁵⁸⁷

Interessanterweise entsteht für *Alkalay* auf diese Art überhaupt kein Problem durch das Verstreichen des Jahres 5600, wie es andere messianische Erwartungen schon hatten. Dies liegt wohl an jenem differenzierteren Bild einer schrittweisen Entfaltung der messianischen Zeit, auf dem *Alkalay* so hartnäckig bestand. Für jene, die im Lauf des Jahres 5600 ein plötzliches Kommen des Messias vom Himmel erwartet hatten, bestand naturgemäß ein Problem, nachdem dieses Jahr kein derartiges Wunder hervorbrachte – vielmehr stattdessen die „Damaskus-Affäre“ das jüdische Leben erschütterte. Für *Alkalay* hingegen war 5600 das Signal zum Auftakt – und da konnte sich die „Damaskus-Affäre“ sogar perfekt in seine Forderungen einfügen, nämlich als der „große Schofarton“⁵⁸⁸ - das heißt die große Erschütterung, die uns wachrüttelt und das Signal bietet, mit der

⁵⁸⁵ *Alkalay: Minhag Yehudah*. Kap. 34, S. 254-256.

⁵⁸⁶ Babylonischer Talmud, Traktat *Yevamot*, S. 63b-64a. Laut dieser Talmudstelle kann die Göttliche Gegenwart (*Shechinah*) erst ab einer Mindestzahl von 22.000 auf der Bevölkerung „ruhen“.

⁵⁸⁷ *Alkalay Minhag Yehudah*. Kap. 18, S. 237-238.

⁵⁸⁸ *Yeshayahu* (Jesaja) 27.13

gezielten „Einsammlung der Zerstreuten“ (= mit gezielt organisierter Einwanderung ins Land) zu beginnen.

Ich erlaube mir die Interpretation, dass *Alkalay* (unausgesprochen) voraussetzt, dass die jüdischen Menschen, die da einwandern, auch zumindest das eine oder andere Gebot der Torah ausüben, und damit das angestrebte „Ruhem“ der Göttlichen Gegenwart im Land ermöglichen. Eine nackte Anwesenheit jüdischer Menschen allein wäre schwerlich eine ausreichende Basis für ein verstärktes „Ruhem“ „Göttlicher Gegenwart“, sondern wohl geht es um eine fortgeschrittene spirituelle Atmosphäre, welche die „Göttliche Gegenwart“ geneigt stimmen möge, beim Erreichen einer Mindestgröße an jüdischer Bevölkerung gerne im Land präsent zu sein.

Und so finden wir bei *Alkalay* auch eine wichtige – theologisch motivierte – Vorbedingung für das gesamte Unterfangen einer Rückkehr nach Zion: Es müssen genug Verdienste auf der Seite des jüdischen Volkes da sein, dass Gott überhaupt bereit und gewillt sein mag, die ersehnte Erlösung einzuleiten. (In diesem Punkt entspricht die Ansicht auch der jüdischen Volkskultur, die den Messias eines Tages aufgrund reichlicher frommer Verdienste vom Himmel kommen lässt.) Da nun aber offensichtlich ist, dass das jüdische Volk nicht so perfekt darin ist, alle Gebote genau einzuhalten, sucht *Alkalay* nach dem – seiner Erkenntnis nach – wichtigsten Gebot, das ebensoviel Wert habe, wie alle anderen zusammen. In einer komplizierten theologischen Ableitung, legt er dar, dass es dieses eine Gebot gebe, welches so viel Wert habe, dass es alle übrigen Gebote aufwiege, und dieses Gebot sei „*Ma'aser*“, eine Form von Wohltätigkeit und Spenden.⁵⁸⁹ Bevor also irgendeine Hoffnung bestehe, müsse man sich allerorts besonders im Gebot der Wohltätigkeit üben, nur dann könne der Prozess des Einsammelns der Zerstreuten auch Erfolg haben. *Alkalay* bezieht sich in seiner Analyse zwar auf traditionelle jüdische Quellen, insbesondere auf eine Schrift „*Drashot ha-Ran*“ von Nissim ben Ruben Gerondi⁵⁹⁰. Trotzdem ist offensichtlich, dass *Alkalay* hier auch – gegenüber dem Mainstream seiner Zeit – als ein Neuerer erscheint. Wie können wir *Alkalays* Denken verankern? Ins Auge sticht natürlich die deutliche Parallele zu Ansichten der Schüler des Gaon von Vilna, doch lässt sich nicht erkennen, dass *Alkalay* direkt aus Schriften des Gaon geschöpft hätte. Möglicherweise könnte mündliche Überlieferung die Ideologie der Schüler des Gaon innerhalb jüdischer Gemeinden herumgetragen haben, bis sie Bivas und *Alkalay* erreichte? Die Parallelen würden eine solche Vermutung nahe legen, aber in schriftlicher nachweisbarere Art ist kein direkter Faden zu erkennen. Zu den Autoren, die

⁵⁸⁹ Wörtlich bezeichnet „*Ma'aser*“ die Abgabe eines Zehntels (von Ertrag), wie er in Zeiten des Tempels abzuliefern war (zum Teil für die Ernährung der Leviten und Kohanim, zum Teil für die Versorgung Armer). Es ist aber offensichtlich, dass sich *Alkalay* auf wohltätige Spenden generell bezieht.

⁵⁹⁰ *Nissim ben Reuben Gerondi*, besser bekannt unter dem Kürzel „*RaN*“ oder „*Rabbenu Nissim*“ wirkte im 14. Jahrhundert in Barcelona. In seiner Sammlung von „*Drashot*“ („Auslegungen“) findet sich im 6. Kapitel die Passage über die Existenz von wenigen Geboten, deren Wert und Wirkung so groß seien, dass sie alle anderen Gebote aufwiegen, von der *Alkalay* in seiner Analyse ausgeht. (*Alkalay: Minhag Yehudah*, Kap. 2, S.213f.) Es erscheint durchaus passend, dass sowohl *Alkalay* als auch *Rabbenu Nissim* in einer Zeit und Umgebung lebten, in der die religiöse Observanz in den jüdischen Gemeinden stark unter Druck geriet, – und somit beide Interesse an der Frage zeigten, welche Gebote denn nun die Wesentlichsten seien, wenn man schon nicht davon ausgehen könnte, dass alles so perfekt eingehalten werde, wie es das Ideal vorgeben würde.

Alkalay häufig zitiert gehört Don *Yitzḥaq* Abarbanel, was für einen sefardischen Rabbiner nichts besonders Unwahrscheinliches ist. Doch scheinen die Quellen die *Alkalay* verwendet, eine Zeitlang weniger in Mode gewesen zu sein, und nun in einer neuen Form von *Alkalay* forciert zu werden.

Forderung nach einer Nationalversammlung

Wenn nun neben reichlicher Wohltätigkeit, welche Voraussetzung ist, um Gott überhaupt gewogen zu stimmen, der wichtigste Schritt eine organisierte Einwanderung ins Land ist, stellt sich eine Frage, die nicht nur eine technische ist, sondern auch eine der Legitimation: Wer organisiert diesen Prozess? Wer darf ihn organisieren? Wer hat ein Recht, für die Gesamtheit des jüdischen Volkes zu sprechen?

Alkalay fordert die Einsetzung einer Versammlung, welche die jüdische Nation zu vertreten hat. Diese Versammlung soll sich umfassend um die Organisation der Rückkehr ins Land kümmern. In ihr erkennt *Alkalay* das Stadium des „Messias, Sohn des Josef“ im Zuge der Entfaltung der messianischen Zukunft. (Die Tatsache dass der Name „Josef“ und das hebräische Wort für die „Versammlung“ („*Aseyfah*“) das *Alkalay* verwendet, eine verwandte Wortwurzel haben, hilft ihm, diese Sicht auch durch den sprachlichen Hinweis, dass „Josef“ eben etwas mit „sammeln“ zu tun haben müsse, zu stützen.)⁵⁹¹

Alkalay scheint ein gewiss unscharfes aber doch einigermaßen konkretes Bild zu haben, was diese Versammlung zu leisten habe. Sie wird sich nicht nur um die Rückkehr ins Land kümmern, sondern auch dann weiterhin die oberste Instanz sein, die nicht zuletzt für einen einheitlichen Ritus des jüdischen Gottesdienstes und eine einheitliche Aussprache der hebräischen Sprache zu sorgen habe. Denn für *Alkalay* ist die Teilung der jüdischen Gemeinden seiner Zeit in diverse Riten, die bewirken, dass der Eine meine, nicht in der Synagoge des Anderen beten zu können, ein ernstes Hindernis bei der Formung einer Nation. Ebenso die verschiedenen Aussprachetraditionen der hebräischen Sprache, die ein gemeinsames Verwenden der hebräischen Sprache behindern.⁵⁹²

Hebräisch als Nationalsprache

Alkalay setzt sehr stark auf das Hebräische als gemeinsame Nationalsprache, was er auch in seinen eigenen Schriften praktizierte: Seine erste zionistische Schrift erschien noch in seiner Muttersprache Ladino (*Judeo-Espanyol*), doch auch sie begegnet uns als ein – überdimensioniertes – „Vorwort“ zu einem Hebräisch-Lehrbuch. Ab seiner dritten Publikation verfasste *Alkalay* seine zahlreichen Schriften dann stets auf Hebräisch. Nicht nur er selbst, sondern auch mehrere Nachkommen seiner Familie waren als Hebräischlehrkräfte tätig und sahen in der hebräischen Sprache nicht nur ein Instrument für das Verfassen religiöser Texte, sondern forcierten Hebräisch als die jüdische

⁵⁹¹*Alkalay: Minḥat Yehudah*, Kap. 32, S.250 ff.

⁵⁹²*Alkalay: Minḥat Yehudah*, Kap. 29, S. 248 f.

Nationalsprache. Unter anderem tat sich damit sein Großneffe *Moshe (ben) David Alkalay** hervor, der um 1890 in Wien als Religionslehrer der sefardischen Gemeinde Wiens wirkte und ein Freund und Helfer der zionistischen Studentenvereinigung „*Kadimah*“ an der Universität Wien wurde. Auf einer jener *Kadimah*-Veranstaltungen hielt *Moshe David Alkalay* seine Rede in hebräischer Sprache, eine im Wien des *Fin de Siècle* außergewöhnliche Tat.⁵⁹³ Die Aktivitäten von *Moshe David Alkalay* zeigen, dass die Ansichten *Yehudah Alkalays* sehr wohl weitergeführt wurden, und seine Schriften einige Generationen nach ihm bei weitem nicht so in Vergessenheit waren, wie dies heute der Fall ist. Im Zuge der Verbreitung der Gedanken *Yehudah Alkalays* auch durch weitere Mitglieder der Familie kam es in Belgrad und Orten seiner Umgebung zur Gründung von „Zionsvereinen“, welche Einwanderung ins Land Israel propagierten und zu fördern versuchten.⁵⁹⁴

Legitimation von göttlicher Hand?

Während *Yehudah Alkalay* also durchaus einen Aufgabenkatalog für die von ihm vorgestellte Versammlung, die wir als eine Art Nationalversammlung verstehen können, hatte, bleibt er sehr unklar darüber, wie diese Versammlung denn eigentlich zustande kommen kann. Nehmen wir an, sie soll aus gewählten Repräsentanten bestehen – wer wählt diese? Wann und wie? Darüber ist *Alkalay* schweigsam. Er verwendet zwar einmal in *Sefer Minchat Yehudah* den Begriff einer „gewählten Sammlung“ jedoch könnte hier mit dem hebräischen Wort „*nivḥar*“ auch „auserwählt“ im Sinne von einer vornehmen, besonderen Gruppe gemeint sein.⁵⁹⁵ Da wir erwähnt haben, dass Oberschicht jüdischer Gemeinden gewohnt war, Gemeindevorsteher nach irgendwelchen Statuten zu wählen, würde ich ein wörtliches Verständnis, dass diese Versammlung zu wählen sei, auch nicht ausschließen. In diesem Fall bleibt aber trotzdem im Unklaren, wie eine allfällige Wahl der Versammlung stattfinden könnte.

Zum Teil mag diese Unschärfe daran liegen, dass *Alkalay* zunächst damit beschäftigt ist, seine Zeitgenossen (-innen?) von der Sinnhaftigkeit seines Planes an sich zu überzeugen, ohne dass er sich bereits in frühem Stadium in organisatorische Details verlieren mag. Es spielt jedoch noch eine Einstellung bei *Alkalay* mit, die wir auch bei einem seiner Lehrer, dem Rabbiner *Eli'ezer Papo* aus Sarajevo finden. (Wir haben *Papo* im ersten Abschnitt

* Im Einklang mit damaligem Brauch in sefardischen Gemeinden fügte Moshe nach dem Tod seines Vaters den Namen des Vaters als zweiten Vornamen an, so dass er zunächst als „Moshe ben David“ (Moshe, Sohn Davids) und nach dem Ableben des Vaters als „Moshe David“ genannt wird.

⁵⁹³ Lebel: *Until 'The Final Solution'*, S. 152-153.

Lebel: *Holeh Ahavat Yerushalayim*, S. 28.

Bunis: *HaRav Yehudah Alkalay*, S. 192ff.

Alkalay D.: Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress?, S.12.

Es sei angemerkt, dass aus den mir vorliegenden Unterlagen nicht ganz eindeutig wird, ob Moshe ben David Alkalay Neffe oder bereits Großneffe von Yehudah Alkalay war. (Angesichts des sehr jungen möglichen Heiratsalters von Frauen in einer sefardischen Familie des 19. Jahrhunderts, möchte ich auch nicht darauf setzen, die Jahre der Generationen zu errechnen, da dies nur sehr vage bestimmbar wäre). Da die Angabe „Großneffe“ von seinem Sohn David, also einer sicher mit dem Stammbaum vertrauten Quelle stammt, habe ich mich für seine Variante entschieden. Der Unterschied ist aber für unser Thema nicht relevant.

⁵⁹⁴ Alkalay D.: Zionistenkongress, S. 11.

⁵⁹⁵ Alkalay: *Minḥat Yehudah*, Kap. 32. S. 252.

dieser Arbeit erwähnt als einen, der – ganz anders als sein Schüler *Alkalay* – noch vor überstürzter Einwanderung gewarnt hatte.)

Papo pflegte die Überlieferung, dass stets im Lauf der jüdischen Geschichte Personen aus jüdischen Gemeinden existieren, die mit Gottes Hilfe und durch Gottes Vorsehung in hohe Positionen des politischen oder gesellschaftlichen Lebens gebracht werden. Aufgabe dieser Leute sei es, sich im Falle von Not oder Bedrohungen um Hilfe für die jüdischen Gemeinden zu kümmern, denn dazu hat Gott sie ja in ihre Positionen aufsteigen lassen. Diese Exegese beruht auf dem biblischen Satz (1. Buch Moses, 49.10) : „Nicht wird weichen das Szepter von Yehudah...“. *Alkalay*, ein Schüler *Papos*, übernimmt diese Auslegung vollinhaltlich.⁵⁹⁶ Überlegen wir, welche Beispiele *Papo* oder *Alkalay* aus der Geschichte im Kopf gehabt haben mögen, kann man an Figuren wie den Baron Diego de Aguilar, alias *Mose Lopez Pereira*, denken, der zur Zeit Maria Theresias das Tabakmonopol hielt (und dafür, trotzdem er Jude war, wohl oder übel sogar geadelt werden musste). Schauen wir uns unter Zeitgenossen *Alkalays* um, ist nicht schwierig zu schließen, dass *Alkalay* sich an Leute wie Moses Montefiore und Rothschild gewandt haben muss. – Und das tat er denn auch. Zwar wurde die Hoffnung *Alkalays* auf Rothschild'sche Finanzhilfen letztlich enttäuscht, wie später Herzls Hoffnung (zum Zeitpunkt des Verfassens des „Judenstaates“) auf Rothschild'sche Unterstützung kein Gehör fand. Als *Alkalay* an seiner Schrift *Sefer Minhāt Yehudah* schreibt, weist er jedoch dem Hause Rothschild noch eine große Rolle zu, und zwar basierend auf eben jener Sichtweise, dass diese vornehmen Herrschaften immer von Gott in ihre Positionen gebracht werden, und daher als Ansprechpartner für ein solches Unternehmen da seien.⁵⁹⁷

Mit dieser – letztlich in ihrer praktischen Konsequenz sehr realpolitisch orientierten – Ansicht findet *Alkalay* auch einen Kandidaten für die von ihm gewünschte „Versammlung“. Er setzt Hoffnungen, in das eben gegründete französisch-jüdische Hilfswerk „*Alliance Israélite Universelle*“. (Wir haben erwähnt, dass die Gründung der „*Alliance*“ durch Cremieux und Andere eine der Folgewirkungen der „Damaskus-Affäre“ war.) Die „*Alliance*“ wird letztlich zu einem weitverzweigten Hilfswerk auf ex-osmanischen und noch-osmanischen Territorien werden, das insbesondere mit seinem Schulwerk einen enormen kulturellen Einfluss in der sefardisch-jüdischen Welt des Balkans, der Levante und auch noch weiter im Orient ausüben wird, aber sie wird nicht das tun, was *Alkalay* sich von ihr erhoffte. Interessant an *Alkalays* Hoffnungen in die „*Alliance*“ ist jedoch, dass wir es hier mit einer Organisation zu tun haben, die keinesfalls aus frommen Rabbinern gebildet wurde, sondern aus Repräsentanten der westeuropäischen jüdischen Gesellschaft, deren religiöse Observanz durchaus nicht gesichert war. *Alkalay* scheint trotz seines religiösen Zuganges nicht automatisch darauf zu bestehen, dass die von ihm erhoffte nationale Versammlung von religiösen Autoritäten geleitet werden müsse.

⁵⁹⁶Papo: *Pele Yoetz*, Kapitel „*Memshalah*“, S.397.

Alkalay: *Minhāt Yehudah*, Kap. 41, S.267.

⁵⁹⁷ *Alkalay*: *Minhāt Yehudah*, Kap. 41, S.267.

Vielmehr scheint ihm in einer eher pragmatischen Weise, jede irgendwie legal zustandegekommene Organisation, die Aussicht auf ausreichende allgemeine Akzeptanz hat, um tatsächlich wirken zu können, ein potentielle Kandidatin gewesen zu sein.

Interessant ist, anzumerken, dass Herzl später ein ähnliches Rechtfertigungsproblem haben wird, wie die von ihm gewünschte Gesellschaft (die er im „Judenstaat“ als „*Society of Jews*“ einführt, und die letztlich der Zionistenkongress sein wird) legitim errichtet werden kann. Herzl ist nicht mehr religiös genug, um auf eine Argumentation über Gottes Vorsehung auszuweichen, sondern wird aus dem römischen Recht schöpfen.

Ein wichtiger Punkt bei *Alkalay* ist noch zu nennen: *Alkalay* geht davon aus, dass die Weltmächte ihr Einverständnis zur Rückkehr der Juden in ihr Land geben müssen. Ohne Zustimmung der „Könige der Welt“ sei die Sache nicht möglich.⁵⁹⁸ *Alkalay* ist diesbezüglich auch optimistisch, was in seiner Generation, die trotz allerlei Kriegswirren unter denen die jüdischen Gemeinden auch heftig litten, eine Menge Fortschritt in Sachen bürgerlicher Besserstellung jüdischer Untertanen erlebte, gut zu verstehen ist. Erst im Nachhinein mag uns dieser Optimismus viel zu gewagt vorkommen. *Alkalay* hat noch keine UNO vor sich, die einen Staat anerkennen mag, sondern spricht nur vage von nicht näher definierten „Königen der Welt“. Wahrscheinlich dürfen wir auch hier sein Vertrauen in Gottes Vorsehung bemühen, analog zu den jüdischen Einflussreichen: Vermutlich geht er auch hier von der Annahme aus, dass Gottes Hand gewisse Mächte in ihre Machtpositionen gebracht hat, und solange diese mit dem entsprechenden politischen Gewicht ausgestattet sind, sind sie es, die ihre Zustimmung zum Unterfangen eines neuen jüdischen Gemeinwesens geben müssen - wer auch immer im Detail gerade die jeweiligen Mächte sind. Ich nehme schon an, dass unter den um Erlaubnis zu fragenden auch das Osmanische Reich zu verstehen ist, das zwar nach der „Orientkrise“ der 1840er Jahre entsprechend geschwächt, aber immer noch (bzw. wieder) die Herrschaft über das fragliche Territorium inne hat. Da *Alkalay* nicht entgangen sein kann, dass im Zuge jener Krise das Osmanische Reich nur von europäischen Gnaden seine Landesteile wieder zurückbekam, mögen sich aber die Adressaten, an die *Alkalay* hier denkt ebenso gut begründet mehr unter den europäischen Mächten finden. Er spricht ja auch von „Königen“ in der Mehrzahl und nicht von einem Herrscher.

Die Hoffnung auf ein Arrangement mit der osmanischen Herrschaft kommt bei *Alkalay* auch einmal im Vorschlag eines finanziellen Deals zum Vorschein. Durchaus ähnlich wie später bei Herzl findet sich bei *Alkalay* auch der Vorschlag, vom Sultan das Land gegen eine jährliche Geldzahlung zu erbitten.⁵⁹⁹ Wäre es je zu einem solchen Verhältnis gekommen, wäre das Modell, das *Alkalay* verfolgte, wohl eine Art Autonomie unter

⁵⁹⁸ *Alkalay: Minhag Yehudah*, Kap. 19, S. 238.

⁵⁹⁹ Hertzberg: *Zionist Idea*, S. 107.

osmanischer Oberhoheit geworden, die vielleicht dem Status Ägyptens nach 1840 (das ja auch noch Steuern nach Istanbul zahlte) ähnlich gewesen wäre.

Optimismus hegt *Alkalay* auch betreffend das künftige Zusammenleben mit nichtjüdischen Völkern. Sie werden „in Liebe und Brüderlichkeit und Nächstenliebe“ ins Land [als Gäste] kommen, um sich aufzuhalten und Handel zu treiben.⁶⁰⁰ - Hier ist *Alkalay* offensichtlich bereits ganz in den Ankündigungen der messianischen Zeit, wie sie in den Prophetenbüchern zu finden sind, aufgegangen, ohne vielleicht ein mögliches weniger friedliches Zwischenstadium bis zur eigentlichen Endzeit in Erwägung zu ziehen.

Erst in einem späten Stadium, nachdem die jüdische Rückkehr ins Land bereits erfolgt sein wird, steht für *Alkalay* dann die Errichtung des Tempels auf dem Programm, und erst dann kommt die eigentliche Phase des „Messias, Sohn Davids“. Dieser wird von der nationalen Versammlung einzusetzen sein. (Ob hier eine Art Wahl oder eine bloße Ernennung vorliegen soll, ist aus der Formulierung nicht klar – „*sie benennen ein Oberhaupt, und der wird sein der Messias, Sohn Davids*“).⁶⁰¹

Im Unterschied zum Gaon von Vilna und anderen zeitgenössischen Vertretern einer Rückkehr nach Zion, die es selbst nicht zur *Aliyah* gebracht hatten, war es *Alkalay* tatsächlich vergönnt, seinen Lebensabend in Jerusalem zu verbringen, wo er 1878 starb, und auf dem Ölberg (*Har Zeytim*) begraben ist.

Zionismus ohne Zion

Zwei eher eigentümliche Beispiele von „Protozionismus“ seien hier deshalb erwähnt, weil sie zeigen, wie weit es in der jüdischen Welt mit quasi-zionistischen Ideen gäbe, und außerdem, weil sie Probleme ansprechen, die wir auch später bei („ernsthafteren“) zionistischen Vertretern finden werden.

Mordecai Manuel Noach

Das erste Beispiel ist Mordecai Manuel Noach, der als U.S.-amerikanischer Konsul 1813-14 in Tunis tätig war und nach seiner Rückkehr in die USA zur Erkenntnis kam, dass auch in den als tolerant geltenden USA ein Druck auf Juden existierte, sich taufen zu lassen, und Antisemitismus zu spüren war. 1818 äußerte er die Idee, dass die sieben Millionen Juden der Welt doch in einer geschlossenen Aktion nach „Syrien“ marschieren sollten, um das Land für sich einzunehmen. Oder die Juden sollten eine Armee von 100.000 Mann

⁶⁰⁰Alkalay: *Minḥat Yehudah*, Kap. 19, S. 240.

⁶⁰¹Alkalay: *Minḥat Yehudah*, Kap. 32, S. 252.

aufstellen, um ihr altes Heimatland zu erobern. Nachdem er mit diesen Ansichten natürlich nicht weit kam, publizierte er 1844 den Vorschlag, ein bestimmtes Territorium im US-Bundesstaat New York (in der Nähe des Niagara-Flusses, knapp an der US-Kanadischen Grenze) als jüdisches nationales Territorium zu widmen.⁶⁰²

Moses Levi of Florida

Ein fast paralleles, aber weniger bekanntes Beispiel, ebenfalls auf amerikanischen Boden, sind die Aktivitäten, die „Moses Levi of Florida“ bereits ab den 1820-er-Jahren entfaltete, um in Florida eine kommunitaristische jüdische Ansiedlung zu etablieren. Obwohl Levis Projekt relativ weiter gedieh als Noachs nur Theorie gebliebene Aufrufe, wurden seine Aktivitäten im Nachhinein in der Geschichtsschreibung weniger beachtet. Moses Levi stammte aus Marokko, hatte dort Verfolgung der jüdischen Gemeinden erlebt, schaffte es über Gibraltar zu fliehen und wurde letztlich in den USA sesshaft. Seine Ambitionen einer großen jüdischen Einwanderung nach Florida scheiterten bald sowohl an wirtschaftlichen Schwierigkeiten als auch an falschen Erwartungshaltungen Levis über Immigration europäischer jüdischer Bevölkerung ausgerechnet Richtung Florida.⁶⁰³ Dass er nicht an Israel als Ziel jüdischer Einwanderung dachte, obwohl ihm die messianische Erwartung von 1840 und möglicherweise auch der Gaon von Vilna ein Begriff waren, könnte mit seiner marokkanischen Kindheitserfahrung zusammenhängen. Das Land Israel war, als seine Pläne reiften, noch fest unter osmanischer Herrschaft, und möglicherweise hatte er von osmanischer Herrschaft ein ebenso furchterregendes Bild wie von der marokkanischen, die er erlebt hatte – da ja beide muslimische Autoritäten waren.

„Undoubtedly, Levy's own traumatic experience in Morocco deterred him from any immediate move towards Palestine, then under Ottoman rule, and he focused his intended gatherings of Jews in Florida instead.“⁶⁰⁴

So sehr man Ideen wie die von Levi und Noach rückblickend eher amüsant finden mag, sind sie insofern interessant, als sie die Frage des Territoriums, welche später im Zionistenkongress die berühmte „Uganda-Frage“ werden sollte, bereits vorwegnehmen. Jüdische Aktivisten, deren religiöse Bindung nicht mehr so stark war, dass es um jeden Preis das Land Israel werden musste, konnten auf die Idee kommen, lieber ein anderes Territorium zu akzeptieren als gar nichts in Händen zu halten.

Später, zur Zeit des Zionistenkongresses sollte die Fraktion der sogenannten „Territorialisten“ diejenige sein, die nach einem anderen – möglichst „unbewohntem“ -

⁶⁰²Edelheit: History of Zionism, S. 23.

⁶⁰³ Die meines Wissens einzige Gesamtdarstellung von Levys Florida-Projekt stammt von Monaco: Moses Levi of Florida. Als möglichen Grund für die Nichtbeachtung Levis in der Geschichtsschreibung nennt Monaco die internationale Biographie Levis (Marokko, Großbritannien, USA), die in einer Geschichtsschreibung, die (zu) oft an nationalen Grenzen entlang läuft, vielleicht weniger zum Zug kommt. (Monaco: Moses Levi of Florida, S. 172).

⁶⁰⁴ Monaco: Moses Levi of Florida, S. 130.

Land suchte, in der einstweilen ein jüdisches autonomes Gemeinwesen aufgebaut werden könnte, solange bzw. weil das Land Israel gerade nicht zu haben war. Wir sehen aber, dass diese Strategie nicht erst bei den Territorialisten des Zionistenkongresses erfunden wurde. Es ist ganz offensichtlich, dass bei Moses Levy der Gedanke, dass in Florida vermeintlich „unbewohntes“ Land zu haben war, ein wesentlicher Faktor für seine Ortswahl war.

„Praktischer Zionismus“ von Kalischer bis zur Hibbat-Tzion-Bewegung

Zwi Hirsch Kalischer

Ein relativ bekannter Vertreter zionistischer Gedankengüter vor Herzl ist der ostpreussische Rabbiner Zwi Hirsch Kalischer. Sein Aufruf zu einer „Rückkehr nach Zion“ wurde 1862 unter dem Titel „*Drishat Tzion*“ (דרישת ציון) in Lyck (heute Ełk in Polen, damals zu Ostpreußen gehörig) publiziert.

Anders als bei Alkalay ist bei Kalischer Sorge vor Assimilation ein wesentlicher Faktor. In Kalischers Sicht waren sowohl wohlmeinende *Maskilim* als auch (nicht-wohlmeinende) Reformer dabei, mit ihrem Drang nach Veränderungen, die Grundlagen des jüdischen Lebens zu zerstören. Die Haltung der konservativ reagierenden Kräfte der Orthodoxie hielt Kalischer jedoch ebenso für einen Fehler, da sie – sich von den modernen Gefahren möglichst isolierend, und nach innen gerichtet – eine negative Antwort biete. Es bedürfe aber einer positiven Antwort, und die sah Kalischer in der Rückkehr ins Land Israel. Denn eine Restauration des jüdischen Lebens in Israel würde die positiven Elemente der jüdischen Tradition wiederbeleben. Und obendrein würde der Druck der Assimilation in einer jüdischen Gesellschaft deutlich geringer ausfallen.⁶⁰⁵ (Was den letzten Punkt betrifft, erlaube ich mir anzumerken, dass Kalischer hier gewaltig irrte. Kalischer ahnte noch nicht, wie säkular und sozialistisch der Staat Israel sich in den Jahren seiner Gründung zeigen würde.) Das Vorbild europäischer Nationalstaaten ist bei Kalischer präsent: So wie die Völker anderer europäischer Nationen, wie etwa Italien, bereit sind, für ihr Vaterland ihr Leben zu riskieren, so wäre es doch umso mehr die Pflicht des jüdischen Volkes nicht nur für die Ehre seiner Vorväter sondern auch für die Ehre Gottes, der Zion erwählt hat, zu kämpfen.⁶⁰⁶

Wie bei Alkalay ist Kalischers Aufruf zur Rückkehr nach „Zion“ aber trotz aller zeitgenössischer Aspekte des 19. Jahrhunderts, die man bei ihm erkennen mag, durchwegs von traditioneller religiöser Überzeugung getragen. Anders als wir es bei *Alkalay* oder den Schülern des Vilna Gaon gesehen haben, gibt Kalischer der Frage der Wiedererrichtung des Tempeldienstes großen Raum, und führte diesbezüglich einen

⁶⁰⁵ Edelheit: History of Zionism, S. 24f.

⁶⁰⁶ Edelheit: History of Zionism, S. 25.

Briefwechsel mit seinem Lehrer Rabbiner Akiva Eiger, der in seiner Zeit einer der führenden Rabbiner des zentraleuropäischen Judentums war. Eiger weist in dieser Korrespondenz auf die vielen schwierigen Fragen hin, die in Zusammenhang mit einer Wiedereinführung des Tempeldienstes recht ungelöst sind, und zitiert auch den berühmten konservativen Pressburger Rabbiner „*Hatam Sofer*“ mit dem Hinweis, dass das Gelände des Tempelberges schließlich von den Muslimen beherrscht wird, welche Leute anderen Glaubens dort sicher nicht zulassen würden. Da der Gedankenaustausch von Eiger und Kalischer durch Eigers Tod im Jahr 1837 abgebrochen wird, haben wir kein Ergebnis, auf das sich die beiden geeinigt hätten, doch zitiert Kalischer Eigers Briefe in voller Länge in seiner Schrift „*Drishat Zion*“.⁶⁰⁷ Es scheint, dass Kalischer betreffend die Schwierigkeiten einer (auch nur teilweisen) Wiedereinführung des Tempeldienstes einlenkte. Yehudah Etzion, der Kalischers „*Drishat Zion*“ im Jahr 5763 (2003) neu edierte, vertritt im Vorwort seiner Edition die Einschätzung, dass Kalischer ursprünglich zuerst an den Tempeldienst und dann an landwirtschaftliche Erschließung des Landes durch jüdische Besiedlung dachte, dann aber im Laufe der Zeit die Reihenfolge umkehrte: Die Einsammlung der zerstreuten jüdischen Bevölkerung im Land und die Bearbeitung seines Bodens seien die Grundlage für die spätere Errichtung des Tempeldienstes.⁶⁰⁸

Unter den großen Rabbiner-Kollegen seiner Zeit, mit denen Kalischer über seinen Aufruf der Rückkehr nach Zion korrespondierte, war auch der im rumänischen Raum wirkende Rabbiner *Me'ir Leibush ben Yechi'el Michel*, bekannt unter dem Akronym seines Namens als „Malbim“. Wir haben ihn bei unseren Betrachtungen über den Begriff Volk/Nation im Judentum bereits kennengelernt. Ungefähr um das Jahr 5627 beantwortete der Malbim ein (nicht erhalten gebliebenes) Schreiben Kalischers positiv betreffend den Ruf nach einer Rückkehr nach Zion, wobei der Malbim deutlich darauf hinweist, dass seiner Ansicht nach die Erlösung in einzelnen Schritten nach und nach „wie das Aufgehen der Morgenröte bis zum Tageslicht“ erfolge, und am Anfang des Prozesses die Wiederbesiedlung des Landes stehe, bevor der Messias komme. Malbim weist dabei auf seinen Kommentar zu Jesaja 66.7 hin, in dem er diese Gedanken bereits formuliert hatte.⁶⁰⁹ Wir sehen hier eine deutliche Ähnlichkeit von Malbims Ansichten zu Yehudah Alkalay. (Natürlich mag es uns nun auch nicht als Zufall erscheinen, dass wir den Bibelkommentar des Malbim als einen kennengelernt haben, der sich über den Nationen-Begriff Gedanken machte!)

Kalischers Wirken trug maßgeblich zur Gründung der landwirtschaftlichen Schule *Mikweh Yisra'el* – der ersten jüdischen Einrichtung ihrer Art im Land Israel – bei. Die Schule wurde 1870 von Charles Netter unter Obhut der *Alliance Israélite Universelle* gegründet. (Sie liegt nördlich der heutigen Stadt *Holon* bzw. südöstlich von Tel Aviv, allerdings gab es beide Städte damals noch nicht...) Kalischer hätte theoretisch noch Gelegenheit gehabt,

⁶⁰⁷ Etzion / Kallischer: *Drishat Zion*, S. 99ff. (מאמר קדישין)

⁶⁰⁸ Etzion / Kallischer: *Drishat Zion*, S. 14.

⁶⁰⁹ Etzion / Kallischer: *Drishat Zion*, S. 229.

Rabbiner von *Mikveh Yisra'el* zu werden, doch aus Altersgründen kam es dazu nicht mehr.⁶¹⁰ Kalischer starb 1874 in Thorn (damals zu Preussen gehörend, heute *Toruń* in Polen), wo er die längste Zeit seines Wirkens als Rabbiner tätig gewesen war.

Initiativen für Landkauf, um sich vom Spendenwesen zu befreien

Gey 'Oni / Rosh Pinnah

Wenn wir an die großen Ambitionen der Schüler des Gaon von Wilna, die nach Safed gezogen waren, denken, sollte es nicht überraschen, dass eine Initiative für Landkauf aus in Safed ansässiger und durchaus religiös eingestellter jüdischer Bevölkerung kam: 1872 erwarb eine Gruppe von 17 jüdischen Familien aus Safed einen Landstrich nordöstlich der Stadt, dem sie den hoffnungsvollen Namen „Gey 'Oni“ (גיא אוני, „Tal meiner Kraft“) gab, wo sie auf Entwicklung einer ökonomischen Selbstversorgung hofften. Der Mangel an Startkapital sowie der Mangel an landwirtschaftlicher Erfahrung brachten das Projekt jedoch schnell in finanzielle Probleme. Man schickte einen Delegierten namens Rokeach nach Rumänien, um für das Projekt Spenden zu sammeln. Der Erfolg des Fundraisings war anscheinend nicht ausreichend, denn das Projekt wurde 1880 wieder aufgegeben. Doch führte Rokeachs Tour in Europa zu einer Verbreitung zionistischer Ideen in Rumänien und später auch in Galizien, die zwar für Gey 'Oni selbst zu spät kamen, jedoch bald für die *Hibbat-Tzion*-Bewegung in Osteuropa wirksam wurden. Es sollte nicht lange dauern, bis aus Kreisen rumänischer jüdischer Einwanderer Gey 'Oni gekauft und 1882 als das heutige „Rosh Pinnah“ (ראש פינה), diesmal mit Erfolg, wieder gegründet wurde.⁶¹¹

Die erste Gründung von Petaḥ Tiqwah

Ein zweites, zunächst gescheitertes Unternehmen, das aber ebenso wie Gey 'Oni den Boden für das nachfolgende bereitete, ist die berühmte erste Gründung von *Petaḥ Tiqwah* (פתח תקוה, auch dies ein symbolischer Name: „Tor der Hoffnung“). David Gutmann, der wichtigste Geldgeber der Gruppe stammte aus Ungarn und war 1876 ins „Heilige Land“ gekommen. Ein zweiter ebenfalls aus Ungarn stammender mit-Gründer war hingegen so arm, dass er bei seiner Einwanderung 1869 zu Fuß über den Landweg von Ungarn anreiste, da er sich die Schiffspassage nicht leisten konnte. (Dieses Detail mag uns auf einen Faktor hinweisen, der uns noch ausführlicher begegnen wird: Die Leistbarkeit der Anreise hatte natürlich Auswirkung auf die Zahl der Einwanderung!) Mit im Bunde der *Petaḥ-Tiqwah*-Gründer war jedoch auch Yo'el Moses Salomon, ein Abkömmling einer bereits alteingesessenen aschkenasischen Rabbiner-Familie, also *kein* ortsunkundiger Neuankömmling! In dieser durchaus bunten Mischung ihrer Herkunft

⁶¹⁰ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 41.

⁶¹¹ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 74f.

Sicker: Reshaping Palestine, S. 34.f, S. 43.

verfolgten die Gründer ein gemeinsames Ziel: Sich und ihre Mitstreiter von der Abhängigkeit vom Spendensystem der sogenannten „*Haluqqah*“ (= Verteilung [der aus Europa geschickten Spenden]) zu befreien, und den Boden des „Heiligen Landes“ zu bebauen. Die Gründer *Petaḥ Tiqwah* werden als Anhänger von *Yehudah Alkalay* identifiziert, natürlich kann man auch einen Einfluss der Schriften Kalischers vermuten, in dessen Gedankenwelt sie ebensogut passen.⁶¹² Bekanntlich wurde das erste *Petaḥ Tiqwah*, das 1879 stolz mit seiner ersten Ernte für Euphorie unter jüdischer Bevölkerung in Jerusalem sorgte, 1880 Opfer von Flut und Malaria, und 1881/82 angesichts des „Schmitta-Jahres“ (in dem nach jüdischem Gesetz nichts angebaut wird) „vorübergehend“ aufgegeben. Es ist bezeichnend, dass die Aufgabe zunächst als vorübergehend gesehen wurde, und Wächter eingesetzt wurden, das Gebiet vor Überfällen zu schützen. Allerdings wurde das Glände trotzdem von lokalen arabischen Bauern geplündert.⁶¹³ (Erst nach einigen Jahren in den späten 1880er-Jahre sollte die Wiederbesiedlung *Petaḥ Tiqwah* gelingen.)

Zu erwähnen ist, dass ein Teil der *Petaḥ-Tiqwah*-Gründer bereits vorher in einen versuchten Landkauf – in der Nähe Jerichos – involviert waren. Damals scheiterte der Landkauf jedoch daran, dass es sich um Land handelte, das der osmanische Staat zum Kauf ausschrieb, und die osmanischen Behörden den Kauf nicht bewilligten, als sie sahen, dass ausländische Staatsbürger unter den Käufern waren.⁶¹⁴ Es waren dies noch nicht die später unter Sultan Abdülhamid aufkommenden Maßnahmen zur Eindämmung jüdischer Einwanderung, sondern anscheinend eher ein generelles Misstrauen gegenüber ausländischen Kaufanwärtern. Wir sehen hier bereits die später noch viel deutlichere Kondition, dass jüdische Landkäufe nach privaten Verkäufern suchen mussten, obwohl eigentlich ein Großteil des Landes staatliches Land gewesen wäre und das komplizierte osmanische Bodenrecht einen Kauf direkt vom Staat mit weniger juristischen Risiken behaftet hätte als den Kauf von privaten Anbietern.⁶¹⁵

Die Ḥibbat-Tzion-Bewegung (חיבת ציון)

(Anmerkung zu Namen und Schreibweise: Je nach Transkription des Hebräischen findet man auch „Chibbat-Zion“, etc. Eine andere Bezeichnung für die gleiche Bewegung ist: *Ḥovevei-Tzion* = „Zions-Liebende“, während „*Ḥibbat-Tzion*“ das Nomen „Zions-Liebe“ bezeichnet).

⁶¹² Petry: Ländliche Kolonisation, S. 75ff. (betreffend den Einfluss Alkalays: Anmerkung 43, S. 77)

⁶¹³ Sicker: Reshaping Palestine, S. 34.

⁶¹⁴ Sicker: Reshaping Palestine, S. 32f.

⁶¹⁵ Sicker weist etwa auf das Problem hin, dass Land, das drei Jahre lang durchgehend nicht landwirtschaftlich bearbeitet wurde, vom Staat zurückgefordert werden konnte. Weiters konnten unklare Grenzziehungen von Grundstücken zu späteren Problemen gegenüber Nachbarn führen. (Sicker: Reshaping Palestine, S.32.) Wir haben weiter oben auch gesehen, dass das, was de-facto als Besitz erschien formal eigentlich nur ein vom Staat verliehenes Nutzungsrecht sein konnte. All diese Bedingung machten Landkäufe unter osmanischem Recht relativ unsicherer, wenn sie von privaten Verkäufern kamen, als wenn man gleich direkt vom Staat ausdrücklich zum Kauf angebotenes Land erworben hätte.

Darstellungen der *Hibbat-Tzion*-Bewegung (חִבַּת צִיּוֹן) in der wissenschaftlichen Literatur wirken oft unübersichtlich, dies hat einen einfachen Grund: Die Bewegung war in ihrem Wesen eine lose Sammlung einzelner Gruppen, die zwar ein gemeinsames Ziel verfolgten, sich jedoch erst im Laufe ihrer Aktivitäten vernetzten. Natürlich kann man sie trotzdem zeitlich, räumlich, und insbesondere nach ihren Motiven einordnen.*

Ausgangslage in Osteuropa

Die Entstehung der *Hibbat-Tzion*-Bewegung muss im Rahmen der „*Haskalah*“, der „hebräischen Aufklärung“ und insbesondere ihres russischen Zweiges gesehen werden. Über Probleme jener jüdischen Bevölkerung die nach der Teilung Polens in großer Zahl unter russische Herrschaft geraten war, haben wir schon gesprochen. Zar Nikolaus I. führte in den 1850er-Jahren eine Unterscheidung in „nützliche“ und „nicht nützliche“ Juden in seinem Reich ein. „Nützlich“ waren solche, die bestimmte erwünschte Berufe ausübten. Wer als „nützlich“ galt, durfte sich im gesamten russischen Reich ansiedeln, während die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung, die keine Gelegenheit für die entsprechenden Ausbildungen hatte, als „nicht nützlich“ auf den „Ansiedlungsrayon“ eingegrenzt blieb, der sich aus ihren alten Siedlungsgebieten aus Zeit der polnischen Herrschaft ergab.⁶¹⁶ (Diese Unterscheidung der „Nützlichkeit“ für Erlaubnis sich in attraktiveren Orten anzusiedeln erinnert durchaus an die Konditionen des Toleranzpatentes, das wir in der habsburgischen Geschichte von Josef II. kennen, allerdings mit etlichen Jahrzehnten Verspätung!) Die Perspektive, als „nützlicher“ Jude eine Chance auf sozialen Aufstieg und Integration in die russische Gesellschaft zu haben, führte bei solchen Juden (von Frauen ist in diesem Zusammenhang noch nicht die Rede), die die Kriterien erfüllen konnten, zu Ambitionen nach russischer Bildung, manchmal gepaart mit einem jüdisch-hebräischen Bildungsideal im Sinne eines Moses Mendelssohn – es entstand die osteuropäische jüdische „*Haskalah*“ („Aufklärung“). Allerdings stieß der Aufstieg von Juden in bisher judenfreie jüdische Gesellschaftsschichten auf zunehmenden Antisemitismus innerhalb christlicher russischer Kreise. Nachdem Zar Alexander II., der eine Politik relativer Toleranz verfolgt hatte, 1881 ermordet wurde, spitzte sich die Lage der jüdischen Bevölkerung unter russischer Herrschaft massiv zu. Der neue Zar, Alexander III, setzte darauf, „die Juden“ als Ursache jeglichen Übels in der russischen Gesellschaft zu definieren, und wurde dabei von einer terror-artigen Organisation namens „Heiliger Miliz“ unterstützt. In den Jahren 1881-1883 erlebte das russische Judentum nicht weniger als 224 Pogrome, die 20.000 jüdische Menschen obdachlos und 100.000 um

* Es sei erwähnt, dass abgesehen von Forschungsarbeiten jüngerer Datums nach wie vor der erstmals 1932 zum 50-jährigen „Jubiläum“ der Bewegung erschienene Band „*Hibbat Zion*“ von Nahum Sokolow für Interessierte an Geschichte aber auch den ideologischen Zusammenhängen der Hibbat-Zion-Bewegung sehr lesenswert ist. Natürlich ist Sokolows Sicht nicht frei von Befangenheit, insofern er selbst ein bedeutender Vertreter der zionistischen Bewegung war.

⁶¹⁶ Sicker: *Reshaping Palestine*, S. 37f.

ihren Lebensunterhalt beraubt hinterließen.⁶¹⁷ Der kurze Traum von der Integration in die russische Gesellschaft war ausgeträumt.

Peretz Smolenskin und Yehudah Pinsker

Bereits vor 1881 gab es unter Vertretern der osteuropäischen *Haskalah* Stimmen, die anstelle einer absoluten Integration in die russische Gesellschaft einen jüdischen Nationalgedanken propagierten, unter ihnen von Bedeutung war *Peretz Smolenskin*, der in Wien die hebräischsprachige Zeitschrift *ha-Shaḥar* („die Morgenröte“) herausgab. Vor 1881 hatte Smolenskin allerdings noch an die Möglichkeit einer nationalen Erneuerung der jüdischen Gesellschaft innerhalb der europäischen Diaspora gedacht, erst 1881 verschrieb er sich unter dem Eindruck der beginnenden Pogrome der „Wiedergewinnung des Landes Israel“. Sein Einfluss war auch maßgeblich für die Gründung der zionistischen Studentenorganisation Kadimah an der Universität Wien. Während eine Stimme wie die Smolenskins unter den aus dem russischen Raum stammenden Maskilim bis 1881 in der Minderheit war, wandten sich ab nun auch einstige Verfechter der Assimilation dem jüdischen Nationalgedanken zu, ein prominenter Vertreter unter ihnen war Leon (*Yehudah Leb*) Pinsker, dessen Schrift „Autoemancipation“, die er in Berlin 1882 anonym als Aufruf eines „russischen Juden“ herausgab, als Katalysator der *Hibbat-Tzion*-Bewegung gilt. Pinsker hatte sich damit zwar an westeuropäische Juden gewandt, die Wirkung entfaltete sich aber in Osteuropa.⁶¹⁸

Jiddische Wanderprediger

Von ca 1881 bis 1895 trug die Bewegung dieser „Zions-Freunde“ sowohl zur Verbreitung einer national-jüdischen Ideologie im russischen und rumänischen Raum bei, und brachte auch mehrere konkrete Einwanderungsprojekte hervor. Neben den beschriebenen in weltlichen Fächern gebildeten Anhängern der *Haskalah*, welche vielen traditionellen Rabbinaten als (nach der konservativen Verstandnis) nicht „religiös“ genug erschienen*, waren auch einige Rabbiner Teil der Bewegung. So ist auch zu verstehen, dass die Bewegung auch jüdische „Prediger“ einsetzte, um ihre Sichtweisen zu verbreiten. (Der Beruf des „*Maggid*“, des „Predigers“, war im osteuropäischen Judentum ein eigener Berufsstand, der zum Teil brillante Redner hervorbrachte, die für ihre Vorträge ein Honorar erhielten, und als Vortragende von Stadt zu Stadt reisten. Manchmal hatte ein *Maggid* auch eine Qualifikation als Rabbiner, aber das war nicht zwingend. Eine gute religiöse Bildung, die nicht gleich ein Rabbiner-Diplom beinhalten musste, konnte auch reichen.) Miriam Katchansky hat in ihrer Dissertation „*Hibat Zion and Yiddish*“ nicht

⁶¹⁷ Sicker: Reshaping Palestine, S. 38f.

⁶¹⁸ Sicker: Reshaping Palestine, S. 39ff.

Petry: Ländliche Kolonisation, S. 29ff, S. 89f.

* Smolenskins Zeitung *ha-Schachar* wurde in Yeshivot oft verboten, allerdings ohne Zweifel trotz der Verbote auch heimlich gelesen. Bezeichnend ist auch, dass *ha-Schachar* in Wien gedruckt wurde, das sich im 19. Jahrhundert immer wieder als geeigneter Ort für Druckwerke erwies, die am Herkunftsort des Verfassers als zu untraditionell gebrandmarkt worden wären.

nur gezeigt, dass die *Hibbat-Tzion*-Bewegung mehr als allgemein angenommen zur Pflege der jiddischen (und nicht nur hebräischen!) Kultur beigetragen hat, sondern hat auch die Rolle der Prediger im Rahmen der Bewegung untersucht. Die Prediger konnten durchaus Widerstand aus konservativ eingestellten jüdischen Kreisen erfahren, doch für einige Jahre gelang es ihnen, die *Hibbat-Tzion*-Bewegung von den elitären Höhen der gebildeten *Maskilim* auch in das „einfache Volk“ zu tragen. Dazu mussten sie – trotz all dem Ideal für die hebräische Sprache, das der Bewegung eigen war – natürlich primär auf Jiddisch vortragen, sollte die Botschaft bei einer breiten Bevölkerungsschicht ankommen:

„A good sermon was more powerful and had more lasting impact than any written text. For this reason, the activities of the preachers on behalf of the Hibat-Zion movement were often met with argument and bitter opposition in Orthodox and Hassidic circles.

The widespread actions of the preachers in the Jewish districts of Russia and Poland attest to the fact that, for a brief period of time, Hibat-Zion was a popular movement. The movement's leaders made a conscientious and constructive decision in delegating the preachers to deliver the movement's ideas in Yiddish. The new messages on the renewal of Jewish life in the Land of Israel succeeded in touching the minds and hearts of non-intellectual Jews, preparing them for the further development of a national movement.“⁶¹⁹

Rothschilds Hilfe

Was aber gelang der *Hibbat-Tzion*-Bewegung an tatsächlichen Ansiedlungen im „Land Israel“? Es kam durchaus zu einigen Gründungen neuer Ansiedlungen durch russische sowie rumänische Gruppen, darunter das erwähnte *Rosh Pinnah*, und die Einwanderungsbewegung ging als die „Erste Aliyah“ in die Geschichte der zionistischen Einwanderung ein. (Wir haben ausführlich gesehen, dass dies keineswegs die erste Einwanderungswelle ist! Die Zählung von „erster“ bis „fünfter“ Aliyah sagt mehr über das Selbstverständnis des Zionistenkongresses aus, als dass sie historisch stimmig wäre!) Der Bewegung fehlte es allerdings an ausreichendem finanziellen Kapital, das notwendig gewesen wäre, die schwierige Anfangsphase zu überstehen, und auch Mangel an landwirtschaftlicher Erfahrung wirkte sich negativ aus. Ein zu großer Teil des vorhandenen Geldes wurde bereits für den Kauf der Ländereien verbraucht, zumal die Verkäufer mittlerweile bemerkt hatten, dass sie diesen landesunkundigen europäischen Interessenten schlechtes Land zu überhöhten Preisen verkaufen konnten. Angesichts der überbordenden Finanzkrise der neuen Siedlungen wurde 1882 einer der Mitbegründer der Siedlung *Rishon le-Tzion*, Joseph Feinberg, zu Baron Rothschild nach Paris geschickt, in der Hoffnung, dass Rothschild finanziell helfen könne. Rothschilds Hilfe kam, allerdings

⁶¹⁹ Katchansky: Hibat-Zion and Yiddish, S. 73.

nicht ohne Konditionen: Die Siedler hatten sich als Gegenleistung zu den Finanzhilfen, die Rothschild gewährte, an Regeln betreffend die wirtschaftliche Gebahrung (einschließlich Entscheidung, was wo angebaut wird) zu halten, welche Rothschilds Verwalter vorgaben. Aus den nach Freiheit strebenden Idealen der „*Hibbat-Tzion*“ wurden die „Rothschild-Kolonien“. Konflikte zwischen der Rothschild'schen Verwaltung und den Siedlern, die oft andere Erwartungen und Vorstellungen hatten, waren vorprogrammiert. In der Literatur wird dieser Konflikt mit unterschiedlicher Gewichtung dargestellt – je nach Blickwinkel erscheint „*Monsieur le Baron*“ als diktatorischer Herr, der angesichts seiner Rolle als Geldgeber über Gebühr in die Entwicklung der Siedlungen eingriff, oder doch als besonnener Helfer, der einfach nicht gutes Geld für schlechte Konzepte hinwerfen wollte, sondern darauf achtete, dass die Siedlungen auch ökonomisch Erfolg haben werden.⁶²⁰ An beiden Perspektiven ist etwas Wahres. Einerseits brachte die Bevormundung der Rothschild-Verwaltung, der *Rishon le-Tzion* und andere Siedlungen nun ausgesetzt waren, die ursprünglich sehr idealistische Ideologie der Einwanderer ins Wanken. Andererseits ist zuzugeben, dass die Siedlungen ohne Rothschilds Unterstützung nicht überlebt hätten, und die ursprünglichen Ansätze zu naiv und unrealistisch waren. Was gewesen wäre, hätte Rothschild einfach Geld geschickt, und die Siedler nach Belieben werken lassen, ist schwer zu sagen. Hätten sie es besser gemacht, als die aufgezwungene Rothschild-Verwaltung? Oder wäre das Geld erst recht wieder versickert, ohne Erfolge zu bringen? Im Nachhinein kann man darüber nur mehr spekulieren. Bezeichnend ist die Entwicklung für idealistische Projekte aller Art in jedem Fall: Die hohen Ideale müssen letztlich auch auf banale wirtschaftliche Lebensfähigkeit achten.

Erst 1884 – also zu einem Zeitpunkt, da Rothschilds Finanzhilfen bereits begonnen hatten, eine Richtung vorzugeben – wurde in Kattowitz eine Konferenz aller *Hibbat-Tzion*-Gruppen einberufen, die der Bewegung eine einheitliche Führung geben sollten, nicht zuletzt um Unterstützung für die jungen Siedlungen effizienter gestalten zu können. Erster Vorsitzender wurde Leon Pinsker.⁶²¹

Der Gederah-Konflikt als erster Fall eines säkular gewordenen Zionismus

Eine damals neue Entwicklung innerhalb der *Hibbat-Tzion*-Bewegung war, dass erstmals ein Konflikt zwischen religiös-observanten und nicht mehr observanten Gruppen auftrat. Bisher war jede Zionsliebe automatisch religiös konnotiert (womit ich keinesfalls sage, dass sie NUR religiös motiviert sein musste!). Eine Gruppe, die zur *Hibbat-Tzion*-Bewegung dazugehörte, scherte nun erstmals aus dem religiösen Selbstverständnis aus. Es waren dies die sogenannte „BILU“ (Der Name entstand als Abkürzung eines Zitates aus Jesajah: (2:5) "בית יעקב לכו ונלכה" *Beyt Ya'akov Lechu We-nelchah*), eine Gruppe die aus

⁶²⁰ Für Darstellungen siehe z.B.: Sicker, *Reshaping Palestine*, S. 51f. (mit einem eher Rothschild-freundlichen Unterton), sowie: Petry: *Ländliche Kolonisation*, S. 118ff. (mit einem kritischeren Ton betreffend die Rothschild'sche Verwaltung).

⁶²¹ Sicker: *Reshaping Palestine*, S. 46.

Kreisen russischer jüdischer Studenten entstanden war. Einige ihrer Mitglieder gründeten 1883 mit Hilfe des zionistisch eingestellten Rabbiners *Yehi'el Micha'el Pines* die landwirtschaftliche Siedlung *Gederah* in der *Shefelah*-Ebene. Auch ihr Projekt bedurfte finanzieller Unterstützung und konnte nicht sogleich auf eigenen Beinen stehen. „*Bis zur Jahrhundertwende konnte die Kolonie auf wirtschaftlichem Gebiet knapp an der Existenzgrenze arbeiten.*“⁶²² Ausführlich in die Geschichte der *Hibbat-Tzion* ging *Gederah* jedoch durch die nicht-religiöse Lebensweise seiner Mitglieder ein, was zu scharfen Differenzen mit den orthodoxen Rabbinern Jerusalems führte, aber auch zu heftigen Diskussionen innerhalb der *Hibbat-Tzion*-Führung, die einen schwachen Kompromiss fand, über die Siedler von *Gederah* einen religiösen Aufseher einzusetzen (ein Schritt, der längerfristig schlichtweg nichts ausrichtete).⁶²³

Im Vergleich zu späteren Differenzen zwischen säkularen und religiösen Lagern innerhalb der jüdischen Gesellschaft war der *Gederah*-Konflikt sicherlich relativ klein und harmlos. Doch markiert er das Anbrechen einer neuen Phase, in der „Zions-Liebe“ zwar nach wie vor religiös definiert sein konnte, jedoch keinesfalls sein musste.

Unterstützung aus Deutschland und Teilnahme an der Weltausstellung

Erik Petry hat in seiner Darstellung „Ländliche Kolonisation in Palästina“ ausführlich gezeigt, dass Deutschland für die *Hibbat-Tzion*-Bewegung gar nicht so wenig Rolle spielte, wie manchmal angenommen. Eine ganze Reihe deutscher „Kolonisationsvereine“ entstand von den 1880er-Jahren an, wo man sich um Unterstützung für die neuen Ansiedlungen in „Palästina“ (wie das Land im späten 19. Jahrhundert nicht nur für Christen, sondern auch für den assimilierten deutschen Juden hieß) bemühte. Eine nähere Analyse zeigt aber auch – so Petry's Erkenntnisse – dass der Kreis der aktiven Zionsfreunde in Deutschland zwar rege aber relativ klein war, und immer wieder dieselben handelnden Personen erscheinen.⁶²⁴ Ein Höhepunkt dieser Bestrebungen deutscher Aktivisten war die „Palästina-Ausstellung“ im Jahre 1896 im Rahmen der Weltausstellung in Berlin. Für die Durchführung der „Ausstellung der Produkte jüdischer Dörfer in Palästina“ gewährte Baron Rothschild ein zinsenloses Darlehen – wohl sehr gerne, angesichts dessen, dass Weine aus den mittlerweile unter Rothschild-Verwaltung stehenden Siedlungen wie *Rishon le-Tzion* einen wesentlichen Teil der Produkt-Schau beinhalteten. Während die Organisation der Ausstellung gerade auf Hochtouren lief, erschien – im Februar 1896 – eine kleine Broschüre eines gewissen Dr. Theodor Herzl: „Der Judenstaat“.⁶²⁵ Zu diesem Zeitpunkt wussten die Zionsliebenden noch nicht, dass soeben der Konflikt zwischen dem Konzept des „praktischen Zionismus“ der *Hibbat-Tzion*-Bewegung und dem „politischen Zionismus“, den Herzl verfolgte, eröffnet wurde.

⁶²² Petry: Ländliche Kolonisation, S. 110.

⁶²³ Sicker: Reshaping Palestine, S. 47f.

Petry: Ländliche Kolonisation, S. 106ff.

⁶²⁴ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 265f.

⁶²⁵ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 286ff.

Isaak Rölf

In den Geist der *Hibbat-Tzion*-Bewegung, doch nicht direkt zu ihr, ist der deutsche Rabbiner Isaak Rölf einzuordnen. Rölf stammte aus Hessen, hatte an den Universitäten von Marburg und Rostock studiert, 1857 auch ein Rabbinatsstudium abgeschlossen, und wurde letztlich 1865 als Rabbiner nach Memel berufen (im damaligen Ostpreussen die nördlichste Stadt Deutschlands, heute *Klaipėda* in Litauen).⁶²⁶ Durch die unmittelbare Nähe zur russischen Grenze hatte Rabbiner Rölf reichlich Einblick in die Nöte des russischen Judentums, und bemühte sich auch um diverse Hilfsprogramme für notleidende jüdische Bevölkerung in bzw. aus Russland. 1883 gab er – in deutscher Sprache und gedruckt in Frankfurt/Main – die Broschüre *“Aruchas Bas-Ami. Israels Heilung”* heraus, in deren Vorrede er sich ausdrücklich “An den Verfasser der *Autoemancipation*”, also an Leon Pinsker wandte. Die Schrift ist ein Aufruf für eine Wiederbelebung des jüdischen Nationalbewusstseins und Schaffung eines jüdischen Staates auf dem wieder zu erlangenden Boden “im Heiligen Land”.

Rölf war kein Anhänger der in Norddeutschland bereits verbreiteten Reform des Judentums, aber bei Lektüre seiner Texte zeigt er sich in mancher Weise traditionskritischer, als man von einem “orthodoxen” Rabbiner erwarten würde. Auch sparte er nicht mit harscher Kritik an traditionellen Verhältnissen, wenn ihm dies notwendig erschien.⁶²⁷ Unkonventionell für einen amtierenden Rabbiner des 19. Jahrhunderts ist auch, dass Rölf neben religiösen auch einige rein philosophische Schriften verfasste – die sogar den eher größeren Umfang seines schriftlichen Werkes ausmachen.

In *“Aruchas bas Ami”* schreibt Rölf ausführlich über die Plage des “Judenhasses”, gegen den es nur ein Mittel gibt: eine Rückkehr zu einem eigenen jüdischen Staat. “Die Juden bilden ein Volk ohne Land, das erklärt Alles”.⁶²⁸ Rölf sieht aber auch, dass die Motivation innerjüdisch derzeit nicht ausreichend gegeben ist: “Was am meisten zu beklagen, ist der Umstand, daß dem Juden das Nationalbewusstsein fast ganz und gar verloren gegangen ist.” Dieser Verlust geschah, so seine Analyse, jedoch nicht aus irgendwelchen unglücklichen Umständen, sondern “aus purem Muthwillen”, nämlich durch das Streben nach Assimilation:

“Der Jude soll ganz und gar aufgehen in dem Staate und der Nation, unter welchen er lebt; germanischer soll er sein, als alle Germanen, romanischer als alle Romanen, slavischer als alle Slaven; womöglich den Schwindel des Pangermanismus,

⁶²⁶ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 56f.

⁶²⁷ So kritisiert er zum Beispiel in scharfem Ton die Erziehung „in Cheder und Beth-Hamidrasch“ der russischen Juden, welche seiner Einschätzung nach die Burschen soweit verderbe, „dass sie nur in seltenen Fällen noch für den Lebensverkehr und Wissenserwerb geschickt und geeignet“ seien, hingegen die Mädchen, „obwohl sie nie einen Buchstaben gelernt haben, tausendmal mehr Verstand“ mitbringen. (Rölf: Russische Juden, S. 10.) Aus der Feder eines Rabbiners sind dies doch ungewohnt scharfe Worte. Natürlich ist zu fragen, ob hier vielleicht auch deutsche Überheblichkeit gegenüber als rückständig empfundenen russischen Verhältnissen mitspielt.

⁶²⁸ Rölf: *Aruchas Bas-Ami*, S.18.

Panromanismus, Panslavismus mit allen seinen Ausschweifungen und Ausschreitungen mitmachen. Und was hat er dadurch erreicht? Nirgends hat er es durchgesetzt, daß ihn der Germane, der Romane, der Slave als einen Ebenbürtigen betrachtet."⁶²⁹

Auch wenn Rülfs Schrift durchaus reich an biblischen Zitaten und Anspielungen auf biblische Überlieferung ist, sehen wir an Passagen wie der obigen, dass bei ihm ein Schwerpunkt auf der Aussichtslosigkeit des Strebens nach Assimilation liegt und dem Versuch auf den allgegenwärtigen Antisemitismus eine Antwort zu finden. Die religiöse Verankerung Rülfs tritt jedoch deutlich bei der Frage nach dem möglichen Zielland hervor:

"Nur das heilige Land kann uns zum Heimathland werden. Jedes andere Land wäre nur gleich einem neuen Mizrajim [Ägypten, Anm.], 'wohinab Jacob gezogen, nicht um daselbst sich einzubürgern, sondern um dorthin zu flüchten.' Keine Heimath, sondern ein Exil."⁶³⁰

Anders als *Alkalay* macht sich Rülff keine Sorgen wegen der verschiedenen Sprachen und Riten, welche Juden aus verschiedenen Ländern mitbringen werden, sondern ist optimistisch, dass die Bewahrung einer einheitlichen "Sitte und Sittlichkeit" schon reichen werde, um "Einmüthigkeit und Gleichmäßigkeit in kürzester Frist" zu bewirken. Dabei hatte er – ebenfalls anders als *Alkalay* – den enormen Verfall der Hebräischkenntnisse in den europäischen jüdischen Gemeinden des 19. Jahrhunderts bereits live vor sich, dementsprechend ist in seiner Schrift kein Buchstabe hebräisch, auch Bibelzitate erscheinen in deutscher Übersetzung ohne hebräisches Original! Anders aber als bald nach ihm Theodor Herzl hatte Rülff die Hoffnung auf das Hebräische nicht aufgegeben, sondern freut sich, dass "die russischen Glaubensgenossen" in letzter Zeit "ein unermeßliches Verdienst" um die Pflege der hebräischen Sprache erworben haben:

*"Dank, ganz besonderen Dank den russischen Glaubensgenossen, ist diese Sprache auch als Verkehrssprache, als Sprache des Geschäfts und Gesellschaftslebens, als Sprache aller Literaturzweige und ganz besonders der Tagesliteratur nicht abgestorben; diese haben ganz besonders in der Neuzeit der Sprache einen Schliff und Schick gegeben, daß dieselbe einer jeden modernen Cultursprache in Gewandtheit und Schmiegsamkeit ebenbürtig an die Seite gesetzt werden kann."*⁶³¹

Rülff bezieht sich hier natürlich auf die hebräischen Schriften der osteuropäischen *Haskalah*, und wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben, dass dieses Lob nicht dem gesamten russischen Judentum gelten könnte – hat man doch in weiten Kreisen eines konservativer eingestellten streng-orthodoxen Judentums die Verwendung des Hebräischen für "profane" Texte als allzu unförmig abgelehnt.

⁶²⁹ Rülff: Aruchas Bas-Ami, S. 50f.

⁶³⁰ Rülff: Aruchas Bas-Ami, S. 86.

⁶³¹ Rülff: Aruchas Bas-Ami, S. 89.

Wer soll nach Rülfs Vorstellungen das Riesenprojekt der Wiederaufrichtung eines jüdischen Staates anstoßen? Wie ist anzufangen? Rülfs Antwort ist nun nicht mehr neu: Auch er setzte seine Hoffnungen in die *“Alliance Israélite Universelle”*. Wir wissen schon, dass die *“Alliance”* selbst dies anders sah. Als zweiten Schritt (nachdem es die *“Alliance”* als ersten Schritt ja bereits gab) forderte Rülff nun den Anstoß einer massiven Einwanderung zwecks landwirtschaftlicher *“Colonisation”* (für welche wohl die *“Alliance”* das Startkapital bieten sollte). Rülff sieht dies aber nicht unter der Perspektive einer ökonomischen Selbstversorgung für mittellose Juden, sondern als *“Erlösung des Grund und Bodens”*⁶³².

In einer späteren Schrift, über die Not russischer Juden, ist es Rülff daher auch sehr wichtig zu betonen, dass der Nationalgedanke und das Streben nach einem jüdischen Staat nicht mit Hilfsprogrammen für notleidende Jüdinnen und Juden Russlands zu vermischen ist. Hilfe für das russische Judentum müsse darin liegen, Auswanderung dorthin zu ermöglichen, wohin die Betroffenen eben wollen, nicht notgedrungen nach *“Palästina”*, denn dort würde ein zu schneller Zustrom verarmter jüdischer ImmigrantInnen das angestrebte Aufbauwerk im Heiligen Land mehr behindern denn fördern.⁶³³

Während später zionistischen Aktivitäten manchmal nachgesagt wurde, dass sie als Lösung für die Not europäischer Juden angelegt waren, war es Rülff also sehr wichtig, das Projekt eines jüdischen Staates nicht als Hilfsprojekt für die Ärmsten misszuverstehen. Dies ist insofern interessant, als Rülff gleichzeitig seine Ausführungen deutlich als Antwort auf den Antisemitismus herleitet, womit man an den Charakter eines Hilfsprojektes denken könnte. Es ist rückblickend nicht klar, wie viel Wirkung seine Schrift bei Zeitgenossen gehabt hat (vermutlich am meisten bei jenen, die Pinskers Schrift oder Aktivitäten der *Hibbat-Tzion* ohnehin schon kannten). Doch von besonderem Interesse sind die vielen Brücken, die seine Position schlägt: Von religiösen Ausgangspositionen zu nationalen Idealen, die auch säkular sein könnten. Von osteuropäischen zu westeuropäischen jüdischen Lebensrealitäten. Von einer Hochhaltung der hebräischen Sprache zu einer pragmatischen Verwendung (deutscher) Landessprache, solange dies eben notwendig ist.

Moses Hess – erster Vertreter eines sozialistischen Zionismus

Die Schriften von Moses Hess sind zwar beinahe zeitgleich mit *Alkalay* einzuordnen, doch entfalteten seine zionistischen Ansichten zunächst jedoch keine große Wirkung – zuerst wurde Moses Hess als Sozialist bekannt, die Wirkung seines zionistischen Werkes sollte

⁶³² Rülff. Aruchas Bas-Ami, S. 94.

⁶³³ Rülff: Russische Juden, S. 40f.

sich erst mit Verspätung einstellen (weshalb ich ihn hier auch erst hinter *Alkalay* und der *Hibbat-Tzion*-Bewegung nenne).

Hess als Sozialist und als Zionist

Geboren 1812 in Bonn als erstgeborener Sohn einer traditionell eingestellten jüdischen Familie, die von ihm zunächst eine Karriere als Talmudgelehrter erwartete, ging der junge Moses Hess einen Weg der nicht untypisch für seine Generation im Rheinland ist. Das Rheinland hatte starke politische Erschütterungen erlebt, insbesondere in Hinblick auf die rechtliche Stellung der jüdischen Bevölkerung. Die napoleonische Eroberung des Rheinlandes hatte mit einem Schlag der jüdischen Bevölkerung gleiche Rechte verschafft, wo zuvor eine Vielfalt lokaler städtischer und feudaler Rechtssysteme allesamt ihre jüdischen Untertanen von bürgerlichen Rechten ferngehalten hatte. Mit dem Ende des napoleonischen Zwischenspiels konnte der neue Herrscher Preussen zwar nun nicht das Rad der Zeit völlig zurückdrehen, reduzierte jedoch die Rechte der jüdischen Bevölkerung, insbesondere betreffend Berufsausübungen, erheblich – nämlich analog zum preussischen Recht im preussischen Kernland. Einer der betroffenen rheinländischen Juden, der sich zur Taufe entschied, um seine in napoleonischen Zeiten gewonnene Stellung als Jurist halten zu können, war Heschel Halevi (Heinrich) Marx, der Vater von Karl Marx. Shlomo Avineri hat in seiner Schrift über Moses Hess zurecht dargelegt, dass es kein Zufall sein kann, dass ausgerechnet das Rheinland, mit diesen für die betroffenen jüdischen Menschen traumatisierenden politischen Beben, nach der preussischen Machtübernahme eine ganze Reihe von jungen Juden hervorbrachte, die sich von der jüdischen Tradition abwandten, zunächst nach Anerkennung und zeitgemäßer Bildung in der christlich-bürgerlichen Gesellschaft strebten – und nachdem diese nicht gelang zu radikalen Ansichten neigten.⁶³⁴ Natürlich soll dies keine monokausale Erklärung sein, doch die besondere Rolle der rheinländischen Herkunft als ein Faktor unter anderen sticht ins Auge:

*„It would be facile to attribute this effervescence of revolutionary ideas particularly among Rheinish Jews solely to the trauma of having experienced, in their own life and in that of their families, the taste of Paradise Lost. But no other region of Germany produced at that time a comparable number and variety of revolutionaries of Jewish origin.“*⁶³⁵

Neben den berühmtesten Beispielen dieser radikalen Generation aus jüdischen Häusern des Rheinlandes – Heinrich Heine und Karl Marx – zählt Moses Hess zu den prominenteren Vertretern dieser Jahrgänge.

⁶³⁴ Avineri: Moses Hess, S. 4ff.

⁶³⁵ Avineri: Moses Hess, S. 6.

Anders als Heinrich Heine (und natürlich Karl Marx, der es sich aber nicht aussuchen konnte, da er als Kind getauft wurde), hatte Hess das Judentum nie formal verlassen. Er führte aber bereits seit jungen Jahren kein praktizierendes „religiöses“ jüdisches Leben mehr und lehnte die, wie er sie erlebte, „erstarrte“ Orthodoxie ab. Er war jedoch auch kein Anhänger der in Deutschland und Zentraleuropa stark gewordenen jüdischen Reformbestrebungen.⁶³⁶

*„Contrary to the reformers and Maskilim, Hess rejected the notion, that emancipation represented the end of exile. He also rejected the notion, then gaining currency in German Jewish circles (modern and traditional) that Jewry's exile was a divinely inspired Jewish „mission“ to teach tolerance to the nations of the world. Hess did accept the premise that Jewry had survived in the exile because of a mission. The mission, however could not be fulfilled in the exile. Instead, the Jews first had to restore their national home and then fulfill the terms of the mission.“*⁶³⁷

Zunächst wurde Hess als sozialistischer Denker und Aktivist bekannt, und war eine Zeitlang ein Weggefährte von Karl Marx. Bereits in Hess' erstem Buch „Die heilige Geschichte der Menschheit“, das er im jungen Alter von 25 Jahren verfasste (und das kaum Wirkung hatte) sehen wir aber den anderen philosophischen Ausgangspunkt, der Hess prägte: Hess deklarierte sich auf dem Titelblatt der Schrift als ein „Jünger Spinozas“, und grenzte sich damit klar gegen die „Jungen Hegelianer“ seiner Generation ab.⁶³⁸ Die Verehrung Spinozas sollte bei Hess stets eine Wurzel seines Denkens bleiben, während für Marx bekanntlich Hegel von entsprechender Bedeutung wurde. Weniger abstrakt als die philosophische „Vaterschaft“ von Spinoza oder Hegel ist der Unterschied zu fassen, der Hess wahrscheinlich am deutlichsten von Marx abgrenzt, nämlich die Einstellung zum Nationalstaat bzw. zur Notwendigkeit nationaler Identität.

*„Where Marx saw a world of class struggle, Hess saw a world of racial and class struggles, and the latter were secondary. He believed that an end to racial conflicts would engender the cessation of class conflict. His use of the word 'race' is less than clear and this reflects its uses in his time. At times he seems to identify race with nation, while elsewhere he sees race as the factor behind nationalism.“*⁶³⁹

*„For Marx, nationalism would vanish; Hess envisioned a communist-nationalist future.“*⁶⁴⁰

Shlomo Avineri, ein Autor der aus dem sozialistischen Spektrum des modernen Israel kommt, hat in seiner Schrift über Moses Hess eine sehr starke Betonung auf diesen Unterschied gelegt, und sieht in der nicht-Beachtung des Bedürfnisses nach nationaler

⁶³⁶ Koltun-Fromm: Moses Hess, S. 90ff.

⁶³⁷ Edelheit: History of Zionism, S. 26.

⁶³⁸ Avineri: Moses Hess, S. 21.

⁶³⁹ Cohen: Zion and State, S. 31.

⁶⁴⁰ Cohen: Zion and State, S. 27.

Identität der Menschen eine schwere Schwäche des marxistischen Weges, eine Schwäche, die Hess eben nicht hat:

„It is this weakness in Marx's theory to which Hess' ideas about nationalism should be related. To Hess, nationalism could never be exclusively reduced to purely material conditions of production, though class structures and national development were always viewed by him as interconnected and intervoven – but not unilaterally dependent upon each other. The nation, to Hess, appeared as a fulcrum of transsubjective activity, in which individuals reach beyond their atomized selves into a wider world of interpersonal relationships and solidarity [...]

to Hess the nation, just as the family, would provide such mediation through which the individual was to be educated, socialized, and accustomed to accept a concrete solidarity with an entity beyond himself which has legitimate claims upon him. According to Hess, international socialist solidarity could be taught by means of the mediation of the nation.“⁶⁴¹

Hier sehen wir den Punkt, wo der Sozialismus in Hess' Verständnis nicht nur mit einer nationalstaatlichen Bewegung irgendwie vereinbar sein kann, sondern es gerade im Sinne des Sozialismus (so wie Hess ihn versteht) sein muss, dass Völker ihre eigenen Staaten errichten. Daher habe auch das jüdische Volk seinen eigenen Staat wieder zu errichten. Avineri weist auch darauf hin, dass Hess' Sicht der Menschheit als eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ mit der jüdischen Tradition einer Gemeinschaft von Gemeinschaften kompatibel ist, und dass Hess sich der jüdischen Wurzeln hier durchaus bewusst war: Hess sah einen Unterschied zwischen dem Judentum als Gemeinschaft von Gemeinschaften im Gegensatz zum christlichen Bild der Menschheit als Gemeinschaft individueller Seelen:

„Hess was conscious of these traditional differences between Judaism and Christianity from his very early writings, and thus always viewed Christianity as the ideological underpinning of capitalism while Judaism – and even Hassidism – always possessed for Hess a socialist potential. Thus for all his criticism of orthodox Judaism, he could still call the Mosaic code „fundamentally social democratic“, while he failed to notice such a potential for socialist transformation in Christianity with its accent on individual salvation.“⁶⁴²

(Ob Christinnen und Christen sich heute in dieser Beschreibung wieder erkennen würden, lassen wir mal dahingestellt, aber wohl kann Hess' Auffassung den de-facto-Status christlicher Kirchen im Frankreich und Deutschland des 19. Jahrhunderts reflektieren.)

Da Hess aber eben bei weitem nicht nur aus jüdischer Tradition schöpfte, sondern neben dem großen Spinoza auch aus dem sonst verfügbaren Feld der europäischen Philosophie

⁶⁴¹ Avineri: Moses Hess, S. 251.

⁶⁴² Avineri: Moses Hess, S. 252.

seiner Zeit, rezipierte er auch Fichtes „Philosophie der Tat“, die er – wiederum – den Junghegelianern gegenüberstellt.⁶⁴³ Allerdings hat Hess dabei nichts mit Fichtes allzu intensiver Deutschtum-Verklärung bzw. Fichtes grober Abwertung der romanischen Sprachen und Kulturen zu tun. Bei Hess sind stets Deutschland UND Frankreich die europäischen Nationen der Zukunft.

*„Die deutsche Reformation war für Hess ganz im Sinne Fichtes der erste Schritt zur Geistesfreiheit. Die französische Revolution war der nächste und zwar der politisch-praktische.“*⁶⁴⁴

Darauf aufbauend hofft Hess in seiner Schrift „Die europäische Triarchie“, erschienen 1841, auf das „römisch-germanische Europa der Zukunft“.⁶⁴⁵

1862 erschien Hess' zionistische Schrift „Rom und Jerusalem“. Seine Forderung nach einer Rückkehr des jüdischen Volkes ins Land Israel setzte seine sozialistischen Freunde in Erstaunen. Zwar kam es infolge des Erscheinens von „Rom und Jerusalem“ zu Korrespondenzen mit jüdischen Autoren sowie öffentlichen Auftritten, in denen Hess seine Forderung nach jüdischer politischer Selbstbestimmung darlegte. Doch gleichzeitig wuchs auch das Ausmaß seiner sozialistischen Aktivitäten an, und es waren Hess' Rollen in sozialistischen Netzwerken sowie seine Herausgeberschaft sozialistischer Blätter, die letztlich seine Bedeutung für seine Zeitgenossen ausmachten.⁶⁴⁶

Auch die Wissenschaft hatte noch eine Weile Schwierigkeit, Hess einzuordnen. Im 20. Jahrhundert schwankte die Rezeption von Hess' Werk zwischen zwei Polen, die Koltun-Fromm als den „sozialistischen“ und den „zionistischen“ einstufte. Der sozialistische Pol pflegte den Zionisten Hess wenig zu beachten:

*„Historians of socialism situated Hess's thought within the nineteenth-century German socialist tradition. [...] On this view Hess's thought was valued only in how well (or more likely, how poorly) it illuminated Marx's analysis of social conflict.“*⁶⁴⁷

Will man die Person und das Denken von Hess würdigen, so muss man gewiss den Sozialisten UND den Zionisten in ihm vereinen. Sprechen wir aber von der Wirkung, die seine Publikationen und Aktivitäten hinterlassen haben, so müssen wir zugeben, dass eine Zweiteilung vorliegt: Zu seinen Lebzeiten war es der Sozialist Hess, der (ganz unabhängig von seinen zionistischen Aufrufen) Bedeutung hatte, hingegen posthum war der (sehr wohl sozialistische) Zionist Hess der Wirkungsmächtigere.

So wurde er auf seinem ursprünglichen Grabstein auch als „Vater der deutschen Sozialdemokratie“ verewigt. Erst nach dem zweiten Weltkrieg wurde sein Grab in einen

⁶⁴³ Becker: Fichtes Idee, S. 289.

⁶⁴⁴ Becker: Fichtes Idee, S. 289.

⁶⁴⁵ Zitiert nach: Becker: Fichtes Idee, S. 289.

⁶⁴⁶ Avineri: Moses Hess, S. 18.

⁶⁴⁷ Koltun-Fromm: Moses Hess, S. 14f.

israelischen Kibbuz übersiedelt, denn die sozialistisch-zionistische Führung des frisch gegründeten Staates hatte dann Interesse, Hess in die Galerie des sozialistischen Zionismus einzureihen.⁶⁴⁸ Dieses Bewusstsein wurde Hess zu seinen Lebzeiten aber noch nicht zuteil.

Hess Vision von einer neuen Gesellschaft in einem neuen jüdischen Staat

Betrachten wir einige Beispiele aus „Rom und Jerusalem“, jener Schrift von Hess, die zu einem Schlüsselwerk des sozialistischen Zionismus wurde:

Zunächst finden wir Hess' Ablehnung sowohl der jüdischen Orthodoxie als auch der gerade entstehenden Reformbewegung im deutschen Judentum. Im Vorwort von „Rom und Jerusalem“ erklärt Hess, er musste sich in dieser Schrift *„ebenso sehr gegen rationalistische und philanthropische Illusionen aussprechen, welche die nationale Bedeutung des jüdischen Kultus verkennen oder äußerlicher Rücksichten halber verleugnen, wie gegen dogmatische Eiferer“*.⁶⁴⁹

Dabei setzt er Hoffnungen in die mittlerweile entstandenen neuen Rabbiner-Seminare nach dem Vorbild des berühmten jüdisch-theologischen Seminars in Breslau (heute Wrocław in Polen, bis vor den zweiten Weltkrieg Teil des deutschen Niederschlesiens), deren Kombination aus jüdischer Gelehrsamkeit und humanistischer Bildung es möglich machen sollte *„die Kluft [zu] schließen zwischen einer Reform, die nichts gelernt und der Umkehr zu einer verzweifelten Reaktion, die nichts vergessen hat“*.⁶⁵⁰

Unverkennbar ist in „Rom und Jerusalem“ Hess' enorme Begeisterung für die Philosophie Spinozas, die er ja schon in jüngeren Jahren geäußert hatte. Geht es um den Begriff der jüdischen Nation stützt er sich aber sehr stark auf die Arbeiten des jüdischen Historikers Grätz.

Über weite Strecken beschäftigt sich „Rom und Jerusalem“ aber auch mit Deutschland und Frankreich – insbesondere den Gegensätzen, die Hess zwischen Deutschland und Frankreich seiner Zeit erlebt hatte. Davon ausgehend, dass eine jüdische Selbständigkeit im Land Israel nur gelingen kann, wenn eine europäische Großmacht als Schutzmacht auftritt, erwartet sich Hess von Frankreich Unterstützung des jüdischen Nationalgedankens, sowohl aufgrund einer „Sympathie“ welche er von der französischen Nation für ein jüdisches Nationalprojekt erwartet, als auch aufgrund strategisch-politischer Interessen – es müsse schließlich im Interesse Frankreichs sein, *„auf der Straße nach Indien und China“* befreundete Völker vorzufinden.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Avineri: Moses Hess. S. 7.

⁶⁴⁹ Hess: Rom und Jerusalem. S. 7.

⁶⁵⁰ Hess: Rom und Jerusalem. S. 9.

⁶⁵¹ Hess: Rom und Jerusalem. S. 131

Und wir finden die Mahnung, dass die Diaspora nicht der Platz ist, wo das jüdische Volk sich ausreichend entfalten könnte:

„Wohl weiß ich, daß auch im Judentum das Bedürfnis gesunder Arbeitsverhältnisse, welche die Ausbeutung der Natur durch den Menschen zur Basis haben, tief gefühlt wird; ich kenne die großen Anstrengungen, welche unter uns gemacht werden, um unsere jüngere jüdische Generation zu nützlichen Arbeitern zu erziehen. Aber ich weiß auch, daß die Juden im Exil sich solchen Arbeiten, wenigstens der Mehrzahl nach, niemals widmen können, ohne ihrem Nationalkultus untreu zu werden. Jene löblichen Anstrengungen für gesündere jüdische Arbeitsverhältnisse werden daher, weil sie indirekt auf die Zerstörung des jüdischen Kultus hinauslaufen, im Ganzen ebenso fruchtlos bleiben, wie die Reformbestrebungen, welche direkt darauf hinauslaufen. Im Exil kann das Judentum nicht regeneriert, kann es durch Reformen und philanthropische Bemühungen höchstens zur Abtrünnigkeit gebracht werden. - Und das wird keinem Reformator und keinem Tyrannen gelingen. - Die jüdische Volksmasse wird sich an der großen geschichtlichen Bewegung der modernen Menschheit erst dann beteiligen, wenn sie ein jüdisches Vaterland haben wird.“⁶⁵²

Hess geht nicht davon aus, dass alle Juden im Land leben müssen, insbesondere nicht die westeuropäischen, sondern es geht um die Errichtung eines nationalen Zentrums, in dem eine jüdische Modell-Gesellschaft aufgebaut werden kann. Mit einem solchen jüdischen Heimatland wird das Judentum seine Aufgabe erfüllen können, „ein Licht für die Völker“ zu sein.⁶⁵³ Hier haben wir ein Stück dessen, was man später „Kulturzionismus“ nennen wird.

Gegen Ende des Buches, mitten im „zwölften Brief“ berichtet Hess, dass er eine Schrift „eines streng gläubigen jüdischen Gelehrten“, nämlich Kalischer, erhalten habe. Die Begegnung mit Kalischers Aufruf löst bei ihm große Begeisterung aus, er zitiert daraus gleich Text in der Länge von zwei Seiten, darunter die Forderung nach Errichtung einer landwirtschaftlichen Schule.⁶⁵⁴ Dass der orthodoxe Rabbiner Kalischer parallele Forderungen zu seinen eigenen hat, bringt Hess zur optimistischen Schlussfolgerung:

„Hatte ich Recht, wenn ich Ihnen den gesunden, praktischen Sinn unseres Volkes rühmte und die Behauptung aufstellte, daß die frommen Juden den aufgeklärten die Hand reichen werden auf dem gemeinsamen Boden unserer Nationalität?“⁶⁵⁵

⁶⁵² Hess: Rom und Jerusalem. S. 129f.

⁶⁵³ Edelheit: History of Zionism, S. 27. Avineri: Moses Hess, S.220f.

⁶⁵⁴ Hess: Rom und Jerusalem, S. 136ff.

⁶⁵⁵ Hess: Rom und Jerusalem, S. 138f.

Wer soll das Unternehmen realisieren?

Diesmal ist es NICHT die *Alliance*, deren Aktivitäten Hess gut genug kannte, um einzuschätzen, dass das nicht der Weg ist, den er meint. Der philanthropische Ansatz, den die *Alliance* hatte, war in Hess' Sicht nicht geeignet, eine langfristige Lösung für die jüdische Bevölkerung des Orients zu bringen. Hess strebte nach einer sozialistischen und nationalen Transformation, nicht nach philanthropischer Wohltätigkeit, so gut diese auch gemeint sein mochte.⁶⁵⁶ Vielmehr dachte Hess an Finanzierung der Einwanderung über eine öffentliche Körperschaft, in die sowohl vermögende Geldgeber als auch eine breite Allgemeinheit einzahlen sollten. Die neu Einwandernden sollten sich in Kooperativen organisieren, für deren Errichtung es öffentliche Kredite und Sicherheiten geben sollte. Landwirtschaftliche Schulen seien zu errichten, und Hess dachte auch an den Aufbau von Sicherheitskräften. Die finanziellen Garantien sollte Frankreich übernehmen, natürlich begleitet von einer Deklaration der osmanischen Autoritäten.⁶⁵⁷

Was die Überzeugungsarbeit betrifft, ging Hess davon aus, dass zuerst in gebildeteren Schichten ein Sinn für jüdischen Patriotismus geschaffen werden muss, bevor dieser die breiten Massen erreichen kann. - Ein Ansatz, den Avineri als ein Echo marxianischer revolutionärer Taktik erkennt.⁶⁵⁸

Welches Land meint Hess?

1865 teilte Moses Hess dem deutsch-jüdischen Historiker Graetz Pläne für eine jüdische Ansiedlung am Suez unter französischem Schutz mit. Graetz zeigte sich von der Idee begeistert und sah in einer solchen Ansiedlung einen möglichen „Vorposten für Palästina“. Der Plan, den Hess verfolgte, war jedoch eng an den Bestand der französischen Kaiserkrone (Napoleons III.) geknüpft, und als diese mit dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 fiel, fielen auch die von Hess erträumten Ambitionen einer jüdischen Ansiedlung am Suez.⁶⁵⁹ Interessant an dieser Idee ist jedoch die geographische Ausrichtung. Suez wäre auch bei großzügiger Auslegung nicht mehr als „*Eretz Israel*“ im biblischen Sinne anzusehen, aber es liegt in unmittelbarer Nähe. Ich würde vermuten, dass Hess hier nicht (wie etwa oben beschriebene amerikanische Ambitionen) jegliche Form eines jüdischen Nationalstaates (egal wo) propagiert hätte, sondern dass für Hess eine Region in der Umgebung des eigentlich gewünschten Landes als pragmatisch-realpolitischer Schritt in Frage kam. So sprach auch Grätz in seiner Reaktion von einer Vereinigung von „Realismus und Idealismus“. ⁶⁶⁰ Diese Haltung, dass ein Landstrich in der Nähe des gewünschten Landes als vorläufige pragmatische Lösung in Frage kam, zeigt

⁶⁵⁶ Avineri: Moses Hess, S. 221.

⁶⁵⁷ Avineri: Moses Hess, S. 230.

⁶⁵⁸ Avineri: Moses Hess, S. 231f.

⁶⁵⁹ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 53.

⁶⁶⁰ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 53. (dort zitiert nach einem Brief von Grätz an Hess vom Dezember 1865, von Petry zitiert nach: Reuwen, Michael: Graetz and Hess, in: Leo Baeck Institute Year Book, Vol IX, 1964, S.91-121. (S.113))

uns jedoch, wie ambivalent und schwammig Fragen der Grenzziehungen in dieser Region zur Zeit des 19. Jahrhunderts waren. Und so finden wir auch, dass Hess bei seinen Hoffnungen auf französische Unterstützung davon spricht, dass Frankreich den Juden helfen möge, „Kolonien“ zu errichten „vom Suez bis nach Jerusalem“ und „von den Ufern des Jordan bis zur Küste des Mittelmeeres“.⁶⁶¹ Die Definition vom Jordan bis zum Mittelmeer ist uns wohlbekannt, aber von Suez bis Jerusalem ist rückblickend eine eher überraschende Grenzziehung. Doch damals war die Frage, wo sich das Land genau befindet, eben noch wesentlich offener!

Die bucharische Einwanderung nach Jerusalem – ein unbeabsichtigter Zionismus ?

Eine interessante Sonderstellung nimmt die Einwanderung bucharischer Juden ins Land Israel – im konkreten Fall insbesondere nach Jerusalem – ein. Einerseits ist sie „unpolitisch“ vom traditionellen religiösen Streben nach Leben im Land Israel motiviert. Andererseits kommen in ihr neue geopolitische Entwicklungen ebenso wie moderner technischer Fortschritt zum Tragen.

Bucharisches Judentum und das Land Israel

Wenn wir von „bucharischen“ Juden sprechen, bezieht sich der Begriff auf jüdische Gemeinden aus der zentralasiatischen Region nördlich von Afghanistan, im Wesentlichen die ehemaligen Sowjetrepubliken Usbekistan, Kirgisistan und Tadschikistan umfassend. – Neben der Stadt Buchara sind u.a. Samarkand und Taschkent dazuzurechnen. Bis ins 16. Jahrhundert lassen sich diese zentralasiatischen Gemeinden, die zu den ältesten der jüdischen Welt außerhalb Israels zählen, in den gleichen Kulturkreis wie das persische Judentum einordnen. Dann kam es durch die politische Trennlinie entlang eines schiitischen Persiens einerseits und sunnitisch geführter afghanischer und zentralasiatischer Herrschaftsbereiche andererseits zu einer Abgeschnittenheit des bucharischen Judentums von anderen Teilen der jüdischen Welt, und damit verbunden zu einem Verfall der jüdischen Gelehrsamkeit.⁶⁶² Für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ist ein so starker Verfall der jüdischen Tradition in Zentralasien bezeugt, dass das bucharische Judentum fast zu verschwinden drohte. Erzwungene Konversionen zum Islam schufen eine Schicht von Krypto-Juden, doch auch den noch offen bestehenden jüdischen Gemeinden mangelte es eklatant an geistiger Führung – was bis hin zur Unkenntnis der heiligen Schriften und zur Unkenntnis des korrekten jüdischen Gebetsritus führte (der nur mehr aus mündlicher Erinnerung reproduziert wurde). Politische Ursache der bedrohlichen Entwicklung war vermutlich die Aufspaltung Zentralasiens in einander bekriegende kleine

⁶⁶¹ Avineri: Moses Hess, S. 226.

⁶⁶² Werman: haBucharim. S. 10.

Emirate. Das Klima ständiger regionaler Kämpfe um Vorherrschaften, zum Teil im Namen einer fanatischen Islamisierung geführt, brachte eine Unterdrückung der jüdischen Gemeinden mit sich.⁶⁶³

Kontakte mit dem Heiligen Land

Es waren Gesandte aus dem Land Israel, welche dem bucharischen Judentum zu einem religiösen Neuaufschwung verhelfen, beginnend 1793 mit dem Entschluss des sefardischen Rabbiners *Yosef Maman*, als Lehrer und Rabbiner in Buchara zu bleiben. Rabbiner *Maman*, ursprünglich aus Marokko nach Israel eingewandert, soll durch eine Fundraising-Reise, die ihn nach Persien führte, auf die Existenz und die Nöte der bucharischen Gemeinde aufmerksam geworden sein.⁶⁶⁴ Sein Entschluss, in Buchara zu wirken ist der Auftakt einer intensiveren Beziehung zwischen den bucharischen Juden und dem Land Israel. Dies ist insofern eine interessante Konstellation als hier die jüdischen Gemeinden Israels als Hilfe leistendes Zentrum auftreten, und die zentralasiatischen Gemeinden das Ziel der Hilfe sind! Wenngleich diese Hilfe keinesfalls wirtschaftlicher Natur war, sondern Wissen um jüdische Traditionen das gelieferte Gut war, sehen wir hier ein Beispiel, wo die jüdischen Gemeinden Israels als Unterstützer jüdischer Kultur nach außen ausstrahlten. Dabei war die Beziehung natürlich keine Einbahnstraße: Während Wissen von Israel nach Buchara gelangte, konnte gleichzeitig in Buchara Geld für den Lebensunterhalt der Gemeinden in Israel gesammelt werden.

Auch nach Rabbiner *Maman* sorgte eine Reihe von Gesandten aus jüdischen Gemeinden in Israel für engere Kontakte zwischen Buchara und dem Land Israel. Trotzdem konnten diese neuen Beziehungen nicht sogleich zu größeren oder gar organisierten Einwanderungsschüben nach Israel führen – einfach weil die sehr weite Reise sowohl teuer als auch gefährlich war.

Neue Verkehrswege ermöglichen bucharische Einwanderung

Dies änderte sich ab den 1860er-Jahren aufgrund der russischen Eroberung eines großen Teiles der bucharischen Region. (Im Süden blieb ein von Russland abhängiges formal selbständiges bucharisches Emirat weiter bestehen, während die nördlicheren Gebiete zum russischen Turkistan wurden.) Im Unterschied zur sehr judenfeindlichen Politik des europäischen Russland, achtete Russland in Turkistan zunächst darauf, der jüdischen Bevölkerung relativ gute Rechte zuzugestehen, - denn als einzige nicht-muslimische Gruppe des Landes, wurde sie von der neuen Obrigkeit als Faktor der Stabilität betrachtet. Paradoxerweise führte nun gerade der (mit der besseren Sicherheitslage einhergehende) wirtschaftliche Aufschwung der russisch beherrschten bucharischen Juden zu neuen Möglichkeiten der Einwanderung nach Israel. Als Ende der 1880-er Jahre auch eine Eisenbahnverbindung nach Orenburg (damals das russische Tor im Süd-Ural

⁶⁶³Pozailov: From Buchara to Jerusalem. S. 32, S.31, Anm.31.

⁶⁶⁴Pozailov: From Bukhara to Jerusalem. S. 31f.

Werman: haBucharim. S.10.

zur zentralasiatischen Region) existierte, war zudem über die neuen modernen Verkehrswege der Weg für bucharische Juden gut erschlossen.⁶⁶⁵ Bis Odessa reichte nun eine innerrussische zeitgemäße Verkehrsinfrastruktur auf relativ sicheren Routen. In einer Reisezeit von zwei bis drei Wochen konnte man im Land Israel sein.⁶⁶⁶ Im Vergleich zu den bisherigen Möglichkeiten, sich per Esel oder Kamel von Zentralasien über gefährliche Wege Richtung Israel aufzumachen, ein enormer Kontrast! (Die älteren Routen hatten entweder auf einem gefährlichen Landweg über Persien und über Bagdad geführt oder gar, Afghanistan und Persien umrundend, über den persischen Meerbusen und dann ebenfalls über Bagdad. Eine inner-russische Route vor dem Eisenbahnbau bestand in der Überquerung des Kaspischen und des Schwarzen Meeres Richtung Istanbul.⁶⁶⁷)

Die neuen Möglichkeiten des Reisens wurden nicht nur zur Einwanderung sondern auch von Pilgern genutzt, die aus den bucharischen Gemeinden nach Israel reisten, um die heiligen Stätten des Judentums zu besuchen. In etlichen Fällen führte dies zur Etablierung eines Zweitwohnsitzes von wohlhabenden Familien, die ihren Hauptwohnsitz in Zentralasien behielten.⁶⁶⁸ Natürlich konnten durch die neuen sicheren Verkehrsverbindungen auch Gesandte aus den jüdischen Gemeinden Israels leichter nach Buchara reisen. Diese Bekanntschaft mit Vertretern aus dem Land Israel förderte ihrerseits wiederum die bucharische Einwanderung.⁶⁶⁹

Entstehung des bucharischen Viertels Jerusalems

Um die Einwanderungsbestrebungen durch eine eigene Organisation zu unterstützen, wurde 1889 eine Gesellschaft der „*Hovevey Tzion*“ [Zionsliebende] der Gemeinden Buchara und Umgebung“ gegründet. Sie sorgte für den Ankauf von Boden und die Errichtung eines neuen homogenen bucharischen Wohnviertels bei (heute: in) Jerusalem – des Stadtteils *Reḥovot*.⁶⁷⁰ Der neue Stadtteil bekam auch bald eine eigene bucharische Torah-Schule, die sich durch die damals noch ungewohnte Eigenschaft auszeichnete, den Bibelunterricht „hebräisch in hebräisch“ zu halten. In anderen Torah-Schulen jener Zeit war es ja noch üblich, den Bibeltext mithilfe einer Übersetzung in die Umgangssprache (Jiddisch, Ladino, ...) zu lehren. Es scheint aber, dass diese Betonung der hebräischen Sprache keinen Zusammenhang mit europäisch-zionistischen, schon gar nicht mit säkularen modernhebräischen Regungen hatte.⁶⁷¹ War sie einfach der hohen

⁶⁶⁵Werman: *haBucharim*. S. 12-13.

⁶⁶⁶Pozailov: *haAliyot hagedolot*. S. 3.

⁶⁶⁷Eine Karte der beeindruckenden Routen bucharischer Einwanderungs- bzw. Fluchtwege vom 19. Jhdt. bis zum Ausbruch des 2. Weltkrieges findet sich in den inneren Umschlagseiten von: Pozailov: *From Bukhara to Jerusalem*. Eine erstaunliche fünfte Route, die auf jener Karte nicht erkennbar ist, nennt Pozailov in: *haAliyot hagedolot* (S. 6): Über Zentralrussland nach Wien und weiter über Italien nach Israel. Jene Route war eine Option der ersten bucharischen Einwandernden im 19. Jahrhundert.

⁶⁶⁸Pozailov: *From Bukhara to Jerusalem*. S. 105.

⁶⁶⁹Pozailov: *haAliyot hagedolot*. S. 4.

⁶⁷⁰Werman: *haBucharim*. S.19.

Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des Stadtteils *Rechovot* siehe: Pozailov: *From Bukhara to Jerusalem*. S. 87ff.

⁶⁷¹Pozailov: *From Bukhara to Jerusalem*. S. 230f.

Wertschätzung des Landes Israel als bester Ort zum Lernen der Torah entsprungen? Ich würde vermuten, dass die starke kulturelle Russifizierung der bucharischen Juden ein mitspielender Faktor war. Russisch konnte schlecht als traditionelle jüdische Sprache (wie Jiddisch oder Ladino) herhalten, andererseits ist offensichtlich, dass gerade die wohlhabenden bucharischen Einwandernden jener Jahre kulturell sehr russisch geprägt waren, was die alte jüdisch-bucharische Umgangssprache (eine dem persischen verwandte Varietät) wohl auch nicht fördern konnte. Falls dem so war, blieb also – passend dazu, dass man schließlich aus religiöser Motivation eingewandert war (bzw. ein Kind im Land Israel lernen lassen wollte), die Option des Hebräischen. Zu bedenken ist auch, dass durch die Eingliederung ins russische Reich manche bucharische Wirtschaftstreibende durch Kontakte zu russischen Juden sehr wohl Kenntnis der *Hibbat-Tzion*-Bewegung erhielten.⁶⁷² Dies könnte zu einer Aufgeschlossenheit für modernhebräische Ambitionen beigetragen haben.

Entwicklung der bucharischen Einwanderung

Mit der Zeit entwickelte sich der neue Stadtteil zu einem besonders wohlhabenden eleganten Viertel. Allerdings begann bereits vor Ausbruch des ersten Weltkrieges (durch verstärkte Einwanderung armer Gemeindemitglieder) eine wirtschaftlich schwierige Zeit für die bucharische Gemeinde in Israel. Der erste Weltkrieg sollte die Probleme dann noch verschärfen.

Als religiöse Gemeinde waren die bucharischen Juden in Israel (so wie wir es heute auch in der jüdischen Welt gewohnt sind), eine eigene Gruppe innerhalb des jüdischen Spektrums. Gleichzeitig pflegten sie in Jerusalem eine enge Beziehung zur Organisation der sefardischen Juden. - Eine Entwicklung, die angesichts der Bedeutung, welche sefardische Rabbiner wie *Maman* für den Bestand des bucharischen Judentums hatten, organisch und logisch erscheint. (Selbstverständlich landeten die Bucharen dann auch bei der Einteilung in ein aschkenasisches und sefardisches Oberrabbinat durch die britische Mandats Herrschaft auf der sefardischen Seite.)

Mit der Zeit verschärften sich die russischen Auflagen gegenüber der jüdischen Bevölkerung des Zarenreiches auch in den zentralasiatischen Regionen, insbesondere betreffend die Rekrutierung von Juden zum enorm gefürchteten zaristischen Militärdienst. Somit wandelten sich auch die Motive der bucharischen Israel-Einwanderung: Hatte man anfangs aus religiösem Engagement die neuen Möglichkeiten genutzt, gesellte sich später die Flucht aus dem Zarenreich als Motiv dazu. Gemeinsam bleibt jedoch der bucharischen Einwanderung sowohl des 19. als auch des 20. Jahrhunderts, dass sie im Wesentlichen ohne Nationalitätsgedanken, ohne Aspiration an eine bewusst geplante Gründung eines eigenen jüdischen Staates auskommt. (Als Ausnahme von dieser Grundhaltung mag man die erwähnte besondere Bedeutung der hebräischen Sprache auch als Unterrichtssprache im Schulbetrieb betrachten, die sonst für den „alten *Yishuv*“

⁶⁷²Pozailov: *haAliyot hagedolot*. S. 4.

untypisch ist. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die bucharische Einwanderung wenig mit europäischem Zionismus zu tun hat, sondern vielmehr mit jenen Kontakten, welche die jüdischen Gemeinden des Landes Israel ganz ohne europäisches Zutun mit Buchara gesponnen hatten.) Die bucharische Einwanderung wird daher trotz ihres chronologisch relativ jungen Datums zum „alten *Yishuv*“ - also zur jüdischen Präsenz im Land, die bereits vor politisch-zionistischer Einwanderung da war, dazugerechnet.⁶⁷³

Gleichzeitig schuf die bucharische Einwanderung nach Jerusalem ungeachtet ihrer ideologischen Zuordnung zum „alten *Yishuv*“ aber sehr neue Verhältnisse auf dem Boden. In Jerusalem entstand durch sie ein ganzer neuer Stadtteil (auch heute noch als das „bucharische Viertel“ bekannt). Die Architektur dieses neuen Stadtteiles zeichnet sich auf den ersten Blick durch ihren russisch-europäischen Einfluss aus! Was BesucherInnen heute als ein älteres traditionelles Viertel Jerusalems erscheint, war zur Zeit seiner Entstehung ein neu erschlossener Stadtteil in einem modernen europäischen Baustil, den christlichen russischen Bauten, die in Jerusalem in jener Epoche errichtet wurden, gar nicht unähnlich. Und wir wollen nicht vergessen, dass Russland nicht gerade einen Freund des Osmanischen Reiches darstellte, sondern erst zwei Jahrzehnte zuvor noch Kriegsgegner gewesen war. Die Entstehung dieses russisch geprägten Stadtteils kann daher zur Irritation der alten Jerusalemer Elite genauso beigetragen haben, wie all die anderen Einwanderungen und Modernisierungen, die wir besprochen haben. Selbstverständlich bedeutete dieser anfangs wohlhabende und moderne Stadtteil mit einer neu hinzugekommenen Bevölkerungsgruppe einen zusätzlichen Faktor im kulturellen und soziologischen Gefüge Jerusalems! Ein Faktor der gar nicht um so Vieles kleiner gewesen sein muss, als Aktivitäten des zionistischen „neuen *Yishuv*“. In diesem Sinn ist die bucharische Einwanderung mehr als ihr selbst bewusst war, auch ein Teil der zionistischen Einwanderung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Versuchen wir, die Merkmale der bucharischen Einwanderung zusammenzufassen, so ergibt sich eine interessante Kombination von Faktoren:

- Wirtschaftlicher Aufschwung und verbesserte Sicherheitslage im Herkunftsland (!) förderten die Einwanderung.
- Eine Kolonialmacht (Russland), die alles andere im Sinn hatte, als jüdische Einwanderung ins Land Israel zu fördern, stellte - unbeabsichtigterweise - die neuen Bedingungen.
- Technologischer Fortschritt - insbesondere in Form neuer Verkehrswege - förderte die Einwanderung.
- Das Motiv der Einwanderung war ungeachtet der modernen Rahmenbedingungen überwiegend ein traditionell-religiöses, ohne politische Ambitionen.
- Die Einwanderung führte zur Entwicklung einer eigenen bucharischen Gemeinde im Land Israel, die für die Errichtung eines eigenen Wohnviertels sowie eines

⁶⁷³Werman: haBucharim. S. 16.

eigenen Erziehungssystems auch eine eigene Gemeindestruktur aufbaute. - Womit nolens volens auch so etwas wie eine politische Einheit auf Gemeindeebene existierte, obwohl kein politisches Programm zugrundelag.

Neue Verkehrs- und Kommunikationsmittel als eigentlicher Motor verstärkter Einwanderung?

Obige Beobachtungen über die bucharische Einwanderung führen uns zu einer Frage, die zionistische Einwanderung generell betrifft: Sollten wir vielleicht die verschiedenen Strömungen, ihre Entwicklungen und Erfolge oder Misserfolge nicht nur nach den Kriterien „religiös“/ „säkular“ oder nach „politisch“/ „praktisch“ etc. messen, sondern sollten wir nicht einen Punkt viel stärker beachten – nämlich die Machbarkeit von Einwanderung? Was wäre aus der Bewegung der „Schüler des Gaon von Vilna“ geworden, hätten sie Eisenbahnen und Dampfschiffe vorgefunden, und wären sie in einer Reisezeit von zwei Wochen im Land gewesen? Umgekehrt, wie hätte Herzls Kongress ausgesehen, ohne Telegramme schicken zu können und ohne die Möglichkeit der Mitwirkenden, zu vernünftigen Konditionen Eisenbahntickets zu erwerben?

Die bucharische Einwanderung, die immerhin Jerusalem um einen ganzen Stadtteil erweiterte, ist nicht aufgrund einer neuen Ideologie, eines speziellen politischen Erwachens entstanden. Kein Buch wurde geschrieben, kein Führer hatte aufgerufen – sondern Dampfschiffe hatten begonnen die Meere zu queren, und Eisenbahnverbindungen erreichten die beteiligten Regionen. Auch andere Faktoren, die mitspielten waren globaler Art: Natürlich profitierte die bucharische Einwanderung, wie alle anderen, von der besseren Sicherheitslage in „Palästina“ zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und diese verbesserte Sicherheitslage war ihrerseits dem gesteigerten europäischen Interesse zu verdanken, das wir besprochen haben, hatte also nichts mit den bucharischen Aktivitäten selbst zu tun.

Ich will damit nicht die Bedeutung charismatischer Persönlichkeiten – allen voran Herzl – in Abrede stellen, auch werden wir noch von der europäischen Prägung des Zionistenkongresses sprechen, und natürlich muss es größere „Fenster der Gelegenheit“ geben, wenn eine ganze Staatsgründung und nicht nur eine starke Siedlungsbewegung ansteht. Trotzdem meine ich, dass das bucharische Beispiel uns zeigt, dass jenseits aller Programme, Ideologien und Persönlichkeiten ein wesentlicher Faktor auf der ganz praktischen Ebene der Reise- und auch Informationsmöglichkeiten lag, – wenn man so sagen will, ein Stück „Globalisierung“ mitspielte. Vom späten 19. Jahrhundert an ist die Zahl der Jüdinnen und Juden aus aller Welt, die technisch und ökonomisch in der Lage sind, überhaupt ein Einwanderungsprojekt zu tätigen, deutlich größer als je zuvor.

Zionismus in Wien am Vorabend von Herzls Auftreten

Wien wird gerne mit Zionismus in Verbindung gebracht, und man denkt dabei insbesondere an Theodor Herzl. In der Tat hat Wien aber noch eine Rolle im Zionismus aufzuweisen, die oft übersehen wird, nämlich in den Jahren, bevor Herzl mit seiner Schrift „der Judenstaat“ auf den Plan trat. Ein wesentlicher Aktivist war ein junger jüdischer Student namens Nathan Birnbaum. Nathan Birnbaum, geboren in Wien 1864, stammte aus einer Familie mit polnisch-jüdischem und ungarisch-jüdischem Hintergrund, die nach Wien immigriert war. Dass er sich vom religiösen Hintergrund seines Elternhauses entfernte, entspricht dem Trend seiner Generation, doch hielt er – entgegen dem Zeitgeist – auch nichts von Assimilationsbestrebungen, etwa „Deutscher mosaischer Konfession“ zu werden, sondern er vertrat bereits als Jugendlicher im Gymnasium die Einstellung, dass das Judentum eine eigene Nation ist, die das Land „Palästina“ zurückgewinnen sollte. Birnbaum hatte aufgrund der noch-religiösen Erziehung in seinem Elternhaus ausreichende Hebräischkenntnisse, um hebräische Zeitschriften zu lesen – darunter den von Peretz Smolenskin herausgegebenen „*ha-Shahar*“. (Wir haben Smolenskin als bedeutenden Vertreter der *Hibbat-Tzion*-Bewegung kennengelernt und erwähnt, dass *ha-Schachar* in Wien erschien.) Hier sehen wir also eine direkte Linie von *Hibbat-Tzion* zum Wiener Zionismus, den Birnbaum nun auf die Beine stellen sollte: Gemeinsam mit Studienkollegen gründete er die zionistische Studentenorganisation „Kadimah“ (hebr. *qadimah* = „vorwärts“).⁶⁷⁴ Einer der Kadimah-Gründer, der aus Lemberg stammende Arzt Reuben Bierer, war in Galizien in der *Hibbat-Tzion*-Bewegung aktiv gewesen.⁶⁷⁵ Die Statuten der Kadimah beinhalteten: „Bekämpfung der Assimilation, Hebung des jüdischen Selbstbewusstseins durch Verbreitung jüdischer Geschichte und Literatur, Errichtung jüdischer Kolonien in Palästina“.⁶⁷⁶ Wir sehen hier also sowohl ein Stück „Kulturzionismus“ als auch Ambitionen zu „praktischem Zionismus“.

Es sollte nicht bloß bei einer Studentenorganisation bleiben. 1885 gründete Birnbaum die Zeitschrift „Selbstemanzipation“⁶⁷⁷ (der Titel ist ein eindeutiger Anklang an Leon Pinskers Schrift „Autoemanzipation“, auch hier sehen wir den Strang der *Hibbat-Tzion* weitergeführt).

*„Nahezu 15 Jahre hindurch war Birnbaum der führende zionistische Ideologe Österreich-Ungarns, der Gründer und Herausgeber der ersten deutschsprachigen jüdisch-nationalen Zeitschrift Selbstemanzipation, in der er den Begriff „Zionismus“ prägte.“*⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ Wistrich: Die Juden Wiens, S. 314f.

⁶⁷⁵ Wistrich: Die Juden Wiens, S. 288.

⁶⁷⁶ Schubert: Geschichte, S. 86.

⁶⁷⁷ Schubert: Geschichte, S. 84.

⁶⁷⁸ Wistrich: Die Juden Wiens, S. 315.

Nicht nur eine Menge Aufbauarbeit noch bevor Herzl zum Zionismus fand, auch die Etablierung der Bezeichnung „Zionismus“ für das, was wir hier beschreiben, war Birnbaums Werk!⁶⁷⁹

Neben seiner Begeisterung für die *Hibbat-Tzion*-Bewegung werden Birnbaum in der Forschung „Einflüsse hebräischer radikal-sozialistischer Autoren der 70er-Jahre des 19. Jahrhunderts“ attestiert.⁶⁸⁰ Ein weiterer Strang, der allerdings eher nicht am Anfang gestanden sein dürfte, aber mit dem Birnbaum in Wien in Kontakt gekommen sein muss, ist das Werk *Yehudah Alkalays*. Wir haben bereits im Kapitel über *Alkalay* erwähnt, dass *Moshe David Alkalay*, ein Großneffe *Yehudah Alkalays*, der als Religions- und Hebräischlehrer in der sefardischen Gemeinde Wiens tätig war, bei einer Kadimah-Veranstaltung eine Rede auf Hebräisch hielt. In den Erinnerungen seines Sohnes David erfahren wir über den Kontakt *Moshe D. Alkalays* mit Birnbaum und der Kadimah:

*„Nach dem Tode meines Großvaters im Jahre 1883 wurde mein Vater [Moshe David], der damals Rabbiner in Belgrad war, von der sefardischen Kultusgemeinde in Wien berufen, den vakanten Posten meines Großvaters zu besetzen. Kaum war mein Vater nach Wien gekommen, so trat er in nähere freundschaftliche Beziehungen zu Dr. Nathan Birnbaum, Herausgeber der „Selbstemanzipation“ und zu den anderen Mitgliedern der „Kadimah“ und unterstützte ihre nationalen Bestrebungen mit Rat und Tat.“*⁶⁸¹

Gewiss ist anzunehmen, dass *Moshe David Alkalay* bei der Kadimah im Rahmen von „Rat und Tat“, die er bot, auch auf das umfangreiche Werk seines Großonkels *Yehudah* aufmerksam gemacht haben wird. Ob Birnbaum bzw. andere Kadimah-Mitglieder daraus tatsächlich etwas gelesen haben, wissen wir nicht, aber *Yehudah Alkalays* Schriften waren damals gewiss noch erhältlich und Birnbaum verfügte ja über die notwendigen Hebräischkenntnisse. Es ist typisch für Wien, dass hier ein Punkt war, wo *Alkalays* Zionismus, vom Balkan kommend, und die *Hibbat-Tzion*-Bewegung, aus der russischen *Haskalah* kommend, einander treffen konnten.

Wenn *Moshe David Alkalay* in Wien das Gedankengut seines Großonkels propagierte, werden wir allerdings annehmen, dass er damit, abgesehen von der Kadimah (bei der er wohl einfach offene Türen einlief), mehr innerhalb seiner eigenen, der sefardischen Gemeinde Wiens gehört wurde. Birnbaums Zeitschrift „Selbstemanzipation“ konnte primär eine aschkenasische Leserschaft ansprechen, die deutlich größer war. Die Tatsache, dass die „Selbstemanzipation“ (anders als einst *ha-Shachar*, das Birnbaum beeinflusst hatte) auf deutsch erschien, weist uns aber auf eine Zeit der Wende hin, die wir auch schon bei Isaac Rülff gesehen hatten: Die Hebräischkenntnisse in den jüdischen

⁶⁷⁹ Schubert: Geschichte, S. 85.

⁶⁸⁰ Wistrich: Die Juden Wiens, S. 626, Anm. 4, zitierend:

Goldsmith: Architects of Yiddishism at the Beginning of the 20th Century“, London 1976, S.100.

⁶⁸¹ Alkalay: Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress, S. 12. Es sein angemerkt, dass Alkalays hebräische Rede auch den ganz pragmatischen Hintergrund gehabt haben mag, dass Alkalay nicht gut genug deutsch sprach. In den Erinnerungen seines Sohnes schwingt aber eindeutig der zionistische Aspekt massiv mit. Und jedenfalls müssen im Publikum der Kadimah-Veranstaltung zumindest irgendwelche Zuhörer anwesend gewesen sein, die Alkalays Rede in hebräischer Sprache auch verstehen konnten.

Gemeinden gingen durch die fortschreitende Assimilation (die mit Bildung in nicht-jüdischen Schulen, daher ohne viel Hebräischunterricht, einherging) ernsthaft zurück. Birnbaum selbst konnte noch hebräisch lesen, schrieb aber, um gelesen zu werden, doch besser auf deutsch. *Moshe David Alkalays* hebräische Rede bei der Kadimah ist ein letztes Aufflackern eines Zionismus, der sich NOCH auf Hebräisch ausdrücken konnte. Später wird der Zionismus WIEDER Hebräisch lernen, dazwischen aber liegt die Generation derer, die sich gar nicht auf Hebräisch ausdrücken konnten – wie Theodor Herzl.

Obwohl Birnbaum in der Forschung das Etikett „Gründer des österreichischen Zionismus“⁶⁸² erhielt, hält sich der Grad seiner Bekanntheit in Grenzen. Das liegt zu einem großen Teil daran, dass bald Herzl alles Andere und alle Anderen in den Schatten stellen sollte, aber es liegt auch an Birnbaum selbst – da er nicht beim Zionismus blieb. Mehrere ideologische Methamorphosen sollten seinen Lebenslauf durchziehen, darunter kulturzionistische und jiddisch-nationale Phasen und am Ende eine ausdrücklich nicht-zionistische religiöse „Umkehr“ – wobei allen Stadien gemeinsam war, dass starke Assimilation an nicht-jüdische Gesellschaft das war, was Birnbaum stets bekämpfte.⁶⁸³ Über diesen gemeinsamen Nenner hinaus war er weite Strecken seines Lebens ein Suchender – und damit vielleicht gerade ein nicht untypischer Repräsentant seiner Generation von jüdischen Untertanen habsburgischer Herrschaft. Als Herzl auf den Plan trat, war Birnbaum noch eine Weile (bis zum zweiten Kongress) mit dabei, dann folgte der Bruch.⁶⁸⁴ Allerdings konnte Birnbaum, nachdem er sich anderen Weltbildern zugewandt hatte, ja nicht mehr rückgängig machen, dass seine Aktivitäten, insbesondere die Herausgabe der „Selbstemanzipation“, den Boden für Zionismus im habsburgischen Raum ein gutes Stück aufbereitet hatten.

Die Studentenorganisation Kadimah sollte kein Einzelfall bleiben: ab den 1890-er-Jahren entstanden verschiedene weitere „schlagende“ jüdische Studentenverbindungen, nicht nur in Wien. Während zur Gründungszeit der Kadimah jüdische Studenten meistens auch in andere, d.h. deutsch-nationale, Verbindungen eintreten konnten (darunter bekanntlich ein gewisser Theodor Herzl) waren spätere Jahre, insbesondere ab 1896, davon gekennzeichnet, dass deutsch-nationale Verbindungen keine Juden mehr aufnahmen, wodurch auch solche Studenten, die sich ursprünglich einem deutsch-nationalen Gedankengut eingliedern wollten nunmehr doch eher ihrem „jüdischen Ursprung“ in den jüdischen Verbindungen nachgingen.⁶⁸⁵ Da wird die Gegenreaktion der jüdischen Verbindungen auf den deutsch-nationalen Antisemitismus dann sehr deutlich, jedoch anfangs würde ich die Kadimah nicht so direkt als Gegenprojekt gegen Antisemitismus verstehen (auch wenn der in den 1880er-Jahren schon deutlich überhandnahm), sehr wohl aber als ein nationales Projekt, das der Assimilation entgegenwirken wollte.

⁶⁸² Wistrich: Die Juden Wiens, S. 514.

⁶⁸³ Über Birnbaums Entwicklung siehe Wistrich: Die Wiener Juden, S. 314ff.

⁶⁸⁴ Schubert: Geschichte, S. 85.

⁶⁸⁵ Schubert: Geschichte, S. 86f.

Wenn wir also versuchen, zusammenzufassen, wo der Wiener Zionismus am Vorabend von Herzls Auftreten stand, so finden wir eine Mischung aus (sozusagen) „Kulturzionismus“ sowie Ambitionen, einen „praktischen Zionismus“ zu fördern. Es spricht allerdings geradezu nichts dafür, dass viel tatsächliche Einwanderung ins Heilige Land ausgerechnet aus Wien in den 1880-er und 90-er-Jahren auf den Weg gebracht wurde (Wien war schließlich Ziel von Zuwanderung). Es dürfte daher die kulturelle Schiene deutlich die Oberhand behalten haben: Junge Juden, die in Wien lebten (oft nicht aus Wien stammten), sollten vor übermäßiger Assimilation abgehalten werden, und ein Bewusstsein für ihre eigene jüdische „Nationalität“ entweder bewahren, oder, wo es schon verloren gegangen war, neu entfalten. Die bunten Veranstaltungen der Studentenorganisationen brachten wohl kaum jemanden tatsächlich nach „Palästina“, aber waren geeignet, ein Bewusstsein für nationale Zugehörigkeit zu festigen oder zu schaffen. Natürlich waren diese Studentenverbindungen für Burschen da. Dass bald auch Frauen zum Zionistenkongress fahren sollten, war eindeutig nicht ihr Werk.

Die Rolle Herzls und des Zionistenkongresses

Über Theodor (mit jüdischem Namen *Binyamin Ze'ev*) Herzl (1860-1904), sowie über die wesentlichen Stadien des Zionistenkongresses wurde bereits sehr viel geschrieben, auch in deutscher Sprache. Wir müssen hier nicht zu viel wiederholen. Wir wollen jedoch versuchen, einige Zusammenhänge zu betrachten, sowie solche Stränge zu benennen, die für die Entwicklungen in Richtung des jüdischen Staates besondere Relevanz hatten. Und wir wollen auch die Frage nach dem Herzl-Mythos stellen: Nachdem wir bisher gesehen hatten, dass es reichlich zionistisches Gedankengut vor Herzl schon gab, stellt sich die Frage, welche Wunder wirkte Herzl, dass ausgerechnet er zum verehrten (oder je nach Perspektive verhassten) in jedem Fall aber mystifizierten „Gründer“ des Zionismus wurde. War er das? Oder, wie weit und in welcher Weise war er es, und in welcher Weise vielleicht auch nicht?

Rufen wir uns kurz die wichtigsten Eckdaten aus Herzls Wirken in Erinnerung, wie sie allgemein bekannt sind: Geboren und aufgewachsen in assimilierten deutschsprachigen jüdischen Kreisen in Budapest, studierte Herzl in Wien Jus, wurde Autor von Theaterstücken und Journalist, war als Korrespondent der Neuen Freien Presse in Paris tätig, erlebte dort die „Dreyfus-Affäre“ mit ihrem Schwall von Antisemitismus mit, wurde unter dem Eindruck dieser zum Zionisten (die Begründung werden wir noch hinterfragen), verfasste 1896 seine bahnbrechende zionistische Schrift „Der Judenstaat“, berief 1897

den ersten Zionistenkongress ein und gründete damit den Jüdischen Staat – zumindest laut seiner eigenen berühmten Aussage in seinem Tagebuch: *„In Basel habe ich den Judenstaat gegründet“*. 1902 legte Herzl in seinem Roman *„Altneuland“* noch seine utopische Vision des angestrebten Staates in literarischer Form vor. Nur 44 Jahre jung starb Herzl unerwartet bereits im Jahr 1904. Doch die sieben Jahre vom ersten Zionistenkongress bis zu seinem überraschend frühen Ableben hatten gereicht, ihn zu jener Figur werden zu lassen, unter deren Bildnis David Ben Gurion anno 1948 die tatsächliche Deklaration des Staates Israel verlesen sollte.

Herzls Zionismus – woher?

Auf zionistische Wurzeln in der Familie von Herzls Eltern hat der Historiker Wistrich aufmerksam gemacht: Herzls Großvater väterlicherseits, Simon Löb Herzl, lebte in Semlin – und war dort ein Anhänger von *Yehudah Alkalay*!

*„Simon Löb Herzl, der alljährlich seine Familie in Budapest besuchte, sprach immer voll Begeisterung von Alkalais Ideen. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß Theodor Herzl aus seinem Munde erstmals von der Idee hörte, die Juden im Heiligen Land anzusiedeln.“*⁶⁸⁶

Auch Theodor Herzls Vater, Jacob, war noch Schüler bei Alkalay gewesen, und unterstützte auch den „proto-zionistischen“ ungarischen Rabbiner Josef Natonek*. Dieser Hintergrund kann mit ein Grund dafür gewesen sein, dass Vater Jacob bereit war, das zionistische Projekt seines Sohnes sowohl moralisch als auch finanziell nach dem ersten Kongress großzügig zu unterstützen, um es weiter am Leben zu erhalten.⁶⁸⁷

Theodor Herzl muss also – aller anzunehmender Wahrscheinlichkeit nach – von *Alkalay* und seinen Ansichten gewusst haben. Allerdings ist eines klar: Herzl kann nicht eine einzige Schrift *Alkalays* tatsächlich gelesen haben, denn dazu fehlten ihm schlichtweg die Hebräischkenntnisse. (Das *Judeo-Espanyol* der ersten beiden Schriften *Alkalays* kam natürlich auch nicht in Frage.) Es kann sich also nur um ein Wissen aus Erzählungen von Großvater und/oder Vater gehandelt haben. Solange sich Herzl dem Ideal der Assimilation verschrieben hatte, werden solche Erzählungen aus Großvaters Haus über einen einstigen Rabbiner in Semlin nicht sonderlich relevant gewesen sein. Allerdings könnte sein, dass das eine oder andere Gedankengut sozusagen „durchsickerte“, bis es anlässlich von

⁶⁸⁶ Wistrich: Die Juden Wiens, S. 349.

* Natonek war ein ungarischer Rabbiner, der in den 1850-70er-Jahren aktiv war, und predigte, dass das eigentliche jüdische Vaterland „Palästina“ sei. Er war im Zuge seiner Aktivitäten in Kontakt mit Kalischer und Hess, versuchte, die „Alliance“ für seine Ideen zu gewinnen, und schaffte es sogar, bei der Hohen Pforte in Konstantinopel vorzusprechen, allerdings ohne Erfolg. Für eine Kurzdarstellung seines Weges siehe: Haber: Josef Natonek – ein Vorläufer Herzls aus Ungarn. S. 32f.

⁶⁸⁷ Wistrich: Die Juden Wiens, S. 349.

Herzls Zuwendung zum Zionismus wieder an die Oberfläche konnte. Wir werden daher fragen, ob wir neben offensichtlichen Unterschieden zwischen *Alkalay* und Herzl auch die eine oder andere Parallele finden können.

In älterer Literatur galt die These, dass Herzl anlässlich der französischen „Dreyfus-Affäre“, die 1894 in Paris mit der unrechtmäßigen Verurteilung des jüdischen Offiziers Dreyfus begonnen hatte, zum Zionisten wurde – und zwar angesichts dessen, dass im Zuge der „Affäre“, welche die französische Gesellschaft über mehr als ein Jahrzehnt hin tief spaltete, intensiver Antisemitismus hervorbrach. (Wir haben den französischen Orden der Assumptionisten mit seiner monumentalen Bautätigkeit in Jerusalem kennengelernt und erwähnt, dass die Assumptionisten mit ihrer Zeitschrift *La Croix* unter jenen waren, die sich während der Dreyfus-Auseinandersetzungen besonders antisemitisch hervortaten. Allerdings waren sie nicht die einzigen, sondern weite Teile katholischer und monarchistisch eingestellter Gesellschaft und Presse nützten die Dreyfus-Verurteilung zu heftigen antisemitischen Ausbrüchen.)⁶⁸⁸

Bereits Wistrich stellte die Entwicklung aber als nicht ganz so einfach dar, und noch schärfer widersprach der Dreyfus-These Shlomo Avineri. Beide weisen darauf hin, dass Herzl in seinen Tagebüchern gar nicht so viel Aufmerksamkeit der Dreyfus-Affäre widmete, viel mehr aber den steigenden Antisemitismus in der Habsburger-Monarchie wahrnahm, und den Aufstieg eines rein ethnischen Nationalismus im Habsburger-Reich bei gleichzeitigem Zerschlagen jener liberalen Werte, in die das assimilierte jüdische Bürgertum seine Hoffnungen gesetzt hatte.⁶⁸⁹

*„Der Judenstaat sollte daher nicht auf einen bestimmten Anlaß, sondern vielmehr auf eine Folge von politischen Ereignissen in Frankreich und Österreich in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts und deren Beziehung zu Herzls komplexer Persönlichkeit zurückgeführt werden.“*⁶⁹⁰

Ich würde damit nicht meinen, dass die Dreyfus-Affäre nicht wesentlich für den Boden war, auf dem sich die zionistische Bewegung entfaltete. Sie hinterließ in weiten Teilen der jüdischen Welt ein Trauma, das der Erschütterung der Damaskus-Affäre von 1840 nicht unähnlich war, und zwar weit über Paris hinaus. Zum Beispiel entstanden um 1900 in sefardischen jüdischen Gemeinden des Balkans ganze Theaterstücke und literarische Werke über den Dreyfus-Prozess, das verbreitetste davon, das Stück „*Dreyfus*“ von *Jacques Loria* gelangte (in Druck oder Aufführungen) bis in die sefardischen Gemeinden von Izmir und Konstantinopel.⁶⁹¹ Diese allgemeine Erschütterung in der jüdischen Welt muss aber eher ein Faktor in der Aufnahmebereitschaft breiter Kreise für Herzls Projekt

⁶⁸⁸ Als Standardwerk über die Dreyfus-Affäre selbst gilt: Bredin: *L’Affaire* (erste Auflage Paris 1983).

⁶⁸⁹ Wistrich: *Die Juden Wiens*, S. 359f.
Avineri: *Herzls Weg*, S. 26ff.

⁶⁹⁰ Wistrich: *Die Juden Wiens*, S. 360.

⁶⁹¹ Rodríguez Ramírez: *El affaire Dreyfus*. S. 145ff.

gewesen sein, als das man sich Herzl selbst vorstellen dürfte, anlässlich des einen Erlebnisses der Degradierung Dreyfus' – so schockierend es gewiss gewesen sein muss, dort live dabei zu sein – plötzlich zum Zionisten zu konvertieren. Die Entwicklung Herzls war eine schrittweise und hatte sehr viel mit Wien und dem inneren Zustand der Habsburger-Monarchie zu tun. In jedem Fall bleibt aber, dass bei Herzl, ganz anders als etwa einst bei *Alkalay*, vorrangiges Motiv war, eine Lösung gegen den Antisemitismus zu finden.

Wie gründet Herzl einen jüdischen Staat?

Legitimation

Wenn Herzl mit seiner Suche nach einem Ausweg aus dem europäischen Antisemitismus nun ein sehr anderes Motiv hatte, als einst *Alkalay*, so hatte er doch ein Problem mit ihm gemeinsam. Er will einen jüdischen Staat gründen, aber wer legitimiert ihn, einfach so für das ganze jüdische Volk zu sprechen? Oder wie kann eine legitime Instanz zustande kommen? Anders als *Alkalay* kann Herzl nicht mehr Gottes Vorsehung bemühen, die die Mächtigen in ihre Positionen bringe, und man müsse sich also nur umschauen, wer da ist, der in der Lage wäre. Herzl nimmt hingegen ein Modell aus dem römischen Recht, sein Studienfach an der Universität Wien. Und zwar beruft er sich auf das Konzept des „Gestors“, der in der Lage und gefordert ist zu handeln, wenn der eigentliche Interessent an der Handlung gerade nicht dazu fähig ist:

„Der wunderbare Rechtssinn der Römer hat in der negotiorum gestio ein edles Meisterwerk geschaffen. Wenn das Gut eines Behinderten in Gefahr ist, darf jeder hinzutreten und es retten. Das ist der Gestor, der Führer fremder Geschäfte. Er hat keinen Auftrag, das heißt keinen menschlichen Auftrag. Sein Auftrag ist ihm von einer höheren Notwendigkeit erteilt.“⁶⁹²

In einer Tagebucheintragung aus 1895 (nach der gescheiterten Vorsprache bei *Baron de Hirsh*) bezeichnete sich Herzl noch persönlich als „Gestor der Juden“.⁶⁹³ Bei der Niederschrift des „Judenstaats“ geht Herzl dann allerdings davon aus, dass eine Gesellschaft zu gründen sei, die er zu jenem Zeitpunkt „*Society of Jews*“ nennt, und diese Gesellschaft, die Herzl damals mit Hilfe britischer Juden zu gründen hoffte, solle die Rolle des Gestors einnehmen.⁶⁹⁴ Noch rechtzeitig hatte Herzl von einer allzu messianischen Rolle seiner eigenen Person zur Notwendigkeit einer Art von Versammlung, die das Projekt zu tragen habe, gefunden.

Das Konzept der „*Society of Jews*“ bei Herzl ist der „Versammlung“ von der *Alkalay* sprach, gar nicht so unähnlich, nur die Legitimierung ist nicht nur in weltlichere Termini

⁶⁹² Herzl: Der Judenstaat. In: Herzl: Zionistische Schriften, S.87.

⁶⁹³ Harel: From the Palais Bourbon to Der Judenstaat. S. 143.

⁶⁹⁴ Herzl: Der Judenstaat. In: Herzl: Zionistische Schriften, S.88f.

gekleidet, sondern stammt mit ihrer Verankerung im römischen Recht nun nicht mehr irgendeinem Strang jüdischer Tradition. (Aus traditionellen jüdischen Quellen jenseits der Bibel selbst hätte Herzl ja schwer schöpfen können, da hebräische Texte ihm ja nicht zugänglich waren.) Natürlich ist die „höhere Notwendigkeit“ die laut Herzl den Gestor einsetzt, wenn keine göttliche, dann wohl oder übel doch eine nicht-rationale und nicht planbare Macht, wenn nicht Gott, dann vielleicht der Zufall, oder, wie Harel es ausdrückt „from heaven above“:

„Herzl believed that no state had been created on the basis of a social contract or a mutual agreement; rather states emerged through the medium of a gestor, a leader who appears in time of crisis or danger to take up the reins of government and thereby saves his people. The gestor's authority stems not from his fellow men but from heaven above.“⁶⁹⁵

Nationalsprache – welche auch immer?

Selbstverständlich hatte Herzl keine Ambitionen mehr in Richtung messianischer Erwartung und musste sich daher auch nicht mit Fragen nach der richtigen Reihenfolge der Rückkehr ins Land und der Entfaltung messianischer Zustände beschäftigen, die einst *Alkalay* geplagt hatten. Anders als *Alkalay* hat Herzl auch überhaupt kein Problem mit der Vielsprachigkeit des Judentums. In ähnlicher Weise wie wir es bei Rülff gesehen haben, geht Herzl davon aus, dass sich mit der Zeit schon herauskristallisieren werde, welche Sprache(n) man in dem Staat verwenden werde. Im großen Unterschied zu Rülff, von dem wir gesehen haben, dass er angesichts der Hebräisch-Begeisterung der russischen *Haskalah*, trotz allem noch große Hoffnungen in eine mögliche Wiederverwendung der hebräischen Sprache setzte, war für Herzl Hebräisch allerdings geradezu das Letzte, das als gemeinsame Sprache für den neuen Staat in Frage kam. Seine absolute Skepsis betreffend eine Verwendung des Hebräischen wurzelte in seiner praktischen Erfahrung, aber auch in der Vorstellung, dass Hebräisch sich nicht für moderne Begriffe eigne. Sein im nachhinein amüsant anmutendes Argument:

„Wer von uns weiß genug Hebräisch, um in dieser Sprache ein Bahnbillet zu verlangen? Das gibt es nicht.“⁶⁹⁶

Da Herzl nicht soweit des Hebräischen mächtig war, dass er hebräische Texte aus verschiedenen Zeiten gekannt hätte (und somit gesehen hätte, dass nicht nur das Hebräisch der Antike sondern auch des 19. Jahrhunderts natürlich in der Lage war, zeitgenössisch notwendig gewordene Begriffe aufzunehmen oder zu bilden), müssen wir seine Skepsis bezüglich der hebräischen Bahnfahrkarte, die wir heute aus einem Fahrscheinautomaten in Israel erhalten können, verstehen. Allerdings verrät die Tatsache, dass er auf diese Bemerkung wert legt, dass sogar ihm die Idee, man könnte Hebräisch

⁶⁹⁵ Harel: From the Palais Bourbon to Der Judenstaat, S. 142f.

⁶⁹⁶ Herzl: Der Judenstaat. In: Herzl: Zionistische Schriften, S. 94f

verwenden, nicht gänzlich unbekannt war. - Sonst hätte er sich nicht extra bemüht, dagegen zu argumentieren.

Gemeinderabbiner für Ortsgruppen

Überraschender ist, dass der säkulare Herzl im „Judenstaat“ den Rabbinern der jüdischen Gemeinden eine Rolle bei der Einwanderung in den neuen Staat zuweist! Zwar spricht Herzl klar von einer Begrenzung des Einflusses der Rabbiner sowie einer Begrenzung des Einflusses der Armee, die für den neuen Staat zu gelten habe.⁶⁹⁷ (Hier wäre übrigens zu fragen, ob nicht vielleicht in diesem Punkt die Erfahrungen mit dem Frankreich der Dreyfus-Affäre für Herzl prägend wurden, in ihr spielten ja der überbordende Einfluss von französischer Armee und Kirche auf die Politik ja eine enorme Rolle!) Aber ungeachtet der Notwendigkeit, diese religiösen Instanzen in Schranken zu halten, weist Herzl den Rabbinern, und zwar als Rabbinern von „Ortsgruppen“ eine zentrale Rolle bei der geplanten Einwanderung zu: Die Einwanderungen sollen aufgeteilt in Ortsgruppen organisiert werden, und jede Ortsgruppe werde von einem Rabbiner geleitet – für jede Ortsgruppe einen Rabbiner. Die Rabbiner sollen als Vorsitzende einem aus der Ortsgruppe gewählten Gremium von „Vertrauensmännern“ vorstehen, das – anscheinend in einer Art Gemeinderat – die Gruppe leitet. Herzl meinte es ausdrücklich so, dass man die Zugehörigkeit zur Gruppe auswählen kann, und man nicht (etwa aufgrund von Wohnort), gezwungen wäre, einer bestimmten Gruppe anzugehören, sondern man kann sich die Gruppe – das heißt auch den Rabbiner – aussuchen. Als Herzl den „Judenstaat“ schreibt, ist er noch überaus zuversichtlich, dass doch gerade die Rabbiner unter den ersten sein müssen, die sich der zionistischen Bewegung anschließen werden, und sie können diejenigen sein, die diverse Ankündigungen über die Organisation in den Synagogen bekannt machen.⁶⁹⁸

Halten wir hier kurz inne, um uns zu vergegenwärtigen, was das heißt: Es heißt nicht weniger, als dass alle, die sich dem Einwanderungsprojekt, wenn es einmal soweit ist, anschließen, einen Rabbiner aussuchen mögen, in dessen „Orstgruppe“ sie gehören. Man könnte also nur sehr schlecht ohne Führung eines Rabbinats einwandern! Das ist aus der Feder des säkularen Herzl doch ein überraschender Gedanke. Aber es passt natürlich sehr gut dazu, dass die existierenden jüdischen Gemeinden, wie wir besprochen haben, das waren, was sich am ehesten als Modell für politische Organisation eines jüdischen Gemeinwesens eignete. Herzl tut hier im Grunde nichts anderes, als bestehende jüdische Gemeinden räumlich zu übersiedeln – und diese haben nun mal gewählte Gemeindevorstände und einen Rabbiner. Selbstverständlich werden wir nicht annehmen, dass ausgerechnet Herzl sich vorgestellt hätte, dass die Rabbiner den Leuten im Detail viel vorzuschreiben hätten. Aber so wichtig erscheinen sie ihm doch noch, dass sie immerhin den Vorsitz des Gemeinderates übernehmen!

⁶⁹⁷ Herzl: Der Judenstaat. In: Herzl: Zionistische Schriften, S. 95.

⁶⁹⁸ Herzl: Der Judenstaat. In: Herzl: Zionistische Schriften, 73ff.

Ein interessanter Aspekt ist, dass wir Herzl hier auch als Zeugen einer Umbruchsphase erleben, die im Lauf des 19. Jahrhunderts in jüdischen Gemeinden in Sachen Zugehörigkeit zu einer Synagoge und ihrem Rabbinat stattfand: Früher war das Prinzip, dass ein Rabbiner für einen Ort die Autorität habe, und sich nicht in Fragen eines Rabbiners an anderem Orte einzumischen habe, nicht nur theoretisch (das wäre es auch heute noch) sondern auch de facto stark verankert. Das 19. Jahrhundert sieht eine Entwicklung, in der immer mehr Gemeindemitglieder sich aussuchen, zu welcher Synagoge – und zu welchem Rabbinat – sie sich zugehörig deklarieren, so wie wir es heute in größeren Gemeinden (die groß genug sind, um Möglichkeiten zu bieten) oftmals gewohnt sind. Anstelle des Rabbiners des Ortes trat der Rabbiner der eigenen Wahl.⁶⁹⁹ Herzl ist bereits Teil dieser Entwicklung, wenn er festhält, dass man sich die „Ortsgruppe“ aussuchen kann.

Staatsform

Herzl ging davon aus, dass der zu gründende Staat eine Verfassung haben solle, auch wenn er darüber nicht sehr ins Detail geht. Er wäre eigentlich ein Freund einer „demokratischen Monarchie“ gewesen, sieht aber das Problem, dass die Geschichte der jüdischen Monarchie zulange unterbrochen war, um sie wieder aufnehmen zu können.⁷⁰⁰ (Einfacher gesagt: es war für Herzl keine Königsfamilie in Sicht). Die Ansicht, dass ein Staat eine geschriebene Verfassung haben müsse, ist für einen europäischen Autor des späten 19. Jahrhunderts ganz im Zeitgeist. Auch bei der – wenngleich nur als theoretisches Ideal gewünschten – Monarchie müssen wir Herzl zugestehen, dass er als Kind seiner Zeit noch gewohnt war, dass Staaten häufig gekrönte Häupter haben. In beiden Fällen sollte sich Herzls Wunsch nicht erfüllen. Der Staat Israel funktioniert bis heute ohne Verfassung auf einer Basis von nach und nach zusammengefügt Grundgesetzen – ein Zustand, den Herzl vermutlich schrecklich finden müsste.

Wenn wir ehrlich sind, ist der Staat den Herzl erträumt hat – trotz aller Verehrung, welche die Staatsgründer Herzls Andenken zweifelsohne entgegenbrachten –, nicht ganz der, der letztlich gegründet wurde. Dass doch Hebräisch gesprochen wurde, wäre für Herzl wohl schon nicht schlimm gewesen, er hatte es sich bloß im Vorhinein nicht vorstellen können. Aber der ausdrücklich sozialistische Charakter, den eine Mehrheit des zionistischen Projektes vor und um die Staatsgründung annahm, kann nicht das gewesen sein, was der bürgerlich-liberale Herzl mit seinem eigentlich-Wunsch nach einer konstitutionellen Monarchie, von der er bloß aus pragmatischen Überlegungen absah, gemeint hatte. Wäre es nur bei der Schrift des „Judenstaats“ geblieben, wäre Herzl in die Reihe all jener, deren Beispiele wir besprochen haben, einzuordnen – zionistische Aktivisten, die in ihren

⁶⁹⁹ Ich verdanke den Hinweis auf diese Entwicklung vom Rabbiner des Ortes zum Rabbiner der Wahl im Lauf des 19. Jahrhunderts Dr. Moshe Helinger und Prof. Jeff Macy im Rahmen eines Workshops über „Jewish Political Thought“, den ich im Jahr 5769/2008 an der Hebräischen Universität Jerusalem besuchen durfte.

⁷⁰⁰ Zadok: Rolle des Zionismus, S. 225.

Schriften eine Wunschvorstellung entwarfen, die einen Kreis von Leserinnen und Lesern begeistern mochte, aber nie eins-zu-eins umgesetzt wurde.

Erst in Form des Zionistenkongresses, den er in den ersten Jahren seines Bestehens ja massiv dominierte, sollte Herzl einen enormen Beitrag zur tatsächlichen Staatswerdung hinterlassen, und zwar indem der Zionistenkongress solche Strukturen aufbaute, die dann tatsächlich in den Staat übergeführt werden konnten. Und natürlich liegt eine enorme Leistung von Herzl darin, dass es mit der Kongresseinberufung gelang, alle möglichen bisher zerstreuten – und auch ideologisch teilweise sehr divergierenden – Gruppen und Grüppchen und Aktivisten und Autoren zu einer Instanz zusammenzuführen. Auf beide Aspekte wollen wir daher folgend einen kurzen Blick werfen.

Der Weg des Kongresses

Der Zionistenkongress als erfolgreiche Bündelung der Kräfte

Die Einberufung des Kongresses im Jahr 1897 war ein Ergebnis eines Weges von Versuch und Irrtum, den Herzl nun schon zurückgelegt hatte.⁷⁰¹ Sie war aber auch getragen davon, dass bestehende zionistische Gruppen, die wir erwähnt haben, nach dem Erscheinen des „Judenstaates“ auf Herzl motivierend wirkten. 1896 verfassten die zionistischen Akademikerverbände Österreichs, die mittlerweile neben mehreren Wiener Organisationen auch Studentenverbindungen in Graz und in Czernowitz zu ihrem Netzwerk zählten, ein Dankschreiben an Herzl für die Herausgabe des „Judenstaates“ mit der Bemerkung, dass die Unterzeichneten „sich in den Dienst der der heiligen Sache des jüdischen Volkes hingebungsvoll stellen“.⁷⁰² Die neuen Fans Herzls aus dem akademischen und studentischen Milieu halfen bei Vernetzungen mit Zionisten anderer Länder und trugen wesentlich sowohl zur Verfestigung von Herzls Entschluss, als auch zu Herzls bald unbestrittener Führungsrolle bei.⁷⁰³

Herzl wusste ja zunächst kaum von der *Hibbat-Tzion*-Bewegung, doch bis zur Eröffnung des Kongresses war es gelungen, nicht nur etliche „Kadimahner“ sondern auch zahlreiche Aktivisten aus dem *Hibbat-Tzion*-Milieu mit dabei zu haben.⁷⁰⁴

Ebenfalls mit dabei waren Mitglieder der Familie *Alkalay*, und während manche Forschung im Nachhinein in Frage stellt, ob man *Alkalay* (der mit seinem religiösen messianischen Zugang doch so anders ist als Herzl!) überhaupt als Zionisten einstufen solle, war dies für die Nachkommen des Hauses *Alkalay* gar keine Frage. Die Erinnerungen des David *Alkalay* an das Auftreten seines Vaters bei der Kadimah haben wir schon erwähnt. Über seine eigene Teilnahme am Kongress berichtet er:

⁷⁰¹ Abineri: Herzls Weg, S. 21ff.

⁷⁰² Wistrich: Die Wiener Juden, S. 306.

⁷⁰³ Wistrich: Die Wiener Juden, S. 307.

⁷⁰⁴ Für Beispiele siehe: Warum gingen wir zum ersten Zionistenkongress.

„Ich ging zum Ersten Zionisten-Kongress, weil ich mein Leben lang überzeugt war, daß einmal die Geula – die Erlösung – für das Volk Israel kommen wird, daß eben diese erste jüdische Weltversammlung der erste, wichtige und bedeutungsvolle Schritt für die Herbeiführung der Geula ist, daß es Pflicht eines jeden Juden ist, an der Herbeiführung der Geula mit tätig zu sein, und daß ich daher bei diesem Kongresse nicht fehlen kann. Daß ich der festen Überzeugung war, daß einmal die Geula kommen wird, ist sehr begreiflich. Im Hause meiner Eltern und Großeltern war nämlich die Zionsfrage und die Jischuwfrage immer an der Tagesordnung. [...] Der Großonkel meines Vaters, Jehuda Salomon Haj Alkalay, Rabbiner in Semlin, mein Großvater David M. Alkalay, Rabbiner in Belgrad – und später in Wien – und mein Vater, Moses D. Alkalay, alle propagierten mit großem Eifer und mit großen Opfern in Wort und Schrift die Idee des Jischuw le'erez Israel, so daß schon lange Zionsvereine in Belgrad, Semlin und Schabatz existierten, die zahlreiche Anhänger zählten und deren Aufgabe es war, die in Palästina bestehenden Institutionen zu unterstützen und zu fördern. Die Werke meines Großonkels, des Rabbiners Jehuda Salomon Haj Alkalay: „Schelom Jeruschalajim“ vom Jahre 1840, „Goral la-Adonaj“, 1857 und Schemah Israel“, 1861, in welchen die Idee des Jischuw propagiert und befürwortet wurde, sind allgemein bekannt.“⁷⁰⁵

Wir sehen hier klar, dass David Alkalay das Werk seines Vorfahren Yehudah und sein eigenes Engagement beim Zionistenkongress in einen linearen Zusammenhang setzte. Davids Frau Rachel, die ihrerseits eine Enkelin des Yehudah Alkalay war, war ebenfalls, als eine der noch wenigen Frauen, auf den Kongress gefahren, auch sie stellt in ihren Erinnerungen die Verbindung mit dem Werk ihres Großvaters her:

„Ich dachte an meinen Großvater Rabbi Juda Hai Alkalay, der sein ganzes Leben lang die Rückkehr ins heilige Land gepredigt hatte, und an meine Großmutter, seine Frau, die mit freudevoller Hingebung ihre Juwelen verkauft hatte, um es meinem Großvater zu ermöglichen, jene Bücher zu veröffentlichen, die den Gedanken der Rückkehr ins Land unserer Väter unter den Juden verbreiten sollten“⁷⁰⁶

Nun, mit dem Zionistenkongress war auch die Zeit gekommen, dass Frauen eventuell aktivere Rollen einnehmen konnten, als ihre Juwelen zur Finanzierung zur Verfügung zu stellen.

Am Beispiel des Ehepaar Alkalays sehen wir, dass auch deutlich „religiöser“ eingestellte Mitwirkende als Herzl es gewesen war, zum Kongress erschienen. Zudem war die Tradition der Alkalays, ebenso wie die *Hibbat-Tzion* eine, in der „praktischer Zionismus“ überwog. Auf der anderen Seite reichte das Spektrum aber auch bis Max Nordau, ein guter Freund Herzls und „ein assimiliierter Jude, der sich mit einer Reihe umstrittener

⁷⁰⁵ Alkalay D: Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress, S. 11.

⁷⁰⁶ Alkalay R: Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress, S.15.

Bücher einen Namen gemacht hatte und in ganz Europa als erklärter Atheist bekannt war“⁷⁰⁷. Nordau war, gemeinsam mit Herzl ein heftiger Verfechter eines „politischen Zionismus“, also der Strategie, zuerst auf diplomatischer Ebene aktiv zu sein, bevor tatsächliche Einwanderung zu organisieren war. Als dritter Pol sollte der „Kulturzionismus“, insbesondere von Ascher Ginzberg (*Aḥad ha‘Am*) vertreten, zu einem Gegner Herzls werden. Ginzberg hatte bereits 1889 mit seiner Schrift „Dies ist nicht der Weg“ (לא זה הדרך) den allzu eng auf reine Einwanderung konzentrierten Zugang der *Hibbat-Tzion*-Bewegung kritisiert. Nun sollte *Aḥad ha‘Am* auch seine Sekpsis über den Zionistenkongress und später heftige Kritik an Herzls „Altneuland“ ausdrücken, in dem Ginzberg eben nicht ausreichend Neues – im Sinne einer neu zu schaffenden jüdischen Kultur – erkennen konnte.⁷⁰⁸ Der Konflikt zwischen Herzl und *Aḥad ha‘Am* repräsentierte auch einen unterschiedlichen Zugang zwischen osteuropäischen und westeuropäischen jüdischen Strömungen.⁷⁰⁹

Der Kongress hatte somit eine große Bandbreite von ideologischem Hintergrund, religiöser (nicht-)Observanz und verschiedenen Erwartungen zu umspannen. Gleichzeitig lag hier natürlich auch eine Stärke: mit dieser Bündelung der verschiedenen Kräfte, war die Bewegung groß genug geworden, um eine kritische Masse zu erreichen. Und Herzl war nun nicht mehr eine Einzelperson mit utopischen Ansichten, sondern gewählter Repräsentant einer Bewegung.

Dass es gelang, diese bunte Mischung von Aktivisten, die sich am Kongress eingefunden hatten, zusammenzuhalten, wollen wir natürlich ein Stück der gemeinsamen Begeisterung für das Projekt zuschreiben, in welchem letztlich doch alle ein gemeinsames Ziel verfolgten. Aber eindeutig war Herzls Charisma ein wichtiger Faktor für die ersten Jahre des Kongresses – und hier liegt wohl Herzls eigentliche Leistung für den Zionismus: Er war derjenige, der der Bewegung ein Gesicht nach außen und eine Führung nach innen gab.

Die Aktivisten – und nun bald Funktionäre – des Zionistenkongresses waren allesamt von der Sehnsucht nach einem „neuen“ starken, modernen Typus des „Juden“ getragen (oft auch nicht als „Jude“ sondern als „Hebräer“ vorgestellt), der genau das alles nicht sein sollte, was antisemitische Klischees unterstellten: Es sollte stark statt schwach, gesund und schön statt häßlich und kränklich sein, usw. Herzl Persönlichkeit entsprach in ihrer äußeren Erscheinung all dem, was der „Neue Jude“ sein sollte. Seine elegante und majestätische Erscheinung, auch gefördert durch seinen hohen Wuchs und die kräftig wirkende Figur, repräsentierte genau diese selbstbewusste handlungsfähige Erscheinung, die der „Neue Jude“ zu sein hatte.⁷¹⁰ Wohl oder übel müssen wir hier zugeben, dass es nicht unbedingt positive Charaktereigenschaften Herzls waren, wie Eitelkeit und ein deutlicher Mangel an Bescheidenheit, die hier hilfreich wirkten. Dass Eitelkeit bei

⁷⁰⁷ Rubinstein: Geschichte, S. 15.

⁷⁰⁸ Rubinstein: Geschichte, S. 17, S. 35.

⁷⁰⁹ Für eine ausführliche Darstellung siehe: Goldstein: Eastern Jews vs. Western Jews, S. 355ff.

⁷¹⁰ Rubinstein: Geschichte, S. 24f.

politischem Aufstieg eher eine hilfreiche Eigenschaft ist, ist ja auch sonst nicht neu. Natürlich ist auch davon auszugehen, dass Herzls politisches und diplomatisches Geschick Teil seines Charismas waren, aber den Faktor der Äußerlichkeiten sollte man nicht unterschätzen. Jedenfalls war es im Zionistenkongress solange Herzl ihn führte kaum möglich, etwas gegen seine Position durchzusetzen. Wahrscheinlich war dies für die ersten Jahre sehr hilfreich, um der Bewegung Stabilität zu verleihen. Nach Herzls frühem Tod musste der Kongress allerdings selbst erwachsen werden, und dass er dazu in der Lage war, lässt sich meines Erachtens doch nur damit erklären, dass die Bewegung eine „kritische Masse“ erreicht hatte, die ausreichend Personalressourcen bot, um nicht mehr von einer einzigen alles überstrahlenden Person abhängig zu sein. Trotz aller Zerreißproben und heftigen Konflikte, die es natürlich geben sollte, war die Bündelung der Kräfte gelungen.

Der Kongress als Keim späterer staatlicher Strukturen

Nachdem im ersten Kongress naturgemäß noch keine gewählten „Delegierten“ da sein konnten, waren bereits ab dem zweiten Kongress, 1898, die Delegierten gewählt. Ein System von Mitgliedsbeiträgen schuf nicht nur die nötige Finanzierungsgrundlage sondern schuf auch die Basis für Partizipation, indem jedes zahlende Mitglied wahlberechtigt war, Delegierte zu wählen. Die Existenz eines Mitgliedsbeitrages ist nun nichts Besonderes in einem Verein, doch dieser Mitgliedsbeitrag hatte einen besonderen Charakter: Es wurde ein „Schekel“ gezahlt, in Anspielung auf den biblischen (halben) Schekel, der in antiken Zeiten dem Tempel als Abgabe zu zahlen war. Dieser zionistische Schekel, sozusagen eine Währung, die rein virtuell war, wurde in die jeweilige Landeswährung der Mitglieder umgerechnet. Wenngleich nur sehr symbolisch bedeutete dies für die Mitwirkenden so etwas wie eine eigene „jüdische“ Landeswährung zu führen. Die Delegierten des Kongresses wurden zu einer Art Nationalversammlung. Fraktionen bildeten sich zunächst informell, wurden aber bald strukturiert und entwickelten sich zu politischen Parteien innerhalb des Kongresses, die bei Wahlen um die Kongress-Sitze antraten. Koalitionsbildungen und das Aushandeln von realpolitischen Kompromissen zwischen den Fraktionen gehörten somit zum Kongress dazu.⁷¹¹

Bekanntlich war eine der entstehenden Parteien die religiöse Fraktion „*Misrachi*“, sonst zeigt die Fraktionsbildung durchaus zeitgenössische europäische Muster (Liberale, Sozialisten...).

„Die Organisation des Kongresses und der aufkeimenden zionistischen Bewegung folgte den besten Traditionen europäischen parlamentarischen Lebens. Die Kongressdebatten waren öffentlich, und die wörtlichen Protokolle der Debatten eines jeden Kongresses wurden kurz nach dessen Abschluss veröffentlicht“⁷¹²

⁷¹¹ Avineri: Herzls Weg, S. 25.

⁷¹² Avineri: Herzls Weg, S. 25.

Der Kongress wuchs zu einer Art Parlament eines noch nicht bestehenden Staates heran und als solches musste er notgedrungen einigermaßen im Rahmen von politischer Machbarkeit und einem gewissen Sinn für Realität bleiben – damit unterschied sich der Kongress von den Utopien bisher geschriebener Schriften (Herzls Schriften eingerechnet), die nie in die Situation kamen, ihren Inhalt im wirklichen Leben bewähren zu müssen.

Avineri wies darauf hin, dass hier auch die Anfänge der späteren politischen Kultur Israels heranwuchsen, indem der Kongress lernte, politische Kompromisse, „insbesondere bei Themen wie der Religion“ zu entwickeln. Der einerseits säkulare aber mehrheitlich mit Respekt vor religiöser Tradition einhergehende Weg, der vom Kongress eingeschlagen wurde brachte mit seiner Mischung von Modernität und Tradition die neue jüdische Nationalkultur hervor.

*„Die Verbindungslinie zwischen Basel und den heutigen Errungenschaften, aber auch den Schwächen israelischen politischen Lebens und der Kultur des Landes tritt deutlich und klar zutage“.*⁷¹³

Avineri vielleicht nicht widersprechend aber doch ergänzend, möchte ich anmerken, dass sowohl die „Errungenschaften“ als auch die „Schwächen“ israelischen politischen Lebens davon, dass noch all die bereits im Land befindlichen Erbschaften an Strukturen und Kulturen – jüdische und nichtjüdische – dazukamen, letztlich zu einem noch viel komplexeres Geflecht heranwuchsen. Doch stelle ich damit keinesfalls die bedeutende Rolle des Kongresses für die Entwicklung einer „Nationalkultur“ in Abrede, die zur Zeit der Staatsgründung tatsächlich dominant war.

Eine bemerkenswerte Vorreiterrolle spielte der Kongress in Sachen Frauenwahlrecht:

Bereits 1898, beim zweiten Kongress „wurde mit überwältigender Mehrheit beschlossen, dass Frauen, die den „Schekel“ zahlten, gleiche Rechte hätten, zu wählen und in den Kongress gewählt zu werden – und dies zu einer Zeit, da Frauen noch in keinem europäischen Land und auch nicht in den Vereinigten Staaten das Wahlrecht genossen.“⁷¹⁴ Natürlich kann man einwenden, dass es eben doch kein Wahlrecht in einem Staat war, sondern nur ein Stimmrecht in einer politischen Organisation. Trotzdem ist dieses frühe Stimmrecht für Frauen bemerkenswert, und es ist gar nicht so klar, woher es kommt. Wohl ist mit dem Bild des „Neuen Juden“ doch sehr früh auch die „Neue Jüdin“ mitgekommen. Äußere Einflüsse europäischer Modelle könnten hier allenfalls in bereits bestehenden Diskussionen über Frauenwahlrecht angenommen werden, aber nicht in bestehenden Strukturen. Es sein keineswegs verhehlt, dass rund um die Wahl einer „echten“ Nationalversammlung zur Zeit von British Palestine die Debatte um Frauenwahlrecht noch einmal heftig entflammte.⁷¹⁵ Trotzdem scheint der

⁷¹³ Avineri: Herzls Weg, S. 25.

⁷¹⁴ Avineri: Herzls Weg, S. 25.

⁷¹⁵ Siehe im 3. Abschnitt in den Kapiteln über Rav Kook und Rav Uziel.

Zionistenkongress hier einen Weg vorgezeichnet zu haben, der es relativ naheliegender machte, das Wahlrecht für Frauen auch im Staat weiterzuführen.

Auf dem Weg zum „Synthetischen Zionismus“

Bereits anlässlich des Zweiten Zionistenkongresses 1898 spitzte sich der Konflikt zwischen „praktischem“ und „politischem“ Zionismus zu, nachdem Herzl für ein Referat gesorgt hatte (gehalten von Leo Mozkin), das den gegenwärtigen Zustand der Siedlungen „Palästinas“ als sehr bedenklich darstellte.⁷¹⁶ Der „politische Zionismus“ setzte sich für eine Weile innerhalb des Kongresses durch, nicht zuletzt aufgrund Herzls Führungsstatus:

„Obwohl die praktischen Zionisten und die Kulturzionisten über viele Anhänger innerhalb der Organisation verfügten und große Erfahrung in der Chibbat Zion-Bewegung hatten, konnten sie sich zwischen 1896 und 1904 nicht gegen die Grundsätze des politischen Zionismus durchsetzen. Herzl überstrahlte die Bewegung, seine charismatische Persönlichkeit verlieh auch seinen unrealistischsten Plänen noch das Flair des Erreichbaren und ließ andere Ideen neben sich verblassen.“⁷¹⁷

Ein Faktor in Herzls Spannungen mit den *Hibbat-Tzion*-Vertretern war auch die weite Unkenntnis, welche Herzl über die gesamten *Hibbat-Tzion*-Aktivitäten hatte. Erst die Palästina-Reise Herzls 1898 schuf einen gewissen Umschwung in Herzls Einstellung zu den Siedlungen, obwohl er sie immer noch als enttäuschend arm beschrieb und Rothschilds Macht über die Siedlungen nach wie vor mit kritischen Kommentaren bedachte. Die relativ bessere Einstellung Herzls den Siedlungen gegenüber ab 1898 kann neben der eigenen Erfahrung, auch einen strategischen Hintergrund gehabt haben: Möglicherweise betonte Herzl die im Vergleich zu den Städten relativ besseren Zustände in den landwirtschaftlichen Siedlungen nun deshalb, um seine Niederlage gegenüber dem deutschen Kaiser, Wilhelm II auszugleichen, den Herzl genau zu dieser Zeit vergeblich versucht hatte, von seinem zionistischen Konzept zu überzeugen. Dass der Kaiser leider nicht die ländlichen Siedlungen, sondern nur die Städte gesehen habe, sei sehr schade. Mit dieser Argumentationsschiene versuchte Herzl beim deutschen Kaiser doch noch zu punkten. Spätere Äußerungen Herzls lassen den Schluss zu, dass er letztlich versuchte, die *Hibbat-Tzion*-Aktivitäten als Teil der von ihm geführten Bewegung darzustellen, einerseits etwas vereinnahmend aber so auch einen Modus Vivendi findend. Rothschild entkam allerdings auch dann nicht der Herzl'schen Kritik, vielleicht hatte Herzl die einstige Ablehnung seiner Pläne durch den Baron nie ganz verwunden. Summa summarum nahm Herzl die von ihm oft ironisch und spöttisch beschriebenen Siedlungen aber nie ganz ernst, und schien sie eher als Hemmschuh für sein Konzept, das zuallererst staatlich aufgezogen sein wollte, empfunden zu haben.⁷¹⁸

⁷¹⁶ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 306ff.

⁷¹⁷ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 318.

⁷¹⁸ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 339ff.

Herzls früher Tod im Jahre 1904 überließ die Aufgabe, die Spannung zwischen „praktischem“ und „politischem“ Zionismus zu lösen, letztlich anderen Köpfen des Zionistenkongresses. Unter der Präsidentschaft von David Wolffsohn 1905 bis 1911 spitzten sich die Spannungen zwischen verschiedenen Vorstellungen von „Zionismus“ (neben „praktisch“ und „politisch“ auch der „Kulturzionismus“) noch mehrmals turbulent zu, doch man erkannte zunehmend, dass nur eine Verbindung der verschiedenen Ansätze Erfolg haben wird:

„Aber zwischen 1904 und 1911 hatte bereits ein Umdenkungsprozeß stattgefunden, man erkannte, daß nur eine Verbindung aller drei Positionen zum Erfolg führen konnte. Obwohl die Verschmelzung dieser drei Positionen stets Chaim Weizmann nach dessen Rede auf dem Achten Kongreß 1907 zugeschrieben wird, war es zuerst der russische Ingenieur Menachem Ussischkin (1863-1941), ein führender Vertreter des praktischen Zionismus, der den Gedanken einer Verbindung wie auch den Begriff der Synthese bereits 1904 ausführte. [...] Ussischkin muss also als der Urheber des synthetischen Zionismus betrachtet werden, aber es war Chaim Weizmann, der ihn in die Tat umsetzte und so die großen Erfolge möglich machte.“⁷¹⁹

Dass der Kongress letztlich zur Synthese der drei Pole fand, ist meines Erachtens ein nicht zu unterschätzender Schritt für den Erfolg der Bewegung! Herzls (noch dazu oft unrealistische) Träume von diplomatischer Vorgangsweise alleine, wären ohne den Druck einer tatsächlichen Einwanderung allzusehr Luftschlösser geblieben. Umgekehrt ist natürlich eine reine Siedlerbewegung solange im Nachteil, solange es ihr an politischer Legitimation und Anerkennung mangelt. (Man kann das heute anhand des Westjordanlandes beobachten.) Die Komponente des Kulturzionismus sollte insofern wesentlich wirken, als der Kongress sich durch die „kulturelle“ Komponente letztlich auch mit Fragen von Bildung und etwa der Gründung der Hebräischen Universität auseinandersetzte, womit eine moderne „staatliche“ Komponente dazu kam: Der zu gründende Staat würde auch irgendeine Art von Bildungspolitik zu bestreiten haben.

Ein Blick auf die Gegner

Die Gegner des Zionismus interessieren uns hier insofern nur begrenzt, als diejenigen, die nicht einwandern wollten, ja auch nicht zu Mitwirkenden am neuen Statebuilding werden konnten, zumindest nicht in direkter Form (wieweit indirekt, werden wir gleich fragen). Um des Zusammenhanges willen soll jedoch ein kleiner Blick auf die geworfen werden, die nicht dabei sein wollten. Hatten sie wirklich einfach nichts mit dem Projekt eines neuen jüdischen Staates zu tun?

Ein verbreitetes Klischee sagt, dass „die Religiösen“ oder „die Rabbiner“ nicht mit Herzl gingen. Dass dies nicht ganz stimmen kann, haben wir gesehen, - der Zionistenkongress

⁷¹⁹ Petry: Ländliche Kolonisation, S. 348.

hatte in den eigenen Reihen seine religiöse Fraktion. Richtig ist aber sehr wohl, dass es religiöse Gegnerschaft gab, und diese teilt sich in zwei Linien – die assimilierte, wo man zwar bestrebt war, jüdisches religiöses Leben trotz aller Assimilation aufrecht zu erhalten, aber als guter Staatsbürger des jeweiligen Landes „ein Bürger mosaischen Glaubens“ sein wollte. Dies betraf nun auch Leute, die sich von religiöser Observanz ohnehin verabschiedeten, aber natürlich waren auch die Rabbiner solcher Gemeinden auf der politischen Linie, gute Staatsbürger „mosaischen Glaubens“ zu werden (andernfalls wären diese Rabbiner ja in anderen Gemeinden aktiv geworden, und kaum in jenen Synagogen geblieben, wo sie eine hochassimilierte Gemeinde zu betreuen hatten). Bekannt sind als Gegner Herzls der Wiener Rabbiner Moritz Güdemann und natürlich die jüdische Kultusgemeinde in München, die Herzls Kongress nur ja nicht in München haben wollte. Hier ging es nicht so sehr um theologische Auseinandersetzungen (auch wenn Güdemann versuchte, theologisch zu argumentieren), sondern es ging offensichtlich um die nicht-Gefährdung des eben erst neu genossenen Status als – hoffentlich – gleichberechtigter Bürger Deutschlands / des Habsburger-Reiches etc.

*„Der Grund warum den Notabeln der jüdischen Gemeinde von München davor graute, auf irgendeine Art und Weise mit Herzls Projekt in Berührung zu kommen, ist leicht nachzuvollziehen: reich und wohlhabend, in ihrer Anschauung sowohl stolze Juden, aber auch bis ins tiefste Innere deutsche Staatsbürger, hielten es die Vorsteher der Münchner jüdischen Gemeinde für anstößig und unklug, auch nur indirekt mit der befremdlichen Idee einer politischen Bewegung in Verbindung gebracht zu werden, die zu einer Rückkehr der Juden nach Zion aufrief: dies könne Anlaß zu abfälligen Bemerkungen über ihren deutschen Patriotismus und ihre Loyalität gegenüber dem erst kürzlich vereinten deutschen Reich geben“.*⁷²⁰

Aus genau dieser Angst (bzw. Hoffnung, die zu zerstören man Angst hatte) heraus, sollte Deutschland noch für eine Weile ein schwieriges Terrain für die zionistische Bewegung bleiben:

*„In den Anfangszeiten des deutschen Zionismus sah es so aus, also ob es niemals gelingen könne, in die Mauern des deutschen Judentums eine Bresche zu legen.“*⁷²¹

Hier ging es im Grunde um die Frage: Hat das jüdische Volk seine Zukunft innerhalb der ja so modern und aufgeklärt gewordenen Staaten Europas, oder in einem eigenen Staat? Im ersteren Fall muss die „Nation“ rein spirituell definiert werden, im zweiten Fall ausdrücklich real und politisch. Ob die Vertreter dieser Richtung sich im Klaren waren, dass sie mit ihrem geistigen Nationenbegriff eigentlich nahe bei den mystischen Strömungen des 18. Jahrhunderts waren, die ihnen sicherlich gar nicht als modern galten,

⁷²⁰ Avineri: Herzls Weg, S. 20.

⁷²¹ Lichtheim: Geschichte, S. 150. Siehe auch bei Lichtheim, der als Zeitzeuge vieles aus eigener Erinnerung berichtet (und bewertet), für eine ausführlichere Darstellung der Konflikte zwischen Zionisten und nicht-Zionisten in Deutschland.

würde ich anzweifeln. Jedenfalls konnten die Münchener Kultusvorstände natürlich noch nicht ahnen, wofür ihre Stadt nur einige Jahrzehnte später politisch stehen sollte.*

Während diese Linie, die ich die „assimilierte“ nenne, sicher nicht mit Absicht den mystischen spirituellen Nationen-Begriff des 18. Jahrhunderts ein wenig abfärbte, gab es die andere Linie, die, um einen modereren Begriff zu verwenden, die charedische war. Sie hatte die mystische Begeisterung des 18. Jahrhunderts gar nicht abgelegt, sondern war bestrebt, sie zu konservieren, insbesondere sind hier die chasidischen Gemeinden unter den Repräsentanten. Und unter ihnen muss uns die Chabad-Gemeinde deshalb interessieren, weil die ja einst eine Einwanderungsbewegung hatte. Wie konnte sie einst Einwanderung propagiert haben, und nun den „Zionismus“ ablehnen?

Die Antwort ist einfach: Im Falle dieser Art von Ablehnung, waren die Zionisten einfach nicht fromm genug. Und wie es schon die *Hibbat-Tzion*-Vertreter zu spüren bekommen hatten, wurde auch das Phänomen einer säkularen Verwendung der hebräischen Sprache abgelehnt. Hebräisch war für heilige Zwecke zu verwenden - was abgesehen vom Studium der heiligen Schriften, auch in hebräischer Sprache geschriebene Responsen und Briefe von Rabbinern über religiöse Fragen miteinschloss, nicht jedoch säkulare Literatur. Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass in jener Fraktion die hebräische Sprache nicht auch aktiv verwendet wurde - einzig der Zweck der Verwendung war Gegenstand des Konfliktes! Es ist ein Paradox dieser Gegner des Modernhebräischen, dass das Hebräisch, welches sie schrieben, natürlich auch seine sprachgeschichtliche Entwicklung durchgemacht hatte, und ein Hebräisch ihres Milieus zu ihrer Zeit war, das sich vom biblischen oder rabbinischen Hebräisch der Antike selbstverständlich unterscheiden lässt. In diesem Kontext erschien im Jahr 1900 (5660 nach dem jüdischen Kalender) das Buch „*Or leYisra'el*“, herausgegeben von *Shlomo Zalman Landau* und *Yosef Rabinowitz* aus Kovno. Es enthält neben Beiträgen der Herausgeber eine Reihe von Briefen führender osteuropäischer Rabbiner der Zeit, die sich mit religiösen Argumenten gegen den „Zionismus“ wenden. Bezeichnenderweise sind die Beiträge in Hebräisch, einzig die Aufforderung „des zionistischen Komitees“, nach zweitausendjährigem Exil das eigene Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, wird im Vorwort in jiddisch zitiert⁷²² - wohl weil sie doch zu jener unheiligen weltlichen Sphäre gehört, für die man die heilige hebräische Sprache nicht verwenden mag. Auch wenn es mit der religiösen Motivation der Schrift erklärbar ist, entbehrt es nicht einer gewissen Ironie: Die sonst das Jiddische als

* Anzumerken ist, dass beim Frankfurter „neo-orthodoxen“ Rabbiner Samson Raphael Hirsch sehr wohl eine theologisch fundierte Ablehnung gegen den zionistischen Gedanken auszumachen ist. Hirsch zeigt in seinem Pentateuch-Kommentar im bereits erwähnten Kapitel 17 von Devarim/ Deuteronomium eine deutliche Absage gegen einen vorzeitig errichteten jüdischen Staat - bemerkenswerterweise knapp zwanzig Jahre VOR Herzls „Judenstaat“, ein Detail, das uns zeigt, dass der Gedanke zu Zeiten der *Hibat Tzion* bereits ausreichend Thema war. Allerdings würde ich jenen Gegnern Herzls wie den Münchener Kultusvorständen nicht unterstellen, dass sie einfach nur vom ausführlichen Studium der Bibel im Sinne von Hirsch geleitet waren, als sie Herzl nicht in München haben wollten.

⁷²² Landau / Rabinowiz: *Or leYisrael*. S. 5.

Umgangssprache propagierenden Gegner der zionistischen Bewegung schreiben hebräisch und zitieren das zionistische Anliegen hingegen auf jiddisch!

Unter den Beitragenden zu dieser Schrift finden wir nun auch den damaligen Rebbe des Chabad-Chasidismus *Shalom Dov-Ber* (bekannt unter dem Akronym *RaShaB*), dessen Chabad-Chasidim ja seit der chasidischen Einwanderung im 18. Jahrhundert eine Gemeinde im Land Israel hatten, der sich jetzt aber in „*Or leYisra'el*“ gegen den „Zionismus“ wendet. Denn der Zionismus war für den Rebbe von Chabad viel zu säkular geworden (wahrscheinlich galten ihm auch die religiösen Zionisten noch als zu modern und nicht fromm genug). Neben der Warnung vor der säkularen Bewegung wendet sich Rebbe *Shalom Dov-Ber* in seinem Beitrag aber auch gegen die Vorstellung, dass man die Erlösung durch menschliches (politisches) Handeln beschleunigen sollte.⁷²³ Auch in einem Briefwechsel aus dem Jahr 5664/1904 bezeichnet er Zionismus als Gift, das die Seele töte, und sieht in einer religiösen Begründung des Zionismus eine unverzeihbare Entweihung der Torah. Es sei dem einstigen Messias vorbehalten, das Volk ins Land einzusammeln und dieser Messias könne nur ein Nachkomme des davidischen Hauses sein, der gelehrt in der Torah und praktizierend in den Geboten ist.⁷²⁴

Wir sehen hier auch die Differenz zwischen zwei Konzepten messianischer Zeit: Der Chabad-Chassidismus vertrat diejenige Schiene, gegen die Alkalay sich so heftig gewandt hatte – nämlich dass der Messias, wenn die Juden nur tugendhaft genug sind, eines Tages plötzlich kommt.

Die Spannung, die sich aus dem ursprünglichen Eifer der früheren Chabad-Vertreter, das Land zu besiedeln, einerseits und der neuen Opposition gegen die national-zionistische Idee andererseits ergeben musste, löst der Rebbe mit dem Hinweis darauf, dass im „Land Israel“ zu wohnen zwar ein Gebot, aber doch nur ein rabbinisches Gebot, darstelle (*de-Rabbanan*). Und für die Kategorie dieser rabbinischen Vorschriften gilt, dass sie zur Not zurückzuhalten seien, wenn sie die Ausübung anderer Gebote gefährden könnten.⁷²⁵ Einfacher gesagt: besser in der Diaspora fromm zu bleiben, als im Land Israel dem Risiko zu unterliegen, nicht mehr fromm genug zu sein.

Während die Chabad-Chasidim unter dem Rebbe Shalom Dov-Ber also Einwanderung ausdrücklich zu bremsen trachten, doch selbstverständlich weiterhin ihre Gemeinde im Heiligen Land zu unterstützen hatten, gab es auch solche, die bei gleicher „nicht-zionistischer“ Ideologie nach wie vor das Leben im Lande Israel hochhielten. Dazu zählte der chasidische Rebbe von Ger (oder Gur), einer in Polen herangewachsenen Richtung. Die Gerer Rebbe pflegten Einwanderung ins Heilige Land gutzuheißen, natürlich völlig losgelöst von jenen säkularen Erscheinungen des Zionistenkongresses.

„Ger always had a special attachment to the Holy Land, and encouraging building in Eretz Yisroel was one of the Rebbe's important goals. His own father [= der Vater des

⁷²³ Landau / Rabinowitz: *Or leYisrael*, S. 57ff.

⁷²⁴ Rebbe *RaShaB*: *Iggeret haKodesh*, Band 1, S. 308ff.

⁷²⁵ Ratzabi: *Anti-Tziyonut u-Metaḥ meshiḥi* S.77ff.

1977 verstorbenen Rebbe Yisroel Alter, Anm.], *Reb Avrohom Mordechai, would stress that the mitzvah of settling and building Eretz Yisrael is applicable in our times, and was above political considerations.*⁷²⁶

Hier wurde der sogenannte „Alte *Yishuv*“ jener Gemeinden, die vor dem Zionistenkongress schon da waren, durch weitere Zuwanderung verstärkt, womit sich die Beteiligten wohl oder übel in dem übten, was „praktischer Zionismus“ tat, auch wenn sie es niemals so genannt hätten. Auch für die Verfechter des „Alten *Yishuv*“ galt schließlich, dass es angesichts moderner Verkehrs- und Kommunikationsmittel immer leichter wurde, das Projekt einer Einwanderung zu tätigen!

Die andere Schiene, die wir genannt haben, die assimilierte – blieben immerhin die in ihren hoffnungsvoll verehrten europäischen Ländern, wo sie so gute treue Staatsbürger geworden waren? Ja, aber das heißt nicht, dass sie sich gar nicht eingebracht hätten.

Aus Deutschland stammte, gegründet 1901, der sogenannte „Hilfsverein der deutschen Juden“, der dazu da war, armen jüdischen Gemeinden in der Welt Unterstützung zu bieten. Nach den ersten größeren Einwanderungswellen ab 1905 unterhielt dieser „Hilfsverein“ eigene Schulen in „Palästina“. Und da stellte sich die Frage der Unterrichtssprache. Unter den Lehrkräften waren ausreichend Zionisten, um Unterricht auf Hebräisch durchzuführen. Doch das war nicht das, was der Hilfsverein, der dem „Centralverein“ der jüdischen Gemeinden Deutschlands nahestand, wollte: Im Sinne einer guten Bildung sollte auf Deutsch unterrichtet werden! (Die Muttersprache der betroffenen Familien, die ihre Kinder in diese Schulen schickten, war tatsächlich meistens jiddisch und nicht deutsch, da die Einwandernden überwiegend aus Osteuropa kamen. Wir haben hier eine durchaus parallele Situation zur Betonung des Französischen in den Schulen der *Alliance* zur gleichen Zeit, wo die Muttersprache der Kinder Ladino oder Arabisch war.) Letztlich führte die Tatsache, dass eine ausreichend relevante Zahl an Lehrkräften in Streik gegen die Pläne des Hilfsvereins trat, dazu, dass die Vertreter der deutschen Sprache einlenken mussten. Eine besondere Zuspitzung erfuhr die Situation am Technikum in Haifa, und an dessen Geschichte sehen wir ein schönes Beispiel, woran die nicht-hebräischen Sprachen letztlich scheiterten – sie konnten nie für alle Beteiligten attraktiv sein: Als 1913 der Hilfsverein zunächst Deutsch als Unterrichtssprache am frischgegründeten Technikum durchzusetzen schien, waren es amerikanische Kuratoriumsmitglieder, die, ohne selbst besondere Zionisten zu sein, der Hebräisch-Fraktion zu Hilfe kamen, und einen Kompromiss aushandelten. Denn an Deutsch hatten die amerikanischen Beteiligten ja auch kein besonderes Interesse.⁷²⁷

⁷²⁶ Nachruf von Rabbi Menachem Lubinsky auf den 5737/1977 verstorbenen Gerer Rebbe Yisroel Alter: <http://www.tzemachdovid.org/gedolim/jo/tpersonality/gerrerrebbe.html> (letzter Zugriff 16.07.2014)

⁷²⁷ Kremer: Deutsche Juden, S. 306ff.
Lichtheim: Geschichte, S. 173.

Die gleiche Dynamik musste natürlich auch später für den jiddisch-hebräischen Sprachenkonflikt gelten: Jede nicht-hebräische Sprache hatte – im innerjüdischen Wettbewerb – das Problem, dass sie nie für alle Gruppen der jüdischen Gesellschaft akzeptabel sein konnte. Weder den arabischsprachigen noch den ladinosp Sprachigen Gemeinden wäre Deutsch oder Jiddisch als „die“ neue jüdische Sprache zumutbar gewesen.

Wir sehen, dass sowohl die ultra-orthodoxe Schiene als auch das assimilierte deutsche Judentum, trotz Allem nicht umhin kam, ihren Beitrag in „Palästina“ beizusteuern, sei es durch selbst organisierte Einwanderung, die mit der hohen Politik nichts zu tun haben wollte, sei es durch europäische Lehrpläne für Schulen. Auch die Wurzeln die von nicht-Zionisten oder gar Gegnern gelegt wurden, sollten letztlich in den neuen Staat einfließen.

Ein Blick auf verschiedene Orte und Strömungen

Wir haben bereits gesehen, dass es nicht „den“ Zionismus gibt, sondern dass die Bewegung eine gewisse Bandbreite zu umspannen hatte. Es seien hier – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – noch Beispiele genannt, wie sich zionistische Aktivität, nachdem die Organisation durch Herzls Wirken nun etabliert war, an verschiedenen Orten entfalten konnte.

Beispiele aus Sefardischen und orientalischen Gemeinden

Nachdem wir bereits die Aktivitäten der Alkalay-Familie gesehen haben, werden wir erwarten, dass Zionismus nach Schaffung des Zionistenkongresses in den sefardischen Gemeinden des Balkans auf einen bereits vorbereiteten Boden stieß. Einen Unterschied machte natürlich, ob man noch in osmanischem Herrschaftsbereich war, oder ob die sefardischen Gemeinden sich – manchmal plötzlich und unfreiwillig – in den neuen Nationalstaaten des Balkans wiederfanden. Denn mit dem Schrumpfen des osmanischen Reichs im Lauf des 19. Jahrhunderts und dem Entstehen neuer Nationalstaaten wurde der sefardische Kultur- und Wirtschaftsraum am Balkan zerissen. Nachdem zunächst Serbien und ein anfangs noch relativ kleines Griechenland (das Salonika noch nicht umfasste) aus dem osmanischen Reich ausgeschieden waren, bedeutete die Selbständigkeit Bulgariens und die Annexion Bosniens und der Herzegowina durch Österreich-Ungarn 1878, dass ab nun wesentliche jüdische Zentren am Balkan auf verschiedene Nationalstaaten aufgeteilt waren. Endgültig vorbei war die alte Ordnung, als 1912-13 Griechenland auch Salonika eroberte. Zwar war in den jungen Nationalstaaten des Balkans Antisemitismus relativ weniger stark ausgeprägt als in Europa nördlich der Donau, doch hatten die neuen nationalen Identitäten nicht recht einen Platz für die jüdische Bevölkerung – welche mit der alten osmanischen Ordnung assoziiert wurde. Seitens der jüdischen Bevölkerung war man sehr wohl auf dem Weg in eine kulturelle Integration in die neuen Nationalstaaten, was sich z.B. in zunehmender Verwendung der

jeweiligen Landessprache ausdrückte. Doch war dieser Prozess in verschiedenen Ländern des Balkans unterschiedlich weit fortgeschritten und jedenfalls langsamer als in Deutschland und Westeuropa.⁷²⁸ Wir haben es also mit relativ traditioneller gebliebenen Gemeinden zu tun. Natürlich war ab dem 1. Zionistenkongress Herzl derjenige, an dessen Werk man sich orientierte. Der „Judenstaat“ wurde zunächst in französischer Übersetzung gelesen, erst später in Ladino – womit zunächst die gebildete Schicht Zugang zu Herzls Vision hatte. Welche Spielart des Zionismus sich genau entfaltete, hing aber insbesondere vom lokalen Hintergrund der jeweiligen Gemeinde ab. So wurde die jüdische Gemeinde in Monastir (heute: Bitola) in Mazedonien nach dem ersten Weltkrieg eine Hochburg des sozialistischen Zionismus, während in Belgrad der Zionismus Alkalay'scher Prägung in das traditionelle Gemeindeleben integriert war. Was war der Unterschied? Zum einen ist das Wirken einzelner Personen relevant: David Alkalay, dessen Mitwirkung am 1. Zionistenkongress wir besprochen haben, war in der sefardischen Gemeinde Belgrads eine Persönlichkeit von Bedeutung und hatte 1907 sogar das Amt des Gemeindepräsidenten inne.⁷²⁹ Damit war der Zionismus in Belgrad mitten im Gemeindevorstand angekommen, was natürlich eine andere Entwicklung hervorbringt, als wenn eine Gruppe in Opposition zum etablierten Establishment ihrer Gemeinde steht. Die Tatsache, dass Juden Belgrads mit der Zeit ziemlich gut in den serbischen Nationalstaat integriert waren, bedeutete allerdings auch, ähnlich wie im deutschsprachigen Raum, dass die zionistischen Aktivisten Belgrads eher selten selbst nach „Palästina“ einwanderten, sondern einen politischen Zionismus pflegten, während sie loyale serbische Bürger blieben. Höhepunkt des serbisch-zionistischen Verhältnisses wurde die schnelle Bestätigung der Balfour-Deklaration 1917 durch die serbische Exil-Regierung – ein Akt, der vom sefardischen Juden David Albala angeregt wurde. Albala, ein Mediziner, der (wie so manche Belgrader Juden) in Wien studiert hatte, war ab 1917 für das serbische Außenministerium tätig und ermunterte den serbischen Premier-Minister-im-Exil Milenko Vesnić zur offiziellen Unterstützung der Balfour-Deklaration, da dies als ein Akt von Offenheit und Toleranz in den USA eine freundliche Stimmung auch für Serbien bringen würde.⁷³⁰ Wir sehen hier eine Kombination von Patriotismus für den europäischen Nationalstaat, in welchem man gerade lebte, mit gleichzeitig propagiertem zionistischem Gedankengut. Diese Erscheinung ist nicht unähnlich einigen zionistischen Stimmen, die im deutschsprachigen Raum vor dem Ersten Weltkrieg auftreten, allerdings mit dem deutlichen Unterschied, dass die Belgrader Zionisten immer wieder Führungspositionen in der jüdischen Gemeinde inne hatten. In den 1920er-Jahren sollte sich dann die jüdische Jugend Belgrads vermehrt einem sozialistisch-kommunistischem Gedankengut zuwenden, was sich auch in Mitgliedschaften in der sozialistisch-zionistischen Jugendorganisation „*Shomer HaTza'ir*“ äußerte.⁷³¹ Doch „die“ Hochburg des „*Shomer*“ im jugoslawischen

⁷²⁸ Rodrigue: Sephardim. S. 6f.

⁷²⁹ Lebel: Until the Final Solution, S. 193.

⁷³⁰ Lebel: Until the Final solution, S. 159f, S.198f., S.212f.

⁷³¹ Lebel: Until the Final solution, S. 160.

Raum wurde nicht Belgrad sondern Monastir (mazedonisch: Bitola). Zwei Gründe erscheinen mir ausschlaggebend für die Entwicklung in Monastir/ Bitola. Erstens der Zusammenbruch der traditionellen religiösen Strukturen der jüdischen Gemeinde nach einem verheerenden Feuer im Jahr 1863. Nach der Feuersbrunst erhielt die jüdische Gemeinde Monastirs zwar Hilfe aus London, vermittelt über Moses Montefiori, doch die Londoner Spendengelder wurden ausdrücklich nur für humanitäre Hilfe gewidmet und keine Unterstützung kam für die Wiedererrichtung der traditionellen Talmud-Torah-Schulen, die aus Londoner Sicht veraltet und nicht unterstützenswert schienen. Stattdessen war Monastir nun unter den ersten, die eine Schule der *Alliance* errichteten, doch auch christliche Missionare erweiterten das Schulangebot. Zusammen mit anderen sozialen Implikationen des Feuers (Verarmung, beschleunigte Zerstreuung jüdischer Wohnadressen auf verschiedene Stadtteile) bewirkte dies einen rasanten Niedergang der traditionellen rabbinischen Autorität (der heftiger ausfiel, als man bei einer organischen schrittweisen Modernisierung hätte erwarten können).⁷³² Der Zusammenbruch alter traditioneller Gemeindestrukturen war immer ein guter Boden für eine Zuwendung zum Sozialismus, aber das allein genügt natürlich noch nicht, daraus auch (sozialistischen) Zionismus zu machen. Der zweite Faktor war nun die schwierige Suche nach einer neuen Identität der mazedonischen Jüdinnen und Juden nach der Herauslösung aus dem Osmanischen Reich und dem Ausgang des Ersten Weltkriegs – die Identitätsfrage gestaltete sich bei weitem komplexer, als in Serbien, wo neben dem serbischen Nationalismus ja kaum andere Optionen nahegelegt wurden.

*„The Alliance schools, the Macedonian nationalists, the Young Turk government, the Serbs, and the Bulgarians had each urged the Monastirlis to become Western Jews, Macedonian Jews, Ottoman, Serb, and Bulgarian Jews who would speak French, Macedonian, Turkish, Serbian, or Bulgarian, respectively.“*⁷³³

Nach dem Ersten Weltkrieg fand sich die jüdische Bevölkerung Monastirs (nunmehr Bitola) in Jugoslawien wieder, doch bot dies keine überzeugende nationale Identität.

*„Just as there were no Ottomans in the Ottoman Empire, there were no Yugoslavs in Yugoslavia. Instead, there were Croats, Serbs, and Slovenes, and also Germans, Hungarians, Rumanians, Czechs, Albanians, and Turks. For the Monastirlis this meant that in Yugoslavia, as in the Ottoman Empire, they were once again primarily and simply Jews.“*⁷³⁴

Dass die jüdische Jugend Bitolas nicht einem allgemeinen Sozialismus zulief, sondern dem sozialistischen Zionismus, können wir damit in Zusammenhang bringen, dass eine andere nationale Identität nicht schlüssig war. Dazu kommt, interessanterweise, dass sich die

⁷³² Cohen M.: Last Century, S. 43ff, S.64ff.

⁷³³ Cohen M.: Last Century, S. 145.

⁷³⁴ Cohen M.: Last Century, S. 145f.

jüdische Gemeinde Monastirs auch im Verband der jüdischen Gemeinden Jugoslawiens etwas fremd fühlen musste: Zwei Drittel des jugoslawischen Judentums waren Aschkenasim aus den nördlichen, ehemals habsburgischen Landesteilen, sie waren dem Reformjudentum zugeneigt und sprachen Serbokroatisch. Aber auch in der sefardischen Gemeinde Belgrads überwog mittlerweile das Serbische als Umgangssprache, während in Bitola die jüdische Umgangssprache noch zu 98% Ladino (*Judeo-Espanyol*) war.⁷³⁵ Es mag auch diese gewisse Isolation innerhalb des neu zusammengefügteten jugoslawischen Judentums gewesen sein, die es leichter machte, dieses Land zu verlassen. Schließlich braucht jede Migration nicht nur ein Ziel, wohin man will, sondern auch die Bereitschaft, von dort, wo man weggeht, weg zu wollen. Die Juden Bitolas waren in Jugoslawien nicht so recht angekommen, also konnten sie leichter weg ziehen. Und so zeigt sich tatsächlich, dass in der Zwischenkriegszeit, diejenigen aus dem jugoslawischen Judentum, die tatsächlich nach Israel einwanderten, zu einem überwiegenden Teil aus Bitola kamen, dem einstigen Monastir, das nicht mehr das Monastir von einst war.⁷³⁶

In Bulgarien wurden zionistische Aktivitäten so erfolgreich, dass sie eine ernste Konkurrenz für das französisch geprägte Schulwerk der *Alliance* wurden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts mussten tatsächlich Alliance-Schulen in Bulgarien schließen, weil der Druck der zionistischen Konkurrenz zu hoch geworden war. Die Gegnerschaft der *Alliance* gegen zionistische Aktivitäten im osmanischen Raum ist vor dem Hintergrund dieser Sorge zu verstehen – bei der *Alliance* fürchtete man, dass eine weitere Ausbreitung zionistischer Aktivitäten in den Zentren des Osmanischen Reiches den Einrichtungen der *Alliance* schaden könnte. Verbündeter der *Alliance* gegen die zionistischen Regungen auf osmanischem Boden war der osmanische Oberrabbiner *Ḥayim Naḥum*, der seine französische Bildung und Schritte seiner Karriere der *Alliance* verdankte und dementsprechend loyal ein Verfechter französischer Kultur im Gegensatz zu zionistischen Ambitionen war. Die französische Prägung ihrer Gegner ließ die osmanischen Zionisten sich enger an deutsche Modelle und den bereits erwähnten „Hilfsverein“ der deutschen Juden anlehnen.⁷³⁷ Zionismus unter osmanischer Herrschaft musste nicht unbedingt auf eine Auflösung des osmanischen Reiches hinarbeiten, sondern konnte auch eine jüdische Autonomie unter osmanischer Oberhoheit meinen. Schließlich wusste vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges noch niemand, wie bald das Osmanische Reich von der Weltbühne abtreten würde.

Zionistische Aktivitäten waren also nicht nur auf Europa beschränkt, allerdings können wir europäischen Einfluss annehmen – wo wäre dieser Ende des 19./ Anfang des 20. Jahrhunderts wohl nicht gewesen?

⁷³⁵ Cohen M.: *Last Century*, S. 146.

⁷³⁶ Cohen M.: *Last Century*, S. 151. An anderer Stelle (S. 156f) geht Cohen auf die Frage ein, ob nicht die massive Armut in Monastir der eigentliche Motor der Migration gewesen sei, doch er zeigt überzeugend, dass eine wirtschaftlich motivierte Migration viel einfachere Ziele – bereits innerjugoslawisch – gehabt hätte. Obendrein war in der sefardischen Gemeinde Sarajevos die Armut nicht geringer als in Bitola, doch entstand dort keine zionistische Migrationsbewegung. Die Armut war sicherlich ein Grund, Bitola zu verlassen, doch wenn ausgerechnet eine zionistische Migration gewählt wurde, lag diese Wahl nicht an der Armut.

⁷³⁷ Benbassa: Haim Nahum, S. 14ff.

Ziemlich bald regte sich zionistisches Gedankengut in Ägypten. Mit der Öffnung des Suezkanals im Jahr 1869 erfuhr Ägypten einen weiteren Schub der kulturellen Europäisierung seiner Städte. Auch die jüdischen Gemeinden Ägyptens wurden davon erfasst und nahmen im Zuge ihrer europäischen Orientierung auch Ideen der modernhebräischen Bewegung auf, wie ein hebräisches Zeitschriftenwesen und Pflege der hebräischen Sprache. Die Spannung zwischen einer sowohl westlichen Orientierung als auch einer Identität als Teil der arabischen Welt ließ dem urbanen Judentum Ägyptens eine Brückenfunktion zukommen und bewirkte eine kosmopolitische Phase der ägyptisch-jüdischen Gemeinde, die bis 1936 anhalten sollte.⁷³⁸ Bereits 1897, also im Gründungsjahr des Kongresses, wurde aus Kairo die Nachricht einer Gründung einer zionistischen Gesellschaft namens „*Bar-Koḥba*“ an Theodor Herzl nach Wien geschickt.⁷³⁹ (Die Namensgebung „Bar Ko(c)hba“ nach dem antiken Anführer des jüdischen Aufstandes gegen Rom finden wir einige Male bei zionistischen Vereinen.)

Auch jüdische Gemeinden Tunesiens ließen nicht lange auf sich warten: Am ersten Zionistenkongress im Jahre 1897 war eine Delegation aus Tunesien anwesend. Die Tatsache, dass Vertreter aus Tunesien bereits zum ersten Kongress erschienen, zeigt uns natürlich, dass schon vorher ein Interesse in Tunesien an einer Bewegung dieser Art bestanden haben muss (vermutlich ähnlich wie in Ägypten in Form einer Pflege hebräischer Sprache und der Wahrnehmung des hebräischen Zeitschriftenwesens, das in Europa entstanden war). Ab 1900 bildeten sich nicht nur in Tunesien sondern auch in anderen Gemeinden des Maghreb zionistische Einrichtungen. Naturgemäß konnten die arabischsprachigen Zionisten Tunesiens nichts mit der Deutsch-Lastigkeit des jungen Zionistenkongresses anfangen und gehörten zu jenen, die Hebräisch als offizielle Sprache des Zionismus forcierten.⁷⁴⁰

Rezeption von Fichte und Einfluss der Lebensphilosophie im deutschsprachigen Raum

In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg finden wir im deutschsprachigen Raum eine Strömung innerhalb des Zionismus, die ihren Begriff von „Volk“ oder „Nation“ nicht mehr aus traditionellen jüdischen Quellen schöpft, sondern lieber bei deutschen Philosophen nachschlägt, insbesondere bei Johann Gottlieb Fichte. Dass unter Juden aus solchen deutschsprachigen assimilierten Familien, wo die religiöse Gelehrsamkeit nur mehr in Erinnerungen der Großväter nachwirkte, aber sonst völlig von (nicht-jüdischer) deutscher Bildung abgelöst wurde, eher deutsche Philosophen als der Talmud rezipiert wurden, ist ja nicht überraschend. Dass aber ausgerechnet der hochgradig deutschnationale Fichte, dessen judenfeindliche Äußerungen in jüngerer Forschung kritisch thematisiert werden, ein Ideal für manche Zionisten werden konnte, ist schon etwas erklärungsbedürftiger. Zu den Fichte-Verehrern unter deutschsprachigen Zionisten der 1910er-Jahre zählten unter

⁷³⁸ Kimche: *Zionism in the Shadow of the Pyramids*. S. 20 ff.

⁷³⁹ Landau: *Jews in Nineteenth-Century Egypt*, S. 255f.

⁷⁴⁰ Barad: *Mouvement Sioniste*, S. 9f.

anderen Martin Buber und Hugo Samuel Bergmann – letzterer ein Vertreter des Prager Zionismus.⁷⁴¹ Zohar Maor stellt in einem Artikel über die „politische Theologie“ des Prager Kreises einen etwas breiteren Zusammenhang her, der nicht linear auf Fichte basiert, sondern den Zeitgeist zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit seiner damals in Mode gekommenen „Lebensphilosophie“ als Erklärungsmodell berücksichtigt. Die „Lebensphilosophie“ ist eine anti-kantianische Denkrichtung, welche sich gegen ein – ihrer Ansicht nach – zu großes Maß an Rationalismus wandte, und das „Leben“, die Erfahrung der „Natur“, das „Erlebnis“ in den Mittelpunkt zu stellen suchte. Mit ihrer Skepsis gegenüber rationaler Wissenschaft, und ihrer Bereitschaft auch das Mystische ein Stück weit einzulassen, bot sie nicht nur eine Gegenreaktion auf die brüchig gewordenen Werte der etablierten bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch einen Ersatz für (nicht mehr im formalen Ritus praktizierte) Religion, indem anstelle formaler „Religion“ eine individuell empfundene „Religiosität“ treten konnte. In diesen Zusammenhang ist sowohl Buber als auch der Prager Kreis zu verstehen (neben dem genannten Bergmann gehören dazu u.a. Max Brod und auch – mit Einschränkung – Franz Kafka). Vor dem Hintergrund der „Lebensphilosophie“ wurde bei Buber sowie bei Bergmann und Brod die Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land zu einer notwendigen Vorbedingung für Erneuerung und Genesung der darniederliegenden jüdischen Kultur. Die Notwendigkeit, mit der Gemeinschaft des Volkes und dem Boden des Landes verbunden zu sein, nimmt hier geradezu mystische – und ich erlaube mir zu sagen: pseudo-religiöse – Züge an.⁷⁴² Die Fichte-Begeisterung jener Jahre passt in diese Strömung natürlich gut hinein, denn Fichtes deutsch-Nationalismus konnte hier insofern zu einem Vorbild für den angestrebten Aufbau einer jüdischen Nation werden, als Fichtes Betonung auf der Notwendigkeit von Erziehung und Bildung der Nation, sowie sein Aufruf, dass Begeisterung (also ein nicht-rationales Element!) letztlich den Sieg bringen werde, sehr gut in diese Denkweise passten.⁷⁴³

Zwar mussten die Fichte-begeisterten Zionisten seinen Antijudaismus ebenso wie seine Verachtung nicht-deutscher Nationen bei ihrer Lektüre großzügig ausklammern, aber offensichtlich ist ihnen ein solches selektives Lesen gelungen. Das heißt, zumindest für einige Jahre gelang es, denn die Schrecken des Ersten Weltkrieges schufen bald eine Kehrtwende. Zunächst, zu Beginn des Weltkrieges, herrschte in dieser Strömung – wie in weiten Kreisen Deutschlands – eine Euphorie über den beginnenden Krieg, der wohl in der Lage sein werde, große Umbrüche zu schaffen und auf den Trümmern des Alten das Neue zu ermöglichen. Doch bald, als die Schrecken des sich in die Länge ziehenden Krieges real wurden und die Opferzahlen zuvor ungeahnte Ausmaße annahmen, brach diese Begeisterung natürlich zusammen, und mit ihr die zuvor sehr materiell und immanent ausgerichtete Land-Verehrung, wie sie die der „Lebensphilosophie“ nahestehenden

⁷⁴¹ Becker: Fichtes Idee, S. 320ff.

⁷⁴² Maor: Transforming, S. 229ff.

⁷⁴³ Für Beispiele von zionistischer Fichte-Rezeption siehe: Becker: Fichtes Idee, S. 320ff. Es zeigt sich, dass insbesondere die „achte Rede“ aus den „Reden an die Deutsche Nation“ eine beliebte Quelle waren.

Zionisten vertreten hatten. Allerdings wurde sie nicht unbedingt aufgegeben, sondern – so die Analyse von Zohar Maor – uminterpretiert von einer immanenten zu einer transzendenten Form. Die postulierte Notwendigkeit, mit dem Land verbunden zu sein, wurde in eine geistige Ebene verschoben, das Land zu etwas (teilweise) Unfassbarem, nicht-ganz-Erreichbarem. Diese Entwicklung war gerade dadurch gut möglich, dass das Land zuvor zu etwas dermaßen göttlichem stilisiert wurde, dass es nun auch seiner Weltlichkeit entkleidet werden konnte.⁷⁴⁴ Buber sowie Bergman landeten letztlich in der 1925 gegründeten Vereinigung „*Brit Shalom*“, die dem Kulturzionismus *Aḥad ha’Ams* befürwortete, und anstelle eines Staates Israel neben einem arabisch-palästinensischen Staat lieber die Bildung eines einzigen binationalen Staates anstrebte. In post-zionistischen Kreisen lebt diese Philosophie des nicht-erreichbaren Landes und der Gedanke einer „Ein-Staat-Lösung“ bis heute fort.⁷⁴⁵ (Wobei das Modell sowohl heute als auch damals deutlich nur von einer Minderheit vertreten wird.)

Trotz der Gemeinsamkeiten zwischen Buber und den Prager Zionisten ist aber auch ein Unterschied zu beachten, der uns darauf hinweist, wie die verschiedenen Anschauungen mit ihren Herkunftsorten zusammenhängen: Dimitry Shumsky hat in einer ausführlichen Darstellung des Prager Zionismus, die vor Kurzem auch in deutscher Übersetzung erschienen ist, gezeigt, dass das Modell der Zweisprachigkeit in einem binationalen Staat, wenn es von Prager Zionisten vertreten wurde, eng mit der zweisprachigen tschechisch-deutschen Erfahrung Prags zusammenhängt.⁷⁴⁶ In Prag hatte man trotz der großen Begeisterung, die Martin Buber bei seinen Vorträgen entgegengebracht wurde, bereits vor dem ersten Weltkrieg doch ein gewisses Maß an Skepsis gegenüber Bubers allzu intensiver Verherrlichung der deutschen Kultur – Brod und Bergmann waren in Prag Anhänger einer Öffnung gegenüber der tschechischen Kultur und eines Dialoges zwischen den Kulturen. Auch wenn ich gewiss zustimme, dass die oben beschriebene Wende anlässlich der Erfahrung des Weltkrieges stattfand, waren Grundlagen der späteren Ideen bei den Prager Zionisten also vorher schon vorhanden, und zwar im Rahmen ihrer Positionierung im deutsch-tschechischen Diskurs und ihrer Forderung nach Autonomie für die jüdische (ebenso wie für die deutsche und tschechische) Volksgruppe in Böhmen. Rückblickend versteht sich hier die Tatsache, dass sowohl das Habsburger-Reich als auch das Osmanische Reich mit Kriegsende zusammenbrachen, etwas den Blick. Zu Beginn des Krieges wussten die Beteiligten ja nicht, dass diese Staaten bald gar nicht mehr existieren werden, auch die nichtjüdischen Nationalbewegungen im letzten Jahrzehnt der Habsburgermonarchie waren oft autonomistisch ausgerichtet.

„dementsprechend definierten auch die Zionisten im Verein Bar Kochba [in Prag, Anm.] ihre Vorstellung von der partikularen jüdischen Nation aus der Absicht heraus, das

⁷⁴⁴ Maor: Transforming, S. 241ff.

⁷⁴⁵ Maor: Transforming, S. 250ff.

⁷⁴⁶ Shumsky: Zweisprachigkeit und binationale Idee.

*jüdisch-nationale Dasein den Koexistenzbedingungen in einem weiter gespannten multinationalen Rahmen anzupassen.*⁷⁴⁷

Diese Vorstellung von nationaler Autonomie in einem multi-nationalen Gefüge wurde von den Prager Zionisten gewissermaßen ins Heilige Land mitübersiedelt. Was in den 1920er-Jahren als „arabische Frage“ von ihnen diskutiert wurde, war im Grunde die alte Prager Frage.

Natürlich war *Brit Shalom*, eine eigentlich sehr kleine Bewegung, die aber viele Akademiker zählte, darunter Gründungsmitglieder der Hebräischen Universität, nicht nur vom Prager Erbe geprägt, aber wir sehen, dass es kein Zufall ist, dass ausgerechnet Prager Zionisten dort landeten.

Es sei angemerkt, dass neben dem Prager Input auch der amerikanische Beitrag im „*Brit Shalom*“ ins Auge sticht, daher wollen wir kurz fragen, warum gerade die? Die Anfänge des Zionismus in den USA wurden von osteuropäischen ImmigrantInnen mitgebracht. Erst im 20. Jahrhundert, bereits nach Herzls Tod entwickelte sich eine „amerikanische“ Prägung des Zionismus, insbesondere im Milieu um das *Jewish Theological Seminary*, eine Strömung, die letztlich im Denken von Mordechai Kaplan einen Höhepunkt erlangte.⁷⁴⁸ Zionistische Aktivitäten in den USA waren oft auf Entwicklung und Aufbau des Landes in Israel/Palästina ausgerichtet. Prominente Vertreterin aus diesem Milieu ist Henrietta Szold, der wir die Gründung des *Hadassah*-Krankenhauses in Jerusalem verdanken. Auf anderem Weg als bei den Prager Zionisten war es im Falle der amerikanischen Mitwirkenden anscheinend diese etwas philanthropisch gefärbte Einstellung zum Zionismus, die Leute wie Henrietta Szold in den „*Brit Shalom*“ führte. Das Bestreben, Gutes für die Entwicklung des Landes zu tun, galt nun mal über ethnische Grenzen hinweg.

Zu nennen als amerikanischer Zionist, der dem „*Brit Shalom*“ nahe stand, wäre auch Juda Leon Magnes, der am Hebrew Union College in Cincinnati studiert hatte, und seine Karriere als erster Rektor der Hebräischen Universität Jerusalems abschloss. Die starke Beteiligung dieser sonst kleinen Strömung am Aufbau der Hebräischen Universität (darunter neben Buber und Magnes auch Gershom Sholem) ist verantwortlich für den Ruf, dass die Hebräische Universität traditionell politisch links stehe.

Nationalismus europäischen Musters in der Zwischenkriegszeit

Nachdem die eindeutig vom deutschen Zeitgeist angefachte Fichte-Begeisterung der 1910er-Jahre nach dem ersten Weltkrieg eher in ihr Gegenteil gekippt war, entstand erst spät, nämlich in der Zwischenkriegszeit, jene Fraktion innerhalb der zionistischen Bewegung, die am deutlichsten den europäischen Nationalismus widerspiegelte: Die Revisionisten, eine national-jüdische Bewegung, [Revisionisten, da sie sich selbst als Anhänger Herzls und Nordaus sahen] geführt von Ze'ev Jabotinsky (Жаботинский, meist

⁷⁴⁷ Shumsky: Zweisprachigkeit und binationale Idee, S. 315.

⁷⁴⁸ Ben Halpern: Americanization, S. 324ff.

nach dem Französischen „*Jabotinsky*“ umgeschrieben, auszusprechen: „*Žabotinskij*“). Ihre schnelle Ausbreitung von einigen tausend Mitgliedern in den 1920ern zu über 65.000 bis 1933 zeigt, dass tiefere Beweggründe als bloß Jabotinskys persönliche Führungsambitionen zugrunde lagen. Insbesondere in Polen war Revisionismus unter den Zionisten zur Massenbewegung geworden. Eine Schwäche der Fraktion war die autoritäre Struktur unter Jabotinsky. Bis zu Jabotinskys Tod 1940 war die Bewegung zur Gänze mit seiner Person zu identifizieren. Die Sezession der Revisionisten von der Zionistischen Organisation ab 1935 wirkte sich nicht konstruktiv aus sondern stärkte die radikalen Kräfte, was nach 1940 nicht mehr gelang, rückgängig zu machen. Zwar wurden die Revisionisten von der sozialistischen Strömung zunächst besiegt, doch war ihr Einfluss auf zionistisches politisches Denken sehr wohl bedeutend, und für die spätere Geschichte Israels trotz der zunächst-Niederlage noch von Relevanz.⁷⁴⁹

Zur Opposition gegen die sozialistische Mehrheit unter den Zionisten gehörte auch eine „Bürgerliche Rechte“, ihre Schwäche war jedoch ihre Inhomogenität.

„The Civil Right was the most divided sector in Zionist politics. Farmers and house-owners, Sephardi notables and central European liberals, artisans and merchants, were united in one front against socialism and for economic interests, but were split over every other issue. The weakness of the centre in Israeli politics has never been resolved; a political Right with a liberal world-view never evolved in Jewish society.“⁷⁵⁰

Die Schwäche des bürgerlichen Lagers innerhalb der offiziellen zionistischen Vertretung entsprach nicht der allgemeinen Stimmungslage unter pro-zionistischen Kräften in Europa, wo bis 1930 eigentlich das „Allgemein Zionistische“ Lager überwog:

„Bourgeois Jewish liberals supported the political centre, both in eastern and western Europe and in the English-speaking diaspora. The watershed in the history of the General Zionists began in 1929, when it was decided to establish a world organisation of the movement. At the first international conference, held in 1931, a rift which was to widen and grow was revealed between the more conservative, right-wing element and the faction which held more moderate political views.“

Aus dem moderaten Flügel wurde die „*Association of General Zionists*“ während die „*Alliance of General Zionists*“ das konservativere Element darstellten – die Spaltung in die beiden Fraktionen erfolgte 1935.⁷⁵¹

⁷⁴⁹ Sofer: Zionism, S. 199ff.

⁷⁵⁰ Sofer: Zionism, S. 271.

⁷⁵¹ Sofer: Zionism, S. 272

Das Land in der Endphase des Osmanischen Reiches

Unter der Regierung von Abdülhamid II

Abdülhamid II als absoluter Herrscher und „Kalif“

Die Ära der *Tanzīmāt* hatte, wie beschrieben, eine starke Bürokratie gesehen, der relativ schwächere Sultane vorstanden. *Abdülhamid II*, dessen Regierungszeit von 1876-1909 währte, brachte die Macht wieder in die Hand des Sultans zurück. Doch nicht nur den Bürokraten entwand er sie, indem er die theoretisch immer da gewesene, aber von seinen Vorgängern nicht immer voll umgesetzte, Machtfülle des Sultans auch gerne praktisch ausübte. Auch die Einführung eines Parlamentes ließ er sich nicht gefallen, und setzte die Ende 1876 eben erst entstandene Verfassung des Osmanischen Reiches bald wieder außer Kraft, indem er das Parlament 1878 auflöste (ohne die eigentlich vorgeschriebenen Neuwahlen auszuschreiben), und regierte von nun an als absoluter Herrscher. Erst 1908 sollte ihn die Revolution der Jungtürken zwingen, das Parlament wieder einzuberufen.

Der osmanischen „Verfassung“ von 1876 kann man zwar zahlreiche Defizite attestieren, doch wäre sie sehr wohl ein Schritt in Richtung eines parlamentarischen Systems und durch die Notwendigkeit, ein Parlament zumindest etwas mitreden zu lassen, eine Begrenzung bisher autokratischer Herrschaft gewesen.

„Im Vergleich zu den Edikten von 1839 und 1858 spricht die Verfassung von 1876 allerdings eine modernere Sprache. Rein rechtlich gesehen kam nun auch ein Nichtmuslim für das höchste Staatsamt, das Großwesirat, in Frage. Näher betrachtet beschreibt das Grundgesetz von 1876 angesichts der sehr indirekten Mitwirkung der Kammer bei der Gesetzgebung und Budgetberatung eine 'eingeschränkte Autokratie'.“⁷⁵²

1876 war die neue osmanische Verfassung eine logische Weiterentwicklung dessen, was sich zur Zeit der *Tanzīmāt* entfaltet hatte und ihre Demokratiedefizite lassen sich mit manch anderen europäischen Staaten dieser Zeit noch ganz gut vergleichen. Der Aufschub bis 1908 bewirkte jedoch, dass sich eine politische Kultur, die gewohnt gewesen wäre, mit Parlamentarismus umzugehen, im Osmanischen Reich noch weniger entwickeln konnte, als in vergleichbaren europäischen Systemen – das knappe Jahrzehnt, dass das Reich nach Wiedereröffnung des Parlaments noch existieren sollte, wäre dafür eindeutig zu kurz gewesen. Dies ist insofern von Bedeutung, als somit all die Nachfolgestaaten, die auf den Trümmern des Osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg entstanden

⁷⁵² Kreiser: Osmanische Staat, S. 43

oder geplant wurden, nicht auf eine nennenswerte parlamentarische Tradition zurückgreifen konnten.

Die Regierungszeit *Abdülhamid II* ist zwar eine überaus bedeutende Epoche in der osmanischen Geschichte, doch nicht alles, was seine Herrschaft kennzeichnete, ist in direkter Weise für die Region um Israel/Palästina relevant. Zu den großen Themen seiner Regierungszeit gehören etwa: der Bankrott des osmanischen Staatshaushaltes mit der Folge internationaler Aufsicht über osmanische Finanzen; griechisch-nationalistische Widerstände in Kreta; die Verluste nordafrikanischen Territoriums an europäische Kolonialmächte; der osmanische Versuch, Kontrolle über den Jemen wieder zurück zu gewinnen; aber auch Massaker an armenischer Bevölkerung in Ostanatolien in den 1890er-Jahren durch mehrheitlich kurdische Polizeieinheiten, die *Abdülhamid* neu geschaffen hatte. Diese Massaker brachten *Abdülhamid* bei europäischen Regierungen das Image eines blutrünstigen Gewaltherrschers ein. Dabei war *Abdülhamid* nicht das, was man heute einen „Fundamentalisten“ nenne würde, er hatte in seiner Jugend Erziehung in Europa genossen und war an Modernisierungen durchaus interessiert. Auch setzte er in der Verwaltung viele der unter den *Tanzīmāt* begonnen Reformen fort. Wir haben bereits in den obigen Kapiteln gesehen, dass im Raum Israel/ Palästina (und natürlich nicht nur dort) die Implementierung erneuerter osmanischer Verwaltung ihre Zeit benötigte. Einige der Maßnahmen fielen somit bereits in *Abdülhamids* Regierungszeit und sollten das Gefüge der Region, wie sie noch zum Zeitpunkt des Zusammenbruches des Reiches strukturiert war, deutlich prägen:

„In some cases, organizing local administration required something like internal colonization in order to turn particular localities into secure, integral, flourishing parts of the empire. This was true, for example, in parts of geographical Syria, including what are now Syria, Lebanon, Jordan and Israel. In the Ottoman districts of `Ajlun, al-Balqa', al-Karak, and Ma`an, for example, the administrative and socioeconomic foundations for the later state of Jordan were laid in this period.“⁷⁵³

(Diese Beobachtung halte ich für wichtig, wenn wir uns fragen, warum die Schaffung des jordanischen Staates trotz seiner künstlichen und plötzlichen Erschaffung so gut funktioniert hat, dass sich Jordanien als Staat bis heute sehr gut hält! Die osmanische Verwaltung davor hatte doch schon einen Boden bereitet!)

Das bedeutendste Merkmal der Herrschaft *Abdülhamids* ist jedoch sein Streben, das Osmansiche Reich als betont muslimisches Reich zu definieren, und das Amt des Sultans als Weiterführung des Kalifats zu kommunizieren. - Auch hier gilt, dass der Titel des Kalifen für den Sultan keine neue Erfindung *Abdülhamids* war, aber von ihm wieder

⁷⁵³ Findley: Turkey, S. 151.

praktiziert wurde in einer Weise, die für seine Vorgänger nicht unbedingt gegolten hatte. Aus der Politik, sich in einer Zeit, in der ein beträchtlicher Teil muslimischer Weltbevölkerung unter europäische Kolonialherrschaft geraten war, als DER muslimische Herrscher eines selbständigen muslimischen Reiches zu definieren, ergab sich, dass der *Ḥiğāz* mit Mekka und Medina, der natürlich für jede osmanische Regierung von Bedeutung gewesen war, für *Abdülhamid* die wichtigste Provinz des Reiches überhaupt wurde.

*„The Hijaz was one Ottoman province that had to have an exceptional status. The Tanzimat legislation had never been applied there; the modern state schools and nonreligious courts had not been extended there; the populace was exempt from military service and some taxes; non-Muslims were not allowed except in the port of Jidda. The Ottoman governor had to share power with the local ruler, the sharif of Mecca.“*⁷⁵⁴

(Auch hier ist diese Bemerkung für jüngere Zeiten von Interesse: Möglicherweise konnte sich Wahabbismus in Saudi Arabien leichter etablieren, weil hier nie die osmanischen Verwaltungsreformen des 19. Jahrhunderts angekommen waren, die doch einen Boden für weitere Öffnungen bereitet hätten?)

Wollte sich *Abdülhamid* als Kalif aller Muslime profilieren, musste ihm selbstverständlich die Sicherheit der Pilgerreisen nach Mekka ein besonderes Anliegen sein. Natürlich war dies keine neue Aufgabe an sich, wir haben ja gesehen, dass über die ganze osmanische Periode hindurch die Sicherung der *Ḥağğ* ein Projekt war, das den Pascha von Damaskus intensiv in Beschlag nahm. Doch für *Abdülhamid* musste das Funktionieren der *Ḥağğ* wohl allerhöchstes Interesse sein. Dazu kam, dass der Suez-Kanal mittlerweile auch europäische Präsenz in der Nähe von Mekka und Medinah erleichterte. Europäische, insbesondere britische Einflussnahme auf den *Sharīf* von Mekka, war unter den neuen Bedingungen eine realistische Möglichkeit, vor der sich der Sultan zu hüten hatte.⁷⁵⁵ Diese Situation bewirkte nicht nur, dass der *Ḥiğāz* dem osmanischen Haushalt durch als notwendig erachtete Investitionen viel Geld kostete, sondern auch, dass eine neue Eisenbahnlinie in den *Ḥiğāz* nicht einfach irgendein Schritt der Modernisierung, sondern ein hochpolitisches Projekt wurde:

*„No other province so drained the treasury or was so essential to the empire's survival. Partly for this reason, the Two Holy Cities also inspired Abdülhamids most visionary Islamic-modernist project: The Hijaz railway (1900-1908).“*⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Findley: Turkey, S. 138.

⁷⁵⁵ Findley: Turkey, S. 138.

⁷⁵⁶ Findley: Turkey, S. 139.

Die Ḥiğāz-Eisenbahn und ihre Abzweigung nach Haifa

Die Ḥiğāz-Eisenbahn, mit deren Bau 1900 begonnen wurde, und die Damaskus mit Medina verbinden sollte, war nicht das erste osmanische Eisenbahnprojekt. Zunächst entstanden in den 1870er/80er-Jahren Routen, die europäische Netze am Balkan fortsetzten. Mit deutschem Kapital begann man 1888 mit den ersten Teilen der Baghdad-Linie. Generell galt für die osmanischen Eisenbahnprojekte, dass sowohl Geld als auch Technologie aus Europa gebracht werden musste. Im Falle der Ḥiğāz-Bahn gelang es immerhin, sie als staatlich finanziertes Projekt auf die Beine zu stellen, für das in der muslimischen Welt innerhalb und außerhalb des osmanischen Reiches – besonders in Indien – Spenden gesammelt wurden.⁷⁵⁷ Das technische Know How musste aber auch diesmal von außen gebracht werden, die Konstruktion wurde vom deutschen Ingenieur Heinrich Meißner geleitet (der auch beim Bau der Baghdad-Bahn wirkte), erst als man sich der nicht-Muslimen verbotenen Zone um Mekka und Medina näherte, waren genug muslimische Ingenieure ausgebildet, um selbst fortzusetzen.⁷⁵⁸ Zunächst baute man den nördlichen Teil, der auch wirtschaftlich rentabel war. Hier wurde das Projekt auch aus ökonomischer Sicht von Großgrundbesitzern im syrisch-libanesischen Raum gewünscht, die für Verkauf ihrer landwirtschaftlichen Produkte an zeitgemäßen Transportmöglichkeiten interessiert waren, und schon länger eine Eisenbahn forderten. Der südliche Streckenteil nach Medina war wirtschaftlich nicht ergiebig, aber erfüllte für den Sultan mehrfachen Zweck:

- Eine Verbesserung der Bedingungen der Pilgerfahrten, deren Schutzherr er als „Kalif“ war. Durch das internationale Fundraising sollte die Bahn auch ein Symbol der Einheit aller Muslime werden.
- Weiters konnte der Sultan mit dieser Bahnlinie der Welt vorführen, dass Islam und Modernisierung kein Widerspruch sein müssen, und das osmanische Reich als islamisches Reich den christlichen Mächten nicht nachstehen müsse.
- Zudem war auch die Möglichkeit, bei Bedarf Truppen in den Ḥiğāz schnell transferieren zu können, ein ausdrückliches Motiv.

So wie die Konstruktion der Bahn ein politisches Projekt war, so waren auch Gegner politisch motiviert:

Zunächst war die britische Regierung gar nicht erfreut, würde doch die bessere Anbindung des Ḥiğāz an Istanbul ein Gegengewicht zur britischen Kontrolle des Suezkanals bedeuten. Daher bemühte sich die britische Herrschaft in Indien, Muslime vom Spenden für diese Bahnlinie abzuhalten (tatsächlich spendeten indische Muslime in großer Zahl), und unter britischem Druck mussten osmanische Pläne, eine Abzweigung der Bahn zum Golf von ‘Aqaba zu bauen, aufgegeben werden. In diesem Zusammenhang

⁷⁵⁷ Findley: Turkey, 166ff.

⁷⁵⁸ Karpas: Politicization of Islam, S. 255.

entstand auch ein Schritt ägyptisch-osmanischer Grenzziehung, indem die osmanische Seite den Hafen von *Ṭāba* (طابا am Roten Meer, heute ägyptischer Grenzübergang Richtung Israel) als ägyptisches Territorium akzeptierte, den Golf von *ʿAqaba* hingegen behielt. (Dies war ein erster Schritt zur Definition der Südgrenze jenes Territoriums, das nach dem Ersten Weltkrieg „*British Palestine*“ und dann Israel werden sollte!) Ein weiterer Gegner des Eisenbahnprojektes war der Emir von Mekka. Der Emir konnte wohl gut erraten, dass der Sultan auf diese Art die Region auch besser kontrollieren mochte, und bemühte sich mit Erfolg darum, wenigstens Teilstücke von Jeddah nach Mekka und von Medina nach Mekka zu verhindern. Mekka selbst blieb von der neuen Bahn letztlich unangetastet. Und nicht überraschend waren auch Beduinenstämme entlang der Pilgerroute nicht erfreut, die bisher gewohnt waren, Kamele für die Karawanen zu stellen.⁷⁵⁹ Während man in letzterem Fall die Angst, zu „Modernisierungsverlierern“ zu werden, wirtschaftlich verstehen kann, ohne dass die Betroffenen politisch besondere Ambitionen haben mussten, ging es bei der britischen Gegnerschaft ebenso wie beim Boykott des Emirs von Mekka schlichtweg um das Abstecken politischer Einflusszonen.

Die Bahn, deren Hauptstrecke von Damaskus über Amman nach Medina führte, erhielt auch eine Abzweigung nach Haifa - interessanterweise zunächst nicht nach Jerusalem (wiewohl später noch geplant). Die Route nach Haifa entsprang wirtschaftlichen Interessen, und basierte auf einer schon länger von britischer Hand geplanter Bahnverbindung Akko-Damaskus. Diese britischen Pläne waren an französischer Konkurrenz gescheitert, da es bereits eine französisch betriebene Bahnlinie über den Hawran gab. So wurden die britischen Investitionen an die osmanische Regierung verkauft, die die Haifa-Damaskus-Route 1906 als Abzweigung in die *Ḥiğāz*-Bahn eingliederte.⁷⁶⁰ Bemerkenswert ist, dass Haifa und nicht Akko Zielbahnhof wurde, der Aufstieg Haifas zur bedeutenderen Hafenstadt war mittlerweile offensichtlich eindeutig genug vollzogen.

Noch in der Zeit von *British Palestine* wurde dieser Zweig von Haifa durch das Yesre'el-Tal zum Jordantal (und auf französisch kontrollierter syrischer Seite weiter Richtung Damaskus) weiter in Betrieb gehalten. Als Hauptgrund für die Stilllegung der Strecke im Staat Israel in den 1950er-Jahren wird allgemein angeführt, dass die Linie als einst osmanische Bahnstrecke schmalere Spuren hatte, als die anderen Bahnstrecken im Land, die aus der Zeit von *British Palestine* in den neuen Staat übernommen worden waren, und der „Normalspur“ folgten. Damit ist die Stilllegung des Haifa-Teilstücks der einstigen *Ḥiğāz*-Bahn auch ein Symbol des Zusammenpralls orientalischen Erbes mit westlicher Kultur/Technologie im jungen Staat Israel – ein Zusammenprall, den nicht nur bei der Bahnlinie die orientalische Seite zunächst verlor.

(Nach langjährigen Diskussionen in Israel begann man endlich 2011 die Wiedererrichtung einer neuen Bahnlinie (größtenteils) entlang der alten Strecke von Haifa zum Jordantal, die in

⁷⁵⁹ Karpas: Politicization of Islam, S. 253ff.

⁷⁶⁰ Karpas: Politicization, S. 253.

einigen Jahren fertig sein soll. Es zeigt sich, dass eine Bahnstrecke durch das Yesre'el-Tal eigentlich eine verkehrspolitisch logische Maßnahme ist, weil dieses wirtschaftlich und strategisch bedeutende Tal zur Entfaltung seines Potentials einfach eine gute Verkehrsinfrastruktur brauchen könnte. Daher auch einst das britische Interesse. Allerdings weist uns die einstige osmanische Streckenführung – die ja Haifa mit Damaskus verband – auch darauf hin, wie sehr in osmanischer Zeit Regionen zusammenhingen, die heute durch geschlossene Grenzen getrennt sind!)

Die osmanischen Bahnstrecken als Einflusszonen europäischer Mächte

Betreffend die Hauptlinie der *Hiğāz*-Bahn hatte Sultan *Abdülhamid* das Pech, dass die Eröffnung der Zielstation in Medina stattfand, kurz nachdem der Umsturz der Jungtürken seine Macht ernsthaft begrenzte (1908). Der Ausbau der Bahn wurde in jungtürkischer Zeit zwar fortgesetzt (so bekam die Haifa-Strecke noch eine Abzweigung nach Jenin und Nablus und sollte auch Jerusalem angebunden werden), aber der Sultan konnte sich nicht mehr im Erfolg seines Projektes sonnen. Die *Hiğāz*-Bahn als rein muslimisch finanziertes Projekt blieb eine Ausnahme. Für die übrigen Bahnstrecken des Osmanischen Reiches galt weiterhin, dass man auf Investitionen von außen angewiesen war. Am Detail der britischen Pläne für Haifa-Damaskus, die französischem Widerstand nicht standhielten, sehen wir bereits, dass es hier auch um Konkurrenz der großen europäischen Player ging. Die jeweiligen europäischen Mächte bauten Eisenbahnen dort, wo sie ihre Einflusszonen entfalteten.

*„Railroad building conditioned the late Ottoman experience of modernity in manyfold ways. To the extent that particular European powers took the initiative in specific regions, railroad building hastened the division of the Ottoman interior into something like spheres of influence. The clearest example is the German „corridor“ that would have been created had the Baghdad railway been completed. French interests dominated railroad building in Syria, and the Russians claimed a monopoly on rail construction in northeastern Anatolia. Russian capital to build any such railways was lacking; as a result, the Ottoman Empire entered World War I without a strategic rail connection to its eastern front. Dependence on foreign entrepreneurship and technology also introduced an ethnic, colonial-style division of labor. At the top, Europeans ran the concessionary companies; Ottoman Christians and Europeans filled middle management; the laborers were mostly Ottoman Muslims.“*⁷⁶¹

Dass Letzteres keine guten Vorraussetzungen bot, als das osmanische Reich auf den Trümmern des 1. Weltkriegs zusammenbrach, liegt auf der Hand.

⁷⁶¹ Findley: Turkey, S. 168.

Panislamismus als Versuch, die westliche Bedrohung abzuwehren

Dass *Abdülhamid II* versuchte, sein Reich als modernes islamisches Reich zu definieren, das mit dem „Westen“ mithalten könne, ist Ausdruck einer Epoche, in der die Frage nach einer möglichen Modernisierung islamischer Gesellschaften zu einer wesentlichen Frage islamischen politischen Denkens wird. Vom 18. Jahrhundert an lässt sich beobachten, dass islamische Denker neben der innerislamischen Debatte, die natürlich in sich auch komplex und kontrovers sein konnte, gleichzeitig einen Dialog mit „westlicher“ Kultur und ihrem Anspruch auf „Modernität“ führten, und insofern führen mussten, als das Erlebnis einer Bedrohung von westeuropäischen Mächten, die sich selbst als zivilisatorisch/kulturell überlegen definieren, das Thema unumgänglich machte. Muslimische Denker mussten sich die Frage stellen, in welcher Weise Islam „modern“ sein könne, und was eine allfällige Modernität für die religiösen „Wahrheiten“ und für die Gemeinschaft der Gläubigen, die *'ummah*, bedeute.⁷⁶² Modernisten, wie der ägyptische Denker *Muḥammad 'Abduh* (محمد عبده , um 1900 Großmufti von Ägypten), und sein aus dem persischen Raum stammender Mentor *Ġamāl ad-Dīn al-Afghānī* (جمال الدين الأفغاني) bemühten sich, den Islam als eine „rationale“ Religion zu definieren, und legten Wert darauf, dass Wissenschaft kein spezifisch „westliches“ sondern ein universales Gut sei. Eine Unterscheidung zwischen islamischen Wissenschaften einerseits und europäischen Wissenschaften andererseits lehnten sie deutlich ab.⁷⁶³ Erst Fundamentalisten („Islamisten“) späterer Zeiten wie *Sayyid Qutb* in den 1950er-Jahren oder noch später der schiitische *Ayatollah Khomeini* wählten hingegen die Sichtweise, dass Modernität einem wahren Islam schaden müsse:

„for Khomeini and Qutb, modernity as defined and universalized by Western culture and power is a kind of global pathology, a disease that at once degrades the true essence of Islam and Muslims' capacity to recognize their illness.“⁷⁶⁴

Die Regierung *Abdülhamid II* versuchte einen modernen Islam zu propagieren, solange es um zeitgemäße Technologien wie Eisenbahnlinien ging. Jedoch vergaß sie auf das Element einer (zumindest eingeschränkten) Demokratie, und der Status von nicht-Muslimen im Reich war immer noch ein problematischer. Vor diesem Hintergrund entfaltete sich die revolutionäre Bewegung der „Jungtürken“, die der absoluten Macht des Sultans ein Ende setzen sollte.

Die „arabische Frage“ hingegen war unter *Abdülhamid* noch nicht so prekär, wie sie es bald werden sollte. Noch war ein Großteil der arabischen Führungsschicht an Reformen, nicht aber an einer Loslösung vom osmanischen Staat interessiert.⁷⁶⁵

⁷⁶² Euben: *Changing Interpretations*, S. 298f.

⁷⁶³ Euben: *Changing Interpretations*, S. 300f.

⁷⁶⁴ Euben: *Changing Interpretations*, S. 303.

⁷⁶⁵ Kreiser: *Osmanische Staat*, S. 142.

Entstehung der Bahai-Religion in Akko

Wenn wir das religiöse Gefüge zur späten osmanischen Zeit betrachten, ist zu erwähnen, dass in dieser Epoche die monotheistische Religion der Bahai entsteht – heute in Haifa durch den weltberühmten Bahai-Garten repräsentiert. Ursprünglich aus dem Iran stammend, von dort vertrieben, gelangte der Bahai-Gründer Baha'ullah (بهاء الله, nach dem Transkriptionssystem der Bahai *Bahá'u'lláh* transkribiert) ins osmanische Reich, wo er aufgrund seiner für damalige Verhältnisse zu ketzerischen Lehren 1868 zu einer Gefangenschaft in Akko verurteilt wurde (zunächst in der Festung in richtiger Gefangenschaft, ab 1877 abgemildert zu einer Begrenzung des Aufenthalts auf den Raum Akko bei freier Bewegung innerhalb Akkos). In Akko entstanden daher die bedeutendsten Schriften der Bahai-Religion.⁷⁶⁶ Die Entstehung der Bahai-Religion an sich würde ich durchaus in den Kontext der Modernisierungsbestrebungen nach einem modernen Islam setzen, die den ganzen islamischen Raum erfasst hatten. Dass ausgerechnet Akko zu einem Geburtsort der Bahai-Lehre wurde, hat aber einen gar nicht modernen Bezug: Die Festung von Akko war gerade, weil die Region Galiläas immer noch als recht abseits der osmanischen Zentren empfunden wurde, den osmanischen Behörden ein geeigneter Ort, eine unerwünschte Person dorthin zu verbannen. Wir sehen hier, dass für osmanische Entscheidungsträger dieses Land auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch eine Randlage einnahm.

Jungtürkisches Regime und nationalistische Wende

Die „jungtürkische“ Bewegung war aus einer Oppositionsbewegung unter Studenten, zum Teil im Exil, entstanden, die ein sogenanntes „Komitee für Einheit und Fortschritt“ schufen, das später, nach seiner Machtergreifung zum zentralen Machtzirkel werden sollte. (In englischsprachiger Literatur sind die „Jungtürken“ daher oft als CUP – abgekürzt für „Committee for Unity and Progress“ – zu finden.) Ziel der Bewegung war es, durch politische Reformen das Reich, das insbesondere auf seinem verbliebenen europäischen Territorium immer mehr ins Wanken geriet, zu retten. Darüber, welcher Art die Reformen sein sollten, gab es allerdings von Anfang an zwei Linien: eine liberalere, die mit nicht-muslimischen Gemeinschaften, wie armenischen Oppositionsgruppen durchaus zusammenarbeiten mochte, und eine türkisch-nationalistische. Der erste Kongress der Bewegung fand 1902 in Paris statt. Nach 1905, interessanterweise unter dem Eindruck des japanischen Sieges über Russland, sollte in der jungtürkischen Ideologie das nationalistisch-türkische Element voranschreiten, dem es an rassistischen Untertönen nicht fehlte.⁷⁶⁷ Als 1908 die Jungtürken den Sultan zwangen, das Parlament wieder einzuberufen und die Verfassung wieder in Kraft setzten, wäre das liberale Element aber

⁷⁶⁶ Für eine Kurzdarstellung des Lebens von Baha'ullah siehe z.B.: <http://www.ganbahai.org.il/en/learn-more/bahai-community/> Siehe auch: <http://www.bahauallah.org/akka/> (letzte Zugriffe 21.07.2014)

⁷⁶⁷ Kreiser: Osmanischer Staat, S. 45f.

immer noch relevant gewesen. Zunächst mussten die politisch unerfahrenen jungen Revolutionäre mit erfahreneren Kräften aus dem alten osmanischen Establishment, die Gegner *Abdülhamids* gewesen waren (und somit nun zum Zug kommen konnten), zusammenarbeiten. 1912 verloren die Jungtürken kurz ihre neue Macht durch eine Niederlage bei den Wahlen, doch ein Coup im Zuge der Niederlage des Reichs in den „Balkankriegen“ brachte das jungtürkische Komitee wieder an die Macht.⁷⁶⁸ Die Balkankriege von 1912/13 waren auch die große Wende im Charakter der Bewegung: Nach dem Verlust fast des gesamten europäischen Territoriums, das das osmanische Reich noch zu sich gezählt hatte (immerhin 155.000 Quadratkilometer darunter Mazedonien, Thessaloniki,...), zeigte sich die jungtürkische Herrschaft nun primär von ihrer turko-nationalistischen Variante. Ohne den europäischen Anteil des Osmanischen Reiches ergab das bisherige Konzept von „Osmanismus“, das *Abdülhamid* propagiert hatte und die liberaleren unter den Jungtürken noch fortgeschrieben hätten, nicht mehr ausreichend Sinn.

„Until the Balkan Wars, the population of the Ottoman Balkans was still 51 percent Muslim, including Albanians and others as well as Turks. The Balkans, not Anatolia, were the real homeland of many Turks until then, and Salonica had been the cradle of the revolution [der jungtürkischen Revolution, Anm.].“⁷⁶⁹

Immerhin hatte das osmanische Reich 400 Jahre auf dem betreffenden europäischen Territorium Bestand gehabt. Aus der dreiteiligen Struktur Rumelien-Anatolien-arabischer Raum wurde nun ein türkisch-arabischer Staat. Paradoxerweise war nun dieser immer noch nicht kleine Restbestand des Osmanischen Reiches betreffend die Bevölkerungsmehrheit deutlich muslimischer als zu *Abdülhamids* Herrschaft!

„The consequences for Ottoman identity politics were profound. Facing an insecure future with an increasingly Muslim population and a geography reduced to Anatolia and the Arab provinces, the Ottomans had to rethink Anatolia as their core territory, whence the different policies for Anatolia and the Arab lands.“⁷⁷⁰

Wir sollten den Impact, den die Balkankriege mit ihrer Neuorientierung osmanischer Politik für die Region, die wir heute den „Nahen Osten“ nennen, brachten, nicht unterschätzen. Ohne die völligen Verluste des Balkans hätte sich osmanische Identität deutlich anders dargestellt – womit auch das, was das Osmanische Reich auf dem Trümmerhaufen seines Zusammenbruchs nach dem 1. Weltkrieg hinterließ, einen anderen Charakter gehabt hätte.

Die zunächst demokratisch und liberal schmeckenden Anfänge der jüngtürkischen Periode bedeuteten auch, dass in der Region Israel/ Palästina – wie generell im arabischsprachigen Raum des Reiches – die jungtürkische Revolution zunächst von

⁷⁶⁸ Karpat: Politicization of Islam, S. 349

⁷⁶⁹ Findley: Turkey, S. 202.

⁷⁷⁰ Findley: Turkey, S. 202

arabischen Kräften nicht abgelehnt wurde. Eine Beschreibung von 'Ārif al-Ārif über palästinensisch-arabischen Nationalismus zur Zeit der Jungtürken ist deshalb von Interesse, da der Autor selbst in jungen Jahren Mitglied einer national-arabischen Gruppe war:

„At first the thought of seceding from the Ottoman Empire never entered the minds of the Palestinians. All they wanted during the latter period of Ottoman rule was reform. The Arabs had high expectations of the 1908 revolution in Turkey that brought about the downfall of Sultan 'Abdülhamîd II. The Unionists uttered the slogan „Liberty, Equality, Fraternity.“

But the position soon underwent a radical change. The Arabs' hopes were dashed, and they began to feel that, while the Young Turks might pay lip service to the cause of promoting racial harmony and Ottoman unity, they were in fact conspiring against the other races and trying to humiliate them. And indeed the Young Turks made every effort to strengthen the Turkish element by fostering the idea of Turanian nationalism. It was then that signs of discord between Turk and Arab began to make themselves manifest, and that the stirrings of a desire for independence on the part of the Arabs became articulate. A number of Arab societies were formed: in Istanbul, Paris, Cairo, Beirut, Damascus and Baghdad. They bore such names as „The Society for Arab Brotherhood“, „The Society of the Covenant“, „Youth“, „The Literary Club“, „The Qaḥṭān Society“, „The Arab League“, and so on. Each of the societies had a branch in Jerusalem.

The Turks adopted severe repressive measures against the societies and their members, but these merely had the effect of increasing the Arabs' detestation of the Turks and strengthening their desire to achieve independence for their country. When, therefore, Ḥusayn ibn 'Alī, the Sherif of Mecca, unfurled the banner of the Arab Revolution in the Ḥijāz in 1915, many of the members of those societies answered his call and enlisted in the ranks of the Arab Revolutionary Army.“⁷⁷¹

Wenn wir dieser Darstellung – die des Autors eigene politische Position abbildet – folgen, zeigt sich, dass mit der türkisch-nationalistischen Wende auch der arabische Nationalismus Auftrieb bekam. Dabei sollten wir bedenken, dass nach dem osmanischen Desaster der Balkankriege von 1912/13, die diese Wende gebracht oder zumindest beschleunigt hatte, nur mehr wenige Jahre für das Osmanische Reich blieben. In dieser kurzen Zeit konnte sich noch nicht allzuviel verfestigen. Wie es weitergegangen wäre,

⁷⁷¹ El-Aref: Closing Phase of the Ottoman Empire, S. 339f. In einer Fußnote zu „Literary Club“ gibt er an, dort selbst Mitglied und auch Vorstandsmitglied gewesen zu sein.

'Ārif al-Ārif (عارف العارف), auch Aref el-Aref transkribiert, lebte laut Katalog der NLI 1892-1973. Der hier zitierte Beitrag geht auf eine Konferenz an der Hebräischen Universität Jerusalem 1970 zurück (publiziert erst 1975). Höhere Schule und Universität besuchte al-Ārif in Istanbul und diente im Ersten Weltkrieg in der osmanischen Armee (bis er 1916 in russische Kriegsgefangenschaft geriet). Zu seinem turbulenten Lebenslauf nach dem Ersten Weltkrieg zählte u.a. dass er 1938 unter der britischen Mandats Herrschaft als Bezirksgouverneur von Beer Sheva wirkte, sowie 1950-55 unter jordanischer Herrschaft Bürgermeister von Jerusalem war. (http://www.passia.org/palestine_facts/personalities/alpha_a.htm) (letzter Zugriff 21.07.2014)

hätte der Weltkrieg nicht das Reich hinweggefegt, lässt sich nicht sagen. Hätte sich ein überlebendes Osmanisches Reich eines Tages in einen türkischen und einen arabischen Teil geteilt? Oder hätte es doch seine Identität in einer turko-arabischen, dann jedenfalls betont muslimischen, Partnerschaft gefunden? Zeigen lässt sich allerdings, dass trotz des Aufschwungs der Nationalisten, den *al-ʿĀrif* bezeugt, arabischer Nationalismus bis zum Ende des Osmanischen Staates noch in der Minderheit blieb.⁷⁷² Wir haben bereits in Zusammenhang mit dem Erstarken des Begriffes Palästina erwähnt, dass die Zeitschrift *al-Karmil*, die in griechisch-orthodoxem Besitz war, eine arabisch-nationalistische Loslösung von osmanischen Reich propagierte, womit wir einen christlichen – insbesondere griechisch-orthodoxen – Beitrag zum Gedeihen der Nationalbewegung identifizieren können. Dies ist insofern schlüssig, als für griechisch-orthodoxe ChristInnen die Betonung des Islam, die mit dem Osmanismus spätestens nach den Balkankriegen einherging, keine Option sein konnte. Allerdings stellt Ernest Dawn in seiner Analyse „*The Origins of Arab Nationalism*“ einen viel stärkeren Zusammenhang mit dem islamischen Modernismus und seinem letztlichem Misslingen her:

*„Arab nationalism arose out of the failure of its immediate predecessor and its ideological parent, Islamic modernist Ottomanism. The movement made progress before 1914, but it remained a minority movement until 1918, when the Arab revolt, the British agreement with the amir Husayn, and the British defeat of the Ottomans left the dominant faction of the Syrian and Iraqi Arab notables with no alternative to Arabism.“*⁷⁷³

Es bedurfte erst des Ersten Weltkrieges, um für eine arabische Nationalbewegung realen politischen Raum und das sprichwörtliche „Fenster der Gelegenheit“ zu schaffen.

Zum Stand Zionistischer Einwanderung am Vorabend des Ersten Weltkrieges

Noch einmal die Frage: Welches Land?

Auf das „Fenster der Gelegenheit“ musste auch der Zionismus noch warten. Solange das Osmanische Reich Bestand hatte, war innerhalb der zionistischen Bewegung noch der Flügel der „Territorialisten“ relevant, einer Strömung, die bereit war, einen jüdischen Staat auch in einem anderen Land aufzubauen, wenn es nur Gelegenheit dazu gäbe. Dass diese Idee nicht neu war, haben wir bei der Betrachtung früher Zionisten gesehen, 1905 sollte sie in besser organisierter Form wieder Gestalt bekommen. Nachdem der berühmt-

⁷⁷² Dawn: *Origins of Arab Nationalism*, S. 12ff. Interessanterweise stellt Dawn fest, dass die verbreitete Annahme, arabischer Nationalismus sei zur jungtürkischen Zeit rapide gewachsen, aus nicht objektiven Darstellungen europäischer – insbesondere britischer – Diplomaten sowie natürlich arabischer Nationalisten selbst herrührt, aber eine Untersuchung, wer tatsächlich bereits vor 1918 im arabisch-nationalistischen Sektor aktiv war, ein anderes Bild ergibt.

⁷⁷³ Dawn: *Origins of Arab Nationalism*, S. 23.

berücktigte Uganda-Vorschlag vom 7. Zionisten-Kongress abgelehnt wurde und der Kongress festschrieb, dass kein anderes Land als das „Land Israel“ in Frage komme, spaltete sich die „*Jewish Territorial Organization*“ (ITO) ab, die weiterhin bestrebt war, nach einem anderen „freien“ Land zu suchen. Es ging dabei nicht unbedingt um eine Ablehnung der zionistischen Wünsche an sich, sondern darum, schneller zu einer Lösung zu kommen, nachdem in Osteuropa jüdische Gemeinden unter zahlreichen Pogromen litten. Erst nach der Balfour-Deklaration und steigender Einwanderung nach *British Palestine* sollte die ITO irrelevant werden und löste sich 1925 auf. In den 1930er-Jahren regte sich mit zunehmenden Problemen und Unruhen in British Palestine nocheinmal derselbe Gedanke und es entstand als eine Art Nachfolge-Organisation der ITO die „*Frayland Liga*“, diese geriet naturgemäß mit der Staatsgründung 1948 ins Abseits und verschwand Ende der 1950er-Jahre von der politischen Bildfläche.⁷⁷⁴ So sehr diese Initiativen rückblickend seltsam und geradezu absurd wirken, sollten wir nicht unterschätzen, dass bis vor den Ersten Weltkrieg keineswegs so klar war, welcher Weg der zielführendere sein könnte. Und natürlich war für all die, welche an zionistischer Einwanderung ins Land Israel (und nur dorthin) festhalten wollten, immer noch die Option einer Autonomie unter Herrschaft des Sultan ein in Frage kommendes Szenario. Dass ein Zionismus, der gleich eine Staatsgründung anstrebte, mehrheitsfähig sein könnte, war trotz aller Dynamik der Bewegung noch nicht wirklich geklärt.

Einwanderung im globalen Kontext

Die letzten zehn Jahre des Osmanischen Reiches sahen zwar eine jüdisch Einwanderungswelle, die als „zweite Aliyah“ in die zionistische Geschichtsschreibung einging, und einen neuen Charakter des Zionismus – nämlich dessen sozialistisches Gesicht – mitbrachte. Die berühmte Gründung von *Deganiah*, der „Mutter aller Kibbuzim“, also dem ersten Kibbuz, fällt in diese Periode. Doch hielt sich zionistische Einwanderung noch in Grenzen, vergleicht man sie mit gleichzeitig stattfindender internationaler jüdischer Migration. Die verstärkte jüdische Einwanderung nach Israel/„Palästina“ ab den 1880er-Jahren lässt sich als Teil einer allgemeinen Welle jüdischer Migration aus Europa hinaus erkennen, und diese Welle war ihrerseits wieder ein starker Bestandteil verstärkter Migration aus Europa, insbesondere aus Süd- und Südosteuropa. Hintergrund der allgemeinen Emmigrationswelle aus Europa, die zwischen den 1880er-Jahren und dem Ersten Weltkrieg enorm anstieg war eine leichtere Verfügbarkeit von Informationen, geringere Transportkosten bei besseren Verkehrsmitteln und ein Wachstum international verflochtener Wirtschaft. Informationen und Hilfeleistung von bereits ins Zielland immigrierten Freunden oder Verwandten konnte weitere Immigration anfeuern, und besseres Einkommen in den Ursprungsländern, bewirkte, dass Migration für mehr

⁷⁷⁴ Für eine umfassende Darstellung von ITO und Frayland Liga siehe: Alroey: „Zionism without Zion“?

Menschen leistbar wurde.⁷⁷⁵ (Wir haben Faktoren dieser Art übrigens auch bei der bucharischen Einwanderung ins Land Israel kennen gelernt.)

In diese allgemeine Ausgangslage gehört nun auch jüdische Migration, die sich durch ein starkes Anwachsen vor dem Ersten Weltkrieg sowie ein relativ stabiles Anhalten in Jahren danach auszeichnete, als nicht-jüdische Migrationswellen bereits wieder zurück gingen.⁷⁷⁶ Setzen wir die jüdische Einwanderung ins osmanische Land Israel/Palästina in diesen Kontext, zeigt sich, dass – so spürbar sie im Land selbst gewesen sein mag – Israel/Palästina bei weitem noch nicht das primäre Ziel jüdischer Migration war.

„However, important as immigration during the late Ottoman period may have been for future developments in the country's Jewish community, its size in relation to the world's overall Jewish migration was extremely modest, barely reaching 3 percent before World War I. Only in the inter-war period did Palestine's share climb sharply.”⁷⁷⁷

Dass osmanische Politik sowohl unter *Abdülhamid* als auch unter den Jungtürken (die diesbezüglich auch dem Druck arabischer Nationalisten ausgesetzt waren)⁷⁷⁸ bemüht war, jüdische Immigration zu erschweren, würde ich nicht als ausreichenden Grund sehen, sondern wir müssen davon ausgehen, dass wirtschaftlich motivierte jüdische Migration einfach andere Länder vorzog, als das rückständig wirkende Osmanische Reich. Religiös motivierte Einwanderung erreicht nicht solche Dimensionen wie wirtschaftlich motivierte Migration. Allerdings hatte die osmanische Rechtslage, die für nicht-muslimische Käufer juristisch labile Verhältnisse bedeutete, Auswirkung auf den nur zögerlichen Beginn des KKL, des „Jüdischen Nationalfonds“. 1901 wurde zwar vom Fünften Zionistenkongress die Einrichtung des Jüdischen Nationalfonds ratifiziert (hebräisch: *Keren Kayemet le-Yisrael*, daher abgekürzt KKL oder nach der englischen Bezeichnung „Jewish National Fund“ JNF). Anfangs bestand jedoch noch keine klare Strategie, wie man systematisch bei Landkäufen vorgehen könnte, und zudem führte juristische Unsicherheit unter den osmanischen Bedingungen in den ersten Jahren des KKL auch gleich wieder zu Unterbrechungen der Kaufbestrebungen. Bis zum Ersten Weltkrieg kam es zwar zu einigen Käufen, bei denen aber das Land jüdischen Eigentümern abgekauft wurde, somit der Anteil an „jüdischem“ Landbesitz davon nur gehalten wurde aber nicht stieg.⁷⁷⁹ Erst später sollte der KKL zu „der“ landkaufenden jüdischen Einrichtung schlechthin werden. Allerdings würde ich für die Bedeutung der späteren Entwicklung nicht unterschätzen, dass es den KKL bereits gab.

⁷⁷⁵Metzer: *Divided economy*, S. 60f.

⁷⁷⁶Metzer: *Divided economy*, S. 62.

⁷⁷⁷Metzer: *Divided economy*, S. 65f.

⁷⁷⁸Siehe z.B: Dawn: *Origins of Arab Nationalism*, S. 22.

⁷⁷⁹Katz: *Battle for the Land*, S. 1f.

Etablierung des Modernhebräischen

Zu den bedeutenden Schritten, welche die zionistische Bewegung im Land selbst bereits setzte, zählte die beginnende Revitalisierung von Hebräisch als alltägliche Umgangssprache. 1889 gründete *Elie'zer Ben-Yehudah*, der als „Vater der Modernhebräischen Sprache“ in die zionistische Geschichtsschreibung einging, gemeinsam mit einigen Rabbinern in Jerusalem die Organisation „*Safah Brurah*“ [„klare Sprache“], aus der 1890 das „Sprachenkomitee“ („*Wa'ad haLashon*“) hervorging, das zum Vorläufer der heutigen hebräischen Sprachakademie wurde.⁷⁸⁰ Dass der Sprachenstreit rund um den deutschen „Hilfsverein“ und das Technikum in Haifa zugunsten des Hebräischen ausging, haben wir bereits gesehen. Der zionistische *Yishuv* im Land Israel wurde nach und nach hebräischsprachig, allerdings brachten die Einwandernden ja in der Regel noch den Hintergrund einer anderen Muttersprache mit.

Modernisierungen erreichen Beduinen

Wie wir gesehen haben, war zu Ende des 19. Jahrhunderts die Sicherheitslage im osmanischen „Palästina“ stabiler, und vor diesem Hintergrund standen Beduinenstämme vor der Wahl, sich entweder stärker in Wüstengebiete zurückzuziehen, oder doch staatliche Autorität zu akzeptieren. In etlichen Fällen begannen nun früherer Gegner zusammenzuarbeiten, da Beduinen oft selbst an den Vorteilen einer intakten Verwaltung interessiert waren. In entlegeneren Gebieten und Wüstenzonen konnte es jedoch weiterhin sein, dass Beduinenstämme ihre Unabhängigkeit demonstrierten.⁷⁸¹ Zur osmanischen Politik, auch die Beduinen zu Staatsbürgern zu machen gehörte auch die Wiedergründung der antiken Stadt Beer Sheva und die Einrichtung eines Verwaltungsbezirkes „Beer Sheva“ (arabisch *بئر السبع*, *Bi'r as-Saba'*), wobei hier auch die ägyptisch-osmanische Grenzziehung und die Sorge vor britischem Einfluss mitspielte:

*„the Ottomans had more in mind than just the welfare of the Bedouin and the prevention of inter-tribal bloodshed. Their reasons included a desire to expand their tax base and enlarge the population from which to raise troops. Second, Turkey was fearful that British and French domination over the Suez Canal would give them a foothold in the Near East; the Ottomans, for their part, were also interested in controlling the canal. The Muslim Bedouin could be allies of the Ottomans, as well as serve as a buffer between them and their enemies.“*⁷⁸²

Die Tatsache, dass der osmanischen Regierung die britisch erzwungene Grenze zu Ägypten ein Dorn im Auge war, führte dazu, dass 1908 südlich von Beer Sheva noch ein Sub-Distrikt mit Verwaltungssitz in 'Auğa al-Ḥafir (عوجة الحفير), dem heutigen *Nitzanah* an

⁷⁸⁰ <http://hebrew-academy.huji.ac.il/English/BenYehuda/Pages/BenYehudaLanguageCommittee.aspx> (letzter Zugriff 21.07.2014)

⁷⁸¹ Abu-Rabi`a: A Bedouin Century, S. 5.

⁷⁸² Abu-Rabi`a: A Bedouin Century, S. 7.

der Südgrenze Israels) eingerichtet wurde. Damit sollte zumindest die Grenze zum britisch kontrollierten Ägypten abgesichert werden, wenn man gegen die Briten auf der drüberen Seite schon nichts unternehmen konnte. Aus dem geplanten Sub-Distrikt 'Auğa wurde zwar nichts, nachdem die jungtürkische Periode andere Probleme zu bewältigen hatte.⁷⁸³ Doch sehen wir hier wiederum mit der Errichtung des osmanischen Stützpunktes in 'Auğa al-Ḥafīr ein Stück (osmanisch-britisch/ägyptische) Grenzziehung dort, wo später die Südgrenze von *British Palestine* und Israel verlaufen sollte.

Eine Tragödie blieb die Qualität des osmanischen Schulwesens, das als schlecht organisiert, didaktisch nicht zufriedenstellend und ineffizient beschrieben wird. Dass Türkisch Unterrichtssprache war, dürfte in den arabischsprachigen Provinzen auch nicht hilfreich gewesen sein. Doch im Rahmen dessen, was überhaupt geboten werden konnte, bemühte sich osmanische Politik ab *Abdülhamid* auch um Bildungsmöglichkeiten für Beduinen – genauer genommen für Söhne aus höherrangigen Beduinenfamilien. Zunächst wurde eine Sekundärschule in Istanbul eingerichtet, die sich speziell an Beduinen wandte. Nachdem Beer Sheva als Bezirkshauptstadt errichtet wurde, entstand in Beer Sheva selbst eine Schule für Söhne aus führenden Beduinen-Familien, die insbesondere landwirtschaftliche Kenntnisse vermitteln sollte.⁷⁸⁴

Die Bedeutung Beer Shevas als eine zu entwickelnde Bezirkshauptstadt war später bekanntlich Ben Gurion sehr bewusst. Aber wir wollen nicht übersehen, dass Beer Sheva noch von den Osmanen errichtet wurde. - Auch wenn das Osmanische Reich nicht mehr lange Zeit haben sollte, aus Beer Sheva noch mehr zu machen.

⁷⁸³ Abu-Rabi`a: *A Bedouin Century*, S. 12ff.

⁷⁸⁴ Abu-Rabi`a: *A Bedouin Century*, S. 17ff.

Das Ende des Osmanischen Reiches – vielleicht erwünscht, aber nicht geplant?

Ich habe versucht in obigen Beschreibungen herauszuarbeiten, dass die Beteiligten um die Wende zum 20. Jahrhundert allesamt nicht ahnten, dass das Osmanische Reich an seinem Ende angelangt war. Trotz aller Gebietsverluste und innerer Erschütterungen war es nicht eine organische Entwicklung, die das Reich auflöste, sondern die Entscheidung 1914, an der sozusagen „falschen“ Seite in den Ersten Weltkrieg einzutreten. Diese Entscheidung war nicht Ausdruck einer eindeutigen Mehrheit, etwa eines Parlaments, sondern es haftet ihr ein wenig der Charakter des Zufalls an.

„Am Vorabend des Weltkrieges herrschten im osmanischen Kabinett gegensätzliche Auffassungen über den einzuschlagenden Weg. Es gab Anhänger des Mittelmeer-Dreibunds, weil sie an einen Sieg auf Grund der größeren Ressourcen Englands, Frankreichs und Rußlands glaubten. Andere sprachen sich für eine bewaffnete Neutralität bei gleichzeitiger Aufrüstung aus. In der Minderheit waren Befürworter einer bedingungslosen Neutralität. Enver Pascha, der 1910-1911 als Militärattaché in Berlin gedient hatte, stellte die Weichen für eine vierte Lösung, das Bündnis mit Deutschland und Österreich-Ungarn, weil er von deren raschen Sieg über den Mittelmeer-Dreibund überzeugt war. [...] Der Entschluss zur Allianz mit Deutschland wurde im engsten Kreis unter Ausschluss der meisten Kabinettsmitglieder gefasst.“⁷⁸⁵

Es war der für das osmanische Reich tödliche Entschluss. Als am 9. Dezember 1917 der britische General Allenby in Jerusalem einzog, gingen 400 Jahre osmanischer Herrschaft über jenes Land, das nun wieder „Palästina“ hieß, zu Ende. (In Istanbul wurde der letzte Sultan, *Mehmed VI*, erst 1922 seines Amtes enthoben, doch hatte dieser mit „Palästina“ schon nichts mehr zu tun.)

Im Nachhinein sagt es sich leicht, dass das Osmanische Reich nicht mehr zusammenzuhalten gewesen wäre, dass eine de-facto Teilung des Staates in europäische Einflusszonen ohnehin schon da war. Doch das sehen wir im Nachhinein. Die Beteiligten, die bislang eine osmanische Identität gepflegt hatten, waren nicht darauf vorbereitet, dass sie binnen weniger Jahre auf den Trümmern des Reiches eine neue politische Ordnung und auch eine neue Identität aufbauen sollten, oder sich mit einer neuen politischen Ordnung arrangieren sollten. Auch die britische Herrschaft, als sie das Gebiet von *British Palestine* übernahm, war zunächst nicht gut vorbereitet. Erst recht können wir nicht erwarten, dass bisherige regionale Oberschicht, die ihre Funktionen einer 400-jährigen osmanischen Tradition verdankte, darauf vorbereitet gewesen wäre, dass ihre Zentrale in Istanbul und all die Koordinaten, die das osmanische System bereit gestellt hatte, plötzlich nicht mehr existierte.

⁷⁸⁵ Kreiser: Osmanische Staat, S. 49f.

In dieses Vakuum, das der Wegfall der bisherigen osmanischen Identität brachte, konnte nun der arabische Nationalismus erst so richtig vorstoßen. Auf der anderen Seite war der Zionistenkongress diejenige Instanz, die im Gegensatz zu allen anderen Beteiligten relativ gut vorbereitet war.

Bekanntlich hatte in der Zwischenzeit das berühmt-berüchtigte Sykes-Picot-Abkommen die britischen und französischen Einflusszonen abgegrenzt, und hatte gleichzeitig der Briefwechsel des britischen Hochkommissars *McMahon* mit *Sharīf Ḥusayn* von Mekka Hoffnungen auf ein arabisches Königreich unter hashemitischer Herrschaft geweckt. Lange Zeit galt in der Forschung als anerkannt, dass der *McMahon-Ḥusayn*-Briefwechsel „Palästina“ als einen Teil eines arabischen Reiches mit-versprochen hätte, was im Widerspruch zum Sykes-Picot-Abkommen und erst recht in Widerspruch zur Balfour-Deklaration stehen musste. In der Zwischenzeit ist diese Frage strittiger, und es gibt auch die Annahme, dass den Hashemiten Palästina durchaus nicht versprochen wurde.⁷⁸⁶ Wenn wir überlegen, was sich die „einfache“ Bevölkerung, die sich nach dem Zusammenbruch des osmanischen Staates vermehrt dem arabischen Nationalismus zuwandte, dabei dachte, ist die Frage wieviel oder wiewenig genau die Hashemiten über britische Absichten wussten, aber gar nicht so relevant. Der einzelne Beduinen-Soldat, der sich unter dem Eindruck eines hohen Soldes von gutem britischen Gold dem „arabischen Aufstand“ anschloss, hätte die hohen diplomatischen Korrespondenzen ja ohnehin nicht gelesen, sondern war auf das, was die Kriegspropaganda der jeweiligen Führer vermittelte, angewiesen. Und da müssen wir jedenfalls davon ausgehen, dass zum angestrebten „arabischen Königreich“ einfach die arabischsprachigen Provinzen des osmanischen Reiches gezählt wurden. Motiv der Beduinen-Kämpfer der britisch bezahlten hashemitischen Revolte war zunächst weniger ein nationaler Eifer sondern die gute Bezahlung und die Hoffnung auf Beute. Als eindeutig gilt, dass die hashemitische Führung der „arabischen Revolte“ ihre Söldner nicht über die Existenz eines Sykes-Picot-Abkommens informiert hatte.⁷⁸⁷

1917 ist auch die Jahreszahl der Balfour-Deklaration der britischen Regierung mit ihrer berühmten Formulierung eines „jüdischen Heims“, die offen ließ, ob das „Heim“ nun ein richtiger Staat sein solle oder doch nicht. Der Brief des britischen Außenministers Balfour im Wortlaut:

⁷⁸⁶ Die Annahme eines NICHT „doppelt versprochenen“ Landes wird vor allem von Isaiah Friedman vertreten („Palestine: A twice promised land?“ erschienen im Jahr 2000, und: „British Pan Arab policy“, erschienen 2009/2010.) Kreiser nennt in „Der Osmanische Staat“ bereits eine Publikation von Karsh und Karsh („Empire of Sands“) aus dem Jahr 1999, die „mit der Behauptung, dass die Haschemiten in die Einzelheiten des Sykes-Picot-Abkommens von 1916 eingeweiht waren“ überrasche. (Kreiser, Osmanische Staat, S. 143.) Es scheint dennoch mehrheitlich noch angenommen zu werden, dass die britische Politik beim McMahon-Hussein-Briefwechsel einfach laviert habe, und Hussein angenommen habe, dass ihm Palästina als Teil eines arabischen Reiches in Aussicht gestellt sei.

⁷⁸⁷ Für eine Darstellung der „Arabischen Revolte“ siehe z.B.: Thorau: Lawrence von Arabien, S. 79ff.

November 2nd, 1917

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet.

„His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavors to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country.“

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

Yours sincerely,

*Arthur James Balfour*⁷⁸⁸

Bemerkenswert ist das Timing der Balfour-Deklaration. Sie wurde zwar noch knapp vor der britischen Eroberung Jerusalems ausgesprochen, aber sie wurde erst zu einer Zeit ausgesprochen, als deutlich absehbar war, dass der britische Vorstoß gegen das Osmanische Reich erfolgreich sein wird. (Seit März 1917 war Bagdad britisch besetzt, Allenby stand am 31. Oktober 1917, also unmittelbar vor Verkündung der Balfour-Deklaration in Beer Sheva, womit er die Eroberung „Palästinas“ einleitete.) Somit war absehbar, dass das zur Diskussion stehende „Palästina“ tatsächlich aus der osmanischen Kontrolle herausfallen wird. Gewiss war all das zionistische Lobbying sowie die britische Interessenslage selbst relevant für das Zustandekommen der Deklaration. Ohne Zweifel hatte Chaim Weizmann großen Anteil an ihrem Werden. Doch ohne (absehbares) Ende des Osmanischen Reiches hätte es keine Balfour-Deklaration gegeben! Das Land musste erst von seiner vorherigen politischen Ordnung frei werden, bevor zur Diskussion stand, was nun Neues entstehen sollte.

⁷⁸⁸ Zitiert nach: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/balfour.asp (letzter Zugriff 21.07.2014)

Resümee zu Abschnitt II

Bevor wir uns im nächsten Kapitel der abschließenden Frage zuwenden wollen, wie aus all diesen Vorbedingungen und diesem sehr vielfältigen Krätemix ein Staat entstehen kann, wollen wir die in diesem Abschnitt aufgezeigten Stränge von Akteuren und Einflüssen zusammenfassen.

Europäische und christliche Einflüsse zur Formung „Palästinas“

Wir haben den enormen Europäischen Beitrag gesehen, der ab der „Orientkrise“ das Land erfasste. Symbolische Bautätigkeiten zur politischen Repräsentation prägten ganze Städte neu und ließen andere aus, deren Bedeutung damit absank. Als Problem bei der Entwicklung von jenen Städten, die für christlichen Einfluss von Interesse waren, allen voran Jerusalem, erkannten wir, dass das rasante Wachstum und die neuen Entwicklungen primär von außen gebracht wurden, was naturgemäß die eingesessene muslimische Elite irritieren musste.

Die „Damaskusaffäre“ von 1840 eröffnete nicht nur den Wettlauf europäischer Mächte, um Einfluss im Heiligen Land, sondern verbreitete auch eine bisher für die osmanische Herrschaft nicht typische Welle antisemitischer „Ritualmord“-vorstellungen im Raum Syrien. Wenn man für spätere Zeiten feststellt, dass Nazi-Deutschland im Orient reichlich antisemitische Propaganda hinterließ, die bis heute von diversen radikalen Gruppen verwendet wird, so sollten wir nicht unterschätzen, dass ein Boden dafür bereits bereitet war, und zwar nicht von muslimischer (wie in heutigen islamistischen Organisationen) sondern von christlicher Seite. Dieser starke Antijudaismus innerhalb griechisch-orthodoxer und auch armenischer Kreise fällt damit zusammen, dass frühe Regungen eines arabischen oder palästinensischen Nationalismus einen griechisch-orthodoxen Anteil, insbesondere in Form aufkommender Zeitschriften haben. Dass diese Kombination für das Verhältnis orthodoxer ChristInnen zur Zionistischen Einwanderung nichts gutes bringen wird, liegt auf der Hand.

Auf der anderen Seite sahen wir anhand der Damaskus-Affäre erstmals ein international koordiniertes jüdisches Auftreten, dem allerdings noch eine eigene Organisation fehlte. Die Etablierung des Hilfswerks *Alliance Israélite Universelle*, das Schulen nach europäisch geprägtem Curriculum für jüdische Burschen und Mädchen im osmanischen Raum schuf, zählte ebenfalls zu den Spätfolgen der Damaskus-Affäre. Durch die französische Prägung der *Alliance*-Schulen wurden weite Teile der jüdischen Bevölkerung des „Orients“ kulturell in eine europäische Einflussphäre gezogen.

Das Bemühen europäischer Mächte als „Schutzmacht“ für nicht-muslimische Bevölkerung auftreten zu können, verstärkte nicht nur die Bindung jüdischer Bevölkerung an europäische Einrichtungen, sondern schuf insbesondere neue Kräfteverhältnisse im inner-christlichen Gefüge: Die traditionell im Lande vorherrschende griechisch-orthodoxe

und die armenische Kirche sahen sich mit einer machtvollen protestantischen und römisch-katholischen Konkurrenz konfrontiert, der sie nicht immer standhalten konnten. Dabei war die Existenz protestantischen Christentums ein völliges Novum im Land. Die neuen „westlichen“ christlichen Einrichtungen brachten einerseits neue Bevölkerung in Form ihrer eigenen MissionarInnen und MitarbeiterInnen, aber zogen auch von den bereits im Land etablierten christlichen Kirchen Mitglieder ab. Jedenfalls stellt sich die christliche Bevölkerung im Land zum Ende des osmanischen Reiches deutlich anders dar, als wir es zuvor für die klassisch-osmanische Periode vor 1830 gesehen hatten. Wir haben im Resümee des ersten Abschnittes angemerkt, dass bis vor 1830 die christlichen Kirchen unabhängig von ihrem Ritus insofern „orientalisch“ waren, als die Gemeindemitglieder typischerweise arabischsprachig waren – gerade mal mit Ausnahme des höheren Klerus. Nun lehrten christliche Schulen europäische Fremdsprachen und sorgten damit für eine ganz ähnliche kulturelle Europäisierung wie die Alliance in jüdischen Gemeinden.

Mit dem europäischen Einfluss einher ging auch die Wiederbelebung des Begriffs Palästina für das Land. Zudem entwickelte sich Jerusalem zu einer Stadt vom Charakter einer Hauptstadt, auch wenn noch nicht so klar war, wo genau die Grenzen jenes „Palästina“ verlaufen sollten, dessen Hauptstadt Jerusalem sein müsste – „Palästina“ existierte noch nicht auf dem Papier einer offiziellen Distrikteinteilung, aber immer mehr in den Köpfen. Wir haben aber auch anhand der Betrachtung damaliger „Palästina“-Landkarten gesehen, dass ein gewisser Konsens über das Kernland bestand, das selbstverständlich mindestens „vom Fluss bis zum Meer“ reichen musste, aber sehr oft über den Jordan, in das heutige Jordanien hinein, noch weiter gedacht wurde, oft im Norden weiter in den heutigen Libanon reichte, dafür im Süden südlich des Toten Meeres nicht mehr viel erfasste. Hier werden wir sehen, dass die britische Grenzziehung doch einen anderen Weg einschlug, und wir werden fragen müssen, warum dieser sich trotzdem durchsetzte.

Wirkungen und Hinterlassenschaften osmanischer Reformen

Die Reformen in der osmanischen Verwaltung, die wir betrachtet haben, hatten zwar manchmal mit der Erkenntnis zu tun, dass man gegenüber westeuropäischen Mächten als rückständig dastand, aber wir sahen auch Anpassungen an neue technische Möglichkeiten des 19. Jahrhunderts, und sollten nicht alle Reformen der osmanischen Führung vorschnell dem europäischen Einfluss zuschreiben. Das Vordringen funktionierender osmanischer Verwaltung bewirkte auch eine stärkere Vereinheitlichung osmanischen Rechts wo früher regionale Besonderheiten noch wirken mochten. Ein Problembereich blieb – oder wurde vielleicht erst so richtig – das osmanische Bodenrecht, wo eine gut gemeinte aber fehlgeleitete Reform Großgrundbesitz zustande kommen ließ, und der Status von gemeinschaftlichem *Mushāʿ* formal ungeklärt blieb. Auch beduinische Landnahme konnte in entlegeneren Gegenden nach wie vor in einer formalen Grauzone

bleiben. Interessanterweise gelingt aber, wie wir am Beispiel des Negev und Beer Sheva gesehen haben, eine durchaus friedliche Integration von Beduinenstämmen in den Staat, die noch eher locker ist, aber mit einer Akzeptanz der Obrigkeit einhergeht. Im Vergleich zu den Verhältnissen vor 1830 ist eigentlich für die Beduinenstämmen ein Machtverlust zu erkennen, indem diese nicht mehr so frei wie vorher sind. Es scheint aber so zu sein, dass die Entwicklung für Beduinen selbst auch Vorteile brachte, sonst wäre die Integration nicht so friedlich gelungen. Anscheinend war mit den modernen Verhältnissen des 19. Jahrhunderts auch für Beduinenclans der Bedarf nach einer staatlichen Infrastruktur gegeben. Bedenken müssen wir dabei natürlich, dass die Beduinenstämmen nach wie vor nur in einem eher lockeren Verhältnis in den Staat eingebunden waren, gewiss ist davon auszugehen, dass das Maß staatlicher Kontrolle nicht sehr hoch war. Deutlich erkennen wir dies daran, dass der Staat Israel sich heute (!) noch oder endlich mit der Klärung beduinischen Landbesitzes im Negev beschäftigt.*

Einflusszonen und Schritte zu modernen Grenzen

Im Rahmen der Verwaltungsreformen wandelten sich Grenzen von Bezirken und einige Strukturen entstanden, die noch über die osmanische Zeit hinaus Bestand haben sollten, wie Beirut als neu kreierte Hauptstadt des (damals noch nicht so genannten) Libanon.

Die Aufwertung der Häfen und moderne Verkehrsverbindungen, einschließlich moderne Postnetze, wie insbesondere das österreichische, sorgten für eine wesentlich stärkere Vernetzungsmöglichkeit der Region mit Europa.

Gleichzeitig blieb aber osmanische Abhängigkeit von europäischem Know How noch sehr lange bestehen, wenn osmanische Politik selbst für moderne Verkehrsnetze sorgen wollte. Hier fand sich auch ein Einfallstor für die Entwicklung europäischer Einflusszonen. Frankreich etablierte sich im heutigen Syrien und dem heutigen Libanon, während der britische Einflussbereich von Suez bis ungefähr Haifa zu liegen kam und von britischer Seite auch versucht wurde, den *Hiğāz* unter seine nicht uneigennützigen Fittiche zu nehmen. Mit noch unscharfen Abgrenzungen waren diese Einflussbereiche – ebenso wie der „deutsche Korridor“ entlang der Baghdad-Bahn bereits da, als das Sykes-Picot-Abkommen sie genauer definierte. Ich glaube, es ist wichtig zu verstehen, dass das Sykes-Picot-Abkommen die Existenz von Einflusszonen an sich nicht erfand, sondern eine bereits länger anhaltende Entwicklung präzisierte und damit finalisierte. Würden zwei Mächte anhand einer Landkarte Einflusszonen ausmachen, ohne bereits eine tatsächliche Infiltrierung vorweisen zu können, wäre dies doch recht unrealistisch. Wenn wir aber nun sehen, dass manche der neuen Einteilungen die Kontur später hier entstehender

* Im Jahr 2011 beschloss die israelische Regierung einen Plan, der sich der wirtschaftlichen Entwicklung von Beduinen-Siedlungen aber auch der Klärung von Landbesitz und nicht staatlich anerkannter aber de facto existenter Beduinen-Siedlungen im Negev widmet.
<http://www.pmo.gov.il/English/MediaCenter/Spokesman/Pages/spokenegev110911.aspx> (letzter Zugriff 21.07.2014) Der Plan, der als „Begin-Plan“ nach dem 2011 beteiligten Minister Benni Begin bezeichnet wird, ist derzeit in Umsetzung. (Für Details siehe: <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Issues/Pages/The-Bedouin-in-the-Negev-and-the-Begin-Plan-4-Nov-2013.aspx> (letzter Zugriff 21.07.2014)).

Nationalstaaten bereits andeuten, ist ein wesentlicher Unterschied zu heutigen Staatsgrenzen, dass es sich nach wie vor um osmanische Bezirke handelte, die in einem gemeinsamen Wirtschafts- und Rechtsraum innerhalb des Reiches vernetzt waren (wenn wir vom bereits stärker abgetrennten Ägypten absehen).

Neue Bevölkerungsgruppen

Bunter als sie zuvor ohnehin bereits war, wurde auch die Zusammensetzung der Bevölkerung: Wir haben ägyptische Immigration kennengelernt, die Ansiedlung innerosmanischer Flüchtlinge, einwandernde europäische und amerikanische ChristInnen, oft von messianischer Erwartung erfüllt. Angesichts des Baubooms in einigen Städten, den wir beobachtet haben, müssen wir natürlich mit regionaler Arbeitsmigration in diese Städte rechnen (so musste die muslimische Bevölkerung Haifas, die wir nicht außerosmanischer Zuwanderung zuschreiben könnten, ja auch irgendwo herkommen, es kann sich dabei nur um inner-osmanische Binnenmigration gehandelt haben). Und wir sahen eine Reihe neuer jüdischer Gruppen, die den aschkenasischen Anteil unter der jüdischen Bevölkerung stärkte womit die sefardisch-orientalische jüdische Bevölkerung nicht mehr die führende jüdische Richtung bleiben konnte.

Entwicklung der zionistischen Bewegung zu einer prä-staatlichen Organisation

Die im 19. Jahrhundert im Land eintreffenden ZionistInnen konnten wir zwar mehrheitlich in die Nähe der *Hibbat Tzion* oder dem Gefolge Alkalays – in beiden Fällen einem „praktischen Zionismus“ – zuordnen, doch insgesamt gäbe es in der zionistischen Bewegung mit durchaus verschiedenen Konzepten, ohne dass eine einheitliche Vorstellung von Staat vorherrschte. Herzls Leistung war es, mit der Gründung des Kongresses, die Grundlagen für spätere staatliche Strukturen zu schaffen, und es gelang dem Kongress mit der Entwicklung eines „synthetischen Zionismus“ auch eine gewisse Strategie für den Weg bis zum Staat zu entwickeln. Einstweilen, während die osmanische Herrschaft noch Bestand hatte, sorgte der Zionistenkongress noch nicht für große Entwicklungen am Boden des Landes, im Land selbst waren es nur relativ kleine Schritte. Doch nun, da mit dem Ende des Reiches das Fenster der Gelegenheit gekommen war, hatte der Zionistische Kongress den enormen Wert, als bereits eingespielte, auf dem politischen Parkett nicht mehr unerfahrene, mit einer gewissen Infrastruktur, Mitgliederzahl und Budget ausgestattete Kraft bereit zu sein! Politisches Modell des Kongresses war eindeutig der europäische „westliche“ Staat mit einem parlamentarischen System, wie es die Kongressmitglieder im eigenen Verein ja bereits pflegten. – Auch wenn wir gesehen haben, dass die Bewegung keinesfalls auf europäische jüdische Gemeinden begrenzt war, sondern wir Beispiele „orientalischer“ zionistischer Aktivitäten kennenlernten.

Wir haben aber auch gesehen, dass nicht jede jüdische Einwanderung vom Zionistenkongress repräsentiert wurde, zum Beispiel Chasidim aus der Strömung des Gerer Chasidismus. (Dies entspricht durchaus heutigen Verhältnissen, wo die charedischen Milieus in Israel ja auch Zuwanderung erfahren!) Der „alte Yishuv“ war also nicht nur einfach der von früher, sondern konnte ebenfalls anwachsen, auch wenn sein Wachstum sicher geringer war. Wir müssen erwarten, dass dieses Milieu ganz anders im neu entstehenden Staat „ankommen“ wird, als jene, die aktiv auf eine Staatsgründung aus waren.

Anhand bucharischer Einwanderung sahen wir deutlich, dass Immigration nicht nur Frage des Wollens, sondern auch der technischen Machbarkeit und der Finanzierbarkeit ist, und ich betone, dass dies natürlich auch für andere als die bucharische Einwanderung gilt. Erschwinglichkeit und relativ kürzerer Reisezeiten erhöhten im Lauf des 19. Jahrhunderts Möglichkeit der Einwanderung, unabhängig von ideologischen Strömungen. Einstweilen zeigte sich jedoch, dass das osmanische Palästina für die weltweit anschwellende jüdische Migration nicht das attraktivste Zielland war. Nun, mit British Palestine und den Erwartungen, die die Balfour-Deklaration hervorgerufen hatte, konnte sich das ändern.

Wo sind nun die Frauen?

Nachdem wir am Ende des ersten Abschnittes die Frage nach der Position der Frau in der klassischen osmanischen Zeit aufgeworfen hatten, und sind zum Schluss kamen, dass die osmanische Frau eher im Schatten stand, wollen wir nun wieder fragen: Hat sich mit all den beschriebenen Umbrüchen an der Rolle von Frauen etwas geändert? Seitens osmanischer Politik hat sich bemerkenswert wenig geändert. Doch dürfen wir vermuten, dass der enorme europäische Einfluss, den wir an einigen Orten feststellten, auch europäische Frauenrollen mitbrachte. Gemessen an heutigen Begriffen waren europäische Frauenrollen des 19. Jahrhunderts natürlich „konservativ“, doch sollten wir nicht unterschätzen, dass ein Unterschied zum osmanischen Gesellschaftsbild, wie wir es im ersten Abschnitt kennelernten, vorliegt. Das deutsch-anglikanische protestantische Rollenbild der Hausfrau und Mutter im späten 19. Jahrhundert geht von einer sehr „starken“ Frau aus, die in geeignetem Rahmen – gewiss eingeschränkt auf das, was als sittlich galt – auch öffentlich aktiv sein konnte, etwa in Vereinen, als Lehrerin, im Rahmen von Wohltätigkeitseinrichtungen etc. Auch das römisch-katholische Frauenbild des 19. Jahrhunderts, wiewohl vom protestantischen insoferne zu unterscheiden als es die Frau nicht so „stark“ zeichnet, hat kein Problem mit Frauen in Positionen dieser Art. Ich würde daher annehmen, dass mit all den europäischen Missionseinrichtungen, Hospizen, Pilgerstationen, Schulen, etc. und dem ganzen Mitarbeiter(innen)stab, den solche Einrichtungen nun mal bringen mussten, in den betroffenen Städten (und nur dort!) eine europäisierte Wahrnehmung davon einsetzte, was eine Frau tun könne und was nicht, das heißt Frauen relativ mehr im öffentlichen Raum sichtbar waren als zuvor. Zudem sorgten

sowohl die neuen christlichen Schulen sowie die jüdischen *Alliance*-Schulen dafür, dass Jugendliche, einschließlich Mädchen, gar eine europäische Fremdsprache erlernen konnten, ohne dafür aus einer besonders vornehmen Familie sein zu müssen. Ein Kind, das im späten 19. Jahrhundert in Jerusalem aufwuchs konnte Frauen in anderen Rollen wahrnehmen, als ein Kind des 18. Jahrhunderts in Jerusalem. Der wirklich große Zusammenprall zwischen einem säkular gewordenen westlichen Frauenbild und einem traditionell orientalischen war dies aber wohl noch nicht, der sollte erst kommen. Wir haben gesehen, dass der Zionistenkongress bereits das Frauenwahlrecht kannte, und jene großen Wellen zionistischer Einwanderung, die Frauen mit entsprechenden Ansprüchen ins Land bringen sollten, waren zwar noch nicht da, aber standen vor der Tür.

Abschnitt III

„Heiliges Land“ in neuen Grenzen

Wie soll daraus ein Staat entstehen?

Basierend auf den bisherigen Darstellungen wollen wir nun fragen, wie konnte ein Bündel all der Akteure, die wir hier kennengelernt haben, einen Staat auf den Trümmern der osmanischen Bezirke, die nun wieder als „Palästina“ definiert wurden, errichten?

Zur Ausgangslage:

Wer wirkt mit?

Die Akteure sind dreierlei:

- Zum einen die Einflussnehmenden von außen, die nicht vorhätten das Land dauerhaft zu erobern, aber ihre Einflusszonen sicherstellen wollen. Von den europäischen Mächten, die sich um Einfluss im Heiligen Land gedrängelt hatten, gab es nach dem Ersten Weltkrieg nicht mehr alle. Das Habsburgerreich war zerfallen, und das zaristische Russland war der Revolution zum Opfer gefallen, wodurch nun keine russischen „Schutz“ambitionen für orthodoxe christliche Einrichtungen mehr geliefert werden konnten. Der europäische Einfluss war nun Sache Englands und Frankreichs. England erhielt zwar das Mandat über „Palästina“ aber musste sich selbstverständlich mit Frankreich arrangieren, was die Grenzen der englischen Macht betraf.
- Zweitens ist da die Bevölkerung im Land, und diese ist sehr inhomogen: Unter anderem wollen wir in diesem Staat unterbringen: zionistische ImmigrantInnen, die religiös oder a-religiös, liberal, sozialistisch oder bürgerlich eingestellt sein mögen (eine Mehrheit unter ihnen wird bald sozialistisch sein); nicht-politisch motivierte jüdische ImmigrantInnen oder bereits Ansässige mit noch jungem Migrationshintergrund, die sehr konservative Vorstellungen pflegen, alteingesessene sefardisch-orientalische jüdische Bevölkerung, ex-osmanische Notabeln, Beduinenstämme, tscherkessische Dorfgemeinschaften, drusische Dorfgemeinschaften, arabischsprachige bäuerliche Muslime, palästinensisch-national eingestellte urbane ChristenInnen, deutschsprachige Templer, national-arabisch eingestellte (eher urbane?) Muslime...
- Die dritte Kraft ist der Zionistenkongress, der einen Teil derer, die bereits im Land sind, vertritt, sowie eine größere Masse, die noch nicht im Land ist, aber einwanderungswillig – und zwar nicht bloß immigrationswillig sondern gewillt, den neuen Staat nach ihren Vorstellungen, die sie mitbringen, aufzubauen. Tatsächlich macht der Zionistenkongress bzw. das Bündel zionistischer Einrichtungen, das er ins Leben rufen wird, auch Politik für diejenigen, die noch gar nicht wissen, dass sie binnen der nächsten Jahrzehnte einwandern werden.

Es ist nicht schwer zu erraten, dass die Voraussetzungen für ein Statebuilding hier nicht so einfach liegen, wie es manche der Beteiligten erhofft hätten.

Wie könnte man diese Bevölkerung gliedern?

Um das, was letztlich getan wurde, besser einordnen zu können, wollen wir kurz danach fragen, welche Möglichkeiten theoretisch denkbar wären, diese inhomogene Bevölkerung zu gliedern:

Anhand religiöser Linien zeigt sich eine Dreiteilung oder Vierteilung der Gesellschaft: jüdisch / christlich/ muslimisch mit ihren jeweiligen Untergruppen, und als vierte Gruppe drusisch, wenn wir annehmen, dass sich die Drusen nicht einfach zu einer muslimischen Seite schlagen würden – wir haben gesehen, dass dies die drusische Lehre schon lang nicht mehr tut. Als sehr kleine weitere Gemeinschaft wären die Bahai in Haifa noch zu zählen, und ab 1928 erscheint im Raum Haifa auch die Bewegung der *Aḥmadis*, die sich jedoch selbst ohnehin als Muslime verstehen (während sie vom Mainstream-Islam meist nicht als solche anerkannt werden).*

Trennlinien anhand von religiösen Gemeinschaften waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts aber gerade nicht so im Trend, um politische Einheiten zu definieren, sondern der Nationalstaat, der Bürgerinnen und Bürger verschiedener Religionsgemeinschaften als (theoretisch) gleiche Untertanen betrachten mochte, solange sie zur „Nation“ gehörten. (Wobei natürlich oft genug die vermeintliche ethnische Zugehörigkeit aus der religiösen Tradition stammte, wenn wir etwa an den griechisch-türkischen „Bevölkerungsaustausch“ gerade zur Zeit, als British Palestine sich formierte, denken.) Das europäische Konzept des Nationalstaates folgt de facto einer sprachlichen Einteilung: Italiener sprechen Italienisch, Deutsche deutsch, Serben serbisch. Wer eine andere Sprache spricht, gilt als „Minderheit“. Wenn wir nun versuchen, die Bevölkerung von „British Palestine“ zu Beginn der Mandatszeit sprachlich zu gliedern, stellen wir fest:

Arabisch (in verschiedenen Dialekten) sprechen fast alle Muslime, allerdings nicht die tscherkessischen, die in osmanischer Zeit als Flüchtlinge aus dem Kaukasus gekommen sind und ihre tscherkessische Sprache mitgebracht haben.

Arabisch sprechen nach wie vor die meisten ChristInnen im Land, ausgenommen die erst ab dem späten 19. Jhdt. aus Europa oder den USA zugewanderten.

Arabisch spricht auch die drusische Bevölkerung.

Hebräisch als Umgangssprache im Alltag spricht mittlerweile ein Teil der im Land befindlichen Jüdinnen und Juden, und nehmen die neu Einwandernden als neue nationale Sprache an, was aber nicht heißen muss, dass sie ihre mitgebrachte Muttersprache –

* Die *Aḥmadiyyah* ist eine aus dem Islam heraus entstandene Strömung, die in den 1880er-Jahren in (Britisch-)Indien entstanden war. Sie definieren sich zwar selbst als Muslime, werden jedoch meist von anderen Muslimen nicht als solche anerkannt, da sie weitere Propheten nach Muhammad als möglich erachten. In Pakistan erfahren Anhänger der *Aḥmadiyyah* Verfolgung. Heute ist neben London auch Haifa Sitz einer bedeutenden Gemeinde der *Aḥmadis*. Die Lehre der *Aḥmadis* setzt stark auf Mission. Prof. Yohanan Friedmann, dessen Vorlesung „Belief and Ritual in Islam“ an der Hebräischen Universität im Sommer 2007 ich auch mein Basiswissen über die *Aḥmadiyyah* verdanke, schilderte, dass Studenten, die der *Aḥmadiyyah* zugehörig waren, mit ihren Fragen und Diskussionsbeiträgen während einer Lehrveranstaltung sogar versuchten, den Professor während der Lehrveranstaltung zu missionieren. Im Zuge ihrer Missionsfreudigkeit brachten die *Aḥmadis* in den 1980er-Jahren auch eine jiddische (!) Übersetzung von Teilen des Quran heraus. Die Missionsversuche sind aber allesamt friedlich, und die Gemeinde der *Aḥmadis* in Haifa ist meines Wissens gut in die israelische Gesellschaft integriert.

etwa für Konversation innerhalb der Familie - ganz ablegen. In den bereits ansässigen jüdischen Gemeinden des Landes finden wir Jiddisch, Ladino und Arabisch. Arabisch ist auch zunächst die Muttersprache von jüdischen zionistischen Einwandernden aus arabischsprachigen Ländern.

Der rasante Aufschwung des Hebräischen, der mit der zionistischen Bewegung einhergeht, wird nun neben dem Arabischen der hebräischen Sprache eine Hauptrolle zuweisen. Für Englisch sorgt die britische Besatzungsmacht/ Mandatsmacht. Alle anderen beteiligten Sprachen sind eindeutig in einer schwächeren Ausgangsposition.

Andere Modelle, die Gesellschaft zu gliedern, als religiöse oder sprachliche Linien, waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts erst recht nicht in Mode. Allerdings ist zu bedenken, dass Clan- und Stammeszugehörigkeit in der post-osmanischen Gesellschaft (und in manchen arabischen Gesellschaften bis heute) mehr Bedeutung hatte, als die europäischen bzw. europäisch geprägten Beteiligten am Aufbau von British Palestine wahrhaben wollten. Insbesondere für den nicht-urbanen Raum würde ich empfehlen, die inoffizielle Bedeutung von Clan- und Stammesbindungen nicht zu übersehen. Schwer zu sagen ist, ob Reste des alten Quays-Yaman-Systems in der arabischsprachigen Gesellschaft vielleicht immer noch nachwirkten. Einerseits haben wir gesehen, dass bereits die späte osmanische Zeit ganz andere Strukturen schuf, und es würde natürlich auch nicht zum aufkommenden arabischen Nationalismus passen. Aber ich würde nicht ausschließen, dass Reste eines Quays-Yaman-Bewusstseins in Form von Clan- oder Familienloyalität noch eine Weile in der arabischen Gesellschaft weiter vermittelt wurden. (Erstaunlicherweise scheint die Frage nicht erforscht zu sein. In der Literatur verschwindet die Quays-Yaman-Spaltung einfach wenn es ins 20. Jahrhundert hinein geht. Ob sie wirklich so verschwunden ist, wäre aber zu hinterfragen.) Wenn überhaupt, wären aber Reste alter Quays-Yaman-Strukturen nur auf solche Bevölkerungsgruppen anwendbar, die schon eine längere Geschichte im Land haben, und auch da nicht auf die jüdischen Gemeinden, von denen wir gesehen haben, dass sie nie Teil des Systems waren.

Welche Form von Staat meinten die Beteiligten?

Territorialstaat und Nationalstaat

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eindeutig, dass alle Beteiligten vom Bild eines Territorialstaates ausgehen werden, also einem Staat mit räumlich definierten Grenzen, die man wie Wände rund um das Staatsgebiet denken kann. *

* Wenn wir beachten, dass der „Territorialstaat“ nicht immer im Lauf der Geschichte der Normalfall war, sollten wir uns vor einem Mißverständnis hüten: In Literatur über den modernen Staat wird gerne der Wandel von mittelalterlichen Herrschaftsformen zum neuzeitlichen Staat „westlichen“ Typs anhand der Kontrolle des Territoriums festgemacht: Die Zuständigkeit des Territorialstaates erstreckte sich auf ein Gebiet, hingegen sei einst, im mittelalterlichen Feudalismus, die Macht auf Personengruppen in Form oft informeller Patronageverhältnisse bezogen gewesen. Dies stimmt natürlich, aber es stimmt nur zum Teil: Selbstverständlich

Die selbstverständliche Fixierung auf eine Form von Territorialstaat ist zwar im Kontext der Zeit ganz logisch, aber für einen Raum, in dem wir so zahlreiche Überlappungen verschiedener Bevölkerungsgruppen gesehen haben, nicht unbedingt hilfreich.

Für viele der Beteiligten muss auch Voraussetzung gewesen sein, dass dieser Territorialstaat ein Nationalstaat nach dem Muster der jungen europäischen Nationalstaaten sein solle.⁷⁸⁹ (Ich meine damit natürlich nicht, dass die Leute sich über die Begriffe an sich viel Gedanken gemacht hätten, sondern ich meine die Bilder, die unbewusst als Mainstream der Zeit wirkten.) Der Zionistenkongress war mit seiner starken Verankerung in Europa in ein solches europäisches Staatsbild eingebettet, und die beteiligten europäischen Mächte sowieso. Weniger klar muss dies für jene Bevölkerungsgruppen gewesen sein, die einst im osmanischen System verankert waren, das ihnen nun verlorengegangen ist. Aber in Ermangelung der alten osmanischen Identität war nun für alle die, die nicht bereit waren, mit den zionistischen Ambitionen zu kooperieren, am ehesten der arabische Nationalismus auf dem Markt. Wer sich weder da noch dort anschloss, hatte vermutlich gar keine allzu konkreten Vorstellungen, denn weitere Optionen lagen nicht vor.

Südsyrien oder Palästina?

Im Rahmen des arabischen Nationalismus boten sich zwei mögliche Optionen: eine, die das Land als südlichen Teil „Syriens“ verstand, was durchaus als eine Fortsetzung alter osmanischer Verhältnisse empfunden werden mochte, oder eine Sichtweise, die ein eigenes „Palästina“ als neue nationale Koordinate verstand – was durch den europäischen Input des späten 19. Jahrhunderts ja auch bereits eingeführt war. Tatsächlich erfuhr die „südsyrische“ Variante unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg einen Aufschwung unter pan-arabisch eingestellten Muslimen sowie pro-französischen katholischen ChristInnen. Motivation für einen Zusammenschluss mit Syrien kam auch von der (vermeintlichen) Perspektive, dass Syrien in absehbarer Zeit eine eigene Regierung bekommen könnte, während in British Palestine die zionistischen Ambitionen die Wahrscheinlichkeit für einen

fand auch ein (europäisch-)mittelalterliches Feudalsystem, das typischerweise als Gegenpol zum Territorialstaat dargestellt wird, irgendwo im Raum statt, den man insofern kontrollieren musste, als er zumindest auf sicherem Weg erreichbar zu sein hatte. Der Unterschied zum Territorialstaat besteht nicht in einer Abwesenheit der Koordinate des „Territoriums“ sondern in der Durchlässigkeit und möglichen Überlappung von Territorien. Das spezifische am Territorialstaat ist also weniger die Relevanz und Notwendigkeit von Kontrolle über Raum an sich, sondern dass dieser Raum zusammenhängend und eindeutig anhand einer klaren Trennlinie zum Raum des Anderen abgegrenzt sein muss. Über Territorialstaat versus feudale Herrschaftsordnung siehe z.B. Benz: *Moderne Staat*, S. 11ff, S.83ff; sowie: Schuppert: *Staat als Prozess*, S. 66ff.

⁷⁸⁹ Wir können den Begriff des europäischen Nationalstaates weiter unterteilen in das, was Wolfgang Reinhard (basierend auf einer bereits früher von Peter Alter gemachten Einteilung) als „Risorgimento-Nationalismus“ im Unterschied zu „integrale Nationalismus“ bezeichnete. Der „Risorgimento-Nationalismus“, wie sein Name sagt, vom Modell der italienischen Nationalbewegung besonders deutlich repräsentiert betont gemeinsame Volkssprache, gegebenenfalls ein altes kulturelles Erbe und den Stolz auf eine gemeinsame Geschichte. Der integrale Nationalismus, der bereits einen existierenden Staat benötigt, geht darüber hinaus, indem er vom Individuum die absolute Hingabe an die Nation einfordert, auch unter Sprengung ethischer Schranken. Erscheinungen eines integralen Nationalismus zeigten sich im Verlauf der französischen Revolution ebenso wie in Deutschland in der Zwischenkriegszeit, wo er auch in radikaler Überhöhung im Nationalsozialismus mündete. (Reinhard: *Staatsgewalt*, S. 449ff.) Wenn wir danach fragen, welche Ausprägung von Nationalbewusstsein in der Zwischenkriegszeit im arabischen Raum Fuß fasste, müssen wir vom Typ eines „Risorgimento-Nationalismus“ ausgehen, da sich dieser für Nationalbewegungen eignet, die ihren Staat erst bilden wollen.

„arabischen“ Charakter eines palästinensischen Nationalstaates verringerten. Doch nachdem ein Versuch, eine anti-britische Revolte in „Palästina“ anzuzetteln, die einen Zusammenschluss mit Syrien hätte herbeiführen sollen, bereits beim ersten Angriff auf eine britische Militäreinheit (am 24. April 1920) scheiterte, wurde nichts aus der Revolte und die Aktivisten mussten zur Kenntnis nehmen, dass British Palestine vom französisch dominierten Syrien abgetrennt und eine Vereinigung nicht sonderlich realistisch war. Die „südsyrische“ Option wurde von palästinänsischen Aktivisten zunehmend vernachlässigt, und eine palästinensische nationale Option vorgezogen, im Rahmen derer sich die Nationalisten auch um eine muslimisch-christliche Verständigung bemühten, die gegen den gemeinsamen Feind „Zionismus“ helfen sollte.⁷⁹⁰

Wieviel Demokratie wagen?

Fragen wir nach dem Grad an Demokratie (oder dem Mangel an selbiger) im angestrebten Staat, so ist eindeutig, dass der Zionistische Kongress ein parlamentarisches System basierend auf freien Wahlen anstrebte, denn dieses praktizierte der Kongress ja bereits – wie wir gesehen haben, sogar mit Frauenwahlrecht. Weniger klar erkennbar ist eine angestrebte Staatsform bei arabisch-nationalistischen Aktivitäten. Wir haben gesehen, dass eine parlamentarische Kultur im osmanischen Reich viel zu wenig Zeit hatte, sich zu entfalten. Wir müssen daher befürchten, dass jene Akteure, die dem einstigen osmanischen System entstammten, kaum Verständnis für Demokratie und Parlamentarismus mitbrachten. Andererseits werden in jenen Städten und Küstenregionen, wo sich der europäische Einfluss so deutlich entfaltet hatte, europäische Modelle von Demokratie nicht unbekannt gewesen sein – wenngleich nur als theoretische Modelle und nicht in Form praktischer Erfahrung.

Faktoren für ein Statebuilding

Mittlerweile sah das 20. Jahrhundert zahlreiche internationale Versuche von Statebuilding, die in Frustrationen über Misserfolge mündeten. Manche Stimmen wurden daher zum Thema Statebuilding zunehmend vorsichtiger, und es wäre nicht angemessen, würden wir versuchen, konkrete Rezepte anzugeben, wie man einen Staat baut. Trotzdem lassen sich sowohl „Dos“ als auch „Don'ts“ eher allgemeiner Natur identifizieren.

*„Designing a political system from the outside according to the perceived needs of a society is hardly possible. [...] That state would need supportive informal norm structures, shared by the main political and social actors“.*⁷⁹¹

*„International statebuilding is not a technical affair, but a complex undertaking that impacts on every aspect of the target society.“*⁷⁹²

⁷⁹⁰ Porat: Palestinian-Arab National Movement, S. 70ff.

⁷⁹¹ Elges: International Statebuilding, S. 185.

⁷⁹² Elges: International Statebuilding, S. 186.

Diese Warnungen sind sehr jung. Zur Zeit des Britischen Mandats war man gewiss noch viel optimistischer und geneigt, die Aufgabe einfacher zu sehen. Natürlich bestand nach dem Zusammenbruch den der Erste Weltkrieg gebracht hatte, eine besondere Notwendigkeit, Neues ganz von Anfang an aufzubauen. Doch wollen wir nicht unterschätzen, dass auch beim Verlust alter formaler Strukturen, die informellen Strukturen einer Gesellschaft ja weiter wirken. Eine Besonderheit bestand in unserem Fall darin, dass die zionistische Einwanderung ausdrücklich eine neue Gesellschaft – gar mitsamt einem neuen Menschentyp – aufbauen wollte. Ein Zusammenprall zwischen eher revolutionär angehauchtem Streben nach völlig Neuem und den ja trotzdem im Land vorhandenen alten Strukturen war somit unvermeidlich. Der britische Zugang war insofern noch relativ behutsamer als der zionistische, als britische Politik weitgehend der Berücksichtigung eines Status Quo verpflichtet war, solange nichts dagegen sprach. Diese Einstellung war im Lauf der britischen Erfahrungen als Kolonialmacht gewachsen, und so konnte bisheriges osmanisches Recht bei Bedarf weiter geführt werden:

„Simply stated, the policy was: where there was a local custom or traditional practice not detrimental to the needs of public order and good administration, it was to be left as far as possible undisturbed“⁷⁹³

Der britische Hang zu „Status-Quo-Politik“ musste naturgemäß mit den zionistischen Bestrebungen, etwas Neues aufzubauen, in Konflikt geraten.

Fukuyama stellt für den Aufbau von Staaten, wo die bisherige staatliche Autorität nach gewaltsamen Konflikten völlig zusammengebrochen ist, drei Phasen fest: Zum Ersten muss Sicherheit und eine Basis an Infrastruktur wieder hergestellt werden. Die zweite Phase soll dann Institutionen schaffen, die in der Lage sein werden, sich selbst zu erhalten, wenn die Unterstützung von außen wieder beendet wird. Und die dritte Phase, sich mit der zweiten überschneidend, liege darin, bestehende aber schwache Staaten, in den Bereichen, wo die Schwächen liegen, noch weiter zu unterstützen.⁷⁹⁴

Dass von der britischen Besatzung nach Kriegsende die erste Phase zumindest betreffend Infrastruktur bald bewerkstelligt wurde, ist leicht zu erkennen. Eine dritte Phase, wie hier beschrieben, fand nach dem britischen Abzug eher nicht statt. Bleibt für uns zu fragen, wie der Institutionenaufbau der zweiten Phase gelang.

Eine stärker differenzierende Sicht auf die möglichen Phasen eines Statebuildings brachte schon vor geraumer Zeit Stein Rokkan ein, dabei allerdings nicht von zusammengebrochenen Systemen, sondern von sich transformierenden Formen ausgehend:

⁷⁹³ Eisenman Islamic Law, S. 6.

⁷⁹⁴ Fukuyama: Staaten bauen, S. 142f.

Nach seiner Einteilung ist die erste Phase eine, in der sich vorerst die Eliten des sich neu bildenden Staates vereinigen. Dann folgt als zweite Phase die Einbindung größerer Massen. Zu dieser zweiten Phase gehört die Entwicklung einer gemeinsamen Identität, die sich in Schulwesen, Literatur, Liedgut, staatlichen Symbolen, gemeinsamen Mythen usw. ausdrücken mag. Phase drei sorgt für die tatsächliche Partizipation der nun eingebundenen Massen, z.B. in Form von Wahlrecht oder der Möglichkeit zur Formung politischer Parteien. Phase vier achtet auf Verteilungsgerechtigkeit und Maßnahmen zur sozialen Sicherheit.⁷⁹⁵

Es ist offensichtlich, dass Rokkan hier auch ein Stück Entwicklungsgeschichte europäischer Staaten nachzeichnet. Es zeigt sich allerdings, dass gerade für den Weg vom Zionistenkongress zu einer israelischen Regierung diese vier Phasen als Modell ziemlich gut passen. Das Stadium der ersten Phase, die Vereinigung der Eliten (jener Eliten, die bereit waren, sich zu beteiligen), hatte der Zionistenkongress zu Beginn der Zwischenkriegszeit bereits absolviert, und nun tritt er in das Stadium der Einbeziehung größerer Massen, wobei die bei Rokkan „dritte“ Phase mit der „zweiten“ gleichzeitig abläuft, da, wie wir gesehen haben, der Zionistenkongress die Möglichkeit, sich in Parteien zu engagieren und an Wahlen teilzunehmen, bereits geschaffen hatte.

Wichtig an Rokkans Analyse ist mir, dass er dem Faktor der Identitätsbildung breiten Raum gibt, ein Faktor, den ich für selbstverständlich notwendig und sehr wesentlich halte, der aber erstaunlich oft übersehen wird.

(Dass Rokkans Gliederung bemerkenswert gut auf das zionistische Projekt passt, kann einfach daran liegen, dass die Vorstellungen des Zionistenkongresses ja sehr europäisch geprägt waren. Ich würde nicht automatisch unterstellen, dass man Rokkans Einteilung auf außereuropäische Verhältnisse leicht übertragen kann.)

⁷⁹⁵ Rokkan: Nation-Building, S. 30.

Der britische Beitrag

Ein Mandat zur Errichtung eines „Jüdischen Heims“

Zunächst war das Land britisch bestetzt ohne einen anderen Status zu haben, als ex-osmanisches britisch besetztes Territorium zu sein. Auf der „Konferenz von San Remo“ 1920 wurde von den vier führenden der Alliierten Siegermächte des Ersten Weltkrieges (England, Frankreich, Italien, Japan) die Formulierung des britischen Mandats über „Palästina“ vorbereitet (und bereits mit der Umstellung von Militär- auf Zivilverwaltung begonnen), und dieses Mandat am 12. August 1922 vom Völkerbund bestätigt.

Das Mandat nennt ausdrücklich die Errichtung eines „Jüdischen nationalen Heims“ im Sinne der Balfour-Deklaration, und wie diese unter Berücksichtigung nichtjüdischer Einwohner:

„The Mandatory shall be responsible for placing the country under such political, administrative and economic conditions as will secure the establishment of the Jewish national home, as laid down in the preamble [die die Balfour-Deklaration zitiert, Anm.], and the development of self-governing institutions, and also for safeguarding the civil and religious rights of all the inhabitants of Palestine, irrespective of race and religion.“⁷⁹⁶

Interessanterweise sind die Grenzen von „Palästina“ bei diesem Mandat noch nicht genau gezogen, sondern lässt der Mandatstext die Präzisierung genauer Grenzen, die noch zu bestimmen sein werden, den „führenden Alliierten Mächten“. Ausdrücklich von einem Staat ist noch nicht die Rede, aber da ja sonst kein Staat mehr da war, in den das Land gehört hätte, ist klar, dass es in irgendeiner Weise um Aufbau eines Staates gehen musste – oder besser gesagt einer noch nicht genau definierten möglichen Anzahl von Staaten. Dass aus British Palestine genau EIN Staat hervorgehen möge, wird zunächst sicher die Erwartungshaltung vieler gewesen sein, stand aber nirgends geschrieben, und es kam ja auch nicht so. Bereits im Mandat angedeutet ist eine Sonderstellung des Landes „östlich des Jordan“⁷⁹⁷, und bereits 1923 wird „Transjordanien“ durch britische Entscheidung vom übrigen „Palästina“ abgetrennt.

Damit sind wir bei dem Beitrag, den ich für den bedeutendsten und langfristsig folgeschwersten der britischen Mandats Herrschaft halte: Die Ziehung der Grenzen von „British Palestine“

⁷⁹⁶ Artikel 2 des Mandats. Der vollständige Text ist online verfügbar u.a. auf:

http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp

In französischer Version auf: <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ps1922.htm> (letzte Zugriffe 21.07.2014)

⁷⁹⁷ Artikel 25 der Mandats http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp (letzter Zugriff 21.07.2014)

Grenzen für „Palästina“ - der folgenschwerste Beitrag britischer Herrschaft

Dass es nun wieder eine politische Einheit namens „Palästina“ gab, war keine britische Erfindung. Wir haben gesehen, wie unter dem starken europäischen Einfluss, den das Land ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte, das Bewusstsein für die Bezeichnung „Palästina“ angestiegen war. Und wir sahen, dass diese heranwachsende palästinensische Identität durchaus verschiedene Bevölkerungsteile umfasste, und dies sogar die – einzige – Epoche in der modernen jüdischen Geschichte ist, in welcher der Begriff "Palästina" ohne Vorbehalte von jüdischer Seite für das "Land Israel" verwendet wurde. – ZionistInnen pflegten nach "Palästina" auszuwandern, ein Sprachgebrauch, der sich erst mit der Staatsgründung Israels wieder ändern sollte. Was sehr wohl den Briten vorbehalten blieb, war eine genaue Definition der Grenzen des neu geschaffenen "Palästina".

Schaffung der Grenzen in drei Stadien

Die Grenzen dessen, was British Palestine werden sollte, wurden in drei Stadien gezogen. Der erste Schritt, die Südgrenze, erfolgte bereits vor dem Ersten Weltkrieg, aber auch da unter britischer Beteiligung. Wir sahen bereits, dass Im Zusammenhang mit dem Bau der *Hiğāz*-Bahn, eine Klärung der bislang unklaren Grenze zwischen dem Osmanischen Reich und dem de facto selbständig gewordenen (und dann britisch kontrollierten) Ägypten anstand. Zwischen 1841 und 1906 wurde in mehreren Stadien die Ägyptisch-Osmanische Grenze fixiert. Was formal eine Sache der ägyptischen Regierung gegenüber der Regierung in Istanbul war, fand mit britischer Mitwirkung hinter den Kulissen statt.⁷⁹⁸ Das Ergebnis war die „*Rafaḥ-Ṭābā*-Linie“, die von *Rafaḥ* (im Süden des heutigen Gaza-Streifens) nach *Ṭābā*, südwestlich des heutigen Elat, reichte. Faktoren für diese Linie waren einerseits das starke Interesse des Osmanischen Reiches wenigstens den Golf von Aqaba unter Kontrolle zu haben, was für die Errichtung der *Hiğāz*-Eisenbahnlinie nach Mekka und Medina von vitaler Bedeutung war, andererseits waren die Briten nicht bereit, die Osmanen noch weiter als bis *Ṭābā* und *Rafaḥ* vordringen zu lassen. Mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der osmanischen Diplomaten, die Ägypten formal immer noch zum osmanischen Reich rechneten, sprach man zunächst von einer "administrativen Trennlinie". Nach dem Fall des Osmanischen Reiches ergab sich diese Linie dann automatisch als internationale Grenze zwischen Ägypten und British Palestine.⁷⁹⁹

(Als es später zur Gründung des Staates Israel gekommen war, stand die Frage, wie weit sich Israel in den Süden erstrecken konnte – insbesondere, ob Elat zu Israel gehören solle – zwar noch einmal zur Diskussion.⁸⁰⁰ Aber abgesehen von anderen Faktoren, die den israelischen Bedürfnissen nach Elat zu Hilfe kamen, war es sicher naheliegend, die

⁷⁹⁸ Hurewitz: *Egypt's Eastern Boundary*, S. 269ff.

⁷⁹⁹ Hurewitz: *Egypt's Eastern Boundary*, S. 282-283.

⁸⁰⁰ Betreffend das Ringen um den Einschluss von Elat in den Staat Israel siehe: Elath: Israel and Elath.

israelische Grenze letztlich dort zu finden, wo die Grenze zu Ägypten bereits gezogen war.)

Weniger eindeutig war nach dem ersten Weltkrieg die Situation im Osten dessen, was nun Palästina werden sollte. Wir erinnern uns, dass einige Male im Lauf der Geschichte ein Territorium unter dem Namen Palästina über den Jordan hinaus reichte, und europäische Palästina-Karten des 19. Jahrhunderts dies auch so darstellten. Bis ins Jahr 1919 hatte man auf britischer Seite noch keinen klaren Plan für Palästina. Für Transjordanien hatte die britische Verwaltung erst recht keine klaren Pläne. Erst die Notwendigkeit, eine Lösung für den haschemitischen Prinzen *Abdallāh ibn Ḥusayn* zu finden, der auf dem Weg nach Damaskus war, um seinen pan-arabischen Verbündeten gegen die Franzosen zu helfen, bot Anlass für die Schaffung des Königreichs Jordanien. Die Briten, die mit Rücksicht auf Frankreichs Interessen, *Abdallāh* von seinen ursprünglichen Plänen ablenken mussten, konnten ihm in der Form von Jordanien Ersatz anbieten. Was zunächst von beiden Seiten als Provisorium angesehen wurde, mündete 1923 in einer formalen Vereinbarung, dem Anglo-Transjordan-agreement.⁸⁰¹ Das Königreich Jordanien war entstanden und somit eine Ostgrenze für British Palestine.

Wir sehen hier bereits, dass die Grenzziehung von British Palestine - wohl unbewusst und ungeplant - dem Prinzip folgte, alles auszugliedern, das besser auf eine andere Seite passen könnte. In erster Linie wurde hier entschieden, was Palästina nicht ist - es umfasst nicht, was zu Ägypten gehört, und es umfasst nicht, was zum Haschemitischen Königreich Jordanien wurde. Auch im Norden folgte der Vorgang diesem Muster - und zwar indem nicht zum britisch kontrollierten Palästina gehören konnte, was doch unter französische Kontrolle sollte.

Im Norden waren die Voraussetzungen besonders kompliziert. Die beschriebenen historischen Vorbilder erlauben eine ganze Reihe von Variationen. Neben den zionistischen Forderungen gab es die französischen Erwartungen in die Einhaltung des britisch-französischen Sykes-Picot-Abkommens. Während die zionistische Seite bestrebt war, sowohl den oberen Jordan als auch den Litani-Fluss zu kontrollieren, reichten die französischen Ansprüche aus dem Sykes-Picot-Abkommen viel tiefer in den Süden und hätten noch Safed inkludiert.⁸⁰² Das Ergebnis war ein Kompromiss zwischen den verschiedenen Forderungen. Großbritannien behielt den oberen Jordan auf der palästinensischen Seite, ließ jedoch den Litani mitsamt seinem südlichen Umland, also den heutigen „Südlibanon“ auf der französisch dominierten Seite.⁸⁰³

Wir sehen bei der Entstehung von British Palestine also sehr wohl eine Grenzziehung, die in mancherlei Hinsicht eine künstliche, an Schreibtischen erschaffene, ist, die Machtkämpfen folgte, mit denen die betroffene ortsansässige Bevölkerung nicht unbedingt viel zu tun haben musste. Trotzdem erwies sich diese Grenzziehung als

⁸⁰¹ Yapp: Modern Near East, S. 328ff.

⁸⁰² Yapp: Modern Near East, S. 330.

⁸⁰³ Yapp: Modern Near East, S. 330.

beeindruckend stark. Man kommt heute nicht auf die Idee, Transjordanien zu Palästina zu zählen, auch Bevölkerung des südlichen Libanon wird nicht zu den PalästinenserInnen gerechnet - ausgenommen natürlich die Nachkommen jener Flüchtlinge, die 1948 aus dem Gebiet des einstigen British Palestine flohen. Umgekehrt hat man heute auch keine Ambitionen, Gebiete, die innerhalb von British Palestine zu liegen kamen, anderen Staaten zuzuordnen (und das, obwohl es nach 1948 tatsächlich dazu kam!), - abgesehen natürlich von Wünschen, Israel gänzlich von der Landkarte zu tilgen, aber die gehen erst recht von einem „Palästina“ aus, das den Grenzen von British Palestine folgt.

Diese Stärke der Grenzen von British Palestine mag überraschen. Welche Faktoren können wir erkennen, die dazu führten, dass sich diese Grenzen in den Köpfen der Beteiligten so gut hielten? Ich würde ein Bündel von Faktoren nennen, von denen jeder einzelne wohl nicht gereicht hätte, die aber gemeinsam ihren Beitrag leisteten:

Zunächst ist da der für Neuordnung geeignete Zeitpunkt der Entstehung. Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches bedurfte es neuer Strukturen, und der gesamte "Fruchtbare Halbmond" mit seiner über Jahrtausende hinweg vielfältigen bunten Bevölkerungsentwicklung steckte in einer besonderen Identitätskrise. Dies schuf notgedrungen eine gewisse Öffnung für neue Lösungen, da eine zwingende alte nicht vorlag. Ist eine bestehende Struktur vorhanden, bedurfte es stärkerer Gründe, eine solche zu ändern.

Im Süden und Osten könnte ein Faktor das einigermaßen erfolgreiche Nationbuilding der Nachbarländer sein. Ägypten hatte seine nationale Identität als „Ägypten“ bereits vor dem Ersten Weltkrieg, und so überraschend das jordanische Nationbuilding vielleicht sein mag - es besteht kein Zweifel daran, dass sich Jordanien gut hält. Sowohl von ägyptischer als auch von jordanischer Seite, ist das Bild, wie weit das eigene Land an den Nachbarn heranreicht, heute relativ gefestigt. Ägypten wollte zwar von Israel den Sinai zurückerhalten, nicht jedoch den Gaza-Streifen. Und auch Jordanien zeigt keine Ambitionen, sich noch einmal ins Westjordanland zu erstrecken. Wenn der Nachbar zu erkennen gibt, dass ihm die Grenze so passt, muss dies notwendigerweise zur Festigung beitragen. Allerdings war dies auf jordanischer und ägyptischer Seite nicht immer so, und keinesfalls ließe sich dieser Faktor für den Norden geltend machen, denn ganz im Gegensatz zu Jordanien erwies sich das libanesisches Nationbuilding als ein Desaster. Im Südlibanon kann keine Rede davon sein, dass der Nachbar Israels die Grenze anerkennt, insbesondere die Hisbollah nicht, die mit ihrer Kontrolle des Südlibanon ja eigentlich der unmittelbare nördliche Nachbar Israels ist. Trotzdem ist auch die Nordgrenze sowohl in der israelischen als auch in der internationalen Wahrnehmung sehr gut gefestigt.

Ich würde daher jedenfalls noch den historischen Vorbildern für "Palästina" ein bedeutendes Gewicht zusprechen. Denn das gesamte Gebiet von British Palestine umfasste einen Boden, der irgendwann unter irgendeiner Herrschaft auch den Namen "Palästina" trug. Zugegeben, die Südspitze bis nach Elat fiel seltener in eine der Varianten

"Palästinas", aber wir finden auch sie - in den byzantinischen Provinzen sowie im Königreich der Kreuzfahrer. Gleiches gilt für die Küste nördlich von Akko. Kein Fleckchen von British Palestine ist völlig ohne historisches Vorbild, auch wenn wir eine jahrhundertelange Unterbrechung zugestehen müssen. Wir sahen dass die Grenzziehung eher nach dem Muster des Ausgliederns als des Einfügens erfolgte. In einem Teil der in Frage kommenden Gebiete waren andere Bedürfnisse - insbesondere die Erschaffung Jordaniens und das französische Interesse am Libanon - eben stärker. Bei diesem Prozess des Ausgliederns wurde keine der großen traditionellen christlichen „heiligen Stätten“ aus dem neu definierten „Palästina“ ausgeschieden. Hätte man etwa den See Genesaret nicht zu „Palästina“ gerechnet, wäre dies in einer öffentlichen Wahrnehmung schwer akzeptierbar gewesen. Solange es nur darum geht, dass „Galiläa“ etwas weniger weit in den Norden reicht - aber als „Galiläa“ an sich existiert - ist eine allfällige Irritation viel geringer. Auch die Orte mit großer allgemein bekannter jüdischer Tradition blieben in British Palestine allesamt „drinnen“. Besonders relevant war hier die Nordgrenze, wo die jüdischen (und in dem Fall sage ich ausdrücklich die „jüdischen“ und nicht nur die „zionistischen“) Beteiligten Safed schwerlich hätten aufgeben können.



Abb.26: Briefmarken aus der Zeit von British Palestine. Die Marken enthalten die Bezeichnung „Palestine“ auf Englisch sowie die arabische Bezeichnung *Filastin* und auf Hebräisch tatsächlich „*Palestinah*“, wobei in Klammer die Buchstaben Alef-Yud für „*Eretz Yisrael*“ - das „Land Israel“ stehen. Offensichtlich war es doch notwendig, die traditionelle jüdische Bezeichnung wenigstens abgekürzt in Klammer beizufügen, doch wir sehen, dass das Land zur Mandatszeit

auch auf Hebräisch den Namen „*Palestinah*“ tragen konnte. Die beiden gezeigten Motive teilen sich übrigens auf jüdische und muslimische heilige Stätten auf: auf der roten Marke der Felsendom, auf der grünen das Grab der Rachel in Bethlehem.

Bildnachweis: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Palestine_Mandate_Stamp_92.jpg (public domain) und http://en.wikipedia.org/wiki/File:Palestine_stamp.jpg (public domain) (letzter Zugriff 21.07.2014).

Teilungen früher zusammenhängender Regionen durch die neuen Grenzen

Natürlich brachte die neue Grenzziehung auch Probleme. Zum Einen waren Verlierer solche, die für sich selbst mehr erwartet hätten (etwa ZionistInnen, die in jenen Bereichen im Norden siedelten, die nun außerhalb von British Palestine landeten - es gab einige Siedlungen auf den Golan-Höhen⁸⁰⁴), zum Zweiten aber die, deren gewohnte regionale

⁸⁰⁴ Über jüdische Siedlungen auf dem Golan um 1900 siehe Katz: Settlement, S. 20.

Heimat nun zerschnitten wurde. Während erstere sich eben mit dem Erreichten begnügen mussten, ist die zweite Wirkung viel fataler. Von ihr wurde insbesondere die drusische Bevölkerung erfasst. Was wir für die osmanische Zeit als drusisches Siedlungsgebiet kennengelernt haben, teilte sich nun auf British Palestine und die französischen Mandate Syriens und des Libanons auf. Bekanntlich ist drusisches Leben bis heute davon sehr beeinflusst. Auch die schiitische Bevölkerung (Mutawalis) im nördlichen Galiläa/dem südlichen Libanon wurde zunächst aufgeteilt: Sieben Dörfer mit mehrheitlich schiitischer Bevölkerung kamen innerhalb von British Palestine zu liegen, während der Großteil der schiitischen Bevölkerung der Region im französischen Mandat des Libanons landete. Die „sieben schiitischen Dörfer“ sind bis heute geeignet für politische Forderungen der Hisbollah, Teile Galiläas für sich zu beanspruchen:

1948 floh im Lauf des israelischen Unabhängigkeitskrieges die betroffene schiitische Bevölkerung aus diesen Dörfern größtenteils in den Libanon, im heutigen Israel leben so gut wie keine schiitischen Muslime (sondern sunnitische). Aus der einstigen Existenz der sieben schiitischen Dörfer leitet die Hisbollah aber natürlich eine Forderung auf das Gebiet dieser Dörfer ab. Manche haben vielleicht noch in Erinnerung, dass während des „Zweiten Libanonkriegs“ im Sommer 2006 Hisbollah-Generalsekretär Hassan Nasrallah gerne davon sprach, dass Israel „sieben Dörfer“, die eigentlich zum Libanon gehören würden, annektiert habe. Er bezog sich dabei auf diese sieben einst schiitischen Dörfer. Zur Hilfe kommt der Argumentationslinie Nasrallahs dabei, dass das Sykes-Picot-Abkommen die britisch-französische Einflussgrenze tatsächlich südlich dieser Dörfer angesetzt hatte. (Siehe Abb. 27 auf folgender Seite) Es lässt sich also aus Sicht einer Hisbollah so darstellen, dass „die Briten“ (oder „die Zionisten“) hier mehr annektiert hätten, als sozusagen vorgesehen war. Zwar ist so auch kein Geheimnis, dass die Hisbollah Israel ohnehin zur Gänze von der Landkarte tilgen möchte, aber es hilft politischer Rhetorik, wenn man mit einer doch begründbaren Forderung nach ein paar Dörfern beginnen kann. Zudem kann das Pochen auf die „sieben Dörfer“ seitens der Hisbollah auch dazu dienen, anderen Gegnern Israels anzuzeigen, dass beim Verteilen allfälliger Beute, die Hisbollah hier ihren Anteil erwartet.

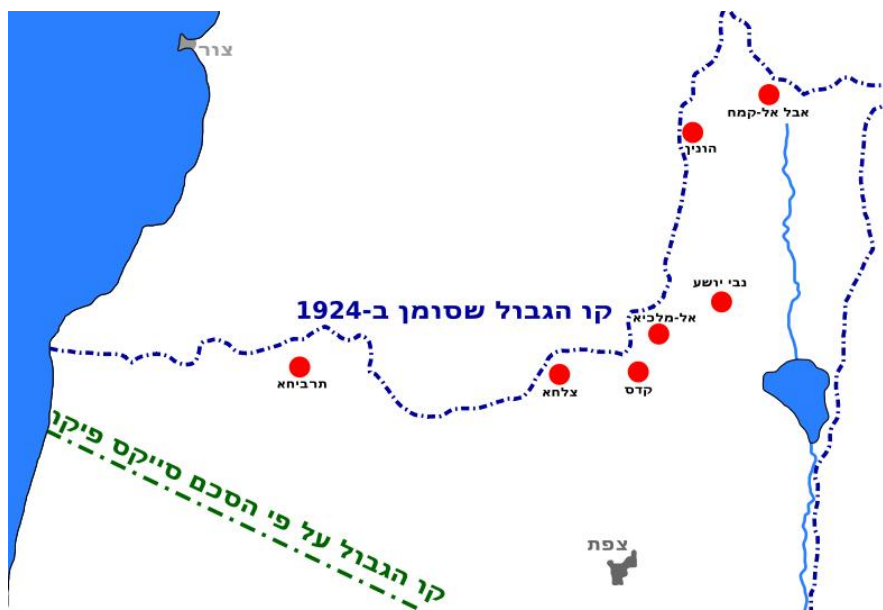


Abb.27:

Die sieben schiitischen Dörfer, welche auf der Seite von British Palestine landeten. Blaue Linie: die Grenze von British Palestine. Grüne Linie: die britisch-französische Trennlinie des Sykes-Picot-Abkommens. Rot: die sieben Dörfer.

Die Namen der Dörfer sind (von Norden nach Süden bzw. von Osten nach Westen):
Abil al-Qamh, *Hūnīn*, *Nabī Yūsha'*, *al-Malkiya*, *Qadas*, *Šaliḥa*, *Tarbīḥa*.

Bildquelle: Wikimedia: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/91/7villages.svg> (Public Domain) (letzter Zugriff: 21.07.2014)

Eine weitere Region, wo die neuen Grenzen bisher Vernetztes zerissen, war das Jordantal zwischen Nablus und *aṣ-Ṣalt*. Wir haben anhand der osmanischen Bezirkseinteilung gesehen, dass Kaufleute aus Nablus mit *aṣ-Ṣalt* stark vernetzt waren. Nun fand sich *aṣ-Ṣalt* im neu geschaffenen Königreich Jordanien und Nablus in British Palestine.

Natürlich sehen wir bei all diesen Beispielen, dass eine klare Struktur von reinen Nationalstaaten bei weitem nicht möglich gewesen wäre. Hätte man etwa versucht, einen drusischen Staat zu schaffen, wären nicht nur sehr viele andere nicht-drusische „Minderheiten“ darin gewesen, sondern wären irgendwelche anderen Räume, die vorher vernetzt waren, zerschnitten worden. Territoriale Trennung von Nationen oder Ethnien funktionierte ja in Europa auch oft nicht – sondern wurde oft erst unter Inkaufnahme zahlreicher Opfer von Vertreibungen und Kriegen erzwungen. Es fällt aber auf, dass sich in Europa ausgerechnet der post-osmanische Balkan als besonders unmöglich für nationale Grenzziehungen erwies (hätte man sie nicht mit sehr viel Gewalt erzwungen). Vielleicht war die Hinterlassenschaft des Osmanischen Reiches ein ganz besonders ungeeigneter Boden für nationalstaatliche Versuche.

Teilen, was zuerst zusammengefügt wurde - eine bürgerkriegsartige Konstellation?

Nicht gelöst wurde mit der erfolgreichen Grenzziehung von British Palestine bekanntlich die Frage, wem das Land nun gehören solle.

Ernstere arabisch-jüdische Unruhen erhoben sich bereits 1920, als das *Nabī-Mūsa*-Fest zur Bühne für politische Reden aus dem Kreis der *Ḥusaynī*-Familie wurde, und es im Zuge der Prozession zu Ausschreitungen im jüdischen Viertel Jerusalems kam, die einige Tote forderten. Es folgten 1921 schwerere Unruhen in Tel Aviv.⁸⁰⁵ Es waren dies noch eher

⁸⁰⁵ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 244ff.

ungeordnete Ausbrüche von Gewalt, hinter denen zwar anfeuernde Redner stehen mochten, aber keine organisierten paramilitärischen Einheiten. Auch die Eskalationen der Jahre 1928-29 mit dem Höhepunkt des besonders brutalen Massakers in Hebron an der jüdischen Gemeinde entstanden durch einzelne auslösende Momente und unkontrollierte Gerüchte, aber nicht in organisierter Form.⁸⁰⁶ Natürlich musste auch für diese Eskalationen, ein Kern von Aktivisten da sein, der gegen die zionistische Einwanderung Stimmung schürte. Beim *Nabī-Mūsa*-Fest ist die Rolle der *Ḥusaynī*-Familie offensichtlich, aber noch war der junge *Amīn al-Ḥusaynī* noch nicht in der Position, die er später als Mufti von Jerusalem einnahm. Eine weitere Kraft war der seit 1919 bestehende „Palästinensisch-Arabische Kongress“, getragen von muslimisch-christlichen Vereinen Palästinas. Anfänglich beachtete der Kongress in seiner Position gegen zionistische Einwanderung einen Unterschied zwischen „Zionisten“ und „Juden“, man sei nicht gegen jene „arabisierten“ Juden, die bereits vor dem Ersten Weltkrieg im Lande waren, man sei nur gegen zionistische Einwanderung. Allerdings gelang es dem Kongress nicht, diese Differenzierung auch in die Praxis umzusetzen:

*„Whatever chance of success the Arab policy had were spoiled by the failure of the Arabs to uphold its basic principle, namely the distinction between the Zionists and the indigenous Jewish residents of Palestine. In the large-scale Arab demonstrations of February-March 1920, many anti-Jewish slogans were heard.“*⁸⁰⁷

Der „Arabische Aufstand“ von 1936 hatte dann im Vergleich zu den Unruhen der 20er-Jahre schon viel mehr den Charakter einer von oben organisierten Initiative. Wir werden noch darüber sprechen, wie (un-)einig die „arabische“ Gesellschaft wirklich war, doch jedenfalls sah sich die britische Verwaltung zunehmend mit „arabisch“-„jüdischer“ Gegnerschaft konfrontiert und stand unter Druck, einen Ausweg zu finden.

Letztlich versuchte es die britische Administration mit Teilung. Doch der erste Teilungsplan, jener der Peel-Kommission, entstand erst im Jahre 1937, zu einer Zeit da die Wahrnehmung von British Palestine als eine Einheit bereits gefestigt sein musste. Mit dem „Weißbuch“ von 1939 wurde die Teilungsidee dann noch einmal zurückgedrängt, um erst in den 40er-Jahren wieder Oberhand zu bekommen, - das Bestreben zu teilen, erfolgte also erst sehr spät. Die religiöse Aufladung als „Heiliges Land“ muss wohl das Bewusstsein für eine Zusammengehörigkeit dieses Landes noch eher verschärft haben. Im Lauf der 1930er Jahren entwickelten muslimische Kräfte in „Plästina“, die der zionistischen Einwanderung feindlich gesonnen waren, allen voran der Jerusalemer Mufti *Amīn al-Ḥusaynī*, in mehreren Schritten eine Theologie von *Filastīn* als Heiligem Land, in der nicht mehr einzelne Stätten in der Region, sondern genau das Land *Filastīn* zum für Muslime heiligen Land erklärt wurde. Die Entwicklung gipfelte 1935 in einer Fatwa *al-*

⁸⁰⁶ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 268ff.

⁸⁰⁷ Porat: Palestinian-Arab National Movement, S. 61f

Ḥusaynīs, in der er Palästina als „anvertrautes Gut“ der Muslime identifizierte.⁸⁰⁸ In den 1930er-Jahren deckte sich der Begriff *Filastīn* natürlich mit British Palestine, womit die religiöse Aufladung nun auch für jene Muslime, die bereit waren, dieser Auslegung zu folgen, naturgemäß den allfälligen Verzicht auf einen Teil dieser Einheit besonders schwierig machen musste.

Die Teilungspläne, welche die Briten versuchten ab Ende der 30er-Jahre zu entwickeln, wandelten sich. Während anfangs die britische Seite neben „arabischem“ und „jüdischem“ Sektor noch eine eigene Einflusszone für sich vorsah, versuchte man es letztlich mit einer Zweiteilung in ein "jüdisches" und ein "arabisches" Territorium (mit statt britischer dann „internationaler“ Zone in Jerusalem). Allen Teilungsplänen aber war gemeinsam, dass es für ein derart geteiltes Palästina kein historisches Vorbild gab. - Wir haben bereits erwähnt, dass alle früheren Versionen irgendeines "Palästina" jedenfalls vom Fluss bis zum Meer reichten, und andere Aufteilungen, zwar sehr wohl denkbar, jedoch nur unter anderem Namen denkbar wären.

Daraus ergibt sich die Frage, ob bzw. wie weit wir bei der versuchten Teilung dessen, was British Palestine war, bürgerkriegsähnliche Symptome vorfinden können. Natürlich war der Krieg von 1948 und die ihm vorausgehenden Kampfhandlungen kein normaler „Bürgerkrieg“, und auch der ewig ungelöste israelisch-palästinensische Konflikt seit es den Staat Israel gibt, ist schon aufgrund der hohen internationalen Beteiligung kein Bürgerkrieg. Aber wir wollen versuchen zu fragen, ob bei dieser Teilung eines eben erfolgreich zusammengefügt „Palästina“ Symptome vorliegen könnten, die Bürgerkriegs-artig sind. Wobei ich auch an die zahlreichen einzelnen Kampfhandlungen zwischen jüdischen und arabischen Einheiten vor dem Abzug der britischen Truppen denke, der eigentliche Krieg von 1948 war ja jedenfalls von der Invasion von Armeen von außen gekennzeichnet. Umgekehrt könnte manches von einer bürgerkriegs-artigen Konstellation, die sich am Ende von British Palestine ergab, auch noch länger weiter wirken.

Peter Waldmann hat in einem Beitrag aus dem Jahr 1997 Charakteristika von Bürgerkriegen zusammengefasst:

Ein Charakteristikum laut Waldmann ist, dass bei Bürgerkriegen die unmittelbare Existenz der beteiligten Gruppen auf dem Spiel stehe, "ihre kollektive Identität und häufig auch ihr physisches Überleben". Die Folge seien "tiefe Gefühle der Irritation und der Bedrohung".

Weiters haben Bürgerkriege das Charakteristikum eines Nullsummenkonfliktes. Es steht genau ein Land, das eigene, zur Diskussion und dieses ist begrenzt, kann nicht nach außen erweitert werden. Das heißt, man kann nicht im Land des Gegners etwas erobern, man kann nur „eigenes“ Land verlieren. Ein drittes Merkmal von Bürgerkriegen sei die gegenseitige Vertrautheit der Kombattanten, die ja aus dem gleichen Land stammen, und

⁸⁰⁸ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 293ff.

ein vierter Faktor die Dauer: Bürgerkriege ziehen sich typischerweise über lange Zeit hin.⁸⁰⁹

Betrachten wir die Verhältnisse von 1948 so kann die erste Beobachtung jedenfalls zutreffen. Die jüdische Seite kämpfte tatsächlich nicht nur um Identität sondern auch um das reine physische Überleben im Land, und auch wenn die Existenz selbst auf der arabischen Seite eigentlich nicht so bedroht gewesen wäre (da der „jüdische Staat“ 1948 ja gewillt gewesen wäre, den „arabischen“ anzuerkennen), waren der Kampf um kollektive Identität und die tiefe Irritation gewiss deutliche Merkmale bei den ortsansässigen Kämpfern der „arabischen“ Seite. (Wir werden noch erwähnen, dass nicht die gesamte arabische Bevölkerung kampfeswillig war, also wir sprechen hier von denen, die sich einem gewaltsamen Kampf verschrieben.)

Das Merkmal des Nullsummenkonfliktes passt sehr deutlich: Das Territorium war als Palästina in den Grenzen von British Palestine definiert und es konnte nur genau dieses, kein weiteres Territorium beansprucht werden. Ein arabisches Palästina konnte nur bekommen, was es Israel wegnahm, und umgekehrt.

Ein Punkt, der weniger passend erscheint, wäre gegenseitige Vertrautheit der Kombattanten. Blicken wir in die Jahre vor und um 1948, so kann man von einer Vertrautheit der jüdischen und der arabischen Seite in der Regel gewiss nicht sprechen, eher im Gegenteil. Eine Ausnahme wäre die alteingesessene jüdische Bevölkerung des Landes. Es könnte sein, dass die besondere Grausamkeit des Massakers an der jüdischen Bevölkerung von Hebron im Jahr 1929 mit einer eventuellen gegenseitigen Vertrautheit und auch Gemeinsamkeit gesellschaftlicher Werte zusammenhängen könnte, als Einwohner von Hebron über andere Einwohner von Hebron herfielen.

Dann wäre da noch der Zeitfaktor. Bürgerkriege dauern oft sehr lange. Nun ist im israelisch-palästinensischen Konflikt zwar tatsächlich weit und breit kein Ende abzusehen, der Krieg von 1948 endete mit einem Waffenstillstand, keiner Lösung, und auch wenn mittlerweile ein Teil der Nachbarn Friedensschlüsse mit Israel hat, so ist zwischen den Palästinensischen Autonomiegebieten und Israel bis heute keine finale Lösung abzusehen. Also könnten wir auf den ersten Blick geneigt sein, diesem Charakteristikum zuzustimmen. Jedoch würde ich, was die unendliche Länge des Konflikts betrifft, auch auf die zahlreichen weiteren Beteiligten von Außen hinweisen, die eine Lösung oft erschweren (zum Beispiel durch Finanzierung von Terrororganisationen, oder auch durch eigenes kriegerisches Eingreifen). Gewiss mag es für "echte" Bürgerkriege auch gelten, dass von außen - etwa durch Waffenlieferungen, etc. - eingegriffen wird, doch kennt der „Nahostkonflikt“ eine außergewöhnlich hohe Zahl äußerer Mitwirkender. Vielleicht ist diese der relevantere Faktor für die andauernde Unlösbarkeit.

Die Tatsache, dass Israel 1948 den Teilungsplan akzeptierte, und somit seine staatliche Identität nicht mehr von British Palestine abhängig machte, nahm natürlich viel von

⁸⁰⁹ Waldmann: Bürgerkrieg, S. 484-492.

dieser Bürgerkriegs-ähnlichen Spannung wieder heraus – jedoch nur für die israelische Seite, nicht für die arabisch-palästinensische, und natürlich auch nicht für jene Siedler, die sich nach 1967 auf Territorien außerhalb der Waffenstillstandslinie von 1948 niederließen.

Wir erleben heute, dass die „Außengrenze“, wenn ich so sagen darf, die Israel und die palästinensischen Autonomiegebiete gemeinsam umfasst, ziemlich stabil ist. (Einzig am Golan überschreitet Israel heute die alte Grenze von British Palestine.) Die innere Aufteilung aber, wo innerhalb des Bereichs, der einmal British Palestine war, Israel aufhöre und Palästina beginne, verschiebt sich alle paar Jahre und ist mit ihren verschiedenen Abstufungen verschiedener Zonen oft gar nicht in Form einer einfachen Linie darstellbar. So gut es gelungen war, British Palestine zusammenzufügen, so schwierig erwies es sich, es in einer sinnvollen Weise wieder auseinanderzuschneiden. Helfen könnte wohl nur der Umstieg auf andere Bezeichnungen als „Palästina“, doch ist solches bei weitem nicht in Sicht und könnte natürlich auch nicht einfach verordnet werden, sondern wäre eine Identitätsfrage.

Druck, entweder „jüdisch“ oder „arabisch“ zu werden

Die Problematik des Teilens zeigte sich nicht nur bei allfälliger Bereitschaft zu gewalttätigen Kampfhandlungen, dort wo Beteiligte nicht bereit waren, das verlorene Stück vom Kuchen aufzugeben. Die britischen Teilungspläne gingen – vom europäischen Nationalstaats-Denken kommend – davon aus, man entweder „jüdisch“ oder „arabisch“ sei. Beides zu sein, ist in so einem Modell nicht vorgesehen. Die arabischsprachige jüdische Bevölkerung gab es aber, und zwar nicht nur unter alteingesessenen, sondern auch unter solchen zionistischen Einwandernden, die etwa aus Syrien oder dem Maghreb kamen. Mit der zunehmenden Entwicklung einer Trennlinie in „jüdisch“ versus „arabisch“ gerieten die orientalischen Jüdinnen und Juden unter Druck, sich ihrer arabischen Muttersprache und von als „arabisch“ konnotierten Traditionen zu trennen. Erst ab den 1980er-Jahren konnten wir in Israel wieder einen Aufschwung eines selbstbewusster gewordenen „orientalischen“ Judentums erleben.

Britische Vorstellung von „jüdischem“ und „arabischem“ Staat waren dabei vom Klischee getragen, dass ein „jüdischer Staat“ mehr urban sei, während ein „arabischer Staat“ mehr ländlich sei.⁸¹⁰ Angesichts dessen, dass die sozialistische zionistische Einwanderung der Zwischenkriegszeit ausdrücklich ein hohes Ideal von landwirtschaftlicher Tätigkeit pflegte, wie es sich in der Kibbutz-Bewegung ausdrückte, ist dieses Bild bemerkenswert realitätsfern!

In den „arabischen“ Staat sollten nun urbane, bäuerliche und beduinische Muslime gemeinsam mit arabischsprachigen ChristInnen verschiedener Richtungen, und vielleicht auch ein tscherkessisches Dorf. Die drusischen Dörfer des Karmel wären sowohl im Peel-

⁸¹⁰ El-Eini: Mandated Landscape, S. 448

Plan von 1937 als auch im UNO-Plan von 1948 im „jüdischen“ Staat gewesen. Natürlich wäre es in keiner Version von Teilungsplänen vermeidbar gewesen, dass bestehende jüdische Gemeinden oder Siedlungen sich plötzlich auf der „arabischen“ Seite befunden hätten. Diese hätte man entweder vertreiben müssen (wie es im Krieg von 1948 dann auch vorkam) oder der „arabische“ Staat hätte doch seine jüdische Minderheit gehabt. Umgekehrt hatte natürlich der „jüdische“ Staat einen beträchtlichen Anteil von MuslimInnen und ChristInnen in sich aufzunehmen, und auch die drusischen Dörfer des Karmel auf seinem Gebiet. Das moderne europäische Prinzip einer gewissen Trennung von Staat und Religion sowie einer selbstverständlichen juristischen Gleichheit vor dem staatlichen Recht für religiöse Minderheiten, welches das zionistische Leadership pflegte, war hier natürlich hilfreich. Was für den „jüdischen“ Staat als Anspruch blieb, war das Streben nach einer jüdischen Bevölkerungsmehrheit. Dass diese in ganz British Palestine in den 1930er-Jahren einfach noch nicht realistisch gewesen wäre, hat vermutlich sehr zur Akzeptanz der Teilungspläne auf jüdischer Seite geholfen.

Britische Rolle beim Aufbau von Strukturen und Probleme mit dem Boden

Das Bereitstellen einer modernen Infrastruktur war nicht nur eine Rolle, die die britische Verwaltung von sich aus wahrnahm, sondern diese Rolle wurde durchaus nachgefragt, und zwar auch von arabischsprachiger Bevölkerung, die von der britischen Verwaltung erwartete, dass sie für Gesundheitssystem, Bildungsmaßnahmen etc. Sorge trage.⁸¹¹ Etliche Einrichtungen sind in Israel heute derzeit so strukturiert, wie es die britische Administration eingeführt hatte, und auch auf Seite der Palästinensischen Autonomiegebiete gibt es britische Erbschaften:

*Whole Government departments in Israel today owe their initial structuring to the Mandate Administration and mirror ministries in Britain: for example the Treasury, Agriculture, Health, Education, Labour, Trade and Industry, Posts and Communications, and others. And several current Palestinian institutions have developed out of former British frameworks, such as An-Najah National University's College of Veterinary Medicine at Tulkarm, where the Mandatory had its main Arab agricultural school.*⁸¹²

In größerer Probleme geriet die britische Administration allerdings betreffend Grund und Boden.

⁸¹¹ El-Eini: Mandated Landscape, S. 450

⁸¹² El-Eini: Mandated Landscape, S. 454.

Versuche, Mushāʿ zurückzudrängen

Zunächst passte *Mushāʿ*-Land, von dem wir besprochen hatten, dass es bereits nach dem osmanischen Bodengesetz von 1858 gar nicht sein sollte, aber nun mal in der Realität da war, nicht in britische Vorstellungen von guter Landwirtschaft. Man ging von der Sorge aus, dass ein temporärer Besitzer kein ausreichendes Interesse habe, das Land zu verbessern. Privatisierung einzelner *Mushāʿ*-Stücke wurde ebenfalls negativ betrachtet, da dies zu starker Fragmentierung von Land führte. Britische Verwaltung versuchte daher, die Form *Mushāʿ* wo möglich, zurückzudrängen.⁸¹³ 1933 erschien die britische „*Musha Lands Ordinance*“ mit dem Ziel, Aufteilungen von *Mushāʿ*-Land unter (künftig ständigen) Eigentümern zu beschleunigen, und das *Mushāʿ*-System aufzulösen. Auch der Peel-Report von 1937 betrachtete *Mushāʿ* als Hindernis für die Landwirtschaft und stellte fest, dass Bemühungen zu seiner Abschaffung erst teilweise erfolgreich waren. Betroffene Bauern selbst, waren zwar manchmal interessiert, durch die neue Aufteilung Sicherheit über ihren Landbesitz zu erhalten, aber es gab auch zahlreiche Gegnerschaft unter Bauern, die fürchteten, mit zu schlechtem Land auszusteigen. Aus Sorge vor Opposition arabischer Notabeln zögerte die britische Verwaltung, *Mushāʿ* gänzlich zu annullieren. Aus dem osmanischen Landgesetz von 1858 wurde zwar geschlossen, dass *Mushāʿ* eigentlich nicht nach dem osmanischen Landgesetz zulässig wäre, doch da es nun mal de facto existierte, fand man das juristische Schlupfloch, sich auf einen Artikel in den *Mecelle* zu stützen, der angab, dass das was „seit Menschengedenken“ existiere, in seinem alten Zustand zu belassen sei.⁸¹⁴

Probleme bei der Dokumentation von Landbesitz

Doch nicht nur mit *Mushāʿ* hatte die britische Verwaltung ihre liebe Not. Auch der Versuch, das gesamte Land nach einem zeitgemäßen Kataster zu registrieren, erwies sich als nicht so einfach. 1920-21 erschien zum Zweck der Landregistrierung die *Transfer of Land Ordinance*, und die Verwaltung verlangte die Vorlage von Landkarten bei der Registrierung von Land. Doch erwies sich, dass die Karten keine zufriedenstellende Qualität hatten, unter anderem da es in Palästina noch keine rechtlich vorgeschriebenen Standards für die Verwendung bestimmter Maßeinheiten und für Professionalität der Vermessung gab.

„the maps were skeletal and detached from a system of coordinates, from a national triangulation network and even from one another. They were no more than sketches of plans, bearing no proportionate relationship to land features of topographical vicissitudes.

⁸¹³ El-Eini: *Mandated Landscape*, S. 292.

⁸¹⁴ El-Eini: *Mandated Landscape*, S. 297f.

*The landowners who are, today, attempting to locate their lands in order to establish ownership find it extremely difficult to use these plans.*⁸¹⁵

Nachdem die britische Verwaltung eine Weile über interne Koordinationsprobleme und auch einen Mangel an Erfahrung in der Organisation von Landvermessung gestolpert war, begann man 1928 einen neuen Anlauf der Landregistrierung, diesmal nach einem eigenen Vermessungssystem (dem sogenannten Torrens-System, das britische Herrschaft in Südastralien entwickelt hatte) vorgehend. Das hätte nun sehr gut funktionieren können, und allen GrundbesitzerInnen ein eindeutiges, langfristige Rechtssicherheit bietendes Dokument in die Hand geben können - wäre man bis 1948, zum Ende der britischen Verwaltung, damit auch fertig gewesen. Doch man wurde nicht fertig, was mit der sich verschlechternden Sicherheitslage zu tun hatte. Sicherheitsprobleme entstanden mit den Unruhen von 1929, dem arabischen Aufstand von 1936 und dann dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges.

*„During these years, the British authorities decided to work in safer territories, such as the plains and valleys. Here the Jewish settlers, appreciative of the benefit of the project in reinforcing legal ownership of their settlements, welcomed the land surveyors and settlement officers.*⁸¹⁶

Ergebnis war, dass zum Ende der britischen Mandatszeit gerade mal 20% des Landes durch das neue Katastersystem erfasst waren, und dieser Teil im Norden dessen, was nun der Staat Israel werden sollte, lag. Ins Westjordanland war vor 1948 diese Erfassung von Landbesitz nicht mehr vorgedrungen, von der jordanischen Herrschaft 1948-67 wurde kein derartiges Projekt durchgeführt, und so sind Auseinandersetzungen über Landbesitz im Westjordanland bis heute eine Konstante.

*„The fact that land settlement was not undertaken in Judea and Samaria under the Ottoman, British and Jordanian regimes, may have played a role not only in the relatively undeveloped level of agriculture in these regions, but also in current conflicts between the Israeli government, Jewish Settlers and Palestinian Arabs, which at times result from lack of clarity as to ownership.*⁸¹⁷

Dass die Teile, welche das britische Katasterprojekt erfasste, auf den Norden Israels begrenzt waren, heißt natürlich, dass im Süden die Aufgabe an den Staat Israel weitergereicht wurde. Und wir haben erwähnt, dass im Negev heute noch die Frage von (beduinischen) Ansprüchen auf Land ein zu klärendes Thema ist.

⁸¹⁵ Gavish / Kark: Cadastral Mapping, S. 78.

⁸¹⁶ Gavish / Kark: Cadastral Mapping, S. 79.

⁸¹⁷ Gavish / Kark: Cadastral Mapping, S. 79.

Zionistische Aktivitäten

Neben den britischen Statebuilding-Bemühungen, wo die britische Administration die anderen dazu erziehen wollte, wie man einen Staat gut führt, fand gleichzeitig das zionistische Statebuilding statt, und dieses zeichnete sich dadurch aus, dass die Beteiligten vor hatten, im Land, das sie als ihres verstanden, zu bleiben. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu Aufbauarbeiten (oder Aufbauversuchen), welche eine Macht von außen durchführt, die wieder abziehen soll oder will. Ich würde meinen, dass hier auch ein Faktor für den relativen Erfolg zionistischen Statebuildings zu suchen ist: Wenn man das eigene Heim baut, ist nicht nur die emotionale Bindung stärker, sondern das Durchhaltevermögen zu Zeiten von Schwierigkeiten notgedrungen größer. Eine Schwäche des zionistischen Statebuildings lag natürlich darin, dass nicht alle Bevölkerungsteile gleichermaßen teilnahmen. Zunächst bedurfte es aber, um überhaupt bauen zu können, größerer Einwanderungswellen der beteiligten Menschen.

Jüdischer Bevölkerungszuwachs

Die große Zeit der jüdischen Einwanderungswellen kam jetzt. Zunächst, 1919-23 (in der Zählung des Zionistenkongresses die „dritte Aliyah“) überwogen noch die hartgesottenen Idealisten, erkennbar an hohem Anteil von Männern und geringem Anteil von Kindern. Vielleicht war dies auch damit verknüpft, dass der Zionistenkongress noch nicht bereit war, Masseneinwanderung zu bewerben, aus Sorge, dass das Land noch nicht fähig war, zu große Einwanderung aufzunehmen:

„A good number of newcomers to Palestine in those years were young, idealistic pioneers, motivated by high expectations for the fulfillment of national and socialist Zionist ideologies under the new Mandatory regime. Note, however that the Zionist Organization's policy at the time, of discouraging mass Jewish immigration to Palestine before adequate absorption was assured, seems to have added an involuntary institutional element to the self-selective nature of immigration in the early 1920s.“⁸¹⁸

Bereits die „zweite Aliyah“ unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg haben wir als sozialistisch geprägt identifiziert. Das sozialistische Element sollte mit dieser Welle noch verstärkt werden. Damit ging allerdings auch die kulturelle Kluft zwischen gesellschaftlich konservativer arabischer sowie jüdischer Bevölkerung einerseits und den säkularen sozialistischen Neuankömmlingen, die eine neue Welt aufzubauen gedachten, stärker auf. Insbesondere das Auftreten eines neuen Frauenbildes sorgte für Irritationen, wenn die jüdische Frau des Kibbuz-Milieus mit Bluse und kurzen Hosen die Feldarbeit verrichtete,

⁸¹⁸Metzer: Divided Economy, S. 67

und sich gar nicht so benahm, wie es das traditionelle orientalische Frauenbild vorsah. Die Sorge vor einer „bolschewistischen Gefahr“, die von diesen neuen Jüdinnen und Juden ausgehen könnte, teilten britische mit arabischen Stimmen.⁸¹⁹

Schwankungen in den Einwanderungswellen konnten mit wirtschaftlichen Faktoren in British Palestine selbst oder in anderen potentiellen Aufnahmeländern zusammenhängen, und auch mit der Verfügbarkeit anderer potentieller Aufnahmeländer. Insbesondere die restriktivere Einwanderungspolitik der USA ab 1924 ist zu bedenken, allerdings muss ein zionistischer „pull-Effekt“ da gewesen sein, der bewirkte, dass 1925 Palästina anderen nicht-USA-Ländern als Einwanderungsland vorgezogen wurde. (Es ist dies die „vierte Aliyah“ in der zionistischen Zählung, die einen urbanen Schub brachte.) Ein Absturz der Einwanderung in den späten 20er Jahren lässt sich – neben einer Wirtschaftskrise in Palästina selbst – mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten in Polen in Verbindung bringen, die polnischem Mittelstand die Finanzierung der Migration nicht mehr ermöglichte. (Wir sehen hier wieder einmal, dass entgegen landläufigen Klischees ein gewisses Minimum an Wohlstand im Herkunftsland ein Faktor ist!) Auch die Unruhen von 1929 in Palästina können Einwanderung abgeschreckt haben.⁸²⁰

In den 1930er-Jahren wurde „Palästina“ dann zum beliebtesten Zielland jüdischer Migration – mit einem besonderen Spitzenwert in den Jahren 1934-35, wo gar 70 bis 80 Prozent der jüdischen Migration nach British Palestine strömte.⁸²¹ Das Abflauen ab Ende der 30er-Jahre kann mit den britischen Einwanderungsbeschränkungen, die infolge des „arabischen Aufstandes“ von 1937 eingeführt wurden („Weißbuch“ von 1939), in Zusammenhang gebracht werden, und für die letzten Jahre der Zwischenkriegszeit verzeichnete Palästina wirtschaftliche Probleme. Beides konnte migrationswillige Jüdinnen und Juden entweder wieder mehr in Richtung USA orientieren, oder auch Migrationspläne überhaupt zurückgehen lassen (natürlich abgesehen von jenen, die versuchten, vor den Nazis zu fliehen).⁸²²

Insgesamt ergibt sich für die Zwischenkriegszeit ein Bild, in dem neben einem harten Kern überzeugter Zionistinnen und Zionisten, die jedenfalls aus ideologischen Gründen einwanderungswillig waren, für eine größere Gruppe, die Frage, ob und wohin man zu migrieren gedachte, von pragmatischen Erwägungen begleitet blieb.⁸²³ Durchschnittliche potentielle MigrantInnen wogen den ideologischen Vorteil des Landes Israel gegenüber den übrigen Faktoren (ökonomische Fragen, mögliche andere Aufnahmeländer, die Chancen überhaupt Einreisebewilligung zu bekommen) durchaus ab.

Bemerkenswert ist aber, dass „Palästina“ bei Betrachtung von netto-Immigration (Immigration abzüglich Emmigration) einen besonders hohen Anteil im Vergleich zu anderen jüdischen Migrationsströmen einnimmt, der in der Zwischenkriegszeit von gar

⁸¹⁹ Krämer: Geschichte Palästinas, S. 249f.

⁸²⁰ Metzer: Divided Economy, S. 67f.

⁸²¹ Metzer: Divided economy, S. 65ff.

⁸²² Metzer: Divided Economy, S. 68f.

⁸²³ Metzer: Divided Economy. S. 69f.

keinem Aufnahmenland geteilt wird (während vor dem 1. Weltkrieg nur die stärksten Aufnahmeländer in vergleichbare Höhen gelangten).⁸²⁴ Während wir die Tatsache größerer Einwanderungswellen an sich also nicht nur als ein rein zionistisches Projekt sehen sollten, sondern im Kontext weltweiter jüdischer (und nichtjüdischer) Migration verstehen müssen, wäre die hohe Rate an Netto-Immigration doch ein zionistisches Spezifikum. Aus Israel/Palästina wieder wegzuziehen, wenn man mal da war, war schwieriger.

Zionistische proto-Staatlichkeit

Eine gewählte sozusagen parlamentarische Versammlung, genannt הוועד הלאומי (*ha-wa'ad ha-le'umi*, „die nationale Versammlung“) welche von den jüdischen Einwohnern British Palestines gewählt wurde, gab es bereits ab 1920. Aus dem einstigen Palästina-Büro der Zionistischen Weltorganisation ging 1929 die Jewish Agency (hebr. *Sochnut* סוכנות) hervor, die auch die offizielle Vertretung gegenüber der britischen Administration inne hatte, und sich um Betreuung der Einwandernden kümmerte. Die Jewish Agency ist auch heute noch diejenige Instanz, über die jüdische Einwanderung nach Israel abgewickelt wird. Neben diesen beiden entfalteten der KKL und die *Histadrut* enorme Bedeutung.

Der KKL auf dem Weg zu einer halbstaatlichen Einrichtung

Wir haben erwähnt, dass der KKL („Jüdischer Nationalfonds“) bereits vor dem Ersten Weltkrieg entstand, aber die Mengen von ihm angekauften Landes noch nicht groß waren. Bedeutend ist, dass der KKL im Gegensatz zu früheren Landkauf-Projekten nicht den Charakter eine Privatinitiative hatte, sondern eine Institution des Zionistenkongresses war – somit in eine prä-staatliche Struktur eingebunden. Das Kapital des KKL war nicht das Geld einzelner Philanthropen, sondern stammte aus den Spendengeldern von Massen zionistischer Spenderinnen und Spender. Seine große Dominanz bei jüdischen Landkäufen entfaltete der KKL erst ab 1936, doch von 1936 bis 1948 wurde er die bedeutendste jüdische Körperschaft, die in Landkäufe involviert war, und nahm eine zentrale Rolle bei der Entwicklung jüdischer Siedlungsprojekte ein.⁸²⁵

Diese letzten 12 Jahre des britischen Mandats waren einerseits gekennzeichnet von Erwartungen, dass die „Palästina-Frage“ in eine politische Entscheidung münden werde, andererseits von britischen Einschränkungen, die suchten jüdische Landkäufe und Besiedlungen zu begrenzen, sowie den arabischen Unruhen, welche die britische Administration zu diesen Einschränkungen bewog. Unter diesen Bedingungen zogen sich andere Einrichtungen, die zuvor Landkäufe getätigt haben, eher zurück. Der KKL mit

⁸²⁴Metzer: *Divided Economy*. S. 70ff.

⁸²⁵Katz: *Battle for the Land* S. 333.

seinem „nationalem“ Kapital war in dieser Zeit weniger verwundbar als Initiativen die von einzelner privatem Kapital abhingen, und konnte so in die Bresche springen.⁸²⁶

In den letzten Jahren der Mandatszeit konzentrierte sich der KKL stark auf Besiedlung und Aufbau des Negev, und als britische Teilungspläne 1946 gedachten, den Negev nicht auf die jüdische Seite zuzuweisen, griff der KKL sogar zum waghalsigen Mittel, buchstäblich über Nacht neue Siedlungen auf KKL-eigenem Boden im Negev zu errichten, um durch die Schaffung von Tatsachen auf dem Boden, dem Anspruch auf einen „jüdischen“ Negev nachzuhelfen.⁸²⁷

Die Histadrut als Staat im Staate

1920 wurde die „Histadrut“ gegründet, deren primäre Aufgabe es eigentlich wäre, eine Arbeitergewerkschaft zu sein. Ihr voller Name lautet ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל („allgemeiner Zusammenschluss von Arbeitern im Land Israel“). De facto sah sie sehr bald ihren Aufgabenbereich aber in einem wesentlich breiterem Feld als dem einer Gewerkschaft, nämlich sich um schlichtweg alles zu kümmern, was die jüdische Arbeiterschaft, inklusive die neu Einwandernden, brauchen könnte.

”יש לציין, שבתקופה טרם מדינה, ”המדינה בדרך”, ההסתדרות ראתה עצמה כמסגרת המבצעת של תנועת העבודה ויעדי פעולתה נקבעו בהתאם להשקפת עולמה של התנועה. באותה התקופה, ההסתדרות מילאה תפקידים בכל התחומים, אותה ממלאת בדרך כלל מדינה ריבונית ביחס לאזרחיה: חברה, התיישבות, משק וכלכלה, ביטחון והגנה, רווחה ועזרה הדדית, חינוך, תרבות, קליטת עלייה, שיכון ועוד.”

(„Es ist hervorzuheben, dass in der Periode vor dem Staat, als der „Staat auf dem Weg“ war, sich die Histadrut als ausübenden Zweig der Arbeiterbewegung sah, und die Ziele ihres Wirkens entsprechend der Weltanschauung der Bewegung festgesetzt wurden.

In dieser Zeit erfüllte die Histadrut Aufgaben in allen Bereichen, die generell ein souveräner Staat in Bezug auf seine Bürger erfüllt: Soziales, Ansiedlung, Landwirtschaft und Wirtschaft, Sicherheit und Verteidigung, Wohlfahrt und gegenseitige Hilfe, Erziehung, Kultur, Aufnahme von Einwanderung, Wohnungsbeschaffung usw.“)⁸²⁸

Wir dürfen daher nicht überrascht sein, dass die Histadrut u.a. eine Krankenkasse betrieb, Unternehmen besaß etc. Bis zur Staatsgründung nahm die Histadrut die Rolle eines

⁸²⁶ Katz: Battle for the Land, S. 334.

⁸²⁷ <http://www.kkl.org.il/eng/about-kl-jnf/our-history/fifth-decade-1941-1950/> (letzter Zugriff 21.07.2014)

⁸²⁸ http://www.histadrut.org.il/index.php?page_id=296 (letzter Zugriff 21.07.2014)

Ersatz-Staates ein, indem sie für Ihre Mitglieder alles Mögliche bereitstellte, was sonst ein (sozialistischer Wohlfahrts-)Staat zu tun hätte.

Ich halte diese prä-staatliche Funktion der *Histadrut*, die sie gemeinsam mit Jewish Agency und KKL einnahm, für enorm bedeutend für den Aufbau des Staates Israel. Als der Staat tatsächlich eröffnet wurde, konnte man in diesen Einrichtungen bereits auf eine ausreichend lange Vorlaufzeit von als-ob-staatlichen Tätigkeiten zurückblicken. Es ist wahrscheinlich mehr als symbolisch, dass der gleiche David Ben Gurion, der 1948 die Unabhängigkeitserklärung Israels verlas, 1921 als Generalsekretär der *Histadrut* begann!

Das Erfolgsrezept liegt hier wahrscheinlich in einem Punkt, der den Beteiligten gar nicht lieb war. Da die britische Verwaltung nicht so schnell wieder abzog, wie es manche gerne gehabt hätten, gab es eine längere Vorlaufzeit in der die proto-staatlichen Instanzen wirken und sich entwickeln konnten. Wäre der jüdische Staat schon in den 1920er-Jahren Realität geworden, wären diese Strukturen noch nicht in gleicher Weise ausgereift vorhanden gewesen.

Hagganah

Sogar die *Hagganah*, die jüdische Verteidigungsarmee und Vorläuferin der späteren israelischen Armee wurde 1920 aus der *Histadrut* heraus (!) gegründet, mit der Aufgabe, jüdische Siedlungen gegen Übergriffe zu verteidigen. Sie war aber natürlich offen für alle Teilnehmenden. Nachdem in den Unruhen von 1929 deutliche Schwächen der Verteidigungskräfte offenbar wurden, wurde sie 1930 dem *Wa'ad ha-le'umi* und der Jewish Agency unterstellt. Noch bei Beginn des „arabischen Aufstandes“ von 1936 war ihre Rolle eine rein defensive, erst mit zunehmendem Grad der Auseinandersetzungen begann sie auch mit eigenen Angriffen. Aufgrund von strategischen Auffassungsunterschieden, persönlichen Rivalitäten, aber auch vor dem Hintergrund einer Spannung zwischen den Revisionisten (die wir als nationalistischer eingestellte Kraft besprochen haben) und der sozialistisch geprägten *Histadrut* spaltete sich 1931 die „*Etzel*“ (*Irgun Tzwa'i Le'umi* – in etwa als „Organisation einer nationalen Armee“ übersetzbar) ab, eine weitere Abspaltung dieser Abspaltung war 1940 die „*Lehi*“ (*Loḥamey Ḥerut Yisra'el* – „Kämpfer der Freiheit Israels“), die eine radikalere antibritische Strategie wollte – und dementsprechend für die größten unter den Anschlägen auf britische Einrichtungen berühmt wurde.

1941 entstand innerhalb der *Hagganah* die spezielle Angriffseinheit „*Palmaḥ*“, zunächst von den Briten begrüßt, da sie auch den Zweck hatte, eine allfällige Invasion Nazideutschlands abzuwehren. Während des Zweiten Weltkriegs kooperierte eben aus diesem Grund (die Nationalsozialisten standen ja immerhin bereits in Ägypten!) die *Hagganah* mit den Briten und ermutigte palästinensische Juden zum Eintritt in die

britische Armee, um gegen Nazi-Deutschland zu kämpfen. Als nach dem Zweiten Weltkrieg die britische Herrschaft nicht nur – aus jüdischer wie arabischer Sicht – bereits viel zu lange im Land blieb und obendrein – aus jüdischer Sicht – Einwanderung viel zu restriktiv begrenzte (allgemein bekannt sind die Versuche von Shoa-Überlebenden nach British Palestine zu strömen und die britischen Versuche, die Einwanderung abzublocken), begann die *Hagganah* gemeinsam mit *Etzel* und *Lehi* sich gegen die britische Besatzung zu wenden. Als sich 1947 sowohl der britische Abzug als auch das Szenario eines jüdisch-arabischen Kriegs abzeichnete, begann die *Hagganah* mit Umstrukturierungen zum Aufbau einer landesweiten Armee.⁸²⁹ Dass die Armee zum Zeitpunkt der Staatsgründung bereits existierte war natürlich für den Bestand des Staates eine Notwendigkeit, dass sie wohl oder übel schon Erfahrungen mit Kämpfen im Land hatte, muss ihr geholfen haben.

Dass es den „jüdischen Staat“ in den letzten Jahren der Mandatszeit eigentlich schon gab, fiel auch den Verfassern des „anglo-amerikanischen Untersuchungskomitees“ auf, das 1946 einen Bericht an die amerikanische und die britische Regierung verfasste:

*„The Jews have developed, under the aegis of the Jewish Agency and the Vaad Leumi, a strong and tightly-woven community. There thus exists a virtual Jewish nonterritorial State with its own executive and legislative organs, parallel in many respects to the Mandatory Administration, and serving as the concrete symbol of the Jewish National Home.“*⁸³⁰

Ein Nachteil der zionistischen proto-Staatlichkeit liegt auf der Hand: Diejenigen, die nicht in diese zionistischen Aufbauwerke eingebunden waren, fanden sich 1948 ebenfalls im neuen Staat – den sie bis dahin nicht mitgestaltet hatten.

Religiöser Zionismus und der Staat

Neben den Charedim (streng-orthodoxen Gemeinden), die mit den Statebuilding-Ambitionen der zionistischen Organe nichts anfangen konnten, entfaltete sich auch das Segment des religiösen Zionismus. Der Zionistenkongress hatte ja mit der Misrachi seine religiöse Fraktion, deren Gründer der aus dem litauischen Judentum stammende Rav Reines war. Doch letztlich wurden zwei führende Rabbiner zur Zeit des britischen Mandats bzw. (im Fall von Rav Uziel) auch noch des jungen Staates für die Weiterentwicklung des religiös-zionistischen Bewusstseins besonders prägend: Rav Kook und Rav Uziel.

⁸²⁹ Tauber: *Military Resistance*, S. 19ff.

⁸³⁰ Anglo-American Committee of Inquiry - Chapter VIII http://avalon.law.yale.edu/20th_century/angch08.asp (April 2014)

Rav Kook

Avraham Yitzḥaq haKohen Kook, geboren 1865/ nach dem jüdischen Kalender 5625 in Lettland im heutigen Daugavpils (genau genommen in einem Ort namens Grīva, der heute zu Daugavpils gehört), entstammte einer Ehe, in der sowohl das litauische als auch das chasidische Judentum (in Form des Chabad-Zweiges) tradiert wurden, was in damaliger Zeit, auch wenn die Kluft zwischen chasidischer und litauischer Strömung nicht mehr gar so krass war, eine Besonderheit darstellt. Sein Vater entstammte einer litauischen rabbinischen Familie, seine Mutter war Tochter eines der bedeutendsten Chabad-Rebben, des sogenannten „Tzemach Tzedek“ (mit bürgerlichem Namen Menachem Mendel Shneerson, nicht zu verwechseln mit dem späteren siebenten Rebbe der Chabad Dynastie, Menachem Mendel Schneerson). Es entzieht sich natürlich konkreter Nachweisbarkeit, aber es ist naheliegend, dass diese Fähigkeit zur Überbrückung von Strömungen, die aus dem Elternhaus mitgegeben wurde, neben all der gelehrten Erziehung, die er genoss, den Boden für Rav Kooks Größe mit-aufbereitete. Und so zeigt sich bereits der junge Rav Kook über die scharfen Trennlinien der jüdischen Gesellschaft, besorgt – nicht nur entlang der chasidisch-litauischen Kluft, sondern auch betreffend *Haskalah* und *Hibbat-Tzion*-Bewegung.⁸³¹

Für eineinhalb Jahre finden wir den jungen Rav Kook in der Yeshiva von Volozhin, wo er vom Wirken des „Netziv“ (*Naftali Tzvi Yehudah Berlin*), den wir oben besprochen haben, beeinflusst wurde.⁸³²

Es zieht sich somit eine kontinuierliche Entwicklungslinie vom Gedankengut des Gaon von Vilna über die Yeshiva von Volozhin zu jener nationalreligiösen Strömung, die sich heute in Israel auf Rav Kook beruft. Schon allein deshalb soll man meines Erachtens die Bewegung der „Schüler des Gaon von Vilna“ als zionistische Strömung begreifen, obwohl ihre tatsächliche Einwanderung am Boden des Landes noch gering war. Längerfristig wirkte ihr Gedankengut, natürlich in jeweils zeitgemäßen Transformationen, stärker weiter, als anfangs ihr materieller Impact sein konnte!

Die erste Periode von Rav Kooks Wirken im Land Israel begann bereits 1904 als er Rabbiner von Jaffa wurde, und in dieser Funktion auch der zuständige Rabbiner für die sozialistischen, nicht mehr religiös praktizierend lebenden Einwandernden der „zweiten Aliyah“ in der Umgebun Jaffas war. Da er beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Europa weilte, konnte er kriegsbedingt nicht mehr zurück. 1921 (5662) kommt er dann wieder ins Land, zunächst weil er als Rabbiner von Jaffa wieder gewünscht wird, wird aber bald aschkenasischer Oberrabbiner Jerusalems und kurz darauf der aschkenasische Oberrabbiner für British Palestine, als der er bis zu seinem Ableben 1935 wirkte.⁸³³

⁸³¹ Ish Shalom: Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 5.

⁸³² Ish Shalom: Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 5.

⁸³³ Raz: Malachim, S. 75ff.

Rav Kooks Denken enthält Elemente der Iurianischen Kabbalah, lässt sich aber nicht einfach auf eine Richtung reduzieren. Bedeutend in seinen Ansichten ist oft die richtige Balance zwischen verschiedenen Polen, z.B. zwischen religiöser Kraft, die die Beziehung des Menschen zu Gott gestaltet, nationaler Kraft, die den Menschen das Wohl der eigenen Gemeinschaft über anderes stellen lässt, und drittens humanistischer Kraft, welche Gleichheit der Menschen über Grenzen hinweg anstrebt. Idealerweise sollen diese Kräfte in einer ausgewogenen Balance wirken, jede für sich selbst ist unvollständig und wäre daher in reiner Form auch schädlich.⁸³⁴

In diese Theologie einer gewissen Ausgewogenheit fällt auch Rav Kooks Sicht der Rolle des Judentums in der Menschheitsgeschichte. Während heidnische Religionen einst zu materiell orientiert waren, brachte das Judentum eine Verbindung der Welt mit dem Geistigen ein. Dem Christentum hingegen wirft Rav Kook vor, das Jenseitige zu sehr betont zu haben. Auch die jüdische Geschichte von Exil und nun anstehender Rückkehr ins Land hat in Rav Kooks Sicht mit dem Problem dieser weltlich-geistigen Balance zu tun. Nachdem das antike Judentum seine Aufgabe nicht gut genug erfüllte, und sich zu sehr einer heidnisch-materiellen Welt zuwandte, musste es das Exil erleben, um unter den Bedingungen der Diaspora wieder das Geistige mehr zu betonen. Doch nun sei es Zeit, mit der Wiedererrichtung jüdischen Lebens im Land Israel die Religion des Buches wieder mit einer Religion des Lebens in Einklang zu bringen. In diesem Sinne einer richtigen Zusammenwirkung der verschiedenen Pole fand Rav Kook auch, dass das Gelehrtentum einer Elite mit dem religiösen Instinkt der Volksmassen zu verbinden sei, beide brauchen einander.⁸³⁵

Vor diesem Hintergrund verstehen wir, dass Rav Kook die allzu säkular gewordene zionistische Einwanderung nicht ablehnte, wiewohl er selbstverständlich die sozialistischen *Halutzim* gerne wieder zu einem religiösen Leben geführt hätte. Doch für Rav Kook taten diese Einwandernden mit ihrer Rückkehr ins Land instinktiv das Richtige, während der „alte *Yishuv*“ die Zeichen der Zeit verschlief. Rav Kook erkannte an, dass die Abwendung vom religiösen Leben der jungen ZionistInnen auch dem veralteten Charakter des „Schtetl-Judentums“ geschuldet war, aus dem diese Leute durchaus zurecht heraus wollten. Er verlangte daher auch nach einem neuen, zeitgemäßen Konzept jüdischer Erziehung und Bildung – und so war sein größtes und sicher folgenreichstes Werk die Errichtung einer neuen Yeshivah (gegründet 1924, heute als *Merkaz haRav* bekannt), in der – bei aller Betonung der religiösen Bildung – auch weltliche Fächer unterrichtet wurden. Was zu seinen Lebzeiten mit einem einzelnen Lehrhaus begann, sollte große Vorbildwirkung für weitere Entwicklungen in Israel zeitigen:

⁸³⁴ Rachmani: Introduction to the Thought of Rav Kook: <http://www.vbm-torah.org/archive/rk5-kook.htm> (letzter Zugriff 21.07.2014)

⁸³⁵ Ross: Elite and Masses, S. 364ff.

„The founding of a chain of high school yeshivot, which include wide general education in their curriculum and, in their wake, the 'Hesder' yeshivot, which combine Torah study with I.D.F. army service, reflects a process of increasing recognition of needs and willingness to confront reality. The ideology of the Hesder yeshivot is founded on the teachings of Rav Kook.“⁸³⁶

Wenn dies nun alles ziemlich modern und weltoffen klingt, hatte Rav Kook allerdings einen höchst unmodernen Ansatz als es um Frauenwahlrecht ging. Wir haben ja gesehen, dass der Zionistenkongress ein Wahlrecht für Frauen hatte. Als man aber zu Beginn der Mandatszeit im Land selbst vor der Situation stand, dass eine nationale jüdische Versammlung zu wählen war (das bereits erwähnte *Wa'ad ha-le'umi*), entbrannte ein heftiger Streit um das Wahlrecht für Frauen, da es Gegnerschaft aus dem (aschkenasischen Teil des) „alten Yishuv“ gab.

In the struggle over women's suffrage (1918-1921), the rabbinical leadership of the old Yishuv generally opposed extending to women the right to vote and hold public office. In contrast, the Sephardic rabbinic leadership generally favored granting women those rights.

Rabbi Kook, the leading Ashkenazic rabbinic personality in this debate, argued that the Torah tradition relegated civic authority only to men, and that women were to remain in the private, domestic domain. He rejected the "modern innovation" calling for an expansion of women's role, believing this was a threat to traditional morality and family life.“⁸³⁷

Es bringt Klischees von der Position der Frau in Europa und im Orient durcheinander, dass in diesem Fall aus Europa stammende aschkenasische Rabbiner, bis hin zu Rav Kook, ein Problem mit dem Frauenwahlrecht hatte, während die sefardisch-orientalischen Rabbiner im Land Israel/Palästina dem Frauenwahlrecht positiv gegenüber standen – prominente Stimme der Sefarden in diesem Streit war Rav Uziel.⁸³⁸

Rav Uziel

Rav Ben Tzion Me'ir Hai Uzi'el (1880-1953) war in der Mandatszeit Oberrabbiner von Tel Aviv und erster sefardischer Oberrabbiner von British Palestine und dann des Staates Israel.

In seiner philosophischen Ausrichtung knüpfte Rav Uziel deutlich an die „Klassiker“ der jüdischen Philosophie des Mittelalters an.

⁸³⁶ Ish Shalom: Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook, S. 27.

⁸³⁷ Angel: Rabbi Kook and Rabbi Uziel: <http://www.jewishideas.org/min-hamuvhar/rabbi-kook-and-rabbi-uziel-two-posekim-two-appr> (letzter Zugriff 21.07.2014)

⁸³⁸ Angel: Rabbi Kook and Rabbi Uziel: <http://www.jewishideas.org/min-hamuvhar/rabbi-kook-and-rabbi-uziel-two-posekim-two-appr> (letzter Zugriff 21.07.2014)

*„He blends together R. Sa'adia Gaon's perception of human nature with the exaltation of Israel – the people and its land – with the teachings of R. Judah Halevi and Nachmanides. In addition, in his basic assumptions he integrates the conceptual world of Maimonides – the thinker who most influenced R. Uziel – with the contributions of the Kabbalah.“*⁸³⁹

In seiner starken Betonung von organischer Einheit aller Existenz liegt Rav Uziel auf einer Linie mit seinem Senior-Kollegen Rav Kook. Die ganze Menschheit hängt wie ein Organismus zusammen, und menschliche Solidarität ist verankert im Glauben an einen Gott.⁸⁴⁰ Das Bild vom Organismus wendet R. Uziel nicht nur auf die Menschheit, sondern auch auf die „Nation“ an. Hier zeigt sich eine Nähe zum Denken von *Aḥad ha-‘Am*, aber natürlich mit dem wesentlichen Unterschied, dass für Rav Uziel die jüdische Nation die religiöse Lehre nicht zu verlassen habe, da sie schließlich innerer Ausdruck der jüdischen Nationalität ist.⁸⁴¹ Die Art jüdischer Nationalität sei eine spirituelle, politisches Wirken nur ein Mittel für einen höheren Zweck. Während andere Nationalstaaten auf Eroberung von Gebieten basieren, daher immer wieder in Kriegszustand geraten und damit auch verschwinden können, im Falle ihre Regierungen untergehen, ist jüdische Nationalität nicht von Führern des Staates abhängig, sondern entstand durch den Willen Gottes.⁸⁴²

Das Konzept der organischen Einheit einer Gesellschaft führte Rav Uziel naturgemäß zu einer Betonung der Wichtigkeit sozialer Solidarität. Das Verhältnis von Dienstgeber und Arbeitnehmer habe von gegenseitigem Respekt getragen zu sein, weshalb es besser sei, Streiks zu vermeiden und statt dessen Arbeitsgerichte einzurichten, die in Konfliktfällen vermitteln. Ein Arbeitgeber ist verantwortlich für den Schutz des Arbeitnehmers. Löhne müssen hoch genug sein, um einen Lebensunterhalt zu ermöglichen.⁸⁴³

Rav Uziel blieb auch mit zunehmender Zuspitzung des arabisch-jüdischen Konflikts über das Land ein Verfechter des friedlichen Umgangs und gehörte zu jenen Rabbinern, welche jüdische „Vergeltungsschläge“ gegen arabische Ziele verurteilten.⁸⁴⁴

*As to the non-Jewish residents of Israel, R. Uziel consistently argues that their rights must be equated to those of the Jews. [...] As far as the status of women is concerned, R. Uziel supports active and passive suffrage alike, as opposed to R. Kook's well-known position.“*⁸⁴⁵

⁸³⁹ Hellinger: Individual and Society, S. 67.

⁸⁴⁰ Hellinger: Individual and Society, S. 68.

⁸⁴¹ Hellinger: Individual and Society, S. 86.

⁸⁴² Hellinger: Individual and Society, S. 89. , *Hegryonei Uziel*, zweiter Teil, 122f.

⁸⁴³ Hellinger: Individual and Society, S. 94.

⁸⁴⁴ Hellinger: Individual and Society, S. 104.

⁸⁴⁵ Hellinger: Individual and Society, S. 79.

Im Denken von Rav Uziel ist es wichtig, dass der Gelehrte, der halachische Entscheidungen trifft, auch im realen Leben verankert ist und sich nicht vor Neuerungen scheut:

„R. Uziel presents a philosophy of halakhah and jurisprudence according to which the decider must make his judgements from a broad social, national, and universal perspective. Comprehensive knowledge of the conditions of life in all their depth and profound understanding of life in its fullness are indispensable“⁸⁴⁶

Rav Uziels Schriften wurden auch nach seinen Lebzeiten nachgedruckt, doch scheint seine Wirkung eine Zeitlang geringer gewesen zu sein. In jüngerer Vergangenheit habe ich den Eindruck, dass solche Kreise, die das nationalreligiöse Lager Israels nicht zu weit nach „rechts“ abdriften lassen wollen, Rav Uziel wiederentdecken.

⁸⁴⁶Hellinger: Individual and Society, S. 108.

Wie getrennt entwickeln sich die Sektoren?

Herausbildung einer zweigeteilten Ökonomie in der britischen Mandatszeit?

Wie weit die wirtschaftliche Struktur in British Palestine eine zweigeteilte – in Form einer „jüdischen Ökonomie“ einerseits und einer „arabischen Ökonomie“ andererseits – gewesen sei, oder ob es doch richtiger wäre, von einer gemeinsamen Ökonomie auszugehen, wurde im Lauf der Zeit unterschiedlich beurteilt. Angesichts der politischen Implikationen die solchen Einschätzungen innewohnen ist nicht überraschend, dass das Beziehen der einen oder anderen Position mit dem jeweiligen politisch-ideologischen Standpunkt zusammenhängen mochte. Für Vertreter eines „arabischen“ Standpunkts war es passender, *eine* gemeinsame Wirtschaft zu sehen, und auf diese Art keine kollektive jüdische Struktur – oder gar prä-staatliche Autonomie ins Bild zu nehmen. Umgekehrt war es für zionistische Standpunkte passender, eine separate jüdische Wirtschaft zu betonen, – insbesondere da zionistische Einrichtungen der Mandatszeit den Aufbau einer auch wirtschaftlichen Autonomie in der zu schaffenden „Jüdischen Heimstätte“ ausdrücklich anstrebten.⁸⁴⁷

Dass beide Extrempositionen zu hölzern sind, zeigte Jacob Metzger in einer Studie über die „geteilte Wirtschaft“ in der Mandatszeit. Er kommt zwar zum Schluss dass eine Teilung in eine „jüdische“ und eine „arabische“ Ökonomie erkennbar ist, dass jedoch diese Teilung nicht so deutlich ausfiel, wie sonst für „duale Ökonomien“ typisch. (Beispiele solcher typischer dualer Ökonomien konnte man insbesondere in Siedler-Ökonomien z.B. europäischer Kolonialmächte in Afrika vorfinden.). Zudem waren die beiden Sektoren nicht homogen genug, um eine lupenreine Zweiteilung hervorzubringen – es konnte auch den urbanen Kaufmann im arabischen Sektor oder kleine traditionelle Heimarbeit im jüdischen Sektor geben. Jüdische Käufer bezahlten für Land stets jene Preise, die am freien Markt zustande kamen, an solche Verkäufer, die aus freier Entscheidung verkauften. Allerdings sorgte das jüdische Interesse, einmal erworbenes Land in jüdischen Händen zu halten, natürlich für eine einseitige Richtung der Landverkäufe. Die offiziellen zionistischen Organisationen, welche in der Mandatszeit 60 Prozent des Landes, das von nicht-jüdischen Verkäufern geboten wurde, aufkauften, achteten per Definitionem darauf, das Land jüdischen Nutzern zukommen zu lassen. Private jüdische Landbesitzer folgten dem Trend aus freien Stücken und bemühten sich, im Falle von Verkäufen, das Land in jüdischen Händen zu belassen. Auf dem Arbeitsmarkt lautete der Ansatz zionistischer Organisationen (eher vergeblich) , dass „jüdische“ Landwirtschaft keine arabischen Arbeiter einstellen solle, und zwar weil man vermeiden wollte, dass der jüdische

⁸⁴⁷Metzger: Divided economy, S. 1

Grundbesitzer arabische Arbeitskräfte zu zu niedrigen Löhnen einstelle (er sollte lieber besser bezahlte jüdische Arbeitskräfte aufnehmen, war die theoretische Hoffnung). Doch auch wenn die zugrunde liegenden Absichten somit recht edel waren, trugen die Versuche der *Histadrut*, einen jüdischen Arbeitsmarkt zu propagieren, de facto mehr zur Bewahrung von Lohnunterschieden zwischen „arabischen“ und jüdischen ungelernten Arbeitskräften bei, als dass sie in der Lage gewesen wären, diese zu reduzieren. Die zunehmende Herausbildung eines „jüdischen“ und eines „arabischen“ ökonomischen Sektors zur Mandatszeit heißt nicht, dass einer der beiden Sektoren Gewinner oder Verlierer sein musste. Tatsächlich zeigten beide Seiten ein Wachstum in der Landwirtschaft. Kosten in Form von entgangenem Verdienst, indem die getrennten Wirtschaften Einkommen verhinderten, das man andernfalls hätte haben können, muss man trotzdem annehmen.⁸⁴⁸

Nach 1948 kommt es zu einem völligen Umbruch der Struktur, durch arabische Flucht einerseits und jüdische Zuflucht aus arabischen Ländern andererseits, der die zweigeteilte Wirtschaftsstruktur der Mandatszeit beendet, allerdings lassen sich einige Merkmale dessen, was zuvor den „jüdischen“ Sektor auszeichnete, noch in der israelischen Wirtschaft weiterhin identifizieren:

„For example in the association between the patterns of economic growth and of capital imports and immigration; in the important role of the import surplus in resources and domestic uses; in the industrial structure of production and employment; and in the role of public-sector involvement in economic life. All these closely resemble the characteristics of the Mandatory Jewish economy, and draw a kind of continuum from the pre-statehood yishuv to the state of Israel.“⁸⁴⁹

Bildung nicht für alle

Eindeutig fragmentiert war der Bildungssektor.

„Neben den umstrukturierten osmanischen Staats- und den ausländischen Privatschulen standen religiöse wie nicht-religiöse arabischsprachige Privatinstitute auf der einen Seite, die so gut wie keine jüdischen Schüler und Lehrer anzogen, und jüdische Privatschulen auf der anderen, die gleichfalls entweder religiös oder säkular ausgerichtet waren, auf jeden Fall aber den Unterricht in Hebräisch oder einer europäischen Sprache erteilten und dementsprechend ausschließlich jüdische Schüler und Lehrer hatten.“⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Metzger: Divided economy, S. 201ff.

⁸⁴⁹ Metzger: Divided economy, S. 205f.

⁸⁵⁰ Krämer: Geschichte, S. 212. Ich würde ergänzen, dass einzelne der missionierenden christlichen Einrichtungen, die wir gesehen haben, sicher weiterhin europäische Fremdsprachen verwendeten. Im großen ändert dies jedoch nichts am Bild eines jüdisch-arabisch fragmentierten Schulwesens.

Schulpflicht gab es noch nicht, und dies schlug sich in unterschiedlichen Alphabetisierungsraten der Bevölkerungsgruppen nieder. Großteils alphabetisiert war die jüdische Bevölkerung, sehr wenig alphabetisiert die muslimische und die christliche lag dazwischen, selbstverständlich in allen drei Fällen noch mit einem Gefälle zwischen Burschen und Mädchen. Weiters standen für jüdische Jugendliche Einrichtungen höherer Bildung zur Verfügung, bis hin zur Hebräischen Universität, die von der arabischen Bevölkerung aufgrund der Unterrichtssprache Hebräisch kaum nutzbar waren, während es kaum höhere Schulen und gar keine Universitäten im Land für arabischsprachige Studierende gab (die etwa auf Beirut oder Kairo ausweichen mussten).⁸⁵¹ Hier wirkte sich das osmanische Erbe fatal aus, da einerseits das osmanische Reich generell nicht viel hochwertiges Bildungssystem hinterließ, andererseits die höheren Bildungsinstitute, soweit es sie einst gegeben hatte, nun alle im Ausland waren - etwa in Kairo, Istanbul, Damaskus. Jerusalem brachte für Muslime keine Hochschule oder Universität aus osmanischen Zeiten mit. Und während es in Beirut die Amerikanische Universität gab, war in Jerusalem auch keine nicht-jüdische private Initiative solchen Formats angekommen. Heute ist es selbstverständlich, dass die Hebräische Universität Jerusalem reichlich nicht-jüdische Studierende unterrichtet, und man sieht heutzutage selbstverständlich auch muslimische Kopftücher am Uni-Campus. Doch damals muss die Sprachbarriere nicht-jüdische InteressentInnen vorerst abgehalten haben.

Im Fall der Hebräischen Universität ist es immerhin gelungen, dass sie heute eher ein Aushängeschild des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Bevölkerungsgruppen in Israel ist. Die Fragmentierung des Schulwesens in einen arabischen und einen jüdischen Sektor - wobei dieser wiederum nach religiöser Ausrichtung fragmentiert ist - blieb jedoch bis heute erhalten, mit entsprechend deutlichen Auswirkungen auf die israelische Gesellschaft.

⁸⁵¹ Krämer: Geschichte, S. 214f.

Das arabische Leadership-Problem

Viel zu oft wird in der Literatur über die Mandatszeit ein vermeintlich einheitlicher Block von arabischem Widerstand gegen die zunehmende zionistische Einwanderung dargestellt. Aber natürlich gab es nicht „die“ arabische Seite. Neben denen, die sich einem – gewalttätigen – Widerstand verschrieben, allen voran der berühmte Mufti von Jerusalem, *Amīn Ḥusaynī*, finden sich auch verschiedene Arten und Stufen von Zusammenarbeit von arabischer Bevölkerung mit dem jüdischen Yishuv.

Warum *Ḥusaynī*?

Bekanntlich wurde *Amīn al-Ḥusaynī* 1921 vom britischen Hochkommissar Herbert Samuel zum Mufti von Jerusalem eingesetzt, in der Hoffnung, dass seine Einbindung in diese hohe Position zu einer Beruhigung der Unruhen, die 1920 eskaliert waren, führe. Rückblickend weiß man, dass die Rechnung nicht aufging. Warum tat die britische Führung das? Wäre es nicht leicht zu erkennen gewesen, dass *Amīn al-Ḥusaynī* ein „Hardliner“ ist, der sich gerade nicht dem friedlichen Zusammenleben verschreibt? Porath schildert in seiner Darstellung der Palästinensisch-Arabischen Nationalbewegung die Genese der Entscheidung für *Ḥusaynī*, und wir sehen einige Faktoren, die zusammenwirkten.

- Zunächst war der Vorgänger von *Amīn al-Ḥusaynī* als Mufti, sein älterer Halbbruder *Kāmil al-Ḥusaynī*, ein dialogbereiter Mann der mit der britischen Besatzungsmacht ein gutes Verhältnis wahrte und nach den Unruhen vom April 1920 zur Beruhigung und Einhaltung von Recht und Ordnung aufgerufen hatte. Das britische Hochkommissariat hatte also Grund, der *Ḥusaynī*-Familie für die bisherige gute Kooperation verpflichtet zu sein.
- Noch bevor es zum Wahlvorgang eines neuen Mufti kam, hatte *Amīn al-Ḥusaynī* sein Netzwerk mobilisiert und zahlreiche Petitionen langten bei der britischen Führung ein, *Ḥusaynī* zum Mufti zu machen, darunter auch solche von außerhalb Jerusalems. Petitionen der Opposition, die darauf hinwiesen, dass der Kandidat, der die Wahl gewinnt, zum Zug kommen solle, waren deutlich in der Minderheit. Dies musste bei den britischen Entscheidungsträgern den Eindruck erwecken, dass *Ḥusaynī* breit gewünscht wird.
- Gegen *Amīn al-Ḥusaynī* sprachen zwei eigentlich ernsthafte Gründe: Zum einen, dass er die Wahl – bei der Vertreter der großen Moscheen einen Dreivorschlag erstellten, aus dem die Regierung einen Kandidaten auswählte – nicht geschafft hatte, er war am vierten Platz gereiht. Das zweite Problem (und dies mag auch eine Erklärung für das Wahlergebnis sein) war, dass *Amīn al-Ḥusaynī*, anders als sein Vorgänger, eigentlich keine ausreichend hohe Bildung an einer anerkannten

muslimischen Hochschule vorweisen konnte, noch dazu äußerst jung für ein dermaßen hohes Amt war.

- Ein Faktor für *Ḥusaynī* war, dass die stärkste rivalisierende Familie, die *Nashāshībī*-Familie (die auf Verständigung mit den Zionisten aus war), gerade den Bürgermeister von Jerusalem stellte, und man so hoffte, eine Balance zwischen den beiden führenden Familien zu wahren.
- Wichtig für die britische Seite war, dass sich die Unruhen von 1920 nur ja nicht wiederholen sollten, und tatsächlich verliefen die *Nabī-Mūsa*-Feiern 1921 ruhig. Dies nährte unter den britischen Entscheidungsträgern die Hoffnung, dass *Ḥusaynī* tatsächlich kooperationsbereit sein werde, wenn er einmal dieses hohe Amt inne hat.

Da die Wahl ja anders ausgegangen war, musste man eine kreative Lösung betreffend des Wahlergebnisses finden, und es gelang, einen der vorher gereihten Kandidaten zum Rückzug zu überreden – womit *Ḥusaynī* unter die ersten drei rutschte. Offensichtlich blieb aber auf britischer Seite ein Bewusstsein dafür, dass dies nun nicht ganz lupenrein war, denn *Ḥusaynī* erhielt seine Ernennung nur mündlich und das britische Hochkommissariat vermied es, ein schriftliches Dokument auszustellen.⁸⁵²

Zwei Punkte sind meines Erachtens hier besonders zu bemerken:

Ḥusaynī konnte zu seiner Mobilisierung Unterstützer unter Notabeln außerhalb Jerusalems gewinnen und auch außerhalb der Grenzen British Palestines, in Transjordanien. Hier schlägt durch, dass *Ḥusaynī* noch in die alten ex-osmanischen Strukturen eingebunden war, die über die Grenzen von British Palestine hinausreichen mochten.

Ein bedeutendes Argument aber, das *Ḥusaynī* einsetzte, lautete, dass nicht nur Vertreter aus Jerusalem sondern aus ganz Palästina an seiner Wahl zu beteiligen wären. Und dieses Argument konnte wiederum bei der britischen Seite offene Türen einrennen, denn der europäische Blick verstand natürlich Jerusalem als Hauptstadt von Palästina – ungeachtet dessen, dass einst in osmanischer Zeit der Mufti von Jerusalem nur für seinen Bezirk zuständig war, und nicht etwa für Akko oder Nablus. Nun konnte das anders werden, und hier traf sich der Machtanspruch *Ḥusaynīs* mit dem europäischen Palästina-Bild. Als *Ḥusaynī* ein höheres Gehalt als die anderen Muftis Palästinas verlangte mit der Begründung, dass Jerusalem eben eine bedeutende Hauptstadt sei, war dies für die beteiligten Briten durchaus schlüssig – das sei so, wie ja auch der Bischof von London mehr verdiene als andere britische Bischöfe.⁸⁵³ Indirekt wurde mit der Gehaltsanpassung *Ḥusaynīs* Anspruch anerkannt, dass er Mufti für Palästina und nicht nur Jerusalem sei. Obwohl *Ḥusaynī* versuchte zu argumentieren, dass der osmanische Bezirk Jerusalems ja im osmanischen Reich eine Sonderstellung hatte, wäre die Idee, dem Mufti von Jerusalem

⁸⁵² Porath: *Palestinian-Arab National Movement*, S. 184ff.

⁸⁵³ Porath: *Palestinian-Arab National Movement*, S. 193f.

Autorität über andere Bezirke zu geben, in osmanischen Zeiten unschlüssig gewesen. Man muss durchaus zum Schluss kommen, dass die britische Herangehensweise zur Aufwertung des Amtes deutlich beitrug.

Als 1922 der „Oberste Muslimische Rat“ (المجلس الإسلامي الأعلى) gewählt wurde, der nicht nur die muslimische Hoheit über eigene religiöse Angelegenheiten wieder herstellen sollte (nachdem der einstige *Sheikh-ül-Islam* des osmanischen Reiches als oberste islamische Instanz abhanden gekommen war), sondern auch eine Art muslimisches Gegenstück zur Jewish Agency darstellen sollte war es für *Husaynī* nicht mehr schwer – mit dem Prestige des Muftis von Jerusalem und mit signalisiertem britischen Wohlwollen – die Wahl zu gewinnen. Später nützte er Unschärfen im Statut aus, um zu beanspruchen, dass er auf Lebenszeit gewählt sei. Es war nicht *Husaynīs* Sache, im Obersten Muslimischen Rat demokratische Verhältnisse einzuführen, sondern vielmehr gelang es *Husaynī*, den Rat als Werkzeug für seine Politik zu benützen. Ein besonders wichtiges Projekt seiner Amtszeit war die Restaurierung der beiden Moscheen am Tempelberg (*Haram ash-Sharīf*), die in einem ernsthaft verfallenen Zustand waren. *Husaynī* verknüpfte das internationale Fundraising für die Moscheen aber auch gleich mit einer Kampagne, dass die Moscheen in Gefahr seien, in die Hand der Zionisten zu fallen.

*„In linking the two, al-Hajj Amin al-Husayni managed to give considerable substance and credibility to Jerusalem's sanctity and importance in Islam and also to his own image as bearer of the standard of its defence“.*⁸⁵⁴

Wieder einmal wurde die Heiligkeit Jerusalems im Islam aufgewertet, angesichts dessen, dass diese helfen konnte, gegen einen Gegner zu mobilisieren. Diesmal waren es statt der „Kreuzritter“ eben die „Zionisten“.

Gleichzeitig war es Gelegenheit für *Husaynī*, mit dem noblen Zweck der Restaurierung der beiden Moscheen, interne Opposition gegen ihn, niederzuhalten.⁸⁵⁵

Bekanntlich war *Husaynī* entgegen den britischen Erwartungen 1936 ein führender Kopf der „arabischen Revolte“, und noch berühmter wurde er mit seinem Vorsprechen bei Adolf Hitler im Jahr 1941. Das britische Appeasement war nicht aufgegangen.

Wer macht nicht mit?

Unter denen, die sich nicht an dem von *Husaynī* und seinen Anhängern ausgerufenen Widerstand gegen die zionistische Einwanderung beteiligen wollten, waren Leute mit unterschiedlichem Hintergrund und Motiven.⁸⁵⁶

Regionale Scheichs der ländlichen Bezirke konnten einen politischen Grund haben, der mit dem Verlust ihrer alten osmanischen Position einherging. Wir hatten gesehen, dass in

⁸⁵⁴ Porath: Palestinian-Arab National Movement, S. 207.

⁸⁵⁵ Porath: Palestinian-Arab National Movement, S. 207.

⁸⁵⁶ Für eine umfassende Darstellung der hier kurz dargestellten Gruppen von „Kollaborateuren“ siehe: Cohen: Army of Shadows.

osmanischer Zeit die unterste Bezirksebene die eines *Naḥiya* war (wir haben es mit „Subdistrikt“ wiedergegeben). Nun erkannte die britische Verwaltung die Existenz dieser Subdistrikte nicht als eigene Einheit an. Die betroffenen Orts-Scheichs hatten naturgemäß keine Freude damit, dass sie nun ihre bisherige regionale Macht an das urbane nationale Leadership abgeben sollten.

„They had three options: try to fight the urban elite on their own; support the national urban leadership and derive power from whatever legitimacy the leadership would grant them; or unit forces with the major enemy of the national elite – the Zionists. The choice was not easy, and there were village leaders, like the nahyia sheikhs in the Jerusalem area, who shifted back and forth.“⁸⁵⁷

Wenn wir uns erinnern, dass in osmansicher Zeit die ländlichen Regionen mit den Städten sehr wenig vernetzt waren, wird diese Diagnose noch etwas schärfer. Zwar hatte die Familie *Ḥusaynī* über Generationen hinweg in Jerusalem geherrscht, doch das ländliche Umland hatte seine eigenen Führer und war nicht gewohnt, von den städtischen Notabeln beherrscht zu werden. Warum sollten sie plötzlich bereit sein, das zu ändern?

Weiters konnte natürlich einfache Rivalität zwischen Clans mitspielen – zum Beispiel der *Nashāshībī* in Jerusalem oder der *Abū Ghūsh*-Familie, die wir ebenfalls bereits kennengelernt haben. Wer selbst eine einflussreiche Familie war, hatte kein Interesse, den *Ḥusaynīs* das Feld zu überlassen. Auch hier wurden natürlich alte Abgrenzungen, die noch aus osmanischen Verhältnissen tradiert waren, fortgesetzt.

Beduinenstämme wiederum legten den Fokus ihrer Identität primär auf den eigenen Stamm, den es möglichst gut zu schützen gilt. Für sie war daher die nationale arabische Sache genauso wenig interessant wie die zionistische. Wenn sie mit Zionisten kooperierten, dann nicht aus Freundschaft zum Zionismus, sondern weil sie in jenen nationalstaatlich denkenden Koordinaten gar nicht angekommen waren. Wenn es gut für den Stamm war, konnte man mit Zionisten kooperieren, das hieß nicht, dass man die zionistische Sache selbst gut hieß.

In ähnlicher Weise waren die drusischen Führer nicht Teil der arabisch-palästinensischen Nationalbewegung, denn sie waren zuallererst am Bestand der drusischen Gemeinschaft interessiert. Drusische Aktivisten hatten 1948 einige Male Anteil daran, Dörfer in Galiläa zum Kapitulieren vor den israelischen Streitkräften zu überreden, anstelle auf bewaffneten Kampf zu setzen.

Eine Möglichkeit für Kooperation mit dem Zionismus ergab sich natürlich aus den Verkäufen von Land. Dies waren nicht nur die vielbesprochenen „abwesenden Großgrundbesitzer“ – Familien, deren Sitz nun durch die neuen Staatsgrenzen im Ausland lag (Beirut, Damaskus), sondern es gab auch eine Vielzahl kleiner Verkäufe. Für die Jahre

⁸⁵⁷ Cohen: *Army of Shadows*, S. 78.

1934-1936 ist belegt, dass eine überwiegende Mehrheit der getätigten Landverkäufe, kleine Grundstücke (unter 100 Dunam) betraf:

„This means that thousands of Arabs of all walks of life – poor and rich, Christian and Muslim, members of the political mainstream and oppositionists, city dwellers, Bedouin, and villagers – acted contrary to the norms laid down by their national movement.“⁸⁵⁸

Zum Landverkauf gehörten nicht nur die Verkäufer, es bedurfte der Mittelsmänner und Ratgeber, die halfen, Verkäufe einzufädeln und abzuwickeln – angesichts der großen zionistischen Nachfrage war eine Art von Immobilienbranche entstanden. Natürlich mangelte es nicht an Gegenangriffen aus dem nationalistischen Lager, indem man versuchte, Verkäufer von Land oder Makler zu bedrohen bzw. ihre Tätigkeiten publik zu machen, um öffentlichen Druck auf sie auszuüben.

Selbstverständlich konnte nicht nur Landverkauf sondern auch irgendeine andere wirtschaftliche Tätigkeit, bei der man mit dem jüdischen *Yishuv* in eine Geschäftsbeziehung kam, zu Kontakt und darauf aufbauend zu gutem Einvernehmen mit zionistischen Kreisen führen. Letztlich waren unter denen, die Kontakte zu Zionisten unterhielten auch Spione bzw. Informanten. Die Grenze zwischen solchen, die einfach in die eigene Tasche oder für die eigene Karriere arbeiteten und solchen, die tatsächliche Freundschaft mit jüdischen Nachbarinnen und Nachbarn pflegte ist dabei nicht immer klar ziehbar. Jedenfalls sorgte dieses vielschichte Segment von „Kollaborateuren“ dafür, dass 1948 nicht alle „arabischen“ Kräfte im Land gegen den jüdischen Staat kämpften:

„It partly explains, for example, the very low participation of Palestinian Arabs in the armed struggle against the Jews in 1948. It is an often forgotten fact that only a few thousand Palestinians out of a population of 1.3 million volunteered for the Arab Liberation Army [...] It also helps explain the nonaggression pacts that were reached between Jewish and Arab villages throughout the country, in violation of the Arab national leadership's orders.“⁸⁵⁹

Ein berühmtes Beispiel eines solchen nicht-Angriffs-Paktes ist Abu Ghosh, das heute als „Friedensdorf“ mit christlicher und muslimischer Bevölkerung in Nachbarschaft eines jüdischen Kibbuz ein florierendes Geschäftsmodell gefunden hat. Doch nicht immer ging es so gut aus, wie in Abu Gosh. Zur Tragödie von 1948 gehört auch, dass manchmal solche Bevölkerung, die eigentlich gar nicht am Krieg interessiert war, zunächst floh, und dann nicht mehr zurückkehren konnte.

(Für eine ausführliche Darstellung der Fluchtbewegungen von 1948 sei die Lektüre Benni Morris' „The Birth of the Palestinian Refugee Problem“ empfohlen – mittlerweile in neuer,

⁸⁵⁸ Cohen: *Army of Shadows*, S. 32f.

⁸⁵⁹ Cohen: *Army of Shadows*, S. 3.

ergänzter Auflage als „The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited“ auf dem Markt.)

Haschemitische Ansprüche aus der Nachbarschaft

Das Ende des Osmanischen Reiches brachte eine Reihe von neuen Staaten auf seinem ehemaligen Territorium mit sich, deren Identität und Stabilität zunächst nicht gesichert war. Die beiden haschemitischen Prinzen, *Abdallāh* und *Fayṣal*, waren naturgemäß nicht bereit, die Ziele der „arabischen Revolte“ ihres Vaters fallen zu lassen, und versuchten noch eine Weile, eine panarabische Politik zu verfolgen. *Fayṣal*, der kurz auch König von Syrien war, was aber von französischen Interessen verhindert wurde, fand sich letztlich mit britischer Hilfe in der Position des Königs des Irak.

Der Irak war aus den drei früheren osmanischen Provinzen Baghdad, Basra und Mosul entstanden, die Bevölkerung war zu 50-Prozent schiitisch, 15-20 Prozent kurdisch, etwa 25 Prozent sunnitisch und arabisch (Minderheiten: jüdisch, turkmenisch, assyrisch-christlich und arabisch-christlich). Die herrschende Elite nach der Staatsgründung – Sunniten in Baghdad, Basra, Mosul – war hervorgegangen aus ex-osmanischen Offizieren, die an der Seite des Haschemiten *Fayṣal* gegen das Osmanische Reich gekämpft hatten, sowie aus traditionellen Notabeln jener Städte.⁸⁶⁰ Der frisch gegründete Irak hatte Angst vor Feindschaft von Seiten seiner Nachbarn (insbesondere gegenüber der Türkei wegen der kurdischen Frage, aber auch gegenüber Saudi-Arabien) und strebte eine Vereinigung mit Syrien an. Vor diesem Hintergrund stellte König *Fayṣal* I. die „Palästinafrage“ sowohl in den Dienst seiner Interessen im Irak sowie seiner Ambitionen um Syrien. Als Anwärter auf eine pan-arabische Führung (wie er sich positionieren wollte) musste er den Briten den Eindruck geben, eine Lösung der „Palästinafrage“ bieten zu können. Ein zusätzlicher Grund war das Interesse des Irak an einer Anbindung zum Mittelmeer in Form einer Baghdad-Haifa Transportroute.⁸⁶¹ Gleichzeitig musste *Fayṣal* die anti-Britischen Nationalisten im eigenen Staat beruhigen, wo ihm eine Positionierung als der pan-arabische Führer, der die Palästinafrage lösen könne, ebenfalls entgegen kam. *Fayṣal* versuchte sich dabei aber als kompromissfähig gegenüber den Briten zu zeigen. Sein eigentliches Interesse galt Syrien.⁸⁶²

Letztlich wurde es für *Fayṣal* nichts mit Syrien, und er blieb König des Irak. Sein diplomatisches Lavieren zwischen dem Bedarf an britischer Unterstützung einerseits und dem Bedienen nationalistischer Strömungen im Land andererseits, sollte allerdings in eine kontinuierliche Beschäftigung des irakischen politischen Establishments mit „Palästina“ münden (die erst mit dem Sturz Saddam Husseins 2003 ein Ende gefunden haben dürfte).

⁸⁶⁰Eppel: Palestine Conflict. S. 3.

⁸⁶¹Eppel: Palestine Conflict. S. 10.

⁸⁶²Eppel: Palestine Conflict. S. 11ff.

Fayṣals Bruder *Abdallāh* wurde bekanntlich von den Briten mit einem Königreich Jordanien abgefunden. Hier war für *Abdallāh* aber nicht von Anfang an klar, dass er sich auf Transjordanien begrenzen würde. In der Anfangsphase seiner jordanischen Regierung versuchte er ein ausdrücklich pan-arabisches Kabinett von Regierungsmitgliedern aufzubauen. Dementsprechend gespannt war das Verhältnis zwischen *Abdallāh* und dem Jerusalemer Mufti *Amīn al-Ḥusaynī*, denn *Abdallāh* war gerne bereit, im Fall einer Teilung von British Palestine den arabischen Sektor Palästinas an Jordanien anzugliedern.⁸⁶³ Letztlich sollte ihm dies 1948 in Form des Westjordanlandes sogar ein Stück weit gelingen.

Der junge Staat Israel überlebte die Angriffe auf ihn und blieb auf der Landkarte existent. Nicht gelungen ist der gleichzeitige Versuch, aus ca der Hälfte von British Palestine einen „arabischen Staat“ herauszuschneiden. Natürlich lag das unmittelbar daran, dass andere Staaten 1948 das betreffende Territorium für sich erobert hatten. Wir haben aber auch gesehen, dass die arabische Seite in „Palästina“ keine großen Schritte zu einem eigenen Statebuilding machte – der Oberste muslimische Rat wäre als Vorstufe zu einer Nationalversammlung nicht sehr tauglich gewesen, sonst waren überhaupt kaum vergleichbare Strukturen geschaffen worden, wie auf der jüdischen Seite – und die Ansprüche aus der Nachbarschaft waren für die Entwicklung eines arabischen Palästina natürlich auch nicht hilfreich.

⁸⁶³ Über Abdullaḥs Palästina-Politik im Detail siehe: Salibi: History of Jordan, S. 120ff.

Abschließende Bemerkungen

Wir haben gesehen, dass auch nach Ende des Osmanischen Reiches zahlreiche althergebrachte Strukturen oder sozusagen „Erbschaften“ in die Staatsgründung von Israel und in den Versuch einen arabisch-palästinensischen Staat zu schaffen hineinwirkten. Andererseits haben wir ein sehr aktives zionistisches Aufbauwerk vorgefunden, das im Unterschied zu den britischen Beiträgen den Vorteil hatte, dass die Beteiligten auch emotional verbunden waren, indem sie ihre Identität im neuen Staat zu finden gedachten. Ein unfreiwilliger Vorteil des zionistischen Aufbauwerks war, dass es nicht so schnell ging, wie die Beteiligten vermutlich erhofft hätten. Durch die lange Vorlaufzeit konnten Strukturen heranwachsen, die zum Zeitpunkt der eigentlichen Ausrufung des selbständigen Staates tragfähig genug waren.

Doch bedurfte das zionistische Projekt auch des Fensters der Gelegenheit. Ohne das Ende des Osmanischen Reiches wäre weder Balfour-Deklaration noch ein selbständiger Staat realistisch gewesen. Dies konnte sich die zionistische Bewegung in der Tat nicht aussuchen. Ihre Leistung bestand aber darin, bereit zu sein, als sich die Gelegenheit bot.

Betonen möchte ich, dass die modernen Verkehrsverbindungen und Informationstechnologien ebenfalls ein bedeutender Faktor sowohl in der Ermöglichung von Masseneinwanderung als auch von besserer internationaler Vernetzung waren. Auch hier nützte das zionistische Projekt die Möglichkeiten, welche eine zunehmend globalisierte Welt schuf, ohne dass es selbst Erfinder all dieser neuen Mittel gewesen wäre. Auch die Staatsform einer „westlichen“ Demokratie sowie die sozialistischen Beiträge, die sich letztlich im Kibbutz-System, aber auch im Bemühen des jungen israelischen Staates, ein Wohlfahrtsstaat zu sein, niederschlugen, waren nicht so sehr zionistische Erfindungen per se, sondern entstammten dem – meist europäisch geprägten – Geist der Zeit. In diesem Sinne ist der spezifische Charakter des Staates in seinen jungen Jahren nicht nur ein Ausdruck alter jüdischer Ideale, sondern auch Ausdruck dessen, was anno 1948 sowohl machbar war als auch gerade damals – über die jüdische Gesellschaft hinaus – für gut und richtig gehalten wurde.

Nachdem der Zionismus zu dem Zeitpunkt, da er seine historische Chance bekam, in mehrheitlich nicht-religiösem Gewand erschien, was streng-konservative Kreise verschreckte, war zur Zeit, als der Staat auf dem Weg war, nicht die gesamte jüdische Bevölkerung Teil des zionistischen Milieus. Der Konflikt zwischen dem sogenannten „alten *Yishuv*“ (von dem wir gesehen haben, dass er nicht nur alt war, sondern auch Zuwanderung bekommen konnte) und dem „neuen *Yishuv*“ setzt sich bis heute im ambivalenten Verhältnis der charedischen Bevölkerung Israels zum Staat fort.

Auch sonst finden wir all die Buntheit und auch all die Risse, welche Israel heute kennzeichnen bereits in der Epoche des britischen Mandats angelegt: Beduinenstämme, die nicht so ganz im Staat angekommen sind, aber damit gut zurecht kommen und zur Obrigkeit loyal sind, ebenso wie die drusische Bevölkerung, die vor 1948 mit der jüdischen Seite kooperieren konnte und heute sogar als sehr loyal zum israelischen Staat bekannt ist. Der Druck auf das orientalische Judentum, sich nun nicht mehr „arabisch“ zu zeigen, wirkte mindestens bis in die 1980er-Jahre in die israelische Gesellschaft hinein, und erst in jüngerer Vergangenheit ist hier Entspannung in Sicht. In einigen Fällen gelang es, solche „arabische“ (nicht-jüdische) Bevölkerung, die vor 1948 bereit war, mit den jüdischen Neuankömmlingen zu kooperieren, sehr gut in den Staat Israel einzubinden, doch gibt es auch jene Schicht in der arabischsprachigen israelischen Bevölkerung, deren Verhältnis zum Staat, sagen wir vorsichtig, gespannt ist. Auch die Fragmentierung des israelischen Schulwesens entlang der diversen Gesellschaften, die in diesem Staat zusammenkamen, ist bis heute erhalten.

Natürlich hat sich seit 1948 auch vieles geändert, sowohl durch weitere Einwanderungswellen, die wiederum gesellschaftliche Transformationen brachten, als auch durch den Ausgang des israelischen Unabhängigkeitskrieges mit der Schaffung des „Flüchtlingsproblems“, und natürlich durch den Ausgang des Sechs-Tage-Krieges 1967, der Israel plötzlich wieder auf den Boden des anderen Teils von „British Palestine“ brachte. Allerdings kamen gerade hier wieder viele zuvor verdeckten Faktoren aus alter Zeit hoch, wie das unselige Erbe des osmanischen Bodenrechts, das keine ausreichend klaren Verhältnisse hinterließ.

In jedem Fall zeigt sich, dass für ein Verständnis der heutigen Verhältnisse in und um Israel – natürlich nicht nur aber auch – der Blick in die alten Zeiten der osmanischen Epoche vonnöten ist, sowohl auf der israelischen Seite als auch auf der Seite der Palästinensischen Autonomiegebiete.

Literatur zu Einleitung und Abschnitt I

Abir: Local Leadership = Mordechai Abir: Local Leadership and Early Reforms in Palestine 1800-1834. In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 284-310.

Abu Jaber: *Al-Wajud al-masihi* =

رؤوف سعد أبو جابر: الوجود المسيحي في القدس خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. بيروت, 2010.
(Raouf Saad Abu Jaber: The Christian Presence in Jerusalem in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Beirut, 2010. (arab.))

Angel: Sephardic Spirituality = Marc Angel: Foundations of Sephardic Spirituality: The Inner Life of Jews of the Ottoman Empire. Woodstock, VT, 2009.

Atlas of Israel = Survey of Israel, Ministry of Labour (Hg.) Atlas of Israel. Cartography, Physical Geography, Human and Economic Geography, History. Englische Edition: Jerusalem / Amsterdam, 1970.

Bahat: Historical Atlas = Dan Bahat: Carta's Historical Atlas of Jerusalem. Jerusalem, 1983.

Bagatti: Christian Villages of Galilee = Bellarmino Bagatti: Ancient Christian Villages of Galilee. Jerusalem, 2001. (ursprünglich 1971 auf Italienisch erschienen als: Antichi Villaggi cristiani di Galilea)

Bagatti: Christian Villages of Samaria = Bellarmino Bagatti: Ancient Christian Villages of Samaria. Jerusalem, 2002. (ursprünglich 1979 auf Italienisch erschienen als Antichi villaggi cristiani di Samaria)

Bagatti: Christian Villages of Judea = Bellarmino Bagatti: Ancient Christian Villages of Judea and the Negev. Jerusalem 2002. (ursprünglich 1983 auf Italienisch erschienen als Antichi villaggi cristiani della Giudea e del Neghev)

Beinart: Geschichte der Juden = Haim Beinart: Geschichte der Juden. Atlas der Verfolgung und Vertreibung im Mittelalter. Augsburg 1998.

Ben-Arie: Yerushalayim, Bd.1 =

יהושע בן-אריה: עיר בראי תקופה. כרך א': ירושלים במאה התשע-עשרה – העיר העתיקה. ירושלים, תשל"ז/1977.
(Yehoshua Ben-Arie: A City Reflected in its Times. Vol. 1: Jerusalem in the Nineteenth Century – The Old City. Jerusalem 1977/5737.) (hebr.)

Benbassa/ Rodrigue: Geschichte = Esther Benbassa / Aron Rodrigue: Geschichte der sephardischen Juden. Von Toledo bis Saloniki. Bochum 2005. (dt. Übersetzung von Benbassa/Rodrigue: Histoire des Juifs sépharades. Paris 2002)

Bieberstein / Bloedhorn: Jerusalem = Klaus Bieberstein / Hanswulf Bloedhorn: Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. Bd. 1. Wiesbaden, 1994.

Birnbaum: Long Journey = Marianna D. Birnbaum: The Long Journey of Gracia Mendes. Budapest, 2003.

Brawer/ Gibson: Palestine, EJ = Abraham Brawer / Shimon Gibson: "Palestine." *Encyclopaedia Judaica*. Eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 15. 2nd ed. 2007. Pp. 581-582.

Bregman: *Tzror sehubim* = דבורה ברנמן: צרור זהובים. סונטים עבריים מתקופת הרנסאנס והבארוק. ירושלים 1997
(Dvora Bregman: A Bundle of Gold. Hebrew Sonnets from the Renaissance and the Baroque. Jerusalem, 1997) (hebr.)

Bouchain: Juden in Syrien = Julie D. Bouchain: Juden in Syrien. Aufstieg und Niedergang der Familie Farhi von 1740 bis 1995. (HITAT - Hamburger Islamwissenschaftliche und Turkologische Arbeiten und Texte, Band 9). Hamburg, 1996.

Cohen: Demographic Changes =

אמנון כהן: תמורות דמוגרפיות בקהילה היהודית בירושלים במאה השש עשרה על פי מקורות תורכיים וערביים.
(Amnon Cohen: Demographic Changes in the Jewish Community of Jerusalem in the Sixteenth Century on the Basis of Turkish and Arabic Sources.) In: Cohen: Jerusalem in the Early Ottoman Period. S. 93-111.

Cohen: Guilds of Ottoman Jerusalem = Amnon Cohen: The Guilds of Ottoman Jerusalem. Leiden, 2001.

Cohen: Jerusalem in the Early Ottoman Period =

אמנון כהן (עורך): פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית. ירושלים, תשל"ט.
(Amnon Cohen, Ed.: Jerusalem in the Early Ottoman Period. Jerusalem, 1979. (hebr., enthält engl. Abstracts)

Cohen: Palestine in the 18th Century = Amnon Cohen: Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration. Jerusalem 1973.

Cohen: Shilton haMamlukim we-haUs'manim. =

אמנון כהן (עורך): שלטון הממלוכים והעות'מאנים (ההיסטוריה של ארץ ישראל, כרך שביעי). ירושלים, 1981.
(Amnon Cohen: *Shilton haMamlukim we-haUsmanim (haHistorya shel Eretz Yisrael, 7)*, Jerusalem, 1981 (hebr.)

Cohen/ Lewis: Population and Revenue = Amnon Cohen, Bernard Lewis: Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century. Princeton, 1978.

Derogy/ Carmel: Bonaparte en Terre sainte = Jaques Derogy / Hesi Carmel: Bonaparte en Terre sainte. Paris, 1992.

David: To Come to the Land = Abraham David: To Come to the Land. Immigration and Settlement in the Sixteenth-Century Eretz-Israel. Tuscaloosa, 1999.

Doumani: Rediscovering Palestine = Beshara Doumani: Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900. Berkeley, 1995.

Ervine: Armenian Pilgrim Attitudes = Roberta Ervine: Changes in Armenian Pilgrim Attitudes between 1600 and 1857: The Witness of three Documents. In: Michael E. Stone, et al. (Ed.): The Armenians in Jerusalem and the Holy Land. Leuven, 2002. S. 81-95.

Etkes: Nomads and Droughts = Haggay Etkes: Nomads and Droughts, Challenges to Middle Eastern Economic Development: The Case of Early Ottoman Gaza (1516-82). Jerusalem, 2008. (Dissertation an der Hebräischen Universität Jerusalem)

Falah: The Druze = Salman Falah: The Druze in the Middle East. New York, 2002.

Falah: leToldot haHityashvut =

סלמאן פלאח: לתולדות ההתיישבות הדרוזית בארץ ישראל.
(Salman Falah: leToldot haHityashvut haDruzit beEretz Yisrael. In: Nissim: HaDruzim. S. 171-185.) (hebr.)

Faroghi: Artisans of Empire = Suraiya Faroghi: Artisans of Empire. Crafts and Craftspeople under the Ottomans. London, 2009.

Findley: Bureaucratic Reform = Carter V. Findley: Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922. Princeton, 1980.

Firro: History = Kais M. Firro: A History of the Druzes. Leiden, 1992.

Gelber: Aliyat Yehudim = נ.מ. גלבר: עליית יהודים מבוהמיה וגליציה לארץ ישראל 1811-1869.
(N.M. Gelber: *Aliyat Yehudim miBohemya weGalitzya leEretz Yisrael*) In: *Ish Shalom: Yerushalayim*. S.243-251.

Gerber: Bursa = Haim Gerber: Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700. Jerusalem, 1988.

Gerber: Palestine and other territorial concepts = Haim Gerber: 'Palestine' and other territorial concepts in the 17th century. In: International Journal of Middle East Studies, 30 (Cambridge, 1998). S. 563ff.
(auch enthalten in: Haim Gerber: State and Society in the Ottoman Empire. Variorum Collected Studies Series, CS944, 2010)

Gerber: Public Sphere = Haim Gerber: The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire. In: M.Hoexter / S.N. Eisenstadt and N. Levtzion: The Public Sphere in Muslim Societies. Albany, NY, 2002.
(auch enthalten in: Haim Gerber: State and Society in the Ottoman Empire. Variorum Collected Studies Series, CS944, 2010)

Gerber: Social and Economic Position = Haim Gerber: Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa, 1600-1700. In: International Journal of Middle East Studies 12. Cambridge, 1980.
(auch enthalten in: Haim Gerber: State and Society in the Ottoman Empire. Variorum Collected Studies Series, CS944, 2010)

Geramb: Pilgerreise = Maria Joseph von Geramb: Pilgerreise nach Jerusalem und auf den Berg Sinai, in den Jahren 1831, 1832 und 1833. Augsburg, 1837.

Gil: A History of Palestine = Moshe Gil: A History of Palestine, 634-1099. Cambridge, 1992.

Gilbar: Ottoman Palestine = Gilbar (Ed.): Ottoman Palestine 1800-1914. Leiden, 1990

Haggadah `im perush haGRA =

סדר הגדה של פסח נוסחאות, פסקים ומנהגים ופרוש בדרך הנגלה והנסתר מכבוד רבינו [...] אליהו מווילנא זצוק"ל
ותלמידיו ז"ל. ניו-יורק, תשנ"ט. 1999 New York, 1999
(*Seder Haggadah shel Pesah* mit dem Kommentar des Gaon von Vilna, New York, 1999) (hebr.)

Heyd: Jews of Eretz Israel = יהודי ארץ ישראל בסוף המאה הי"ז
(Uriel Heyd: The Jews of Eretz Israel in the late seventeenth century). In: Ish Shalom et al.: *Yerushalayim*. (S.173-184)

Hawari: Qal'at al-Burak = Mahmoud Hawari / Hamish Auld / Julian Hudson: Qal'at al-Burak. A Fort of the Ottoman Period South of Bethlehem. In: *Levant* 32 (2000). S. 101-120.

Hilchot Ben Ish Hai = Yosef Hayyim of Baghdad: The Halachot of the Ben Ish Hai. Translated by Shmuel Hiley. Volume 2, Jerusalem, 5757/ 1997.

Hirschfeld: Qumran in Context = Yizhar Hirschfeld: Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence. Peabody, MA, 2004.

Hourani: Writing the History of the Middle East = Albert Hourani: How Should We Write the History of the Middle East? In: International Journal of Middle East Studies, Vol. 23, No. 2 (May, 1991), 125-136.

Hütteroth: Pattern of Settlement = Wolf Hütteroth: The Pattern of Settlement in Palestine in the Sixteenth Century. In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 3-10.

Ish Shalom : Yerushalayim =

מיכאל איש-שלום / מאיר בניהו / עזריאל שוחט (עורכים) : ירושלים מחקרי ארץ ישראל ד'.
(Michael Ish-Shalom / Meir Benayahu / Azriel Shohet (Ed.): *Yerushalayim*. Review for Eretz-Israel Research/ 4) Jerusalem, 1953. (Dieser Band wird auch als „*Sefer Peres*“ zitiert, weil er Yeshayahu Peres gewidmet ist.)

Kark: Coastal towns = The rise and decline of coastal towns in Palestine. In: Gilbar (Ed.): Ottoman Palestine 1800-1914. Leiden, 1990. S.69-89.

Kark / Oren-Nordheim: Jerusalem = Ruth Kark / Michael Oren-Nordheim: Jerusalem and its Environs: Quarters, Neighborhoods, Villages, 1800-1948. Jerusalem, 2001.

Katz-Stiman: The Hassidic Aliyah =

חיה כץ-שטימן: עליות החסידות מראשיתן ועד הרבע הראשון של המאה ה-19
(Chaya Katz-Stiman: The Hassidic Aliyah (Immigration) from its very Beginning until the First Quarter of the 19th Century) Ramat Gan, 1981 (unpublizierte Dissertation an der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan).

Krämer: Geschichte Palästinas = Gudrun Krämer: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel. München, 2002.

Kreiser: Osmanischer Staat = Klaus Kreiser: Der osmanische Staat 1300-1922. München 2001. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte Bd. 30)

Kosover: Palestinian Yiddish = Mordecai Kosover: Arabic Elements in Palestinian Yiddish. The Old Ashkenazic Jewish Community in Palestine, its History and its Language. Jerusalem, 1966.

Lewis: Population and Tax Revenue. =

ברנרד לואיס: האוכלוסיה והכנסות המסים בארץ ישראל במאה השש עשרה.
(Bernard Lewis: The Population and Tax Revenue of Eretz-Israel in the sixteenth Century.) In: Ish-Shalom et al.: *Yerushalayim*. S. 133-137. (hebr.)

Mallat: Middle Eastern Law = Chibli Mallat: Introduction to Middle Eastern Law. Oxford / New York, 2007.

Manna: Sancak of Jerusalem = עאדל מנאע: סנג'ק ירושלים בין שתי פלישות (1798-1831) מינהל וחברה
(The Sancak of Jerusalem Between Two Invasions (1798-1831) Administration and Society). Jerusalem, 1986.
Dissertation an der Hebräischen Universität Jerusalem) (hebr mit engl Abstract). Publiziert in arabischer Übersetzung als: *لواء القدس في أواسط العهد العثماني* (Beirut, 2008). (Wenn nicht anders angegeben, sind die zitierten Stellen der Dissertation entnommen.)

Menachem Man Amelander: Shearit Yisrael = מנחם מן בן שלמה הלוי: ספר שארית ישראל. פירורא תקל"א
(Menahem Man Amelander: Sefer Shearit Yisrael. Fürth, 5531 (1770/71))

Mertens / Bannurah: Chronological Walk through Bethlehem = A. Mertens / Z. Bannurah: Chronological Walk through Bethlehem. Jerusalem, 1981.

Morgenstern: Dispersion = Arie Morgenstern: Dispersion and the Longing for Zion, 1240-1840. In: Hazony, David / Hazony, Yoram / Oren B. Michael: New Essays on Zionism. Jerusalem, 2007.

Morgenstern: Hastening Redemption = Arie Morgenstern: Hastening Redemption. Messianism and the Resettlement of the Land of Israel. Oxford, 2006.

Morgenstern: The Gaon of Vilna = Arie Morgenstern: The Gaon of Vilna and his Messianic Vision. Jerusalem 2012 / 5772.

Mu'adī: ha'Ishah hadruzit = Kamāl Mu'adī: *ha'Ishah hadruzit*. In: Dana Nissim: *HaDruzim*. Ramat Gan, 1998. (hebr.) (S.111-118)

Nissim: HaDruzim = דנה ניסים (עורכת): הדרוזים. רמת גן, תשנ"ח
(Dana Nissim: The Druze.) Ramat Gan, 1998. (hebr.)

Papo: Pele Yoetz = אליעזר פאפו: ספר פלא יועץ. ירושלים, תשמ"ז
(Eliezer Papo: Sefer Pele Yoetz. Jerusalem, 5747 (1986/87)) (hebr.)

Philipp: Acre = Thomas Philipp: Acre. The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831. New York, 2001.

Porath: Palestinian-Arab National Movement = Yehoshua Porath: The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement 1918-1929. London, 1974.

Quataert: Ottoman Empire = Donald Quataert: The Ottoman Empire, 1700-1922. Cambridge, 2000.

Rivlin: *u-va'u Tzion* = ראובן ריבלין / יוסף ריבלין / גוני ריבלין-צור: ובאו ציון ברינה. הרבלינים והמשפחות המסועפות. (נדפס בישראל) תשס"ט.
(Ruven Rivlin/ Yosef Rivlin/ Goni Rivlin-Tzur: *u-va'u Tzion beRinah. HaRivlinim we-haMishpahot hamesuafot.* o.J. (Israel), 2009.) (hebr.)

Rivlin: *Hazon Tzion* = ח.ה. ריבלין / יוסף ריבלין: חזון ציון. שקלוב וירושלים. ירושלים, תשס"ב
(H.H. Rivlin / Yosef Rivlin: *Hazon Tzion. Shklov wiYrushalayim.* Jerusalem, 5762 (2001/02)) (hebr.)

Saleh: Anglo-Druze Connection = Shakib Saleh: The Anglo-Druze Connection 1841. In: Artzi Pinchas (Ed.): Bar-Ilan Studies in History. Ramat Gan, 5738 / 1978. S. 169-177.

Sanjian: Armenian Communities = Avedis K. Sanjian: The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion. Cambridge, 1965.

Schur: Modern Period = Nathan Schur: The Modern Period (from 1516 A.D.). In: Alan D. Crown: The Samaritans. Tübingen, 1989. S. 113-134.

Schur: Napoleon = Nathan Schur: Napoleon in the Holy Land. London, 1999.

Sharon: Political Role of the Bedouins = Moshe Sharon: The Political Role of the Bedouins in Palestine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 11-30.

Suganami: Causes of War = Hidemi Suganami: On the Causes of War. Oxford, 1996 (Reprinted 2001).

Toledano: Sanjak of Jerusalem = אהוד טולידאנו: סנג'ק ירושלים במאה ה"ז – התיישבות כפרית ומגמות דמוגרפיות.
(Ehud Toledano: The Sanjaq of Jerusalem in the Sixteenth Century – Patterns of Rural Settlement and Demographic Trends.) In: Cohen: Jerusalem in the Early Ottoman Period. S. 61-92. (hebr., engl. Abstract s. viii-ix)

Volney: Travels, Vol. I = Constantin Francois Volney: Travels Through Syria And Egypt., in the Years 1783, 1784, and 1785. Vol. I. London, 1788.

Volney: Travels, Vol. II = C[onstantin] F[rancois] Volney: Travels in Syria and Egypt during the Years 1783, 1784, & 1785 . Second Volume. London, 1801.

Winograd: Strategical Considerations = Lee Winograd: Strategical Considerations Concerning the Battle of Acre During Napoleon's Holy Land Campaign. Tel Aviv (?), 1973.

Ya'ari: Yeshivot Pereira = אברהם יערי: ישיבות פיריירא בירושלים ובחברון.
(Avraham Ya'ri: *Yeshivot Peyreyra biYrushalayim u-veHevron.* In: *Ish-Shalom: Yerushalayim.*) S.185-202. (hebr.)

Ze'evi: Ottoman Century/ Diss. = דרור זאבי: המאה העות'מאנית: סנג'ק ירושלים במאה ה-17.
(Dror Ze'evi: The Ottoman Century: The Sanjank of Jerusalem in the 17th Century) (hebräisch mit englischem Abstract, unveröffentliche Dissertation, Tel-Aviv University) Tel Aviv, 1991 / 5751.

Ze'evi: Ottoman Century = דרור זאבי: המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה ה-17-עשרה.
(Dror Ze'evi: An Ottoman Century. The District of Jerusalem in the Seventeenth Century), (hebr.) Jerusalem, 1997/ 5757.

Literatur zu Abschnitt II und III

Abir: Local Leadership = Mordechai Abir: Local Leadership and Early Reforms in Palestine 1800-1834. In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 284-310.

**Abu-Rabi`a: A Bedouin Century** = `Aref Abu-Rabi`a: A Bedouin Century. Education and Development among the Negev Tribes in the 20th Century. New York, 2001.

Alkalay D.: Zionistenkongress = David Alkalay: Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress?“ In: Berliner Büro der Zionistischen Organisation (Ed.): Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress? Berlin, 1922. S. 10-13.

Alkalay R: Zionistenkongress = Rachel Alkalay [Alkalay]: Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress?“ In: Berliner Büro der Zionistischen Organisation (Ed.): Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress? Berlin, 1922. S. 14-16.

Alkalay: Quntres = יהודה אלקעי: קונטרס דרכי נועם.
(Yehudah Alkalay: *Quntres Darchey Noam.*) Belgrad, 5599 (1838/39). (hebr./ judeo-espanyol)

Alkalay: Minḥat Yehudah = יהודה אלקעי: ספר מנחת יהודה
In: Yitzchak Rafael (Hrsg.): *Kitvey haRav Yehudah Alkalay* (= Schriften des Rav Yehudah Alkalay). Jerusalem, 5735/1974. (Band 1, S. 199-271) (hebr.)

Alroey: „Zionism without Zion“? = Gur Alroey: „Zionism without Zion“? Territorialist Ideology and the Zionist Movement, 1882-1956. In: Jewish Social Studies 18/1 (Fall 2011) (S. 1-32)

Avineri: Moses Hess = Shlomo Avineri: „Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism“. New York / London, 1985.

Avineri: Herzls Weg= Shlomo Avineri: „Herzls Weg zum Zionismus – eine Neubewertung“. In: Ekkehard W. Stegemann (Hg.): 100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision. Stuttgart, 2000.

Avneri: Claim of Dispossession = Arie L. Avneri: The Claim of Dispossession. Jewish Land-Settlement and the Arabs 1878-1948. New Brunswick, 1984.

Barad: Mouvement Sioniste = שלמה ברד: לתולדות התנועה הציונית בתוניסיה. תל אביב, תש"ם.
(Shlomoh Barad: *Le Mouvement Sioniste en Tunisie.* Tel Aviv, 1980) (hebr.)

Becker: Fichtes Idee = Hans-Joachim Becker: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption. Amsterdam, 2000.

Ben-Arie: Yerushalayim, Bd.2 =
יהושע בן-אריה: עיר בראי תקופה. כרך ב': ירושלים החדשה בראשיתה. ירושלים, תשל"מ/1979.
(Yehoshua Ben-Arie: *A City Reflected in its Times. Vol. 2: New Jerusalem – The Beginnings.* Jerusalem, 1979/5739.)

Berliner Büro der Zionistischen Organisation (Ed.): Warum gingen wir zum Ersten Zionistenkongress? Berlin, 1922.

Berman: Created Equal = Joshua A. Berman: Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought. Oxford, 2008.

Blumberg: Zion = Arnold Blumberg: Zion before Zionism 1838-1880. Syracuse, NY, 1985.

Bunis: *Harav Yehudah Alkalay* = David M. Bunis: הרב יהודה אלקלעי ועיסוקו בלשון. In: Zion and Zionism among Sephardi and Oriental Jews. Jerusalem, 5762. S. 155-212. (hebr.)

Bouchain: *Juden in Syrien* = Julie D. Bouchain: Juden in Syrien. Aufstieg und Niedergang der Familie Farhi von 1740 bis 1995. (HITAT - Hamburger Islamwissenschaftliche und Turkologische Arbeiten und Texte, Band 9). Hamburg, 1996.

Cleveland: *History* = William L. Cleveland: A History of the Modern Middle East. Boulder, Colorado, 1994.

Cohen: *Army of Shadows* = Hillel Cohen: Army of Shadows. Palestinian Collaboration with Zionisms, 1917-1948. Berkeley, 2008.

Cohen: *Zion and State* = Mitchell Cohen: Zion and State. Nation, Class and the Shaping of Modern Israel. New York, 1987.

Cohen M.: *Last Century* = Mark Cohen: Last Century of a Sephardic Community. The Jews of Monastir, 1839-1943. New York, 2003.

Crummey: *Church and Nation* = Donald Crummey: Church and nation: the Ethiopian Orthodox Täwahedo Church (from the thirteenth to the twentieth century). In: Michael Angold (Ed.): Cambridge History of Christianity, Vol 5: Eastern Christianity. Cambridge, 2006. (S. 457-487). Online-Edition 2008 unter: <http://dx.doi.org/10.1017/CHOL9780521811132.020>)

Cuinet: *Syrie, Liban et Palestine* = Vital Cuinet: Syrie, Liban et Palestine. Géographie Administrative, Statistique, Descriptive et Raisonnée. Paris 1896-1901.

Dawn: *Origins of Arab Nationalism* = C. Ernest Dawn: The Origins of Arab Nationalism. In: Rashid Khalidi/ Lisa Anderson/ Muhammad Muslih / Reeva S. Simon (Ed.): The Origins of Arab Nationalism. New York, 1991.

Dobrich-Fried: *Houses* = Tzvia Dobrich-Fried: Houses in Jerusalem. Moshav Ben Shemen, 2005.

Doumani: *Rediscovering Palestine* = Beshara Doumani: Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900. Berkeley, 1995.

Edelheit: *History of Zionism* = Abraham J. Edelheit: History of Zionism. A Handbook and Dictionary. Boulder, Colorado, 2000.

Eisenman: *Islamic Law* = Robert H. Eisenman: Islamic law in Palestine and Israel. A history of the survival of Tanzimat and Shari'a in the British Mandate and the Jewish state. Leiden, 1978.

Eisler: *Kirchler* = Jakob Eisler: Kirchler im Heiligen Land – die evangelischen Gemeinden in den württembergischen Siedlungen Palästinas (1886-1914). In: Yaron Perry/ Erik Petry (Hrsg.): Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert. Stuttgart, 2001. S. 77-100.

El-Aref: *Close of Ottoman Rule* = Aref El-Aref: The Closing Phase of Ottoman Rule in Jerusalem. In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 334-340.

El-Eini: *Mandated Landscape* = Roaz I.M. El-Eini: Mandated Landscape. British Imperial Rule in Palestine, 1929-1948. London, 2006.

Elath: *Israel and Elath* = Eliahu Elath: Israel and Elath. The Political Struggle for the Inclusion of Elath in the Jewish State. London, 1966.

Eliav: *Österreich und das Heilige Land* = Mordechai Eliav: Österreich und das Heilige Land. Wien, 2000.

Elges: International Statebuilding = Reinhold Elges: International Statebuilding – Time to Reconsider. In: ÖZP, 34. Jg. (2005), Heft 2. S. 177-189.

Emmett: Beyond the Basilica = Chad F. Emmett: Beyond the Basilica. Christians and Muslims in Nazareth. Chicago, 1995.

Etzion / Kalischer: Drishat Zion = יהודה עציון: נספחים והבאה לדפוס: עריכה, עריכת ציון. דרישת ציון: הרב צבי הירש קלישר. (Yehuadah Etzion (Hrsg.) HaRav Tzvi Hirsh Kalisher: Drishat Tzion) Jerusalem 5763 (2002/03)
(Diese Edition enthält folgende Schriften Kalischers:

דרישת ציון, שלום ירושלים, איגרת אל א.רומשילד, קול קורא וכתב גבאות)

Eppel: Palestine Conflict = Michael Eppel: The Palestine Conflict in the History of Modern Iraq. The Dynamics of Involvement 1928-1948. Ilfor, Essex, 1994.

Euben: Changing Interpretations = Roaxanne L. Euben: „Changing Interpretations of Modern and Contemporary Islamic Political Theory“. In: John S. Dryzek / Bonnie Honig / Anne Phillips (Ed.): The Oxford Handbook of Political Theory. Oxford, 2006. (S. 297-313)

Falah: The Druze = Salman Falah: The Druze in the Middle East. New York, 2002.

Farooqi: Artisans of Empire = Suraiya Farooqi: Artisans of Empire. Crafts and Craftspeople under the Ottomans. London, 2009.

Findley: Medjelle = Carter Vaughn Findley: „Medjelle (a. Madjalla)“ in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Brill Online, 2012.

Findley: Turkey = Carter Vaughn Findley: Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History, 1789-2007. New Haven, 2010.

**Firestone: The land-equalizing mushā`-village** = Ya'akov Firestone: „The land-equalizing mushā`-village: a reassessment.“ In: Gilber: Ottoman Palestine, S. 91-129.

Fischer: Habsburg und das Heilige Land = Robert Fischer: "Habsburg und das Heilige Land. Grundzüge der österreichischen Palästinapolitik 1840-1918". In: Yaron Perry / Erik Petry (Hrsg.): Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert. Stuttgart, 2001. (S.61-69)

Florence: Blood Libel = Ronald Florence: Blood Libel. The Damascus Affair of 1840. Madison, Wisconsin, 2004.

Fukuyama: Staaten bauen = Francis Fukuyaa: Staaten bauen. Die neue Herausforderung internationaler Politik. Berlin, 2004.

Gavish / Kark: Cadastral Mapping = Dov Gavish / Ruth Kark: The cadastral mapping of Palestine, 1858-1928. In: The Geographic Journal, Vol. 159, No. 1, 1993. pp. 70-80

Geva-Kleinberger: Die arabischen Stadtdialekte = Aharon Geva Kleinberger: Die arabischen Stadtdialekte von Haifa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden, 2004.

Geramb: Pilgerreise = Maria Joseph von Geramb: Pilgerreise nach Jerusalem und auf den Berg Sinai, in den Jahren 1831, 1832 und 1833. Augsburg, 1837.

Gerber: Remembering = Haim Gerber: Remembering and imagining Palestine: Identity and Nationalism from the Crusades to the present. Basingstoke, 2008.

Gilbar: Ottoman Palestine = Gad G. Gilbar (Ed.): Ottoman Palestine 1800-1914. Leiden, 1990

Goldstein: Eastern Jews vs. Western Jews = Yossi Goldstein: Eastern Jews vs. Western Jews: the Ahad Ha'am-Herzl dispute and its cultural and social implications. In: Jewish History (2010) 24.(pp. 355-377)

Goren/ Ben-Arieh: Catholic Austria = Haim Goren and Yehoshua Ben Arieh: "Catholic Austria and Jerusalem in the Nineteenth Century: The Beginnings." In: Marian Wrba (Ed.): Austrian Presence in the Holy Land in the 19th and early 20th Century. Proceedings of the Symposium in the Austrian Hospice in Jerusalem on March 1-2, 1995. Tel Aviv, 1996. (pp. 7-24)

Haber: Josef Natonek = Peter Haber: „Josef Natonek – ein Vorläufer Herzls aus Ungarn“ In: Heiko Haumann (Hg.): Der Erste Zionistenkongress von 1897. Basel 1997.)S. 32-33)

Halpern: Americanization = Ben Halpern: The Americanization of Zionism, 1880-1930. In: Jehuda Reinharz / Anita Shapira (Ed.): Essential Papers on Zionism. New York, 1996. (S. 318-336)

Harel: From the Palais Bourbon to Der Judenstaat = Haya Harel: From the Palais Bourbon to Der Judenstaat. In: Gideon Shimoni / Robert S. Wistrich (Ed.): Theodor Herzl. Visionary of the Jewish State. Jerusalem, 1999.

Hellinger: Individual and Society = Moshe Hellinger: Individual and Society, Nationalism and Universalism in the Religious-Zionist Thought of Rabbi Moshe Avigdor Amiel and Rabbi Ben-Zion Meir Hai Uziel. In: Jewish Political Studies Review, Vol. 15 / 1-2 (5763/2003)

Herzl: Zionistische Schriften = Theodor Herzl: Zionistische Schriften. Band 1. Berlin, 1934.

Hess: Rom und Jerusalem = Moses Hess: Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage. Wien, 1935. (Nachdruck der Erstausgabe von 1862)

Hertzberg: Zionist Idea = Arthur Hertzberg. The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader. New York, 1973.

Hofmann: Administration = Yitzhak Hofman: The Administration of Syria and Palestine unter Egyptian Rule (1831-1840). In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 311-333.

Hopwood: Russia and the Orthodox Arabs = Derek Hopwood: „The Resurrection of our Eastern Brethren“ (Ignatev); Russia and Orthodox Arab Nationalism in Jerusalem. In: Moshe Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem, 1975. S. 394-407

Hurewitz: Egypt's Eastern Boundary = J.C. Hurewitz: "Egypt's Eastern Boundary: The Diplomatic Background of the 1906 Demarcation." In: Amnon Cohen, Gabriel Baer: Egypt and Palestine. A Millenium of Association (868-1948). Jerusalem, 1984. (pp.269-283)

Inalcik: Land Problems in Turkish History = Halil Inalcik: Land Problems in Turkish History. In: „The Muslim World“, Vol. 45, issue 3 / July 1955. (S.221-228)

Ish Shalom: Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook = Benjamin Ish-Shalom: Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook. Between Rationalism and Mysticism. New York, 1993.

Katz: Battle for the Land = Yossi Katz: The Battle for the Land. The History of the Jewish National Fund (KKL) Before the Establishment of the State of Israel. Jerusalem, 2005.

Katz: Settlement = Yossi Katz: The „Business“ of Settlement: Private Entrepreneurship in the Jewish Settlement of Palestine, 1900-1914. Jerusalem, 1994.

Katchansky: Hibat-Zion and Yiddish = Miriam Katchansky: Hibat-Zion and Yiddish, The Multidimensional Encounter Between Movement, Language, and Culture. Unpublizierte Dissertation an: The Jewish Theological Seminary of America [New York], 2002.

Karpas: Politicization of Islam = Kemal H. Karpas: The politicization of Islam: reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state. Oxford, 2001.

Kolonomos: Monastir = Jamila Andjela Kolonomos: Monastir Without Jews. Recollections of a Jewish Partisan in Macedonia. New York, 2008.

Koltun-Fromm: Moses Hess = Ken Koltun-Fromm: Moses Hess and Modern Jewish Identity. Bloomington, IN, 2001.

Krämer: Geschichte Palästinas = Gudrun Krämer: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel. München, 2002.

Kreiser: Der Osmanische Staat = Klaus Kreiser: Der Osmanische Staat 1300-1922. München, 2001.

Kimche: Zionism in the Shadow of the Pyramids =

רות קמחי: ציונות בצל הפרמידות. התנועה הציונית במצרים 1918 - 1948 (Ruth Kimche: Zionism in the Shadow of the Pyramids. The Zionist Movement in Egypt: 1918-1948). Tel Aviv, 2009. (hebr.)

Kremer: Deutsche Juden = Arndt Kremer: Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893-1933. Berlin, 2007

Kroyanker: Jerusalem =

דוד קרויאנקר: ירושלים. שכונות ובתים – תקופות וסגנונות. ירושלים, 1999 (הדפסה עשירית).
(David Kroyanker: Jerusalem Architecture. Jerusalem, 1999.)

Landau / Rabinowitz: Or leYisrael = שלמה זלמן לאנדא, יוסף ראבינאוויץ: ספר אור לישראל. ווארשא תר"ס (Shlomoh Zalman Landau/ Yosef Rabinowitz: Sefer Or leYisrael) Warschau, 5660/ 1900 (hebr. / jidd.)

Landau: Jews in Nineteenth-Century Egypt =

יעקב מ' לאנדא: היהודים במצרים במאה התשע עשרה. ירושלים, תשכ"ו.
(Jacob M. Landau: The Jews in 19th Century Egypt. Jerusalem, 1967) (hebr.)

Laquer: History of Zionism = Walter Laqueur: The History of Zionism. London, 2003.

Laurens: Question de Palestine = Henry Laurens: La question de Palestine. Tome premier: 1799-1922 L'invention de la Terre sainte. (Paris?), 1999.

Lebel: Until the 'Final Solution' = Jennie Lebel: Until 'The Final Solution'. The Jews of Belgrade 1521-1942. Bergenfield, NJ, 2007.

Lebel: Holeh Ahavat Yerushalayim = חולה אהבת ירושלים. רב יהודה אלקלעי – הרקע הפוליטי והקהילתי לפועלו. (Jennie Lebel: Holeh Ahavat Yerushalayim. HaRav Yehudah Alkalay – haReqa hapoliti we-hakehilati lefoalo. In: פעמים (Peamim), Nr. 40, 5749 (1988/89). (S. 21-48) (hebr.)

Libbey / Hoskins: The Jordan Valley = William Libbey / Franklin E. Hoskins: The Jordan Valley and Petra (Vol. 1), New York, 1905.

Luzzatto: Derech Hashem = משה חיים לוצאטו: דרך ה'. ירושלים, תשס"ד.
(Moshe Hayyim Luzzatto: Derech Hashem. Jerusalem, 5764 (2003/04)) (hebr.)

Magid: Deconstructing the Mystical = Shaul Magid: „Deconstructing the Mystical: The Anti-Mystical Kabbalism in Rabbi Hayyim of Volozhin's Nefesh Ha-Hayyim“. In: The Journal of Jewish Thought and Philosophy, Vol. 9, 1999. pp. 21-67.

Maor: Transforming = Zohar Maor: Transforming the Land of Israel into Longing: Political Theology in Kafka and Brod and in Contemporary Post-Zionism. (hebr.)

in: Moshe Hellinger (Ed.): המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה

(Jewish Political Tradition throughout the Ages.) Ramat Gan, 2010/5770. (hebr.)

Maoz: Changes = Moshe Maoz: Changes in the Position of the Jewish Communities of Palestine and Syria in Mid-Nineteenth Century. In: Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem 1975. S.142-163.

Ma'oz: Ottoman Reform = Moshe Ma'oz: Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society. Oxford. 1968.

Mertens / Bannurah: Chronological Walk = Mertens, A. / Bannurah, Z: Chronological walk through Bethlehem. Jerusalem, 1981.

Metzer: Divided economy = Jacob Metzer: The divided economy of Mandatory Palestine. Cambridge, 1998.

Molho: Trois Sefardis = Isaac R. Molho: Trois Sefardis, Trois Precurseurs de l'Etat Juif, Moses Montefiore – Juda Bibas – Juda Alcalay. In: Tesoro de los Judios Sefardies, Vol. VIII (1965/5725). S. XV-XXVII.

Monaco: Moses Levi of Florida = C.S. Monaco: Moses Levi of Florida. Jewish Utopian and Antebellum Reformer. Baton Rouge / Louisiana, 2005.

Montefiore: Diaries = Louis Loewe (Ed.) Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore. Faksimilie der Edition von 1890. London, 1983.

Morgenstern: The Gaon of Vilna = Arie Morgenstern: The Gaon of Vilna and his Messianic Vision. Jerusalem 2012 / 5772.

Neubert-Preine: German Protestant Institutions = Thorsten Neubert-Preine: The founding of German Protestant Institutions during the reign of Kaiser Wilhelm II. In: Haim Goren: Germany and the Middle East. Jerusalem, 2003. (pp. 27-40)

Netziv: HaEmeq Davar = נפתלי צבי יהודה ברלין: חומש העמק דבר. ירושלים תשע"א.
(Naftali Tzvi Hirsh Berlin: Humash haEkeq Davar. Jerusalem, 5771 (2010/11)). (hebr.)

Papo: Pele Yoetz = אליעזר פאפא: ספר פלא יועץ. ירושלים, תשמ"ז.
(Eliezer Papo: Sefer Pele Yoetz. Jerusalem, 5747 (1986/87)) (hebr.)

Parfitt: The Lost Tribes = Tudor Parfitt: The Lost Tribes of Israel. The History of a Myth. London, 2002.

Petry: Ländliche Kolonisation = Erik Petry: Ländliche Kolonisation in Palästina, Deutsche Juden und früherer Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Köln, 2004.

Perier-Muzet: History = Rev. Jean-Paul Perier-Muzet: A Brief History of the Assumptionists.

(englische Übersetzung von Ref. Robert J. Fortin, ursprünglich französisch als: Petit Manuel Histoire de l'Assomption. Rome, 2003). Als pdf oder e-book erhältlich auf:

<http://www.assumption.us/media/virtual-library/47-virtual-library/505-a-brief-history-of-the-assumptionists>

(letzter Zugriff 22.06.2014). (Siehe auch: www.assumptio.org)

Porath: Palestinian-Arab National Movement = Yehoshua Porath: The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement 1918-1929. London, 1974.

Pozailov: From Bukhara to Jerusalem = Giora Pozailov: From Bukhara to Jerusalem. The Immigration and Settlement of Bukharan Jews in Eretz Israel (1868-1948).

(מבוכארה לירושלים. על ייתם והתיישבותם של יהודי בוכארה בארץ ישראל תרכ"ח – תש"ח (1868-1948))
Jerusalem, 1995 / תשנ"ה. (hebr.)

Rafael: Kitvey haRav Yehudah Alkalay = 1974, ירושלים. ירושלים. כתבי הרב יהודה אל קלעי. ב' כרכים. ירושלים, 1974.
(Yitzhaq Rafael (Hrsg.): *Kitvey haRav Yehudah Alkalay*. 2 Bände.) Jerusalem, 1974.

Ravitzky: Religion and State = Aviezer Ravitzky (Ed.): Religion and State in Twentieth-Century Jewish Thought. (אביעזר רביצקי: דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים.)
Jerusalem, 5765/ 2005. (hebr.)

Raz: Malachim = שמחה רז: מאלכים כבני אדם. הרב אברהם יצחק הכהן קוק. ירושלים, תשס"ה.
(Simha Raz: *Malachim kiVney Adam. HaRav Avraham Yitzhaq haKohen Kook*. Jerusalem 5765 (2004/05))

Ratzabi: Anti-Tziyonut u-Metah meshihi = שלום רצבי: אנטי-ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובבר.
(Shlomoh Ratzabi: *Anti-Tziyonut uMetah meshihi beHaguto shel Rav Shalom Dovber*.
In: *HaTziyonut*, 20) 1996. (S.77-101)

Rebbe RaShaB: Iggeret haKodesh, Band 1 = המהורש"ב: אגרת הקודש כרך א.
(HaMoRaShaB: *Iggeret haKodesh*, Band 1) Brooklyn, NY, 5742 (1981/82). (hebr.)

Reinhard: Staatsgewalt = Wolfgang Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. München, 2000.

Rodrigue: Sephardim = Aaron Rodrigue: Sephardim and the Holocaust. Washington, 2005. (Ina Levine Annual Lecture, 19 February 2004)

Rodríguez Ramírez: El affaire Dreyfus = Eva Belén Rodríguez Ramírez: „El affaire Dreyfus en el teatro sefardi: *Dreyfus de Jacques Loria*.“ In: Ladinar, Vol. VI, 2012.

Rokkan: Nationbuilding = Stein Rokkan: Nation-Building. A Review of Models and Approaches. In: Current Sociology, Vol. XIX, No 3, 1971. S. 7-38.

Ross: Elite and Masses = Tamar Ross: The Elite and the Masses in the Prism of Metaphysics and History: Harav Kook on the Nature of Religious Belief.

Rubinstein: Geschichte = Amnon Rubinstein: Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute. München 2001. (Deutsche Version der amerikanischen Ausgabe „From Herzl to Rabin. The Changing Image of Zionism. New York, 2000. Der amerikanische Titel trifft den Inhalt des Buches deutlich besser.)

Rülf: Aruchas bas Ami = J. [Isaak] Rülf: Aruchas Bas-Ammi. Israels Heilung. Frankfurt a.M., 1883.

Rülf: Russische Juden = J. [Isaak] Rülf: Die russischen Juden. Ihre Leidensgeschichte und unsere Rettungsversuche. Memel, 1892.

Sabry: L'Empire Egyptien = M. Sabry: L'Empire Égyptien sous Mohamed-Ali et la Question d'Orient (1811-1849). Paris, 1930.

Salibi: History of Jordan = Kamal S. Salibi: The Modern History of Jordan, New York, 2010 (Nachdruck der Auflage von 1998).

Sanderson: Nile Basin and Eastern Horn = G.N. Sanderson: The Nile Basin and Eastern Horn 1870-1908. In: The Cambridge History of Africa, Vol. 6. Cambridge, 1985. Online-Edition 2008, zugänglich unter: <http://dx.doi.org/10.1017/CHOL9780521228039.015>

Schmelz: Demographic Peculiarities = Usiel O. Schmelz: Some Demographic Peculiarities of the Jews of Jerusalem in the Nineteenth Century. In: Maoz: Studies on Palestine during the Ottoman Period. Jerusalem 1975 (S. 119-141).

Schubert: Geschichte = Kurt Schubert: Die Geschichte des österreichischen Judentums. Wien, 2008.

Shapiro: Rabbi Hayyim of Volozhin's Non-Messianic Vision = Harvey Shapiro: Rabbi Hayyim of Volozhin's Non-Messianic Vision of the Present and the Future. In: JJTP 15.1, Leiden, 2007. (pp. 27-57).

Shneur Zalman von Liadi: Tanya = Rabbi Schneur Zalman of Liadi: Likutei Amarim – Tanya. Brooklyn, N.Y., 5753 / 1993. (hebr-engl.)

Sicker: Reshaping Palestine = Martin Sicker: Reshaping Palestine, From Muhammad Ali to the British Mandate, 1831-1922. Westport, CT, 1999.

Simon: Female Education = Rachel Simon: Jewish Female Education in the Ottoman Empire, 1840-1914. In: Avigdor Levy (Ed.): Jews, Turks, Ottomans. A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century. Syracuse, NY, 2002. (S.127-152.)

Sofer: Zionism = Zionism and the Foundations of Israeli Diplomacy. Cambridge, 1998.

Sokolow: Hibbat Zion = Nahum Sokolov: Hibbat Zion (The Love for Zion). Stating the Principles and Activities of the Pre-Herzl Palestinophile (Hovevey Zion = Lovers of Zion) Movement in Religion, Literature and Life, about 1840-1897. Jerusalem. 1935

Stemberger: Midrasch = Günter Stemberger: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. München, 1989.

Tauber: Military Resistance = Eliezer Tauber: Military Resistance in Late Mandatory Palestine. The Activities of the Jewish and Arab Military Organizations as Reflected in the Reports of High Commissioner General Sir Alan Cunningham.

Thorau: Lawrence von Arabien = Peter Thorau: Lawrence von Arabien. Ein Mann und seine Zeit. München, 2010.

Waldmann: Bürgerkrieg = Peter Waldmann: Bürgerkrieg - Annäherung an einen schwer fassbaren Begriff. In: *Leviathan* 4/1997, pp. 480-500.

Wistrich: Die Wiener Juden = Robert S. Wistrich: Die Wiener Juden im Zeitalter Kaiser Franz Josephs. Wien, 1999.

Dror Warman: haBucharim = דרוד ורמן: הבוכארים ושכונתם בירושלים. (Dror Warman: *haBucharim uSh'chunatam biYrushalayim*). Jerusalem, 5752/1991.

Weulersse: Paysans de Syrie = Jaques Weulersse: Paysans de Syrie et du Proche-Orient. (Frankreich), 1946.

Zacharia: Jewish Merchants = Shabtai Zacharia: Jewish Merchants and Craftsmen in the Old City of Jerusalem in the Past. Personalities, Characters and Sites. Jerusalem 2002 / 5762. (hebr)
(שבתי זכריה: סוחרים ובעלי מלאכה יהודים בירושלים העתיקה בעבר. אישים, דמויות ואתרים. ירושלים, תשס"ב – 2002.)

Yapp: Modern Near East = M.E. Yapp: The Making of the Modern Near East 1792-1923. London, 1987.

Verwendete Torah-Kommentare:**Yitzhak Abarbanel:**

דון יצחק אברבנאל: פירוש התורה. כפי שנדפס בווארשא בשנת "תברך", יפו/ירושלים, נדפס בישראל.
Perusch ha-Torah. Jaffo/ Jerusalem, o.J. (nicht vor 1948, da „Printed in Israel“), Nachdruck einer Warschauer Edition von 5622 (1861/62).

Ovadyah Sforno:

פירוש רבינו עובדיה ספורנו
 nach der Edition in „Torat Hayyim“:
 תורת חיים. חמישה חומשי תורה, ירושלים תשמ"ו.
 (Torat Chaim Chumash, Jerusalem, 1986)

Netziv (Naftali Zvi Yehudah Berlin):

נפתלי צבי יהודה ברלין: חומש העמק דבר. ירושלים תשע"א.
 (*Humash ha'Emek Davar*. Jerusalem, 5771 (2010/11))

Samson Raphael Hirsch:

Der Pentateuch. Übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch. Frankfurt, 5755/ 1994 (Nachdruck der Frankfurter Erstausgabe von 5643 (1882/83)).

Verwendete Lexika:

Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill Online, 2012.

<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>

Encyclopedia of Jews in the Islamic World. Executive Editor: Norman A. Stillman. Brill Online, 2014.

<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world>

Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Eds: Michael Berenbaum, Fred Skolnik. Detroit, 2007.

online auf Gale Virtual Reference Library: <http://go.galegroup.com/ps/eToc.do?rcDocId=GALE|CX2587509690&inPS=true&prodId=GVRL&userGroupName=imcpl1111&resultClickType=AboutThisPublication&contentModuleId=GVRL&searchType=BasicSearchForm&docId=GALE|0576>

Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa. Eds. Trevor Mostin and Albert Hourani. 1988.

Verwendete Wörterbücher:

Griechisch: Liddell-Scott-Jones Greek English Lexicon. Online auf: „Thesaurus Linguae Graece“:

<http://www.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>

Duden Herkunftswörterbuch = Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Duden Band 7, Mannheim, 1963.

Arabisch: Hans Wehr: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Wiesbaden, 1985.

Ladino: Matilda Koén-Sarano: Diksionario Ladino-Ebreo, Ebreo Ladino. Jerusalem 2009/10 (5770).

Zitierte Bibelübersetzungen im Kapitel „Volk/ Nation“ (S. 261ff.)

(nach Entstehung der Übersetzung chronologisch geordnet, da Autorenschaft nicht immer bekannt)

jüdische Übersetzungen:

Septuaginta: Alfred Rahlfs (Hg.): Septuaginta. Stuttgart, 1935, 1979.

Sa'adya Gaon: J. Derenbourg (Ed.): Saadia Ben Josef Al-Fayyumi. Œvres complètes. Hildesheim, 1979 (Nachdruck der Ausgabe Paris, 1893-1899). Band I: Version Arabe du Pentateuque.

Deutsche Übersetzung Cod. München Hebr 152: Handschrift in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Cod. Hebr 152.

Ferrara Bibel: Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca. Ferrara, 5313.

Konstantinopel Pentateuch / Edition Lazar = Mosheh Lazar (Ed.): Ladino Pentateuch (Constantinople, 1547). Culver City, 1988.

Mendelssohn: תרגום אשכנזי = Moses Mendelssohn: Hebräische Schriften II: Der Pentateuch. Bd. 15-18 der Jubiläumsausgabe „Gesammelte Schriften“. Stuttgart, 1990.

Isaaco Reggio: La Legge di Dio ossia il Pentateuco, tradotto in lingua italiana ed illustrato con un nuovo commento. Vienna, 1821.

Perush leTorat Elohim:

פרוש לתורת א-לויים

in:

חומש בית יהודה, ברוקלין תש"נ

(hebräisch-jiddisch)

JPS: The Pentateuch and Haftorahs. Hebrew Text, English Translation and Commentary. London 5722/ 1962 (erste Auflage 5696/ 1936). (Enthält die englische Übersetzung der Jewish Publication Society von 1917 gemeinsam mit dem Kommentar von Rabbi J.H. Hertz von 1936.)

protestantische Übersetzungen:

Zürcher Bibel von 1534 <http://daten.digital-sammlungen.de/0002/bsb00024266/images/index.html?ip=193.174.98.30&id=00024266&seite=1>

King James Version: <http://www.gutenberg.org/files/10/10-h/10-h.htm>

Anhang 1: Zusammenfassung (deutsch)

Die vorliegende Arbeit behandelt die politischen und gesellschaftlichen Strukturen sowie deren Umwälzungen im Land Israel/Palästina von der osmanischen bis zur britischen Periode. Ein Ziel der Arbeit ist, anhand der Kenntnis des älteren Hintergrundes auch die modernen Verhältnisse in der Region besser verstehen zu können. Aufbauend auf einer Beschreibung des osmanischen politischen Systems, der Bevölkerungsgruppen, der regionalen de-facto Herrschaftsverhältnisse, sowie – ab Mitte des 19. Jahrhunderts – der massiven Einflussnahme europäischer Mächte und der wachsenden zionistischen Ambitionen, wird die Frage gestellt, wie auf der Grundlage der beschriebenen Traditionen und Einflussnahmen ein Staat errichtet werden konnte, bzw. welche Hindernisse erschwerend wirkten.

Es zeigt sich einerseits, dass die massiven Umwälzungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts prägende Wirkungen hinterließen, und natürlich letztlich der – für die Beteiligten nicht vorhersagbare – Zusammenbruch des osmanischen Reiches den Anlassfall schuf, der neue Staatsbildungen überhaupt ermöglichte. Andererseits flossen auch eine Reihe älterer „Erbschaften“ noch in die neue israelische und palästinensische Gesellschaft und in die politischen Systeme des Landes ein.

In Bezug auf die jüdische Einwanderung und zionistische Vorbereitung zur Staatsgründung zeigt sich, dass neben der frühzeitig erfolgten Bündelung ursprünglich recht divergierender Vorstellungen innerhalb des Zionistenkongresses, auch die technologisch bedingte neue Möglichkeit von Masseneinwanderung einen wesentlichen Beitrag leistete – ein Faktor, der bisher in der Forschung über Zionismus unterbelichtet wurde. Für den relativen Erfolg der israelischen Staatsgründung war jedenfalls die lange Vorlaufzeit im Aufbau der prä-staatlichen zionistischen Strukturen von Relevanz. Ein Beitrag der britischen Herrschaft liegt in der Definition von Grenzen, die sich zwar als Außengrenzen beteiligter Staaten als enorm stabil erwiesen, jedoch für die darauf folgenden Teilungsversuche des einmal als British Palestine etablierten Territoriums eine bürgerkriegsähnliche Kondition schufen, und regionale Lösungen, welche die britischen Grenzen überschreiten würden, behindern.

Anhang 2: Abstract (english)

This theses describes the political and social structures as well as their changes in the land of Israel/ Palestine from Ottoman times towards the end of the British Mandate. The knowledge about the „past“ shell help to better understand also the present situation in the region. The Ottoman political system, the various groups of population, the power of regional leaders will be described, as well as the massive influence of European powers from the second half of the 19th century on, and the increasing Zionist activities. Then the question is posed, how – based on this complex bundle of traditions and influences – a state could be built.

It is shown, that on the one hand the massive changes of the late 19th century had a lot of impact, and obviously it was the end of the Ottoman state (by the involved parties not predicted), which made creation of new states possible. On the other hand also an inheritance of ancient traditions still continued into the new Israeli and Palestinian society and into the new political system(s).

Regarding Jewish Immigration and Zionist preparation for the founding of a state, not only the timely bundling of various forces within the Zionist movement was of importance, but also the new possibilities of mass immigration – the latter by now underestimated within research on Zionism. That the state of Israel could be built with some success was also due to the long lasting preparations within the pre-state structures of the Zionist movement. A contribution by the British rulers was the drawing of remarkably stable outer borders of British Palestine, which caused on the other hand a civil-war-like situation when trying to divide the land within, and is limiting the chance for regional solutions which would cross over these borders.

Anhang 3: Curriculum Vitae

Friederike Ruth Winkler



Studien:

„Diplompädagogin für das Lehramt Jüdische Religion an Pflichtschulen“ (Jüdische Religionspädagogische Akademie, Wien, abgeschlossen 2001)

Diplomstudium Judaistik, mit Fächerkombination als Zweitfach, (Universität Wien, Abgeschlossen (Mag.Phil.) 2006)

Zusatzqualifikationen:

Sommer 2007: Sommerkurs (als *graduate course*) „*The Emergence of the Modern Middle East*“ an der Hebräischen Universität Jerusalem (unterstützt durch ein Stipendium der „Freunde der Hebräischen Universität Jerusalem“).

September 2008: Teilnahme an der Konferenz „*Political Hebraism. Jewish Sources in the History of Political Thought*“, Princeton University, 7.-9. September 2008. (ermöglicht durch ein Stipendium des Shalem Center, Jerusalem).

Juli 2013: Teilnahme am Workshop „*Hebrew Manuscript Studies*“ (conducted by Judith Olszowy-Schlanger and Malachi Beit-Arié), Staatsbibliothek zu Berlin, 15.-19. Juli 2013.

Doktoratsstudium der Politikwissenschaft (Universität Wien, geplanter Abschluss 2014).

bisherige Publikationen:

„*Jüdische Heiratsverträge im Licht papyrologischer Quellen und Genizah-Fragmente*“.

In: Emanzipation am Nil, Frauenrecht und Frauenleben in den Papyri (Nilus, Band 11), Wien 2005. S.19-33.

„*Eine sefardische Bibelübersetzung aus Wien*“. In: *Moderne Sprachen*, Nr. 51 (2007). S.323-339.

„*Jewish Immigrations into the Land of Israel/Palestine during the 19th Century – Shaped by Ideology or by Globalization?*“ In: Philipp Strobl, et al. (Ed.): „*The Phenomenon of Globalization: a Collection of Interdisciplinary Globalization Research Essays*“. Verlag Peter Lang, 2013.

in Vorbereitung:

„*The use of three languages in the textbook Otzar haHayim printed in Vienna 1823*“. In: Calderón, Marietta/ Georg Marko (Hg.): *Religion and Language. Religion und Sprache*. Verlag Peter Lang, (voraussichtliches Erscheinungsdatum 2014/15)