



Universität Hamburg
DER FORSCHUNG | DER LEHRE | DER BILDUNG

DISSERTATION

**zur Erlangung des Grades der Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)
an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg**

Jerusalem Tagebücher

**Die Kongregation der „Weißen Väter“ in St. Anna
und ihre Sichtweisen auf Juden und Muslime (1878–1914/15)**

vorgelegt von

Anna Klein

Hamburg 2019

Fakultät für Geisteswissenschaften

Institut für Katholische Theologie

Promotionsfach: Katholische Theologie

Matrikelnummer: 6726414

Erstgutachterin: Prof. Dr. Christine Büchner

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick

Tag der Disputation: 7. Oktober 2019

Meinen Großeltern

Maksymilian Stanisław Cyrson (1906–1964)

Wanda Cyrson, geb. Huzarek (1915–2005)

Tadeusz Augustyn Gliszczyński (1926–2010)

Irena Jadwiga Gliszczyńska, geb. Koszałka (1926–2024)

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-------|--|----|
| I | Einleitung | 5 |
| 1 | Thema und Fragestellung | 5 |
| 2 | Forschungsüberblick | 7 |
| 3 | Aufbau der Arbeit..... | 9 |
| II | Historischer Rahmen..... | 10 |
| 1 | Religiöse Minderheiten im Osmanischen Reich: das Millet-System | 10 |
| 2 | Die Kongregation der Weißen Väter und der St. Anna-Konvent..... | 12 |
| 2.1 | Charles Martial Lavigerie – Werdegang und Prägung des Ordensgründers..... | 12 |
| 2.1.1 | Kurzbiographie | 13 |
| 2.1.2 | Lavigerie und der Nahe Osten | 13 |
| 2.1.3 | Lavigerie und der Islam..... | 16 |
| 2.2 | Die Vorgeschichte der Weißen Väter in St. Anna | 17 |
| 2.2.1 | Übertragung des St. Anna-Konvents an die Weißen Väter | 17 |
| 2.2.2 | Der Sommer 1878: Lavigeries Reise nach Jerusalem und seine Instruktionen an die Missionare | 20 |
| 2.3 | Die Geschichte der Weißen Väter in St. Anna – ein kurzer Abriss | 22 |
| 2.3.1 | Die Gründung der „Apostolischen Schule“ | 22 |
| 2.3.2 | Das Jahr 1914: die Auswirkungen des Kriegsausbruchs..... | 27 |
| III | Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen und Muslim:innen | 29 |
| 1 | Einführung | 29 |
| 1.1 | Besonderheit der Quellen und Bewertungskriterien | 30 |
| 1.2 | Methodisches Vorgehen..... | 36 |
| 1.3 | Zeitliche Eingrenzung | 41 |
| 1.4 | Auswahl der Texte..... | 42 |
| 2 | Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen..... | 44 |
| 2.1 | Begriffsgeschichtliche Klärungen | 44 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| 2.2 | Pejorative Sichtweisen auf Jüd:innen bei den Weißen Vätern | 50 |
| 2.2.1 | Die Jüd:innen als religiöser Antitypus..... | 50 |
| 2.2.1.1 | Das Stereotyp von der Verstocktheit der Jüd:innen | 50 |
| 2.2.1.1.1 | Das Verstocktheitsmotiv im Neuen Testament | 51 |
| 2.2.1.1.2 | Das Verstocktheitsmotiv in der Antike: Die „Adversus-Iudaeos-Literatur“ | 54 |
| 2.2.1.1.3 | Das Verstocktheitsmotiv im Mittelalter: Synagoga und Ecclesia..... | 59 |
| 2.2.1.1.4 | Das Verstocktheitsmotiv in der Frühen Neuzeit: Die Passionsspiele ... | 61 |
| 2.2.1.1.5 | Das Verstocktheitsmotiv in der Liturgie: Die Karfreitagsfürbitte | 63 |
| 2.2.1.1.6 | Das Verstocktheitsstereotyp bei den Weißen Vätern..... | 66 |
| 2.2.1.2 | Das Stereotyp von den Jüd:innen als Ritualmörder:innen..... | 77 |
| 2.2.1.2.1 | Zur Geschichte der Ritualmordlegende..... | 78 |
| 2.2.1.2.2 | Ritualmordvorwürfe im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts | 82 |
| 2.2.1.2.3 | Der Ritualmordvorwurf von Damaskus 1890 | 84 |
| 2.2.1.2.4 | Der Ritualmordvorwurf bei den Weißen Vätern..... | 87 |
| 2.2.2 | Die Jüd:innen als wirtschaftliche, politische und soziale Realität | 95 |
| 2.2.2.1 | Das Stereotyp von den Jüd:innen als Wucherern | 95 |
| 2.2.2.1.1 | Zur Geschichte des Wucherstereotyps | 95 |
| 2.2.2.1.2 | Das Wucherstereotyp bei den Weißen Vätern | 101 |
| 2.2.2.2 | Das Stereotyp von den mächtigen Jüd:innen..... | 107 |
| 2.2.2.2.1 | Zur Geschichte des Stereotyps von den mächtigen Jüd:innen im 19. Jahrhundert..... | 107 |
| 2.2.2.2.2 | Frankreich und Österreich als Konkurrenzkräfte im Osmanischen Reich | 108 |
| 2.2.2.2.3 | Das Stereotyp von den mächtigen Jüd:innen bei den Weißen Vätern. | 111 |
| 2.3 | Exkurs: Die Jüd:innen als Zionist:innen – eine neutrale Berichterstattung? | 117 |
| 2.3.1 | Zur Geschichte der ersten Alija (1882–1904)..... | 118 |
| 2.3.2 | Zur Geschichte der zweiten Alija (1904–1914) | 122 |
| 2.3.3 | Die Darstellung zionistischer Aktivitäten bei den Weißen Vätern..... | 125 |

| | | |
|-----------|--|-----|
| 2.4 | Würdigende Sichtweisen auf Jüd:innen? Kontakte mit der Alliance Israélite Universelle | 127 |
| 2.5 | Ertrag..... | 131 |
| 3 | Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Muslim:innen..... | 140 |
| 3.1 | Einführung..... | 140 |
| 3.2 | Zu den Anfängen der wechsellvollen Geschichte christlicher-muslimischer Beziehungen..... | 141 |
| 3.3 | Pejorative Sichtweisen der Weißen Väter auf Muslim:innen..... | 145 |
| 3.3.1 | Die Muslim:innen als Feinde und Bedrohung der Christ:innen..... | 145 |
| 3.3.1.1 | Mittelalterliche Sichtweisen auf „Sarazenen“ auf der Iberischen Halbinsel..... | 146 |
| 3.3.1.2 | Mittelalterliche Sichtweisen auf „Sarazenen“ nördlich der Pyrenäen | 150 |
| 3.3.1.3 | Sichtweisen auf „Sarazenen“ bzw. Muslim:innen nach dem ersten Kreuzzug | 153 |
| 3.3.1.4 | Die Mendikantenorden und weitere Missionierungsinitiativen unter Muslim:innen..... | 156 |
| 3.3.1.5 | Die „Türkengefahr“ nach dem Fall Konstantinopels | 161 |
| 3.3.1.6 | Sichtweisen auf „den“ Orient und Muslim:innen während der Aufklärung..... | 166 |
| 3.3.1.7 | Der Orientalismus im 19. Jahrhundert..... | 168 |
| 3.3.1.8 | Das Stereotyp von den Muslim:innen als „Feinde“ bzw. „Bedrohung“ der Christ:innen bei den Weißen Vätern..... | 170 |
| 3.3.1.8.1 | Beleidigungen..... | 170 |
| 3.3.1.8.2 | (Versuchter) Hausfriedensbruch | 172 |
| 3.3.1.8.3 | Missgunst – und physische Bedrohung | 176 |
| 3.3.1.8.4 | Fanatismus | 184 |
| 3.3.1.8.5 | Zwei „Massaker“ gegen Christ:innen im Osmanischen Reich..... | 190 |
| 3.3.2 | Die Muslim:innen als religiöser Antitypus: Das Nabi Mūsa-Fest | 199 |
| 3.3.2.1 | Zur Geschichte des Nabi Mūsa-Fests – Versuch einer Rekonstruktion | 199 |
| 3.3.2.2 | Europäische Berichte über das Nabi Mūsa-Fest um 1900 | 203 |
| 3.3.2.3 | Die Darstellung des Nabi Mūsa-Fests bei den Weißen Vätern..... | 207 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 3.4 | Würdigende Sichtweisen auf Muslim:innen bei den Weißen Vätern | 219 |
| 3.4.1 | Persönliche Begegnungen mit Muslim:innen..... | 219 |
| 3.4.1.1 | Beispiele für gelungene persönliche Kontakte zu Muslim:innen vom Mittelalter bis zur Neuzeit..... | 219 |
| 3.4.1.2 | Begegnungen der Weißen Väter mit ihren muslimischen Nachbarn | 226 |
| 3.4.2 | Die Marienverehrung der Muslim:innen..... | 231 |
| 3.4.2.1 | Maria im Koran..... | 232 |
| 3.4.2.2 | Maria in der islamischen Überlieferung und Mystik | 239 |
| 3.4.2.3 | Marienwallfahrtsorte..... | 241 |
| 3.4.2.4 | Die Darstellung muslimischer Marienverehrung bei den Weißen Vätern | 243 |
| 3.5 | Ertrag..... | 248 |
| IV | Zusammenfassung..... | 257 |
| V | Anhang: Präsenzzeiten der Weißen Väter in St. Anna | 262 |
| VI | Quellen- und Literaturverzeichnis..... | 268 |
| 1 | Quellen aus dem Generalarchiv der Missionare Afrikas..... | 268 |
| 1.1 | Unveröffentlichte Quellen..... | 268 |
| 1.2 | Veröffentlichte Quellen | 268 |
| 2 | Bibel-, Koran- und Talmudausgaben..... | 270 |
| 3 | Sonstige Literatur..... | 270 |
| VII | Abstract | 295 |

I Einleitung

1 Thema und Fragestellung¹

Die Kongregation der Missionare Afrikas (MAfr) feierte im Jahr 2018 ihr 150-jähriges Bestehen. Die sogenannten „Weißen Väter“² wurden vom Bischof von Algier und späteren Kardinal, Charles Martial Lavigerie (1825–1892), mit dem Ziel der damals so bezeichneten „Mohammedaner-Mission“ gegründet. Seit geraumer Zeit gilt die Gemeinschaft als eine der wichtigsten Akteur:innen innerhalb christlich-muslimischer Dialogbemühungen, nicht zuletzt wegen ihrer expliziten Mitwirkung an Kapitel 3 der Konzilserklärung der Katholischen Kirche über ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*,³ die als „Magna Charta“ der Beziehungen zu Muslim:innen bzw. als Ausgangspunkt von deren „kopernikanischer Wende“⁴ gilt. Umso mehr erstaunt, wie wenig der Orden der Weißen Väter hinsichtlich seiner Arbeit unter und mit Muslim:innen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erforscht ist. Diese Lücke gilt es weitestgehend noch zu füllen. Denn bereits seit Mitte der 1920er Jahre zeichnete sich die Kongregation mit Gründung etwa des *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica* (PISAI, 1926) und des *Institute des Belles Lettres Arabes* (IBLA, 1937) auch als Vorreiterin in der Vorbereitung eines *institutionalisierten* Dialogs zwischen der Katholischen Kirche und dem Islam aus. Allen voran die Ende der 1930er Jahre vom damaligen Oberen Henri Marchal (1875–1957) aufgeworfene, heftig diskutierte Frage, ob Muslim:innen auch ohne Taufe gerettet werden können, „wenn sie mit einem aufrichtigen Herzen und einem rechten

¹ Diese Onlinefassung gibt den Stand von 2018/19 wieder, in dieser Zeit wurde die Arbeit fertiggeschrieben und am 1. April 2019 an der Universität Hamburg als Dissertation im Fach Katholische Theologie eingereicht. Für die Online-Veröffentlichung darf Inhaltliches nicht mehr überarbeitet werden. Dazwischen wurden aber nicht nur antimuslimische und antisemitische Attentate in Deutschland, in Hanau und Halle, verübt, die Welt hat nicht nur den 7. Oktober 2023 in Israel sowie den daraus resultierenden Gazakrieg erlebt, sondern es wurden auch die entsprechenden Begriffe kontrovers diskutiert, erweitert und ersetzt: So hat sich bis heute der Begriff des „antimuslimischen Rassismus“ durchgesetzt und der Begriff des Antisemitismus geweitet. Dies sollte bei der Lektüre ebenso mitbedacht werden wie etwaige neuere Literatur zu den Teilaspekten dieser Studie; all das kann hier nicht eigens aufgeführt werden.

² Ein Jahr später, 1869, wurden auch die Missionsschwestern unserer Lieben Frau von Afrika (MSOLA), die sogenannten „Weißen Schwestern“ gegründet.

³ Vgl. hierzu u. a. Maurice Borrmans, Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Hans Vöcking (Hg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (= Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung 8), Freiburg im Breisgau 2010, 24–55; Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014; Anna Klein, *Theologie und Kirche im Dialog mit dem Islam. Ein Streifzug durch die wechselvolle Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen*, in: Gerrit Spallek/Christine Büchner (Hg.), *Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie*, Ostfildern 2016, 111–132.

⁴ Andreas Renz/Stephan Leimgruber, *Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet*, 2. durchges. u. aktual. Aufl., München 2005, 81.

Gewissen an die wesentlichen Wahrheiten glauben“⁵, zeugt von einem fortschrittlichen Verständnis hinsichtlich des Islam.

Dies kam freilich für die Gründungsfigur der Weißen Väter Mitte des 19. Jahrhunderts noch nicht in Frage. Doch auch Lavigerie legte ein für die damalige Zeit vergleichsweise progressives Missionsverständnis⁶ zu Grunde, welches sich insbesondere durch seine Aufforderung zur Adaption der Lebensverhältnisse von einheimischen Muslim:innen an den jeweiligen Missionsstandorten auszeichnete. Vornehmliches Missionsgebiet stellte zur Zeit der Ordensgründung der afrikanische Kontinent, insbesondere die heute zu Algerien gehörende Region Kabylien, dar. Bereits 1878 gingen die Weißen Väter jedoch über diese Grenzen hinaus, als ihnen von der französischen Regierung die Jerusalemer St. Anna-Kirche⁷ übertragen wurde.

Als Zentrum der drei abrahamitischen Religionen und damit als herausragende Begegnungsfläche für christliche-muslimische Beziehungen rückt St. Anna/Jerusalem nun auch ins Zentrum der vorliegenden Untersuchung. Jerusalem als heilige Stadt für Jüd:innen, Christ:innen und Muslim:innen⁸ stellte für die Weißen Väter im Jahr ihrer Ankunft 1878 allerdings noch eine Herausforderung in ganz anderer Hinsicht dar: Der Aufgabe eines Apostolats unter Muslim:innen korrespondierte nämlich ein zu findender Umgang nicht nur mit weiteren katholischen Kongregationen und den „orientalischen“ Kirchen, sondern sehr bald auch mit im Zuge der ersten Alija (1882–1904) nach Palästina kommenden Jüd:innen.

Wenn es also im Folgenden um eine Erarbeitung etwaiger von den St. Anna-Missionaren ausgehender interreligiöser (und interkultureller) Begegnungen gehen soll, dann muss zunächst danach gefragt werden, ob bzw. welche Berührungspunkte es mit Jüd:innen im Palästina des zu Ende gehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gab. Bedenkt man nun die oben angedeutete, herausragende Leistung der Weißen Väter hinsichtlich des christlich-muslimischen Gesprächs, so ist danach zu fragen, ob sich bereits bei den im St. Anna-Konvent lebenden und arbeitenden Missionaren *Sichtweisen* auf Angehörige der beiden anderen monotheistischen Religionen ausmachen lassen, auf denen spätere Dialogbemühungen aufbauen konnten, oder ob von ihren Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen keine solchen Impulse ausgegangen sind. Zu fokussieren sind also einerseits *implizite Einflüsse*, die sich verändernd auf die Sicht des Ordens hinsichtlich beider

⁵ Maurice Borrman, Entstehung, 26.

⁶ Vgl. hierzu weiterführend Kap. II.2.1.3.

⁷ Seitdem die Weißen Väter im Zuge des Algerienkrieges ihren Hauptsitz Maison-Carrée in Algier Anfang der 1960er Jahre verlassen mussten, stellt der St. Anna-Konvent ihren ältesten Missionsstandort dar.

⁸ Vgl. hierzu weiterführend etwa: Bernard Wasserstein, Jerusalem: der Kampf um die heilige Stadt, übers. v. H. Jochen Bußmann, München 2002, 19–30; Gudrun Krämer, Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel, 6. durchges. u. aktual. Aufl., München 2015, 29–52; Maurice Borrman, Jérusalem, Ville sainte pour les juifs, les musulmans et les chrétiens, in: Joël-Benoît d’Onorio (Hg.), Géopolitique et religions au proche orient, Paris 2011, 51–73.

Geschwisterreligionen ausgewirkt haben könnten. Andererseits gilt es prüfen, inwieweit die Jerusalemer Väter auf altbekannten Stereotypen chistlicher Prägung in Bezug auf Jüd:innen wie Muslim:innen aufgebaut bzw. diese übernommen und weitertradiert haben.

Als besonders wertvolle und ertragreiche Quelle für dieses Unternehmen können die vom Ordensgründer Lavigerie angeordneten kollektiven Tagebücher aus Jerusalem gelten. Diese geben Auskunft über das Leben und die Arbeit der Missionare, offenbaren aber auch ihre unverhüllten und damit besonders authentischen Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen. Wenn im Folgenden diese Journale ausgewertet werden, dann kann es allerdings nicht darum gehen, die Sichtweisen eines jeden Missionars herauszuarbeiten; dies ist schlicht aufgrund der Tatsache unmöglich, dass keineswegs ersichtlich ist, welcher Weiße Vater an welchem Tag was niedergeschrieben hat. Stattdessen gilt es, eine *Tendenz* herauszuarbeiten: Welche Konstruktionen von (religiöser) Alterität werden jeweils vorgenommen? Wo finden sich Bezüge zu historisch gewachsenen jüden- und islamfeindlichen Bildern? Wo kommen affirmative Sichtweisen zum Vorschein und welche Wirkung entfalten sie im Denken der Missionare? Gibt es eine Entwicklung in den jeweiligen Wahrnehmungsweisen oder bleiben sie statisch? Worin unterscheiden sich die Textkorpora zu Jüd:innen und Muslim:innen? Die vorliegende Arbeit versteht sich in erster Linie als missionsgeschichtlich orientiert. Entlang des exemplarischen Zugriffs auf den St. Anna-Konvent von der Ankunft der ersten Weißen Väter 1878 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1914/15 sucht sie, der oben benannten Forschungslücke einen Baustein hinzuzufügen. Dies kann, mit einer 36-jährigen Episode christlicher Mission im Osmanischen Reich als Thema, selbstredend nur in postkolonialer Perspektive erfolgen, galten Missionare doch als „wichtige Agenten des Kolonialismus“⁹. Entsprechend soll im Folgenden – unter Rückbezug auf postkoloniale Theorie – zumindest implizit auch nach „Repräsentationen der *Anderen*“¹⁰ vonseiten der Jerusalemer Missionare gefragt werden.

2 Forschungsüberblick

Obschon in früherer Zeit die Mission unter, später dann der Dialog mit Muslim:innen als zentrale Programmatik der Weißen Väter gelten kann, stellt eine Analyse ihrer Wahrnehmungen auf Angehörige des Islam (und erst recht des Judentums) ein eindeutiges Desiderat in der Forschung dar. Grundsätzlich weisen die meisten vorliegenden Publikationen zur Geschichte der Kongregation ordenshistorische Binnensichten auf. Dies gilt auch für Beiträge jüngerer Datums, die ihrerseits keine systematische Erforschung von

⁹ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (= Cultural Studies 36), 2. komplett überarb. Aufl., Bielefeld 2015, 54.

¹⁰ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Orientalismus und postkoloniale Theorie, in: Imam Attia (Hg.), Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster 2007, 31–44, hier: 35. Vgl. hierzu weiterführend Kap. III.3.31.7 dieser Arbeit.

entsprechenden Sichtweisen leisten.¹¹ Die einzige Ausnahme stellen die biographischen Arbeiten zu Charles Martial Lavigerie dar, die sich stellenweise dezidiert mit seinen Auffassungen zum Islam auseinandersetzen.¹² Diese sind für die nachfolgenden Analysen insofern von Bedeutung, als dass Lavigerie bis zu seinem Tod 1892 prägenden Einfluss auf den von ihm gegründeten Orden und damit auch auf die St. Anna-Missionare ausgeübt hat.

Hinsichtlich des Missionsstandortes in Jerusalem selbst gibt es fast ausschließlich sehr alte Literatur, die sich zumeist mit der St. Anna-Basilica¹³ als Marienwallfahrtsort oder mit den bei Ausgrabungen entdeckten, auf dem St. Anna-Gelände liegenden Teichen von Bethesda¹⁴ beschäftigt. Und auch die Geschichte des *Petit Séminaire*¹⁵, einer 1882 von den Jerusalemer Missionaren eröffneten Schule für Jungen des östlichen Ritus, ist das Thema einiger Monographien älteren Datums. Lediglich die neueren, von den Ordensmitgliedern Jean-Claude Ceillier und Aylward Shorter verfassten ordensgeschichtlichen Monographien enthalten Kapitel über die (Vor-)Geschichte der Weißen Väter in Jerusalem. Schließlich wurden 2004 in der ordenseigenen Reihe „*History Series*“ ins Englische übersetzte Quellen zur Übertragung St. Annas von der französischen Regierung auf die Kongregation der Missionare Afrikas veröffentlicht, die von Historikern des Ordens mit Kommentaren versehen wurden.¹⁶ Auf sie alle wird im Folgenden Bezug genommen.

Die einzige neuere, ausschließlich die Weißen Väter *in St. Anna* behandelnde Monographie stellt die an der Universität Salzburg eingereichte, allerdings nicht publizierte Dissertation

¹¹ Vgl. etwa Jean-Claude Ceillier, *History of the Missionaries of Africa (White Fathers). From the beginning of their Foundation by Msgr Lavigerie until his death (1868–1892)*, übers. v. Aylward Shorter, Nairobi 2011; Aylward Shorter, *Cross and Flag in Africa. The “White Fathers” during the Colonial Scramble (1892–1914)*, Maryknoll 2006; Aylward Shorter, *African Recruits and Missionary Conscripts. The White Fathers and the Great War (1914–1922)*, London 2007. Werden entsprechende Sichtweisen überhaupt thematisiert, so geschieht dies zumeist in Form von Unterkapiteln in Monographien. Vgl. Oissila Saaïdia, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle*, Paris 2004, 228–248.

¹² Vgl. allen voran François Renault, *Cardinal Lavigerie. Churchman, Prophet and Missionary*, übers. v. John O’Donohue, London 1994.

¹³ Etwa: Léon Cré, *Tombeau de St Joachim et de Sainte Anne sous l’antique basilique de Sainte-Anne, à Jérusalem*, in: *Revue biblique* 4 (1893), 1–32.

¹⁴ Carl Mommert, *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers zu Bordeaux. Nebst: Die Grabeskirche zu Jerusalem auf der Mosaikkarte zu Madaba*, Leipzig 1907; Christophe Mauss, *La piscine de Bethesda à Jérusalem*, Paris 1888.

¹⁵ Vgl. Nicolas Dahbar, *Sainte-Anne de Jérusalem. Séminaire grec-melkite dirigé par les RR. PP. Pères Blancs. A l’Occasion du 75^e Anniversaire de sa Fondation (1882–1957)*, o. O. 1959; Philippe Gorra, *Sainte-Anne de Jérusalem. Séminaire grec melkite dirigé par les Pères Blancs. A l’occasion de son cinquantenaire (1882–1932)*, Harissa 1932; Cyrille Karalevskij, *Le Séminaire melkite catholique Sainte Anne de Jérusalem. Monographie d’un Séminaire de rite oriental dirigé par des Latins (Missionnaires d’Afrique ou Pères Blancs d’Alger)*, Rom 1913.

¹⁶ Ivan Page/Dominique Trimbur (Hg.), *St. Anne’s at Jerusalem. Historical Account of its Founding (= Missionaries of Africa – History Series 3)*, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004. Dominique Trimbur widmet sich in einem angehängten Kapitel dem St. Anna-Konvent als Kontaktzentrum für französische Staatsbürger*innen im Nahen Osten. Vgl. Dominique Trimbur, *St. Anne’s: Place of Memory and Setting for Life of the French in Jerusalem*, in: Ivan Page/ders. (Hg.), *St. Anne’s at Jerusalem. Historical Account of its Founding (= Missionaries of Africa – History Series 3)*, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 91–125.

von Jonathan Ralf Werner aus dem Jahr 2014 dar.¹⁷ Sie umfasst die Jahre 1878 bis 1882, arbeitet ebenfalls ausschließlich mit den Ordenstagebüchern als Quellen und kann somit in vergleichender Perspektive zumindest für Anfangszeit der Weißen Väter in St. Anna zu Rate gezogen und bewertet werden. Werners Forschungsinteresse ist, wie er selbst schreibt, ein „soziologisches“¹⁸; folglich kommt er nicht umhin, einige der in dieser Untersuchung zu analysierenden Texte hinsichtlich ihrer Wahrnehmung von Jüd:innen und Muslim:innen ebenfalls zu behandeln. Zu prüfen ist daher, wie er methodisch an die Tagebücher herangeht, wie er sich den einzelnen Texten nähert und welche Schlüsse er aus ihnen gegebenenfalls zieht. Werners Studie beinhaltet zudem noch weitere Tagebucheintragungen, die nicht in Zusammenhang mit den Sichtweisen auf die beiden anderen abrahamitischen Religionen stehen, sondern von ihrem Zusammenleben als Gemeinschaft berichten. Diese müssen aufgrund der gesetzten Thematik jedoch unberücksichtigt bleiben.

3 Aufbau der Arbeit

Das „Herzstück“ der vorliegenden Untersuchung stellt Kapitel III dar, das seinerseits in drei Unterkapitel gegliedert ist: Der erste Teil (1.) ist dem eigentlichen Analyseteil vorangestellt und widmet sich in ausführlicher Weise den zu Grunde gelegten Quellen, ihren Besonderheiten und den methodischen Vorüberlegungen. In ihm werden zudem die zeitliche Eingrenzung und die repräsentative Auswahl der Tagebucheintragungen begründet.

Das zweite (2.), die Sichtweisen von Jüd:innen und das dritte, die Sichtweisen von Muslim:innen betreffende Kapitel (3.) machen dann den eigentlichen Analyseteil, also den Schwerpunkt der Arbeit aus. Sie sind thematisch zunächst nach pejorativen und würdigenden Zeugnissen gegliedert. Sowohl die pejorativen als auch die würdigenden Wahrnehmungen sind, sofern die Texte dies hergeben, nochmal in sich nach religiösen und politisch-wirtschaftliche Themen unterteilt. Alle diese thematisch gegliederten Unterkapitel beinhalten neben den Textanalysen die jeweilige historische Kontextualisierung der aus den Tagebüchern extrahierten Wahrnehmungsweisen oder eine (historisch-)theologische Einführung ins betreffende Thema.

Umrahmt wird Kapitel III von historischen Vorbemerkungen (II), zu denen eine Beschreibung der Situierung der drei abrahamitischen Religionen im Osmanischen Reich sowie ein kurzer geschichtlicher Abriss über die Weißen Väter in St. Anna von 1878 bis 1914/15 gehört, und einem die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammenführenden Kapitel (IV).

¹⁷ Jonathan Ralf Werner, *Die Weißen Väter in Jerusalem. Geschichten interkultureller Begegnungen in der Gründungsphase der französischen Missionsgesellschaft in St. Anna (1878–1882)*, Salzburg 2014.

¹⁸ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 16.

II Historischer Rahmen

1 Religiöse Minderheiten im Osmanischen Reich: das Millet-System

Wählt man als Untersuchungsgegenstand eine Thematik, die Sichtweisen von Christ:innen auf Jüd:innen und Muslim:innen in den Grenzen des Osmanischen Reiches während der letzten Jahrzehnte seiner Existenz verhandelt, gilt es zunächst einmal, einen Blick auf die Stellung der drei abrahamitischen Religionen in diesem islamisch geprägten Staatsgebilde zu richten.

Festzuhalten ist zuallererst: „Das Osmanische Reich war in der Zusammensetzung seiner Bevölkerung multiethnisch und multireligiös.“¹⁹ Kennzeichnend für die Geschichte dieses Vielvölkerstaates im Inneren war ein weitestgehend friedliches Nebeneinander der drei monotheistischen Religionen, unter denen der sunnitische Islam „die unangefochtene Prerogative [besaß] und [...] seine religiösen, kulturellen und politischen Grundwerte legislativ durch[setzte].“²⁰ Die verfassungsrechtliche Grundlage war das islamische Recht, welches neben der dominierenden Gruppe der Muslim:innen als zweite Hauptgruppe alle Nichtmuslim:innen kannte. Der rechtliche Status der Nichtmuslim*innen, der sogenannten *Dhimmi* („Schutzbefohlene“), basierte auf dem islamischen Recht.²¹ Jüd:innen und Christ:innen wurden, ihrer koranischen Würdigung als „Leute der Schrift“ entsprechend, toleriert.

Während die Jüd:innen bis zu ihrer ersten größeren Einwanderungswelle ab Anfang der 1880er Jahre eine verschwindende Minderheit im Nahen Osten waren und somit nur über ein geringes religionspolitisches Gewicht verfügten, stellten die Christ:innen rund ein Viertel aller Bewohner:innen des Osmanischen Reiches dar. Die Mehrheit von ihnen gehörte entweder der griechisch-orthodoxen oder der römisch-katholischen Konfession an.²² Alle christlichen Konfessionen sowie alle Jüd:innen waren im Osmanischen Reich im sogenannten

¹⁹ Taner Akçam, Armenien und der Völkermord. Die Istanbuler Prozesse und die türkische Nationalbewegung, Hamburg 1996, 19.

²⁰ Roland Löffler, Protestanten in Palästina. Religionspolitik, sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939 (= Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte 37), Stuttgart 2008, 38–39.

²¹ Näheres hierzu findet sich bei Bülent Ucar, Der Umgang mit Minderheiten im Osmanischen Reich, in: Heiner Bielefeldt/Jörg Lüer (Hg.), Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung, Bielefeld 2004, 100–123, hier: 102–107.

²² Roland Löffler, Protestanten, 39, präzisiert für das Gebiet Palästinas: „Im Heiligen Land waren 1830 etwa 90% aller Christen der Jurisdiktion des griechisch-orthodoxen Patriarchats unterstellt [...]. Am Ende des 19. Jahrhunderts gehörte als Resultat der katholischen und protestantischen Mission nur noch ein Drittel der einheimischen Christenheit zur Griechisch-Orthodoxen Kirche [...].“

Millet-System²³ organisiert, welches „[d]ie juristische Grundlage für die relativ friedliche Koexistenz der Religionen bildete“²⁴.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts existierten nur wenige *Millets*, namentlich das Judentum, die Griechisch-Orthodoxe Kirche und die Armenische Apostolische Kirche. 1831 wurden die Römisch-Katholische Kirche, die mit ihr unierten orientalischen Kirchen sowie die Kopten als eigenständige *Millets* anerkannt, 1850 schließlich auch der Protestantismus. Bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 wuchs die Zahl der *Millets* auf insgesamt dreizehn an.²⁵

Jeder dieser *Millets* oblag die administrative und jurisdiktionelle Selbstverwaltung, die von einem selbsternannten Oberhaupt kontrolliert wurde. Dieses hatte unter anderem die Aufgabe, Steuern einzutreiben, aber auch über die inneren Angelegenheiten seiner *Millet* zu wachen. Zu letzteren gehörten der Ritus, das kulturelle Erbe und der gesamte Bereich des Ehe-, Erb- und Familienrechts. Den *Millets* war es erlaubt, eigene Schulen, Krankenhäuser und sogar ein eigenes Gerichtswesen²⁶ zu unterhalten. Die *Millets* waren demnach „quasi Mini-Kirchenstaaten im muslimischen Superreich“²⁷, mit großer Macht nach innen, jedoch wenig Einfluss nach außen.

Für das Osmanische Reich hingegen wirkte sich dieses „subsidiäre Minderheiten-Konzept“²⁸ zunächst vorteilhaft aus: Nichtmuslim:innen musste der islamische Glaube einerseits nicht aufgezwungen werden, andererseits war man aber auch nicht für die komplexen dogmatischen, kirchenrechtlichen oder liturgischen Belange zuständig. Dennoch konnte man für den gewährten Handlungsspielraum politische Loyalität und Steuern verlangen. Gerade an den im Vergleich zu Muslim:innen höheren zu leistenden Steuerzahlungen wird jedoch ersichtlich, dass Nichtmuslim:innen keine gleichwertigen Mitglieder im *Dār al-Islām*, sondern letztlich Bürger:innen zweiter Klasse waren. Zudem durften Jüd:innen und Christ:innen in der Regel keinen Militärdienst leisten und wurden bis Mitte des 19. Jahrhunderts auch nicht als Zeugen vor osmanischen Gerichten zugelassen. Konversionen vom Islam zu Judentum

²³ Bülent Ucar, *Umgang*, 107, merkt zum Namen „*Millet*“ an: „Wie ‚Millet‘ in westliche Sprachen zu übersetzen ist, bleibt in der Fachliteratur weiterhin schwierig. *Millet* als Kirchengemeinde zu übersetzen, so heißt es, sei ebenso falsch wie eine Gleichsetzung mit der Nation. Da die jeweiligen *Millets* in den Staat mitintegriert seien und keine gegenüber dem Staat eigenständige gesellschaftliche Organisation bildeten, müßten sie von Kirchengemeinden unterschieden werden. Im Vergleich zur Nation fehlt es hingegen an territorialen, ethnischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten innerhalb der jeweiligen *Millet*. Die einzige Konstante im Zugehörigkeitsgefühl der *Millet*angehörigen ist die gemeinsame Konfession gewesen.“

²⁴ Roland Löffler, *Protestanten*, 40.

²⁵ Roland Löffler, *Protestanten*, 40.

²⁶ Zur Frage der Gerichtsbarkeit im Rahmen des *Millet*-Systems vgl. ausführlicher: Bülent Ucar, *Umgang*, 112–118, und Fatih Öztürk, *The Ottoman Millet System*, in: Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi 16 (2009), 71–86, hier: 80–81.

²⁷ Roland Löffler, *Protestanten*, 40.

²⁸ Roland Löffler, *Protestanten*, 41.

oder Christentum waren verboten, ein Wechsel innerhalb der Millets hingegen möglich.²⁹ Erst 1856 wurde im Zuge der sogenannten *Tanzimat*-Reformen eine allgemeine Religionsfreiheit eingeführt.³⁰

Neben dem *Millet*-System stellten die sogenannten „*Kapitulationen*“ eine religionspolitische Besonderheit im Osmanischen Reich dar: Dieses ursprünglich zwischen dem Osmanischen Reich und Frankreich auf den Handel bezogene und später auf weitere europäische Mächte ausgeweitete Abkommen³¹ gewährte letzteren eine extra-territoriale Jurisdiktion für Staatsbürger des Vielvölkerstaats. Konkret hieß das: Wenn ein europäisches Land für eine osmanische Staatsbürger:in den Schutz übernahm, wie etwa Frankreich für Katholik:innen, so war diese dem Zugriff osmanischer Rechtsprechung entzogen. Dies hatte weitreichende Konsequenzen: Denn obwohl die Kapitulationen nicht als Verträge zwischen zwei Partnern, sondern als Privilegien des Sultans zu verstehen waren,³² bedeuteten sie für die europäischen Mächte die Möglichkeit einer Einflussnahme im Inneren des zerfallenden Osmanischen Reiches. Sie engagierten sich folgerichtig ausschließlich für die Konfessionen, die in ihren heimatlichen Ländern in der Mehrheit waren. Doch die Kapitulationen erwiesen sich auch als lukratives Geschäft: Westliche Diplomaten verkauften meistbietend Staatsangehörigkeitspapiere etwa an orientalische Christ:innen, die „durch die internationale Unterstützung politisch aufgewertet [wurden], während die Großmächte eine religiöse Begründung für ihr imperiales, politisches und soziales, missionarisches Engagement erhielten“³³.

2 Die Kongregation der Weißen Väter und der St. Anna-Konvent

2.1 Charles Martial Lavigerie – Werdegang und Prägung des Ordensgründers

Der Vorgeschichte der Präsenz der Weißen Väter in St. Anna, Jerusalem, kann nicht nachgegangen werden, ohne zuvor einen Blick auf die Biographie ihres Ordensgründers Kardinal Charles Martial Allemand Lavigerie (1825–1892) zu werfen. Und: „Dies gilt umso mehr, wenn [...] der Gründer [des Ordens; A. K.], wie im Fall der Entstehung St. Annas in Jerusalem, noch am Leben und aktiv an der Errichtung und Prägung des Hauses beteiligt war.“³⁴ Es soll im Folgenden allerdings nicht darum gehen, die vollständige Vita des Bischofs

²⁹ Vgl. Roland Löffler, *Protestanten*, 41.

³⁰ Vgl. zu der *Tanzimat*-Ära und ihrer Auswirkung auf Palästina Gudrun Krämer, *Geschichte*, 90–108.

³¹ Vgl. Maibritt Gustrau, *Orientalen oder Christen? Orientalisches Christentum in Reiseberichten deutscher Theologen (= Kirche – Konfession – Religion 66)*, Göttingen 2016, 51 (Anm. 166).

³² Vgl. Maibritt Gustrau, *Orientalen*, 51 (Anm. 166).

³³ Roland Löffler, *Protestanten*, 42.

³⁴ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 85. François Renault, *Cardinal*, 213, schreibt zur Lavigeries Position in dem von ihm gegründeten Orden: „Lavigerie [...] gave up none of his authority over the Society. [...] No decision, however minor, could be taken without his agreement.“

von Algier nachzuzeichnen,³⁵ sondern in erster Linie nur jene Stationen seines Lebens zu skizzieren, die sein Interesse an einer Niederlassung der Weißen Väter in Jerusalem zu erleuchten helfen.

2.1.1 Kurzbiographie

Charles Martial Allemand Lavigerie wurde am 31. Oktober 1825 als ältestes von vier Kindern des Zollbeamten Léon-Philippe Lavigerie und seiner Frau Louise Laure (geb. Latrihle) in Bayonne in der Gascogne nahe der heutigen französisch-spanischen Grenze geboren. Die Familie gehörte der damaligen Mittelschicht an und galt als „liberal“, näherhin in der anti-religiösen Tradition Voltaires stehend. Als Begegnungsstätte lokaler Intellektueller war man im Hause Lavigerie stets darum bemüht, den drei Söhnen und einer Tochter den Weg zur Wissenschaft zu ermöglichen; insbesondere Mutter Louise, die sowohl des Lateinischen als auch des Altgriechischen mächtig war, half den vier Kindern bei ihren Schulaufgaben und Studien.³⁶

Eine Annäherung an die christliche Religion wurde Charles – obgleich getauft – nach eigenen Aussagen jedoch nicht durch die Familie, sondern erst durch zwei Bedienstete zuteil, die ihn den Katechismus lehrten und ihm Geschichten aus dem Neuen Testament nahebrachten. Entscheidenden religiösen Einfluss übte zudem Abt Franchistéguy, der Kaplan des College St-Léon, aus, welches Charles als Schüler besuchte. Er bereitete den Jungen auf dessen Erstkommunion vor, während einer Zeit, in der Charles erstmals so etwas wie eine Berufung zum geistlichen Leben verspürte – eine Berufung, die von Dauer war: Als Fünfzehnjähriger bat der junge Mann um Erlaubnis, ins Priesterseminar eintreten zu dürfen. Vater Léon-Philippe gab dieser Bitte trotz zahlreicher Bedenken und Einwände letztlich nach.³⁷ Nach seiner Ausbildung in mehreren Priesterseminaren, darunter St. Sulpice in Paris, mit einer kurzen, finanziell bedingten Unterbrechung wurde Charles Martial Allemand Lavigerie am 2. Juni 1849 vom Pariser Erzbischof Auguste Sibour zum Priester geweiht.³⁸

2.1.2 Lavigerie und der Nahe Osten

Mit der Region des Nahen Ostens kam der junge Priester erstmals in Berührung, als er ein Thema für seine Doktorarbeit suchte. Er entschied sich, die „Geschichte der Schule von

³⁵ Es findet sich nur wenig biographische Literatur zu Charles Martial Allemand Lavigerie. Eine Ausnahme bilden die Monographien von William Burrige, *Destiny Africa. Cardinal Lavigerie and the making of the White Fathers*, London 1966, und François Renault, *Cardinal*, die allerdings beide aus der „Binnenperspektive“ des Ordens geschrieben sind, weil die Autoren der Gemeinschaft der Missionare Afrikas angehör(t)en. Da eine Aufarbeitung des Lebens Kardinal Lavigeries den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird darauf verzichtet, die Lebensstationen des Ordensgründers aus den sich im Generalarchiv der Weißen Väter befindenden Dokumenten zu rekonstruieren. Stattdessen wird im Folgenden zumeist auf die Biographie von François Renault Bezug genommen.

³⁶ Vgl. François Renault, *Cardinal*, 5–6.

³⁷ Vgl. François Renault, *Cardinal*, 6–8.

³⁸ Vgl. François Renault, *Cardinal*, 7–17.

Edessa“,³⁹ dem in der heutigen Südtürkei liegenden Şanlıurfa, zu erforschen. Diese damals zu Syrien gehörende Stadt war im dritten Jahrhundert zu einem intellektuellen und religiösen Zentrum für den römisch-syrischen Osten geworden; die Schule von Edessa war zwischen 363 und 489 übergangsweise der Standort der Schule von Nisbis, die wiederum als das geistliche Zentrum der Syrischen Kirche von Antiochien galt. Dass die Wahl auf ein kirchenhistorisches Thema fiel, war kein Zufall: Lavigerie war der Überzeugung, dass die Theologie einen größeren Fokus auf die historische Methode legen sollte, um so die antiken Quellen des Christentums stärker zur Geltung zu bringen. Bereits nach einem Jahr konnte Lavigerie seine Doktorarbeit einreichen und am 12. Juli 1850 erfolgreich verteidigen.⁴⁰

Die entscheidende Begegnung mit dem Nahen Osten folgte jedoch erst einige Jahre später: Während seiner Lehrtätigkeit (zunächst als Dozent und ab 1853 in der Funktion eines Professors für Kirchengeschichte) an der Pariser Sorbonne wurde Lavigerie 1856 gebeten, die Leitung des „*Oeuvre des Ecoles d'Orient*“ zu übernehmen,⁴¹ einer Organisation, die im Jahr 1854 von einflussreichen französischen Katholik:innen gegründet worden war, um christliche Gemeinschaften im Nahen Osten finanziell zu unterstützen.⁴² Lavigeries Aufgabe war es nicht nur, durch die Diözesen Frankreichs zu reisen und Spenden zu sammeln, sondern in erster Linie den Einrichtungen vor Ort zu einer dauerhaften Konsolidierung zu verhelfen, was ihm bis 1860 auch gelang.⁴³

Im selben Jahr sah Lavigerie sich erstmals veranlasst, selbst in den Nahen Osten zu reisen, nachdem Ende Mai 1860 22.000 Christ:innen, vorwiegend Maroniten, im Libanon und in Damaskus innerhalb weniger Tage von Drusen ermordet worden waren.⁴⁴ Ziel seiner Reise

³⁹ Originaltitel: «Essai historique sur l'école chrétienne d'Edesse».

⁴⁰ Vgl. François Renault, Cardinal, 18–19.

⁴¹ Vgl. François Renault, Cardinal, 24 und 30: “Someone with enterprise and initiative was needed, and someone too who appreciated the importance of the Christian work being carried out by French men and women in the Middle East. He would also probably have to be a priest, since he would need access to pulpits. Lavigerie, well-educated and still young and active, seemed the perfect man for the job.”

⁴² Die Vinzentiner haben beispielsweise Schulen in Ägypten, Syrien und Konstantinopel unterhalten, die Jesuiten öffneten ein Priesterseminar im Libanon etc. Alle diese Einrichtungen waren dringend auf materielle Unterstützung angewiesen. Ziel der Organisation war es, die französische Öffentlichkeit über das Wirken dieser Gemeinschaften zu informieren und für die Unterstützung ihrer Anliegen zu werben. (Vgl. François Renault, Cardinal, 28 und 30.)

⁴³ François Renault, Cardinal Lavigerie, 31: “[The] policy of securing a future solidly based on local resources was to remain one of Lavigerie’s enduring principles.” Und: “The receipts for 1859–60 amounted to sixty thousand francs. The *Oeuvre des Ecoles d'Orient* could finally be considered established.”

⁴⁴ Vgl. François Renault, Cardinal, 33. Renault führt aus, dass Lavigerie die bereits oben erwähnte Tanzimat-Verordnung von 1856 als Grund für die Eskalation der Lage zwischen Muslim:innen und Christ:innen ansah: “Lavigerie came to believe that the root cause of the events of May, 1860, was the 1856 ‘Hatti-hamayoun’ which gave Christians in the Ottoman Empire equal rights with Muslims [...] Muslims regarded this as an intolerable concession. There were further factors which served to aggravate Muslim hostility towards Christians. The Ottoman Empire had lost both Greece and Algeria as a result of action by the European powers, regarded by Muslims as Christian. Muslim public opinion felt that the undermining of the whole traditional structure of their society was being exacted as the price for European support during the Crimean War [...] The Christian communities in the Lebanon

war es, sich einen Überblick über die Lage der verfolgten Christ:innen im Libanon zu verschaffen, und jene Spenden, die er für Nahrung, Kleidung sowie den Wiederaufbau ihrer zerstörten Häuser gesammelt hatte, selbst zu verteilen.⁴⁵ Sein Reiseanliegen ging sogar darüber hinaus: "He had come to see the reality for himself and he sought to meet man of every condition."⁴⁶ Bereits während seiner Anreise nach Beirut machte er Halt in Alexandria, um christliche Geflüchtete zu besuchen, die nach Ägypten vor den Drusen geflohen waren, und auch im Libanon selbst ließ er sich die zerstörten christlichen Dörfer zeigen.⁴⁷

Besondere Beachtung verdient in unserem Zusammenhang jedoch eine Episode, die sich während seiner Weiterreise nach Damaskus ereignet hatte: Lavigerie war es ein Anliegen, dem algerischen Emir, Abd-El-Kader, der viele Christ*innen vor dem Wüten der Drusen gerettet hatte, einen Besuch abzustatten. Lavigeries Biograph François Renault zitiert aus einem Brief des späteren Bischofs von Algier:

"I will not easily forget my interview with the Emir. Everything I had heard of him was borne out by my experience. His calm, gentle and modest expression; his serious and firm speech; the spirit of justice and unshakeable strength in everything he said: all this made a great impression on me.' [...] 'I listened with admiration and joy to this sincere Muslim, whose words a Christian might have been proud of.' He wanted to kiss the hand of the benevolent protector of helpless Christians, but the Emir refused this mark of respect. 'I left', concluded Lavigerie, 'more moved than I can say'."⁴⁸

Lavigeries mehrwöchiger Aufenthalt im Nahen Osten ließ ihn verändert nach Frankreich zurückkehren, resümiert Renault. Nicht nur habe er seitdem ein anderes Verständnis für die östlichen, von Rom getrennten Kirchen entwickelt, sondern auch seine wahre Berufung, die Missionstätigkeit unter den Muslim:innen, gefunden:

"I first encountered the world of the infidel when I was the Director of the *Oeuvre des Ecoles d'Orient*. Nearly a quarter of a century ago, I went as the emissary of this charity to bring help to the Christians of Syria, persecuted by the Druses. I visited their towns and villages, and saw for myself the blood and the ruin. There it was that I came to know [...] it was there that I found my true vocation. So when I came to you [to Algeria; A. K.] [...] I was only following where I had been led since my youth. I was responding to the call of God."⁴⁹

appeared to Muslims as a kind of Christian fortress, or Trojan Horse, planted in the heart of the Muslim world, and their destruction could seem almost a sacred duty."

⁴⁵ Vgl. François Renault, Cardinal, 35–36.

⁴⁶ François Renault, Cardinal, 36.

⁴⁷ Vgl. François Renault, Cardinal, 36.

⁴⁸ *Oeuvre des Ecoles d'Orient*, April 1861, 50–52 („Sousscription recueillie en faveur des Chrétiens de Syrie“). (Zit. n. François Renault, Cardinal, 39.)

⁴⁹ Pastoral Letter on the Works of the Apostolate Recommended by Leo XIII, Algiers, March, 2nd, 1881, 5. (Zit. n. François Renault, Cardinal, 41.)

2.1.3 *Lavigerie und der Islam*

Bereits die oben geschilderte Zusammenkunft mit dem algerischen Emir in Damaskus, Abd-El-Kader, machte deutlich, wie Lavigerie einem Muslim mit Respekt und Dankbarkeit begegnet. Dennoch geht François Renault davon aus, dass der spätere Kardinal die Vorurteile vieler Europäer:innen gegenüber dem Islam und dem Orient geteilt habe, zudem habe er vermutlich gar eine detaillierte Kenntnis des koranischen Inhalts besessen.⁵⁰ Dieser von Renault beschriebene Zweispalt Lavigeries hinsichtlich des Islam lässt sich mittels einer Episode verdeutlichen, die er in einem Brief festhielt, den er im Rahmen seiner Reise zu den Vorbereitungen der Übertragung St. Annas an die Weißen Väter im Juni 1878 verfasste:

«La nuit approchait cependant, et je rentrai à Ste-Anne. En y rentrant, j’entendis retentir au-dessus de ma tête une voix formidable, telle que je ne crois pas en avoir entendu de pareille dans ma vie. C’était celle du Muezzin de la Mosquée d’Omar qui de haut de sa coupole, appelait les musulmans à la prière. J’imagine qu’on devait entendre son Lah illah il Allah, des quatre extrémités de Jérusalem. On m’expliqua plus tard que le Muezzin de la Mosquée d’Omar, la plus sainte après de la Mecque, était choisi après un concours parmi les plus fortes voix de la Syrie. Dans tous le cas, on avait bien rencontré; et son voisinage peut compter, dans le premiers temps, du moins, comme une des incommodités réelles du séjour de Ste-Anne. Le soir, il empêche le sommeil et le matin il réveille avant l’aube. En l’entendant répéter son éternelle formule mahométane, il me vint en pensée que j’étais au berceau de la Sainte Vierge, et qu’un jour de Muezzin cesserait de se faire entendre; car c’est de Marie que l’Eglise chante qu’elle a triomphé de toutes les hérésies: *cuntas haereses sola intermisti.*»⁵¹

Wie aus dem Text hervorgeht, bewundert Lavigerie zwar die einzigartige Stimme des Muezzins am Felsendom und hegt zudem große Achtung vor dem Gebetseifer der muslimischen Bevölkerung Jerusalems, doch lässt er keinen Zweifel an seiner Meinung vom Islam, nämlich dass er eine Irrlehre sei, die es zu überwinden gilt.⁵² Dennoch verpflichtet er seine Missionare zu Werken der Nächstenliebe gegenüber den Muslim:innen, wenngleich er keine Nachsichtigkeit in Fragen des rechten Glaubens duldet:

Let us avoid giving the impression to Muslims that we are adopting part of their religion; this would be a regrettable accommodating attitude. For individuals, let us be tolerant and charitable, but for Islam let us not be so; error has no rights; their religion is false from all

⁵⁰ Vgl. François Renault, Cardinal, 75–76.

⁵¹ Zit. n. Jonathan Ralf Werner, Väter, 98. Dies ist ein Auszug aus einem Brief Lavigeries aus dem Juni 1878.

⁵² François Renault, Cardinal, 89–91, erwähnt in diesem Zusammenhang, dass Lavigerie seinen Seminaristen empfahl, das Buch «Les Soirées de Carthage» des Abbé Bourgade zu lesen, in dem ein katholischer Priester und ein Muslim in Dialog miteinander treten, wobei die Wahrheit christlicher Lehre dargelegt und die Irrtümer des Korans aufgezeigt werden.

points of view. Consequently, it is not to be put on the same footing as Christianity on the pretext of winning over the good graces of unbelievers; this would be apostasy.⁵³

Dieses Zitat Lavigeries ist zugleich ein erster Verweis auf die Instruktionen, die er seinen sich auf den Weg nach Jerusalem machenden Missionaren gab. Bevor wir uns jedoch mit diesem Text beschäftigen, soll im Folgenden rekonstruiert werden, wie es zur Übertragung St. Annas an die Weißen Väter durch die französische Regierung kam.

2.2 Die Vorgeschichte der Weißen Väter in St. Anna

2.2.1 Übertragung des St. Anna-Konvents an die Weißen Väter

Charles Lavigeries oben beschriebenes Interesse am Nahen Osten⁵⁴ führte spätestens seit Beginn der 1870er Jahre auf einen Ort zu: die Heilige Stadt. Es ist bekannt, dass er sich 1872 erfolglos um den Posten des lateinischen Patriarchen in Jerusalem⁵⁵ ebenso bemühte wie um die Übertragung der heutigen Klosterkirche (Auferstehungskirche) von Abu Gosch⁵⁶ durch die französische Regierung, welche sich als Schutzmacht der Katholik*innen im Osmanischen Reich etabliert hatte. Zur Rolle Frankreichs im Osmanischen Reich schreibt François Renault:

[...] France exercised a kind of de facto “religious protectorate” in the Ottoman Empire. For several centuries, Europeans had been living and doing business in the commercial ports of the Ottoman Empire. In principle, they were each dependent on their own national consul, but in practice they all came to a large extent under the protection of France. This was because historical circumstances had given France a position of special importance in the Empire, and she [sic!] retained a permanent consular presence, which other nations did not. Any European therefore with no consul of his own to turn [sic!] to regarded the French as his protectors. In the course of the nineteenth century, the French consular role practically disappeared as far as foreign businessmen were concerned, but it greatly increased with regard to religious personnel. All Catholic religious communities, whatever their national provenance, were under the protection of the representatives of France, the only nominally Catholic power in a position to offer such protection. France’s special role was recognised by the “Capitulations”, granted by the Sultan of Constantinople. In principle, France had no rights over the native Catholics of the Empire. These however often found themselves in conflict with arbitrary

⁵³ Charles Martial Lavigerie, *Notes for the 1877 missionaries’ retreat*, in: Cardinal Lavigerie. Anthology (= Society of Missionaries of Africa – History Series 18), Bd. 2: 1875–1878, hg. v. Jean-Claude Ceillier, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2017, 86–93, hier: 91.

⁵⁴ Lavigeries Interesse am Nahen Osten, ging, wie oben angedeutet, über seine Missionsabsichten gegenüber dem Islam hinaus. Jean-Claude Ceillier, *History*, 171–172, fasst treffend zusammen: “[...] Lavigerie had always retained a marked interest in the Near East. Two things appealed to him. The first was the fact that it was an area with a very old Christian tradition, even though it was torn apart by painful divisions between the different confessions. On the other hand it was a privileged region for building bridges between Christianity and the world of Islam.”

⁵⁵ Dies wurde Giovanni Vincenzo Bracco bis zu seinem Tod im Jahre 1889.

⁵⁶ Vgl. Jean-Claude Ceillier, *History*, 173.

imperial officials and were in great need of outside assistance. In practice France had gradually come to extend its “protection” to these Catholics too, and an impotent Imperial administration was unable to object. Successive French governments had jealously guarded their enlarged “protectorate”, which gave them a position of considerable influence in the Middle East.⁵⁷

Zurück zu Lavigerie: 1874 galt sein Augenmerk nunmehr der St. Anna-Kirche im östlichen Teil Jerusalems,⁵⁸ nachdem diese und das zu ihr gehörende Grundstück der französischen Regierung vom osmanischen Sultan für die Unterstützung während des Krimkrieges gegen das russische Zarenreich (1853–1856) geschenkt worden waren.⁵⁹ Zuvor hatte sich aufgrund der besonderen Position Frankreichs im Osmanischen Reich der lateinische Patriarch in Jerusalem, Bischof Giuseppe Valerga (1847–1872), an die Pariser Regierung gewandt: Sein Ziel war es, den St. Anna-Komplex, welcher als Geburtsort Marias verehrt wurde, zum Sitz des lateinischen Patriarchen in der Heiligen Stadt zu machen. Die französische Regierung willigte zunächst auch ein, verlangte aber, dass sich der Heilige Stuhl an den Restaurierungskosten, die vor der Übergabe durchgeführt werden mussten, beteiligte. Rom verweigerte dies jedoch. Hinzu kam, dass, als Valerga 1872 starb, wiederum ein Italiener als lateinischer Patriarch berufen wurde: Giovanni Vincenzo Bracco (1872–1889) setzte sich unter anderem gegen Charles Lavigerie durch; aus Sicht Frankreichs wurde auf diese Weise eine „Monopolisierung der ranghöchsten kirchlichen Ämter in Palästina durch Italiener“⁶⁰ betrieben. Als nun 1874 die Bauarbeiten auf dem St. Anna-Komplex zu großen Teilen fertiggestellt worden waren, war keine Rede mehr davon, St. Anna an das lateinische Patriarchat zu übertragen. Der Wunsch der französischen Regierung war nunmehr, St. Anna an eine französische Kongregation zu übergeben.

⁵⁷ François Renault, Cardinal, 216–217. Dies muss als Exkurs zur Position Frankreichs als Schutzmacht der Katholiken im Nahen Osten des 19. Jahrhunderts genügen. Es sei allerdings mit Maibritt Gustrau, *Orientalen*, 57, darauf verwiesen, dass das Osmanische Reich auch sehr auf französisches (und britisches) Kapital angewiesen war: „Seit dem osmanischen Staatsbankrott [1875; A. K.] waren die arabischen Gebiete besonders betroffen von der Expansion des englischen und französischen Kapitals. Anders als die nordafrikanischen Provinzen konnten diese Gebiete wegen der konkurrierenden Interessen nicht als Kolonien oder Halbkolonien vom Osmanenreich abgetrennt werden. Großbritannien und Frankreich griffen zum Mittel der sog. *pénétration pacifique*, der friedlichen Durchdringung. Großbritannien konzentrierte sich auf den Irak und das Gebiet am Perischen Golf, während Frankreich sich dem syrischen Raum samt Libanon zuwandte. Neben der Suche nach Rohstoffen und der Überschwemmung der neuen Märkte mit Produkten der heimischen Massenindustrie exportierte die jeweilige Einflußmacht ihre Kultur [...]“.

⁵⁸ Vgl. François Renault, Cardinal, 216.

⁵⁹ Vgl. etwa Aylward Shorter, *Cross*, 211–212, Jean-Claude Ceillier, *History*, 174 und Dominique Trimbur, *St. Anne’s: Place of Memory and Setting for Life of the French in Jerusalem*, in: Ivan Page/ders. (Hg.), *St. Anne’s at Jerusalem. Historical Account of its Founding (= Missionaries of Africa – History Series 3)*, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 91–125, hier: 93.

⁶⁰ François Renault, Cardinal, 217: “The French resented this monopolizing of the principal ecclesiastical offices in Palestine, and a protest was lodged with the Holy See.”

Nachdem die zwei zunächst in Frage kommenden Kongregationen, die Prämonstratenser und die von Théodore Ratisbonne gegründeten Sionsschwestern, aus verschiedenen Gründen ausgeschieden waren, kamen die Weißen Väter ins Spiel. Die genauen Umstände sind zwar unklar, aber es wird vermutet, dass der ebenso wie Lavigerie aus Bayonne stammende Félix Saubot,⁶¹ ein Geschäftsmann mit besten Verbindungen zu führenden Beamten im französischen Außenministerium, den Kontakt hergestellt bzw. Lavigeries Namen ins Spiel gebracht hat. In jedem Fall bekam der Erzbischof von Algier im Februar 1877 einen Brief vom französischen Außenministerium, der das Angebot enthielt, St. Anna an die Missionare Afrikas zu übertragen. Er stimmte prinzipiell zu und erhielt bald darauf einen Vertragsentwurf, der die Missionare verpflichten sollte, nicht nur für die Aufsicht des St. Anna-Heiligtums zu sorgen, sondern darüber hinaus eine höhere theologische Bildungseinrichtung ausschließlich für französische Priester zu unterhalten. Lavigerie hatte zunächst versucht, die vorgesehenen Regelungen zu modifizieren mit dem Ziel: “[...] to give him greater autonomy in the direction of the project and to propose a programme that was more open to the surrounding culture.”⁶² Allerdings konnte er sich nicht durchsetzen und akzeptierte schließlich die Bedingungen der französischen Regierung: “He was in fact willing to agree to almost anything to gain a footing in Jerusalem, and the agreement was signed on 20 July, 1877 [sic!].”⁶³

Zuvor musste Lavigerie jedoch noch Bedenken in den eigenen Reihen ausräumen; der Widerstand kam vom Generalkonzil. Das Thema „St. Anna“ wurde von ihm erstmals am 24. April 1877 diskutiert. Die Vorbehalte gegen Jerusalem hatten vornehmlich zwei Gründe: *Erstens* erschloss sich den Mitgliedern des Generalkonzils nicht, warum die Weißen Väter, deren Missionsfeld sich ursprünglich auf Afrika beschränken sollte, nun auch in den Nahen Osten „expandieren“ sollten. Und dies umso weniger, weil man, *zweitens*, hinsichtlich des Personals in den bereits bestehenden Stationen ohnehin dürftig aufgestellt war. Während des Generalkonzils waren auch zwei Väter aus Saint-Laurent-d’Olt im französischen Mutterland zugegen, wo bereits ein Priesterseminar für arabische Kandidaten etabliert worden war, welches kurz zuvor um eine *Apostolische Schule* für europäische Jungen erweitert wurde – und nun sollte in Jerusalem eine ähnliche Einrichtung aufgebaut werden. Allen voran Léon Livinhac, der spätere Generaloberer, zeigte sich skeptisch und sprach sich resolut gegen das Projekt aus. Die anderen Mitglieder des Generalkonzils hingegen waren bereit, das Projekt

⁶¹ Zwei seiner sechs Kinder wurden Priester und Lavigerie sehr gut bekannt. (Vgl. François Renault, *Cardinal*, 219.)

⁶² Jean-Claude Ceillier, *History*, 174.

⁶³ François Renault, *Cardinal*, 220. Ivan Page, *The Sanctuary of Saint Anne at Jerusalem*. Introduction, in: ders./Dominique Trimbur (Hg.), *St. Anne’s at Jerusalem. Historical Account of its Founding* (= *Missionaries of Africa – History Series 3*), übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 9–37, hier: 21, präzisiert hingegen: “The definitive agreement between the government and Lavigerie was drawn up on 20th July 1877, and signed in Paris on 30th March 1878.”

unter bestimmten Voraussetzungen zu unterstützen. Da keine Zeit blieb, das Generalkapitel, also das einzige Organ mit entsprechender Entscheidungsbefugnis, einzuberufen, sollten alle Oberen der übrigen Missionsstandorte per Telegramm konsultiert werden.⁶⁴ Wenige Tage später rief Lavigerie das Generalkonzil nochmals zusammen und bat wieder um Zustimmung. Auch wenn er nicht alle Bedenken hat ausräumen können, stimmten die Mitglieder – bis auf Livinhac – diesmal zu.⁶⁵

Der Weg für die Weißen Väter nach Jerusalem war allerdings noch nicht frei, denn es galt noch, den Heiligen Stuhl zur Ratifizierung des Vertrags zwischen Lavigerie und der französischen Regierung zu bewegen. Ein Hindernis ging vom lateinischen Patriarchen in Jerusalem, Giovanni Bracco, aus, der den Verlust seiner Autorität in der Heiligen Stadt fürchtete. Er argumentierte, dass bereits die Franziskaner, obgleich seiner Jurisdiktion unterstehend, Sonderrechte im Heiligen Land hätten. Die Ankunft einer neuen Kongregation, selbst wenn sie nicht mit ähnlichen Privilegien ausgestattet würde wie die Franziskaner, würde seine Autorität noch mehr untergraben. Zudem, so Bracco, gäbe es in Palästina bereits ansässige französische Kongregationen. Die aus seiner Sicht zufriedenstellende Lösung wäre die Besetzung St. Annas mit von ihm rechtlich abhängigen Diözesanpriestern gewesen. Um Braccos Vorbehalte zu adressieren, schlug die *Kongregation für die Verbreitung des Glaubens* vor, dass die künftigen St. Anna-Missionare unter seiner spirituellen Jurisdiktion⁶⁶ stehen sollten. Auch eine Reihe praktischer Auflagen bzw. Limitierungen wurde gemacht: “To make their presence less prominent in a place with a variety of sensitivities, the personnel should be few in number, and should wear the ordinary ecclesiastical dress.”⁶⁷ Unter diesen Bedingungen erklärte sich die Kongregation bereit, den Vertrag zu ratifizieren.

2.2.2 Der Sommer 1878: Lavigeries Reise nach Jerusalem und seine Instruktionen an die Missionare

Um sich einen Überblick über die Lage vor Ort zu verschaffen und um „seine“ Missionare für ihre neue Aufgabe möglichst gut vorzubereiten, reiste Lavigerie am 5. Juni 1878 von Neapel nach Palästina, wo er drei Wochen blieb. Von diesem Besuch im Heiligen Land bzw. seinen Reflexionen ist ein langes, zweiteiliges Dokument aus seiner Feder überliefert, welches sich namentlich in *Historical Account of the Founding of St. Anne's* und *Conditions for the*

⁶⁴ Vgl. François Renault, Cardinal, 220–221, und – zu den diesbezüglichen Zusammenkünften des Generalkonzils – ausführlicher: Ivan Page, Sanctuary, 15–21.

⁶⁵ Vgl. Jean-Claude Ceillier, History, 171.

⁶⁶ Lavigerie stellt in einem Kommentar zum Dekret des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Jurisdiktionsfrage fest: “[...] the jurisdiction of the Patriarch only concerns the exercise of the sacred ministry and in no way community life and the observation of the rule. The missionaries can only take and receive orders from their duly appointed Superiors.” (Charles Martial Lavigerie, *Historical Account of the Founding of St. Anne's*, in: Ivan Page/Dominique Trimbur (Hg.), *St. Anne's at Jerusalem. Historical Account of its Founding* (= Missionaries of Africa – History Series 3), übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 39–90, hier: 60)

⁶⁷ François Renault, Cardinal, 221.

Provisional Functioning of St. Anne's gliedert.⁶⁸ Für die ihre Reise nach Jerusalem vorbereitenden Väter war insbesondere der zweite Teil von Bedeutung, da er Instruktionen Lavigeries enthielt, denen die Missionare Rechnung tragen sollten. Für unseren Zusammenhang ist insbesondere Punkt 2 von Bedeutung, der mit folgenden Worten überschrieben ist: "2° *Gradually to win the confidence of the people of Jerusalem and the pilgrims by the example of a holy life and by charity, so as to exert a beneficial influence upon them at a later date.*"⁶⁹ Was trägt Lavigerie den Missionaren auf?

Ausgehend vom paulinischen Zitat „*Omnibus omnia factus sum ut omnes facere salvos*“ (1Kor 9,22) leitet er die Missionare zu dem an, was er bereits für die Weißen Väter in der Region Kabylien und an weiteren Missionsstandorten vorgesehen hat, nämlich sich in der neuen Umgebung an die äußeren Umstände anzupassen. Dies inkludiert für den Ordensgründer:

[...] it is the spirit of the missionaries' rule that they should accept the external material life of the population so as to win their hearts even in pagan countries, as they do in North Africa. It is the spirit of the Apostles who did just this in their preaching, who left the people with their customs and language, seeking only to change their hearts. Furthermore they themselves embraced these diverse languages and customs as so to make their ministry more effective [...] ⁷⁰

Dabei nennt er – neben den Pilgerinnen und Pilger, auf die er ganz zum Schluss eingeht – zwei Personengruppen, auf die die Missionare speziell und in der oben beschriebenen Form eingehen sollten: "the Oriental schismatics"⁷¹ und die "Muslims"⁷². Die orthodoxen Christ:innen in der Heiligen Stadt sollten sich, so Lavigerie, von den Weißen Vätern geliebt und angenommen⁷³ fühlen; allen voran empfiehlt er ihnen das Studium der griechischen und arabischen Sprache zwecks besserer Kommunikation an. Letztere sollte sich auch für den Umgang mit der muslimischen Bevölkerung als dienlich erweisen, die nach Lavigerie so behandelt werden sollte, wie er dies auch für die Mission auf dem afrikanischen Kontinent vorgesehen hatte:

As to the Muslims of Jerusalem, you must follow the same line of conduct with them as everywhere else. You must attract them by the practice of charity, care for and treat those who are ill if they

⁶⁸ Beide abgedruckt in: Charles Martial Lavigerie, *Account*, 39–90.

⁶⁹ Charles Martial Lavigerie, *Account*, 78. [Hervorhebung im Original.]

⁷⁰ Charles Martial Lavigerie, *Account*, 79–80.

⁷¹ Charles Martial Lavigerie, *Account*, 78.

⁷² Charles Martial Lavigerie, *Account*, 78.

⁷³ Hier kann Lavigerie als vergleichsweise fortschrittlich gelten, denn er präzisiert: "You will strictly avoid showing at least contempt for their customs, for their language or their liturgy. These customs, liturgy and language, have been approved by the Church and are perfectly legitimate." (Charles Martial Lavigerie, *Account*, 79.) Lavigerie war sich also der – bis heute andauernden – Konkurrenz und der Befindlichkeit unter den Konfessionen in der Heiligen Stadt bewusst.

come, but only the poor who cannot pay, so as not to arouse the discontent of the Turkish and European doctors. You must also maintain good relations with the Imams and other learned Muslims, in particular with the leaders of the Mosque of Omar, who are immediate neighbours to St. Anne's and the most influential among the preachers of Mohammedanism. These connections will increase the influence of the fathers on the Muslims of Jerusalem whom they should willingly allow and even attract to their residence. We will be content with that for now. It is the preparation period and distant preparation at that. It is not the time for action.⁷⁴

2.3 Die Geschichte der Weißen Väter in St. Anna – ein kurzer Abriss

Unter diesen Vorbedingungen machten sich die ersten vier Weißen Väter am 14. September 1878 auf den Weg von Algier über Marseille in den Nahen Osten. Die drei Väter Elie Roger, Etienne Labardin,⁷⁵ Anatole-Joseph Toulotte sowie Bruder Laurent Dufour erreichten am 28. September per Schiff den Hafen von Jaffa und, nach einem langen Marsch, am Morgen des 30. September die Tore Jerusalems.⁷⁶ Jean-Claude Ceillier beschreibt die Bedingungen, unter denen sie St. Anna für ihren Orden „in Besitz“ nahmen, als „prekär“⁷⁷: Weder die Art ihrer Behausung war angemessen noch die ihnen zur Verfügung stehenden finanziellen Mittel. Hinzu kam, dass ihnen von einigen anderen in Jerusalem ansässigen Kongregationen anfangs nicht gerade Wohlwollen entgegengebracht wurde. Dennoch begannen sie, so lehren uns zumindest ihre Tagebücher, unverzüglich damit, sich bei allen christlichen, aber auch muslimischen Autoritäten vorzustellen und konnten so bereits bis zum Jahresende auf zahlreiche geknüpfte Kontakte zurückblicken. Offen blieb hingegen zunächst, was aus den bis dato unkonkreten Plänen einer Einrichtung für französische Priester werden sollte. Im Folgenden wird ersichtlich, dass es zur Etablierung einer solchen nie kommen sollte. Stattdessen wurde 1882 die „Apostolische Schule“ zur Ausbildung arabischsprachender, dem griechisch-melkitischen Ritus angehörender Jungen eröffnet, welche einen Meilenstein in der Geschichte der Weißen Väter in St. Anna bedeutete. Da auch aus dieser Ausbildungsstätte, später aufgeteilt in das *Petit* und das *Grand Séminaire*, zu den St. Anna-Journalen gehörende Tagebücher hervorgegangen sind, die im Folgenden ausgewertet werden, soll ihre Geschichte im Folgenden skizzenhaft nachgezeichnet werden.

2.3.1 Die Gründung der „Apostolischen Schule“

Wie oben dargelegt, hatte die französische Regierung der Übertragung des St. Anna-Komplexes an die Kongregation der Weißen Väter unter der Bedingung zugestimmt, dass sie dort eine Ausbildungsstätte für den französischen Klerus in Jerusalem errichten sollten.

⁷⁴ Charles Martial Lavigerie, *Account*, 81.

⁷⁵ Die beiden erstgenannten verließen die Kongregation der Missionare Afrikas nach einigen Jahren wieder. Vgl. Jean-Claude Ceillier, *History*, 181.

⁷⁶ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 109; 111.

⁷⁷ Jean-Claude Ceillier, *History*, 180.

Lavigerie war schon vor Ankunft der ersten Väter in Jerusalem skeptisch, ob sich diese Vorgabe verwirklichen ließe. Diesbezüglich bemerkte er in seinem *Historical Account*:

This plan does not seem practicable, especially since the responsibility for maintenance of any diocesan priests sent to Jerusalem is left to the French bishops. We can state quite categorically that very few will come under these conditions. Nevertheless, the community of missionaries must meet its commitments [...].⁷⁸

Hinzu kam, dass der übernommene Komplex in Jerusalem zunächst gar keinen Raum für eine solche Einrichtung bot: Es mussten umliegende Gebäude von der Kongregation erworben werden.⁷⁹ Lavigerie, stets besorgt um finanzielle Belange,⁸⁰ suchte nach einem Weg, entsprechende Mittel zu beschaffen. Die traditionelle weltweite Karfreitagskollekte für die Heiligen Stätten in Palästina war den Franziskanern vorbehalten und kam daher nicht in Frage. Da St. Anna jedoch strenggenommen nicht zu diesen Heiligen Stätten zählte, fragte Lavigerie beim Heiligen Stuhl an, ob die Missionare Spenden für die Instandhaltung des St. Anna-Komplexes annehmen dürften. Da er aus Rom keine Antwort, also auch keine ablehnende, erhielt, wertete er dies für sich als Freibrief und startete einen Aufruf in Frankreich, allen voran in der Bretagne, wohin er eine Pilgerfahrt zum wichtigsten Heiligtum in Sainte-Anne-d'Auray unternahm. Dank der Großzügigkeit der Breton:innen und weiterer Mittel der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* sowie der *Ecoles d'Orient* konnten die Bauarbeiten in St. Anna zunächst sichergestellt werden.⁸¹

In Jerusalem selbst versuchten die Weißen Väter in der Zwischenzeit, Lavigeries Instruktionen vom September 1878 gerecht zu werden: Sie beaufsichtigten die Bauarbeiten in St. Anna, lernten die jeweiligen orientalischen Sprachen und knüpften Kontakte mit Muslim:innen sowie mit Angehörigen nicht nur der eigenen, sondern auch anderer christlicher Konfessionen. Aus dem Kreis ihrer neuen Bekanntschaften erreichte die Missionare wenige Monate nach ihrer Ankunft im Heiligen Land die Anfrage, ob sie sich vorstellen könnten, einheimischen Kindern Französischunterricht zu erteilen, was sie alsbald in Angriff nahmen.⁸² Bereits 1880 nahm dieses Projekt eine weitere, für die weitere Tätigkeit der St. Anna-Missionare entscheidende Entwicklung: Während seines Besuchs in St. Anna im Juni desselben Jahres bat der Patriarch der griechisch-katholischen Melkiten, Gregorius

⁷⁸ Charles Martial Lavigerie, *Account*, 53.

⁷⁹ Lavigerie selbst hatte schon während seiner Nahost-Reise im Juni 1878, also knapp drei Monate vor Ankunft der ersten Missionare in Jerusalem, ein an St. Anna angrenzendes Grundstück gekauft, welches für die Unterbringung der Väter vorgesehen war. Vgl. Philippe Gorra, *Sainte-Anne*, 57.

⁸⁰ Vgl. François Renault, *Cardinal*, 317.

⁸¹ Vgl. François Renault, *Cardinal*, 318, und Jean-Claude Ceillier, *History*, 183.

⁸² Vgl. hierzu Jean-Claude Ceillier, *History*, 183, und Anm. 975 in dieser Arbeit.

Yussef II. (1864–1897), die Weißen Väter, eine Schule für Jungen seines Ritus zu eröffnen – mit dem Ziel oder zumindest in der Hoffnung, sie für das Priesteramt zu begeistern.⁸³

Dies spielte Lavigerie, so sein Biograph Renault, sehr in die Hände.⁸⁴ Denn nicht nur galt sein Interesse (neben den Muslim:innen) den östlichen Kirchen und drehte sich während seiner Bemühungen um St. Anna auch um sie, sondern das zwei Jahre zuvor begonnene Pontifikat Leos XIII. (1878–1903) verhieß hinsichtlich der römischen Beziehungen zu ihnen Gutes: Die Haltung der Kirche gegenüber den orthodoxen Kirchen änderte sich allmählich, allen voran waren die Latinisierungstendenzen nicht mehr so stark ausgeprägt, wie es noch unter Leos Vorgängern der Fall war. Lavigerie erachtete den Zeitpunkt demnach als günstig, den Vorstoß in Richtung einer Apostolischen Schule für Jungen des östlichen Ritus zu unternehmen. Zunächst musste jedoch die Regierung in Paris überzeugt werden, mit der ursprünglich der Aufbau einer Bildungseinrichtung nur für französische Priester vereinbart worden war. Er argumentierte, dass letztere keine Zukunft hätte, da interessierte Kandidaten ausgeblieben seien. Stattdessen machte er einen anderen Vorschlag:

It would be much better, he explained to Paris, to drop the idea of the Biblical School and replace it with a French-speaking Teachers' College. The pupils would come from various parts of the East, and would act as apostles of French language and culture when they went home and opened schools of their own. A remarkable feature of the Middle East was that no educational institution was acceptable unless it was somehow attached to a religion. The best thing therefore, in opening this Teachers' College, would be to call it an "Apostolic School", and it would be understood that some of its pupils might proceed to priesthood.⁸⁵

Das *Quai d'Orsay* war angetan von der Idee, die französische Sprache und Kultur zu verbreiten, und stimmte unverzüglich zu. Der einzige Vorbehalt betraf den Namensvorschlag: Statt „Apostolischer Schule“ sollte die Einrichtung „Orientalische Schule“ heißen. Lavigerie zeigte sich einverstanden und begann nunmehr mit der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* in der Sache zu verhandeln. Dies gestaltete sich jedoch schwieriger als von Lavigerie vermutet. Wie oben dargestellt, ging er selbst von einem günstigen Zeitpunkt aus, nicht nur das Thema der geplanten Schule, sondern auch die aus seiner Sicht von der Latinisierung ausgehenden Gefahren anzusprechen: Sie sei der wahre Grund für das Misstrauen seitens der Orthodoxen Kirchen gegenüber Rom. Es sei an der Zeit, so Lavigerie, die Latinisierungspolitik einzustellen und den östlichen Klerus in ihrem eigenen Ritus auszubilden. Seine Vorstellungen – an die Kongregation als Fragen formuliert – beinhalteten

⁸³ Philippe Gorra, *Sainte-Anne*, 60, zitiert den Patriarchen mit den Worten: «Quels services rendrait votre Communauté, si elle consentait à prendre dans cette maison quelques enfants orientaux, pour les élever et en faire plus tard soit des instituteurs catholiques, soit des prêtres!»

⁸⁴ Vgl. François Renault, *Cardinal*, 318.

⁸⁵ François Renault, *Cardinal*, 319.

noch weitere Punkte: Er sprach sich dafür aus, dass die in St. Anna ansässigen Missionare das Recht erhielten, nicht nur liturgische Feiern nach dem östlichen Ritus in der Basilika für die Schüler zu organisieren, sondern diese selbst zelebrieren zu dürfen.⁸⁶

Die Kongregation *pro Propaganda fidei* konsultierte in dieser Sache den Apostolischen Vikar von Syrien und späteren Patriarchen von Jerusalem, Luigi Piavi (1833–1905). Piavi sprach sich zwar für die Eröffnung einer „Apostolischen Schule“ aus, jedoch gegen die „Übernahme“ des griechisch-melkitischen Ritus durch die St. Anna-Missionare aus. Dies galt auch für den Jerusalemer Lateinischen Patriarchen Bracco, der zudem darum fürchtete, die „Apostolische Schule“ könnte unter die Jurisdiktion der Griechisch-Melkitischen Patriarchen in Konstantinopel fallen. Die *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* entsprach letztlich in weiten Teilen den Vorbehalten und Vorschlägen Piavis:

It [the Congregation of Propaganda; A. K.] decided that the School would be open to young Greek Melchites sent by their Bishops. Several priests of the Eastern rite should be available to celebrate the liturgical offices in the church, and the Latin mass could only be said in private. The White Fathers [...] were not authorized to transfer to the Eastern rite. Finally, the School was placed under the authority of the Propaganda [...]. The Latin Patriarch, Bracco, thus lost his jurisdiction over St Anne's, and he was not pleased.⁸⁷

Die „Apostolische Schule“ wurde im Januar 1882 eröffnet und bedeutete für die Jerusalemer Weißen Väter insofern eine einschneidende Veränderung, als dass dank ihr in St. Anna bereits sehr früh eine Institution etabliert wurde, die der dortigen Gemeinschaft neben der eigentlichen ordensspezifischen Ausrichtung, der Mission unter Muslim:innen, eine Aufgabe zugeteilt wurde, die letztlich prägender für die Geschichte der Weißen Väter in Jerusalem werden sollte als ihr Leben unter Muslim:innen. Allen voran hatte sie aber zunächst praktische Konsequenzen, die auf Lavigeries Vorstellungen zurückgingen: Die Lebensweise sollte ebenso „orientalisch“⁸⁸ sein wie die liturgischen Feiern. Das Studium war auf sechs Jahre ausgelegt. Unterrichtssprache war zwar Französisch, Arabisch und Griechisch sollten jedoch als Fächer gelehrt werden. Bestimmte antike bzw. frühmittelalterliche Autoren, etwa Johannes Chrysostomos und Johannes von Damaskus, sollten während der letzten beiden Ausbildungsjahre intensiv studiert werden. Auch Teile des Korans, die Bezüge zu christlichen Traditionen aufwiesen, sollten gelesen werden. Schließlich gehörten Alte Geschichte und Kirchengeschichte zu den Studienfächern. Das Ziel der „Apostolischen Schule“ wurde von

⁸⁶ Vgl. François Renault, Cardinal, 320.

⁸⁷ François Renault, Cardinal, 321.

⁸⁸ François Renault, Cardinal, 322.

Lavigerie klar definiert: "it was to prepare a Greek Melchite clergy of high quality, capable of effective leadership in their community."⁸⁹

Der erste Jahrgang dieses später sogenannten *Petit Séminaire*⁹⁰ zählte 20 Schüler. Diese wurden von ihrem jeweiligen Bischof ausgewählt, wenn sie „Anzeichen einer Berufung zum Priesteramt“⁹¹ zeigten. Allerdings beschwerten sich die Weißen Väter alsbald über die wenig talentierten Studenten. Zum Einen, so unterstreicht François Renault, war der griechisch-melkitische Klerus insgesamt nicht mit allzu vielen theologischen Talenten gesegnet. Zum Anderen sei der griechisch-melkitische Episkopat nicht sonderlich erfreut darüber gewesen, dass „seine“ Apostolische Schule der Jurisdiktion der römischen Kongregation *pro Propaganda fidei* unterstand; implizit bezichtigte er die Missionare einer Anwerbung griechisch-melkitischer Jungen für die eigene Kongregation.⁹²

Diese Unstimmigkeiten hinterließen Spuren bei der St. Anna-Gemeinschaft; die häufigen Wechsel der Oberen in den ersten Jahren scheinen dies zu belegen. Der erste unter ihnen war Pater Elie Roger (1849–1920), der sich der ihm zugedachten Aufgabe, Kontakte mit den verschiedenen Jerusalemer Milieus zu knüpfen und auszubauen, voll und ganz widmete. Zugleich bestand Roger darauf, dass zur „Apostolische Schule“ Jugendliche aller Riten zugelassen werden. Roger geriet damit allerdings in Konflikt mit Lavigerie, der trotz der Zuständigkeit Luigi Pivis als Entsandter der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* für St. Anna *de facto* alle Fäden selbst in der Hand behielt.⁹³ Pater Roger wurde jedenfalls durch Anatole Toulotte (1852–1907) ersetzt, der sich zwar intensiv dem Studium der Sprachen widmete, es aber – im Gegensatz zu Roger – nicht vermochte, die Kontakte in Jerusalem auszubauen. Er bat selbst um seine Versetzung und wurde im Oktober 1884 von Francisque Dequerry (1847–1902) abgelöst, der seinerseits nur für zwei Jahre bis zu seiner Ernennung zum Generaloberen des Ordens in St. Anna blieb. Insgesamt war es für Lavigerie nicht einfach, einen Oberen für den Konvent zu finden, da die meisten der Kongregation beitraten, um in Afrika missionarisch zu wirken. Für Stabilität in der Jerusalemer Niederlassung der Weißen Väter sorgte schließlich Louis Féderlin (1855–1935), der bis 1914, bis zur Ausweisung der meisten Weißen Väter aus dem Heiligen Land durch die osmanischen Behörden, die Funktion des Oberen innehatte.⁹⁴

Nach und nach entwickelte sich die „Apostolische Schule“ in St. Anna zu einem Vorzeigeprojekt. In den ersten Jahren betrug die Zahl der Schüler zwischen 50 und 60 Jungen.

⁸⁹ François Renault, Cardinal, 322.

⁹⁰ Erster Leiter wurde Jean-Joseph Hirth (1854–1931). Vgl. hierzu und auch zu den ersten Leitern des später gegründeten Grand Séminaire Aylward Shorter, Cross, 212.

⁹¹ François Renault, Cardinal, 323.

⁹² Vgl. François Renault, Cardinal, 323.

⁹³ Vgl. François Renault, Cardinal, 323.

⁹⁴ Die Daten entstammen einer mir vom ehemaligen Generalarchivar der Weißen Väter in Rom, Pater Dominique Arnault, zur Verfügung gestellten, unveröffentlichten Liste: «Confrères ayant travaillé à Jérusalem». Für die Erstellung und das Teilen der Liste sei ihm an dieser Stelle herzlich gedankt.

Ab 1887 wurde das *Grand Séminaire* gebaut und bereits ein Jahr später eröffnet.⁹⁵ Zu diesem Zeitpunkt war auch Latein als Studienfach eingeführt worden, die Schule behielt aber dennoch den Charakter einer Ausbildungsstätte für den griechisch-melkitischen Klerus bei: Die ersten Priesterweihen fanden im Jahr 1890 statt.⁹⁶

2.3.2 Das Jahr 1914: die Auswirkungen des Kriegsausbruchs

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Sommer 1914 hatte, wie oben angedeutet, erhebliche Auswirkungen auf viele christliche Institutionen in Palästina, unter ihnen auch und insbesondere auf die Weißen Väter. Das Osmanische Reich, im Inneren geschüttelt durch die jungtürkische Revolution von 1908 und die Balkankriege 1912 bis 1913, stand bereits am Vorabend der Juli-Krise und des Kriegsausbruchs kurz vor dem Kollaps. Militärstrategische Überlegungen veranlassten den türkischen Kriegsminister Enver Pascha dazu, dem Deutschen Reich ein geheimes Militärbündnis vorzuschlagen, welches am 2. August 1914 mit einem entsprechenden Vertrag besiegelt wurde. Offiziell verstand sich das Osmanische Reich zu Beginn des Ersten Weltkrieges allerdings zu „bewaffneter Neutralität“ verpflichtet.⁹⁷ Doch bereits am 29. Oktober 1914 wurde das Osmanische Reich durch die Angriffe seines Geschwaders unter dem Kommando eines deutschen Admirals auf Sebastopol und Odessa in die Kriegshandlungen einbezogen; Russland erklärte Istanbul am 2. November den Krieg.

Bereits im August wurden mehrere Weiße Väter für den Krieg mobilisiert und aus St. Anna zurückberufen.⁹⁸ Zu diesem Zeitpunkt wähten sich die Kongregationen in Palästina und in der Heiligen Stadt noch relativ sicher vor dem Zugriff osmanischer Behörden.⁹⁹ Am 9. September hob das Osmanische Reich die Kapitulationen jedoch einseitig auf, Anfang November befand es sich im Krieg gegen die Entente-Mächte¹⁰⁰ – Sultan Mehmet V. rief „den Jihad“¹⁰¹ gegen seine Kriegsgegner aus. Infolgedessen kam es in Jerusalem und weiteren Städten zu Loyalitätsbekundungen und antichristlichen Aufmärschen.

Zeitgleich begann die türkische Regierung mit der Ausweisung von Angehörigen aus den verfeindeten Staaten. Am 14. Dezember 1914 mussten alle Missionare französischer Herkunft St. Anna verlassen; bleiben durften nur insgesamt vier: Pater Nicolaas van der Vliet (1876–1966) sowie die drei Brüder Apollinaire (Jean Franck; 1877–1963), Florent (Joseph Hüffling; 1880–1952) und Stanislas van Wieringen (*1883). Überhaupt geriet St. Anna ins Visier der türkischen Behörden. Dominique Trimbur führt folgende Gründe hierfür auf:

⁹⁵ Vgl. Aylward Shorter, Cross, 212.

⁹⁶ Vgl. François Renault, Cardinal, 325.

⁹⁷ Vgl. Dominique Trimbur, Le destin des institutions chrétiennes européennes de Jérusalem pendant la Première guerre mondiale, in: Mélanges de Science Religieuse 4 (2001), 3–29, hier: 5.

⁹⁸ Vgl. Aylward Shorter, Recruits, 25.

⁹⁹ Vgl. Dominique Trimbur, destin, 5.

¹⁰⁰ Vgl. Gudrun Krämer, Geschichte, 170.

¹⁰¹ Gudrun Krämer, Geschichte, 179.

Il [le domaine national français de Ste Anne; A. K.] est la représentation du destin de la Jérusalem catholique parce qu'il est un élément important de la forte présence française dans la Ville sainte: parce que l'église a été construite par les Croisés, parce qu'elle a été transformée en une école coranique après la guerre de Crimée, en récompense de l'aide française à la Turquie, parce qu'elle est considérée comme un facteur majeur dans l'occidentalisation des populations orientales.¹⁰²

Die Gebäude des *Petit* und des *Grand Séminaire* wurden von den osmanischen Behörden konfisziert und zu einer nach Saladin benannten Universität umfunktioniert, die von 1915 bis 1917 Bestand hatte. Pater van der Vliet konnte die St. Anna-Basilika gemeinsam mit seinen Brüdern jedoch vor einer Umwandlung in eine Moschee bewahren; hierfür wurde er im Jahr 1921 zum Ritter der französischen Ehrenlegion ernannt.¹⁰³ Das *Petit* und das *Grand Séminaire* wurden im Mai 1919 wiedereröffnet.

¹⁰² Dominique Trimbur, *destin*, 10.

¹⁰³ Vgl. Aylward Shorter, *Recruits*, 59.

III Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen und Muslim:innen

1 Einführung

Keine Zeit beginnt ganz von neuem – auch wenn sie diese Illusion hegt. Sie erbt von ihren vielen Vorläufern neben der Sprache auch Denkgewohnheiten, Einrichtungen und Vorstellungen, und sie vererbt diese ihrerseits spontan oder gezielt weiter. Stereotypen sind durch ihre Geschlossenheit und ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit besonders geeignet, tradiert zu werden und nachfolgende Zeiten zu beeinflussen. Das Judenstereotyp ist ein Musterbeispiel dafür.¹⁰⁴

Keine Zeit beginnt ganz von neuem. Dies gilt auch für die Zeit der Weißen Väter in St. Anna. Das vorausgehende Kapitel scheint diesem ersten Satz des tschechoslowakischen Historikers und Shoah-Überlebenden František Graus freilich zu widersprechen, begann doch für die Kongregation der Missionare Afrikas mit der an sie ergangenen Übertragung des Konvents in Jerusalem ein gänzlich neuer und hoffnungsvoller Zeitabschnitt, der bis in die Gegenwart hineinreicht. Auf den folgenden Seiten wird anhand ihrer Ordenstagebücher jedoch deutlich, wie sehr die St. Anna-Missionare von alten, vorurteilsbeladenen christlichen Denkmustern allen voran gegenüber Jüd:innen, aber auch gegenüber Muslim:innen in ihrer neuen Umwelt geprägt waren. Aus diesem Grund kann das obige Zitat in besonderem Maße als Brücke zwischen den beiden Teilen der vorliegenden Untersuchung dienen. Und es erweist sich als programmatisch: So gilt es im Hauptkapitel dieser Studie, nicht nur die Jüd:innen und Muslim:innen betreffenden Sichtweisen der Weißen Väter in Jerusalem herauszuarbeiten und zu analysieren, sondern diese auch als mögliches christliches „Erbgut“ zu identifizieren und entsprechend zu kontextualisieren. Insofern reicht es nicht, bloß aufzuzeigen, *was* die Missionare *wie* über ihre jüdischen und muslimischen Mitmenschen zu berichten hatten. Vielmehr muss auch überprüft werden, inwieweit ihre Sichtweisen jenen alten, tradierten christlichen „Denkgewohnheiten, Einrichtungen und Vorstellungen“ entsprachen, von denen Graus spricht. Der Frage nach den *geerbten* Denkmustern und -schemata korrespondiert jedoch zugleich die Frage nach den potentiell *vererbten*. Dessen eingedenk, werden die sich anschließenden quellenkritischen und methodischen Überlegungen eine richtungsweisende Antwort auf die Frage nach dem Tradierungspotential der zu untersuchenden Texte geben. Primäres Ziel der Untersuchung ist es allerdings zu zeigen, wie sich die Redeweisen über Jüd:innen und Muslim:innen, pejorative ebenso wie würdigende, bei den Jerusalemer Weißen Vätern darstellen.

¹⁰⁴ František Graus, Judenfeindschaft im Mittelalter, in: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt am Main u. a. 1985, 29–46, hier: 45.

1.1 Besonderheit der Quellen und Bewertungskriterien

Bei den auszuwertenden Quellen handelt es um die unveröffentlichten Ordenstagebücher¹⁰⁵ des St. Anna-Konvents in Jerusalem. Jonathan Ralf Werner spricht hingegen von der „Hauschronik“¹⁰⁶ St. Annas; die Bezeichnung wird im Folgenden problematisiert. Zunächst seien jedoch einige quellenkritische Anmerkungen vorangestellt. Diese sollen einerseits helfen, die im Folgenden verhandelten Texte als historische Quellen einzuordnen, indem sie auf ihre „Authentizität“¹⁰⁷, ihre Funktion und ihr Tradierungspotential hin geprüft werden. Andererseits sollen diese Ausführungen zum Verständnis darüber beitragen, warum ausgerechnet diese – und (fast) ausschließlich diese – Texte für die vorliegende Untersuchung zu Rate gezogen werden. Um eine angemessene Quellenkritik üben zu können, muss in einem ersten Schritt jedoch definiert werden, was ein Tagebuch im Allgemeinen ausmacht und es von anderen, ähnlichen Textsorten unterscheidet. Es ist also der Frage nachzugehen, um welchen Quellentyp es sich bei einem Tagebuch handelt.

Bei historischen Quellen wird zumeist – einer auf Johann Gustav Droysen und Ernst Bernheim zurückgehenden, wenngleich nicht unproblematischen Unterteilung¹⁰⁸ folgend – zwischen *Überresten* und *Tradition* unterschieden. Bei *Überresten* hat man es mit Zeugnissen der Vergangenheit, die ohne eine gezielte Überlieferungsabsicht entstanden sind, zu tun, während unter *Tradition* absichtsvolle, d. h. zum Zweck der Unterrichtung der Nachwelt geschaffene Quellen verstanden werden. Ein gewöhnliches Tagebuch als ein privates Schriftgut wäre demnach in die erste Kategorie einzuordnen. Freilich sollten die vorliegenden Tagebücher der Missionare Afrikas in Jerusalem gemäß den Instruktionen¹⁰⁹ ihres

¹⁰⁵ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 15, spricht stattdessen von der „Hauschronik“. Dieser Begriff ist m. E. unzutreffend, da es sich bei einer *Hauschronik* um eine familiäre, genealogisch ausgerichtete Erinnerungsschrift handelt. Im Generalarchiv der Weißen Väter findet man dagegen in der Regel den Begriff *diare* (vom lateinischen „*diarium*“), aber stellenweise auch die eigentliche französische Vokabel für „Tagebuch“: *journal*. Vgl. etwa Jean-Claude Ceillier, *Sources écrites internes et archives de la Société des Missionnaires d’Afrique. Brève présentation*, in: *Histoire et missions chrétiennes* 8 (2008), 133–152, hier: 150.

¹⁰⁶ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 23.

¹⁰⁷ Mit „Authentizität“ ist hier nicht etwa gemeint, dass die Jerusalemer Weißen Väter tatsächlich die Verfasser der uns vorliegenden Quellen sind, sondern inwieweit man davon ausgehen kann, dass das Geschriebene ihre aufrichtige Haltung wiedergab.

¹⁰⁸ Vgl. Eckart Henning, *Selbstezeugnisse*, 28.

¹⁰⁹ Vgl. etwa Charles Martial Lavigerie, *First Instructions to Missionaries of Equatorial Africa (March 1878)*, in: Cardinal Lavigerie, *Anthology* (= Society of Missionaries of Africa – History Series 18), Bd. 2: 1875–1878, hg. v. Jean-Claude Ceillier, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2017, 140–157, hier: 156. Jean-Claude Ceillier/Ivan Page, *Histoire de la Société des Missionnaires d’Afrique. Les sources écrites internes à la société* (=Société des Missionnaires d’Afrique – Série historique 4), Rom 2004, 48, ergänzen und bewerten: «Le fondateur imposa aux missionnaires l’obligation de tenir un journal quotidien, reconnaissant qu’il «peut être du plus haut intérêt ... qu’on apprend des indigènes [...]». Lavigerie était conscient [...] que la tenue du diare serait un service rendu à l’Afrique elle-même et à l’Église. Son intuition a été confirmée, et aujourd’hui les diaires sont hautement appréciés comme sources des renseignements sur les pays où nous avons travaillé. Depuis environ 1950, les missionnaires ont cessé, presque partout, de tenir le diare.»

Ordensgründers Lavigerie dem Zweck dienen, die „Nachwelt“¹¹⁰ über die Lebens- und Arbeitssituation der Weißen Väter am jeweiligen Missionsstandort zu informieren, also Beobachtungen und Erkenntnisse über und von der einheimischen Bevölkerung niederzuschreiben. Damit wären sie eher dem zweiten, als „Tradition“ eingeführten Quellentyp zugehörig.¹¹¹ Hier tut sich bereits ein Dilemma auf, zu dessen Lösung die folgenden Überlegungen zu der *Textsorte* „Tagebuch“ beitragen mögen. Was macht ein Tagebuch also in Form und Inhalt aus? Und was macht die Ordenstagebücher der St. Anna-Missionare im Besonderen aus?

Bei einem Tagebuch¹¹² handelt es sich um ein *Selbstzeugnis*¹¹³, welches zumeist von einer einzelnen Person verfasst worden ist. Letzteres gilt in der Regel auch für eine Chronik, die ebenso wie ein Tagebuch nach der Zeitachse gegliedert ist und nach deren Vorbild sich das Tagebuch herausgebildet hat.¹¹⁴ Beiden ist zudem das Unsystematische und Fragmentarische der meisten Eintragungen gleich. Im Gegensatz zu einem Tagebuch – und dies ist in unserem Fall entscheidend – enthält eine Chronik jedoch für gewöhnlich keine subjektiven Einlässe¹¹⁵ und stellt aus diesem Grund auch kein Selbstzeugnis dar, insofern das gemeinsame Merkmal aller Selbstzeugnisse darin besteht, „daß sie sowohl nach ihrem Erfahrungsgehalt, wie auch nach der zeitlichen und stofflichen Begrenzung niemals die Beziehung zum Autor aus dem Auge verlieren (W. Bauer).“¹¹⁶ Nun haben wir es bei den Jerusalemer Tagebüchern der Weißen Väter aber nicht nur mit einem, sondern mit mehreren, sich abwechselnden Verfassern zu tun, denen die Autorschaft nicht eindeutig zugeordnet werden kann, weil die einzelnen

¹¹⁰ Hier steht „Nachwelt“ sowohl für gegenwärtige als auch für zukünftige Rezipient:innen der Tagebücher. Aus diesem Grund wird dieser Begriff, sofern er im Folgenden auf die Tagebücher der Jerusalemer Missionare referenziert, in Anführungszeichen gesetzt.

¹¹¹ Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 28, verweist zu Recht darauf, dass sich Selbstzeugnisse „weder eindeutig der *Tradition* noch den *Überresten* zurechnen [lassen], d. h. weder der bewußten (willkürlichen) noch der unbewußten (unwillkürlichen) Überlieferung der Geschichte.“ [Hervorhebung im Original.]

¹¹² Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 29, legt folgende Definition zu Grunde: „Das Tagebuch: (Diarium, Registrande, Journal), dient der Niederschrift von Alltagsbegebenheiten und Erfahrungen, Empfindungen und Gedanken etc., die mit der Person des Tagebuchführenden in einem, wie auch immer gearteten Zusammenhang stehen. Die Aufzeichnungen erfolgen schubweise in einer Serie einzelnen Neuanfänge, d. h. die verschiedenen Eintragungen müssen sich deutlich voneinander unterscheiden lassen und in einem mehr oder minder strengen zeitlichen Rhythmus aufeinander folgen; dabei muß [sic!] das chronologische Einteilungsprinzip nicht notwendig an den Kalenderdaten abzulesen sein, es genügt, wenn es den Aufzeichnungen innewohnt. Entscheidend für die Perspektive des Diaristen ist es, daß sein Journal niemals abgeschlossen ist; das Tagebuch ist eine ‚offene Form‘. Spätere Eintragungen brauchen nicht notwendig auf früheren zu fußen.“

¹¹³ Vgl. Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 17.

¹¹⁴ Vgl. Konstanze Jungbluth, *Die Tradition der Familienbücher. Das Katalanische während der Decadència* (= Reihe zur Zeitschrift für romanische Philologie 272), Berlin 1996, 106.

¹¹⁵ Konstanze Jungbluth, *Tradition*, 106: „Die Chronik sammelt die Daten in distanzierter, scheinbar objektiver Form. [...] Demgegenüber ist das Tagebuch privat, subjektiv. [...] Das Mittelalter kennt nur die Chronik. Erst mit der Entdeckung der Subjektivität und dem dahinter stehenden Bewußtsein um die Bedeutung der individuellen Sicht, das die gesellschaftlichen Veränderungen in Europa seit dem Beginn der Neuzeit begleitet, ist die Voraussetzung für die Entstehung einer diaristischen Tradition entstanden.“

¹¹⁶ Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 28.

Einträge unsigniert geblieben sind. So kann man, anhand von Handschriftvergleichen, nur mutmaßen, welcher Missionar welchen Eintrag verfasst hat. Entscheidend ist allerdings, dass sich die Jerusalemer Ordenstagebücher durch einen hohen Grad an Subjektivität auszeichnen. Sie gestatten einen Einblick in die Innensicht der St. Anna-Missionare, insofern sie nicht nur von Ereignissen, Begegnungen und Beobachtungen ihrer Umwelt, die unkommentiert aneinandergereiht sind, berichten, sondern diese auch mit eindeutigen Werturteilen versehen. Daher sollen die Ordenstagebücher der Weißen Väter als ein *kollektives Selbstzeugnis in chronologischer Form* definiert werden.¹¹⁷ Der Kürze und Einfachheit halber werden im Folgenden jedoch die Begriffe (*Ordens-*)*Tagebücher*¹¹⁸ oder *Journale* verwendet, keineswegs jedoch (*Haus-*)*Chronik*, weil letzterer der uns vorliegenden Textsorte nicht nur nicht gerecht wird, sondern auch eine gewisse Verfasserneutralität impliziert, welche hier nicht gegeben ist.

Um eine wohlbegründete Quellenauswahl zu gewährleisten, muss an dieser Stelle noch auf einen weiteren Quellentypus eingegangen werden, der im Leben der Missionare Afrikas am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt hat: den *Brief*. Die historische Quelle Brief kann als das „flüchtigste“¹¹⁹ aller Selbstzeugnisse bewertet werden: „Wenn er den Empfänger erreicht und dieser ihn zur Kenntnis genommen hat, ist seine Aufgabe erfüllt.“¹²⁰ Dies verweist zugleich auf die Form des Briefes und seinen größten Unterschied zum Tagebuch: Während das Tagebuch einen „monologischen“ Charakter hat, ist der Brief fast immer Teil eines Dialogs. Zwar können auch Briefe die momentane Lebensauffassung der Verfasser:in widerspiegeln. Doch sie sind beeinflusst von der Beziehung des Briefschreibers zu seiner Empfänger:in, d. h. „von der Art und Weise, wie der Briefschreiber die Perspektive des Empfängers berücksichtigt [und; A. K.] sich auf ihn einzustellen weiß“¹²¹. So muss „gerade in Korrespondenzen wegen der inneren Einstellung des Briefschreibers auf den Empfänger damit gerechnet werden, dass bestimmte Charakterzüge des Verfassers, Tatbestände etc. gar nicht zur Sprache kommen“¹²². Bezogen auf den Quellentyp *Tagebuch* lautet der legitime Umkehrschluss: Die Wahrscheinlichkeit, dass der Schreibende im Rahmen eines Eintrags seine Charakterzüge bzw. Werturteile der

¹¹⁷ Selbstredend können Inhalt und Form je nach Missionsstandort differieren; die obigen Ausführungen beanspruchen keineswegs Allgemeingültigkeit für *sämtliche* Tagebücher der Missionare Afrikas.

¹¹⁸ Differenzieren könnte man an dieser Stelle mit Eckart Henning noch zwischen *Notiztagebüchern*, die sich durch stichwortartige Sachlichkeit auszeichnen, und *Bekennnis-* oder *Reflexionstagebüchern*, deren Stilmerkmale „längere, meist kommentierende bzw. interpretierende Erörterungen“ sind. (Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 30.) Dieser Unterteilung zufolge hätten wir es bei den Tagebüchern der Weißen Väter in Jerusalem mit der zweiten Sorte zu tun. Der Plural wird hier nur verwendet, weil es sich um mehrere, aufeinander aufbauende Bücher bzw. Hefte handelt. Er soll also keineswegs in dem Sinne gedeutet werden, dass die verschiedenen Verfasser je ein eigenes Tagebuch geführt hätten.

¹¹⁹ Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 32.

¹²⁰ Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 24.

¹²¹ Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 32.

¹²² Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 39.

eigenen Person oder seiner Gemeinschaft preisgibt, ist ungleich höher als bei einem Brief. Folglich kann davon ausgegangen werden, dass sich die Tagebücher der St. Anna-Missionare im Vergleich zu ihren Briefen generell durch einen höheren Grad an Authentizität im Sinne einer unmittelbaren und ungefilterten Darstellung auszeichnen und somit auch von höherem Quellenwert für die Analyse der durch sie transportierten Sichtweisen von ihren jüdischen und muslimischen Nachbarn sind. Aus diesem Grund werden ausschließlich die St. Anna-Journale für die Analyse zu Rate gezogen.

Hieran schließt sich die Frage an, inwieweit die von den Weißen Vätern geführten Tagebücher gemäß den Instruktionen Lavigeries nicht nur für die „Nachwelt“ bestimmt waren, sondern wie sie ihr auch zugänglich gemacht wurden. Zum Zweck der gegenseitigen Unterrichtung sollten die Tagebücher des jeweiligen Missionsstandortes vierteljährlich¹²³ in Kopie an den Hauptsitz des Ordens nach Maison-Carrée in Algier gesandt werden. Von dort aus fanden sie eine partielle Verbreitung in Form der einmal pro Quartal erscheinenden *Chroniques trimestrielles*¹²⁴, die zwischen 1879 und 1909 publiziert, letztlich aber zu Gunsten der jährlich herausgegebenen *Rapports annuels* (1907¹²⁵–1960) eingestellt wurden.¹²⁶ Die Auswahl der zu veröffentlichenden Tagebucheinträge oblag freilich nicht den Verfassern der

¹²³ Jean-Claude Ceillier, *Sources*, 141, merkt allerdings an: «L'effort ainsi demandé à chaque communauté ne fut pas toujours aussi soutenu qu'on l'espérait.» Dies traf auch für die St. Anna-Missionare zu, die eine Zusendung ihrer Tagebücher nicht selten versäumten.

¹²⁴ Vgl. Viera Pawloková-Vilhanová, *White Fathers Archives as Sources for Reconstruction of Ugandan History*, in: Ulrich van der Hayden/Heike Liebau (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien* (= *Missionsgeschichtliches Archiv. Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte* 1), Stuttgart 1996, 177–189, hier: 187. Neben dem Austausch von Neuigkeiten aus den jeweiligen Missionsstandorten dienten die *Chroniques* dem Zweck, den Zusammenhalt der zerstreuten Ordensgemeinschaft zu gewährleisten. Vgl. hierzu: Jean-Claude Ceillier, *Sources*, 140. Allerdings wurden vollständige Tagebücher aus den jeweiligen Missionsstandorten nur bis etwa Ende der 1890er Jahre in der *Chronique* veröffentlicht. Ab dann wurden öfter nur kürzere Zusammenfassungen des Geschehenen von den einzelnen Gemeinschaften erbeten und publiziert.

¹²⁵ Im Jahr 1907 erschien die erste Ausgabe der *Rapports annuels*, die Berichte der Jahre 1905 bis 1907 umfasste. Aus diesem Grund findet man in Zusammenhang mit den *Rapports* oft die Jahreszahl 1905 als erstes Publikationsdatum. Vgl. hierzu Jean-Claude Ceillier, *Sources*, 142.

¹²⁶ Der Homepage des Generalarchivs der Afrikamissionare in Rom ist zu entnehmen: «De larges extraits des journaux (daires) tenus par les missionnaires dans leur missions ou lors de leur voyages [...] font de ces Chroniques une source unique pour l'étude de l'Afrique à cette période. Leur publication fut arrêtée en juin 1909 au profit des Rapports annuels qui paraissaient depuis 1905.» (www.mafrone-archivio.org [Zugriff: 18. Oktober 2017.]) Und nicht nur die *Chroniques* galten als potentiell Publikationsorgan für die Tagebücher, sondern auch das Missionsbulletin der algerischen Diözesen und *Les Missions Catholiques*, die vom späteren *Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung* herausgegeben wurden. Jean-Claude Ceillier, *History*, 154: “Many accounts of the [...] journey [...] can be found in the missionary publications of the period, such as *Chronique Trimestrielle*, an in-house publication of the Missionaries of Africa, or the Mission Bulletin of the Algerian dioceses, or *Les Missions Catholiques* published by the Association of the Propagation of the Faith.” Eine Sichtung sämtlicher Ausgaben der *Missions Catholiques* ergab zwar, dass Berichte über den St. Anna-Konvent publiziert wurden, jedoch keine Auszüge der Jerusalemer Tagebücher. Vgl. *Les Missions Catholiques*. Bulletin hebdomadaire de l'oeuvre de la Propagation de la Foi, Jahrgänge 1878–1915, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb328169156/date.r=diocèse+lyon.langFR>. [Zugriff: 9. Oktober 2018.]

Aufzeichnungen, sondern der Geschäftsstelle des Ordens.¹²⁷ Für die Frage nach dem Quellenwert der Ordenstagebücher in unserem Zusammenhang ist dieser Umstand von großer Bedeutung, insofern den Jerusalemer Missionaren die Entscheidung darüber, welche Teile ihrer Aufzeichnungen publiziert würden, zwar verwehrt blieb, sie aber zugleich um das *Tradierungspotential* des von ihnen Berichteten wussten.¹²⁸ Aus diesem Grund erstaunt es, wenn Jonathan Ralf Werner in seiner Dissertation erklärt, dass der Inhalt der Tagebücher „nicht [...] für fremde Ohren und Augen bestimmt war.“¹²⁹ Tatsächlich wurden spätestens seit der vierten Ausgabe der *Chronique Trimestrielle* im Oktober 1879 immer wieder große Teile der Jerusalemer Journale publiziert und so dem gesamten Orden zur Verfügung gestellt. Zudem bestand die Möglichkeit, dass die Tagebücher auch den Weg zu Rezipient:innen über den Orden hinaus fanden. So merkt Jean-Claude Ceillier an:

The missionary movement to non-evangelised regions was considerable in 19th century Europe. All the institutes published accounts of their regions discovered in this way and on the beginnings of the mission. At this time, the missionaries' bulletins enjoyed a great expansion in Catholic circles. [...] ¹³⁰

Dies wird von Werner bei seiner Analyse der Texte nicht in Rechnung gestellt. Hinsichtlich der zu analysierenden Tagebücher wird also im Folgenden von einem doppelten Sachverhalt ausgegangen: Erstens wird die Aufrichtigkeit der Aufzeichnungen konstatiert und ihnen somit ein enormer Quellenwert zugesprochen. Zweitens ist bei der Bewertung der transportierten Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen zu berücksichtigen, dass den Verfassern der Ordenstagebücher deren Tradierungspotential bekannt war.

Eine angemessene historische Bewertung des Untersuchungsgegenstands muss sich jedoch auch daran messen lassen, was den Autoren *unbekannt* war. So führt der Archivar und Historiker Eckart Henning aus: „Entscheidend für die Perspektive des Diaristen ist es, daß er

¹²⁷ Vgl. Jean-Claude Ceillier, *Sources*, 141.

¹²⁸ Wurden die im Folgenden zu analysierenden Quellen in der *Chronique Trimestrielle* publiziert, wird dies immer kenntlich gemacht. Wurden sie von den zuständigen Mitarbeitern in Algier für eine Veröffentlichung gestrichen, wird ebenfalls darauf verwiesen. (Fehlt ein entsprechender Hinweis gänzlich, bedeutet dies, dass für den jeweiligen Zeitraum keine Jerusalemer Tagebuchkopien nach Maison-Carrée geschickt wurden.) Etwa ab Ende der 1890er Jahre sind keine vollständigen Publikationen mehr zu erwarten, stattdessen zusammenfassende Berichte, wie sie später auch in den *Rapports Annuels* gedruckt wurden. Diese enthalten allerdings keine so detaillierten Berichte über die jüdische oder muslimische Nachbarschaft wie die Journale.

¹²⁹ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 198. Zugleich schreibt er eingangs, dass Chroniken, wie er die Jerusalemer Tagebücher nennt, „zwar in Jahrbücher und Festschriften einfließen [können]“, geht aber nicht auf die *Chronique Trimestrielle* ein. (Vgl. ebd., 23.)

¹³⁰ Charles Martial Lavigerie, *New Instructions for the Fathers of the second caravan to Equatorial Africa (January 1879)*, in: Cardinal Lavigerie. *Anthology of texts* (= Society of Missionaries of Africa – History Series 19), Bd. 3: 1879–1881, hg. v. Jean-Claude Ceillier, übers. v. Donald MacLeod u. Paul Hannon, Rom 2018, 5–47, hier: 248 (Anm. 54).

beim Schreiben die Zukunft nicht vorausahnen kann“¹³¹. Dieser Punkt berührt ein Phänomen, das als dilemmatisch für die Arbeit der Historiker:in erscheint und dessen er sich vor ihrer Aufnahme vergewissern muss: Dass eine heutige Beschäftigung mit tradierten antijüdischen Bildern immer nur vor dem Hintergrund der Shoah erfolgen kann,¹³² bedarf keiner Erklärung; eine andere Perspektive ist nicht nur obsolet, sondern wäre auch höchst unangemessen und zugleich gefährlich. Ähnliches gilt für islamfeindliche Sichtweisen, die, oftmals verklausuliert oder in veränderter Form zu ihren historischen Vorläufern, in der gegenwärtigen westlichen Welt nachwirken.¹³³ Kurz gesagt: Eine historische, theologische oder kulturwissenschaftliche Perspektive kommt nicht umhin, tradierte pejorative Bilder von den „Anderen“ immer vor dem Horizont nachfolgender geschichtlicher Entwicklungen und Ereignisse zu analysieren. Damit aber wird zwangsläufig das Problem der *Rückprojektion*, des sogenannten „*backshadowing*“, virulent, auf das der österreichisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Michael André Bernstein vor 30 Jahren aufmerksam gemacht hat.¹³⁴ Nach seiner Definition ist „backshadowing“

[...] a kind of retroactive foreshadowing in which the shared knowledge of the outcome of a series of events [...] is used to judge the participants in those events *as though they too should have known what was to come*.¹³⁵

Der Rückgriff auf das Konzept des „backshadowing“ soll der Theolog:in freilich nicht dazu dienen, die christlichen Transporteur:innen antijüdischer und islamfeindlicher Stereotype vorschnell zu entlasten oder Kontinuitätslinien von Juden- bzw. Islamfeindschaft in Geschichte und Gegenwart zu negieren. Eine ausgewogene Bewertung hat jedoch den theologiegeschichtlichen und situativen Kontext der Jerusalemer Akteure zu berücksichtigen, d. h. zu ermitteln, inwiefern ihr kollektives Selbstzeugnis (auch) ein Produkt der damaligen Zeit war, inwiefern die Autoren also „Kinder ihrer Zeit“ waren. Umso dringlicher ist es, die

¹³¹ Eckart Henning, *Selbstzeugnisse*, 19.

¹³² Vgl. Victoria Luise Gutsche, *Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts (= Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 186)*, Berlin/Boston 2014, 6.

¹³³ Siehe zuletzt etwa die Wahlausgänge in der Slowakei oder in einigen ostdeutschen Bundesländern, die fremdenfeindlichen, insbesondere aber islamfeindlichen Rechtspopulisten einen Einzug in die Parlamente bzw. sogar eine Regierungsbeteiligung ermöglichten.

¹³⁴ Vgl. Victoria Luise Gutsche, *Abgrenzung*, 6.

¹³⁵ Michael André Bernstein, *Victims-in-Waiting. Backshadowing and the Representation of European Jewry*, in: *New Literature History* 29 (1998), 625–651, hier: 626. [Hervorhebung im Original.] [Definition ursprünglich abgedruckt in: ders., *Foregone Conclusions. Against Apocalyptic History*, Berkeley 1994, 16.] Hans Kellner, *Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White's Conceptual System*, in: Robert Doran (Hg.), *Philosophy of History after Hayden White (= Bloomsbury Studies in American Philosophy)*, London u. a. 2013, 151–170, hier: 161, beschreibt Bernsteins Konzept mit den Worten: „Backshadowing turns the past into a tightly emplotted drama, and insists that the actors [...] pretend not to know what the ending will be, but actually do know, or ought to. [...] And we judge the actors by the outcome, because we have the feeling that they should have known.“

theologie- und geisteswissenschaftlichen Fundamente antijüdischer und islamfeindlicher Bilder freizulegen,¹³⁶ bevor man sich der Analyse der einzelnen Eintragungen widmet. Nur ein solches Verfahren ermöglicht eine angemessene Beurteilung der Jerusalemer Akteure: Es soll keine Kritik gescheut werden, wo diese auch angebracht ist. Würdigung hingegen soll dort ausgesprochen werden, wo die Weißen Väter traditionelle christliche Deutungsmuster gegenüber Jüd:innen oder Muslim:innen durchbrachen und damit gegebenenfalls einen wohltuenden Einfluss auf die Beziehungen zwischen den Religionen in Jerusalem ausübten. Es wurde deutlich, von welchem großem Wert die Jerusalemer Ordenstagebücher der Weißen Väter für die Fragestellung dieser Untersuchung sind. Ihre doppelte Ausrichtung, die gesteigerte Subjektivität und die Authentizität des Berichteten auf der einen Seite und das gleichzeitige Wissen der Verfasser um sein Tradierungspotential auf der anderen Seite macht die Jerusalemer Journale zu einer herausragenden Quelle. Wie ist nun an diese Quelle methodisch heranzutreten?

1.2 Methodisches Vorgehen

Die im Generalarchiv der Weißen Väter gelagerten Tagebuch-Kopien aus Jerusalem umfassen nahezu eintausend gedruckte Seiten. Angesichts dieser Fülle an Quellenmaterial ist es kaum möglich, die Strategien „Forschen in die Breite“ und „Forschen in die Tiefe“ gleichermaßen zu verfolgen. Um ein einigermaßen umfassendes, zugleich aber detailliertes Bild von den Sichtweisen der Jerusalemer Missionare auf Jüd:innen und Muslim:innen zu präsentieren, muss daher ein Mittelweg gewählt werden. Konkret heißt das: Eine umfassende Zusammenschau wird nur durch eine repräsentative, den gesamten Untersuchungszeitraum abdeckende Textauswahl gewährleistet. Einen detaillierten Einblick in das Denken der Väter über ihre nichtchristlichen Nachbarn ermöglicht hingegen nur eine kleinschrittige Einzeltextanalyse, deren Vorgehensweise im Folgenden vorgestellt werden soll.

Eine erprobte sprachwissenschaftliche Methode bietet Nicoline Hartzitz in ihrer Studie zur *„Sprache der Judenfeindschaft in der Frühen Neuzeit“*¹³⁷. Sie orientiert sich dabei an einem von Birgit Stolt¹³⁸ formulierten, der Kommunikationstheorie entnommenen Fragekatalog, der die Kategorien der sog. *Pragmatischen Stilanalyse* zusammenfasst. Bei der Pragmatischen Stilanalyse handelt es um eine die *Textlinguistik* und die *Stilistik* verknüpfende Analyseverfahren, die „den gesamten Kommunikationsprozess“¹³⁹ zu berücksichtigen sucht. D. h., sie geht davon aus, dass aus sachlichen Informationen, sofern diese eine Wirkung bei den

¹³⁶ Dieses Unterfangen stellt sich für die antijüdischen Sichtweisen freilich einfacher dar als für die islamfeindlichen, da es zu letzteren bislang nur wenige systematische Arbeiten gibt.

¹³⁷ Nicoline Hartzitz, *Die Sprache der Judenfeindschaft in der Frühen Neuzeit (1450–1700). Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation (= Sprache – Literatur und Geschichte. Studien zur Linguistik/Germanistik 28)*, Heidelberg 2005.

¹³⁸ Vgl. Birgit Stolt, *Pragmatische Stilanalyse*, in: Bernd Spillner (Hg.), *Methoden der Stilanalyse*, Tübingen 1984, 163–173.

¹³⁹ Birgit Stolt, *Stilanalyse*, 163.

Lesenden zu erzielen wünschen, persuasive Argumente werden können. Freilich bedeutet dieser Einbezug der Empfängerperspektive, dass ein Unsicherheitsmoment einkalkuliert wird. Denn: Das Textverständnis kann von Rezipient:in zu Rezipient:in variieren. Für die Textanalyse ergibt sich daraus das Problem, „daß eine endgültige Textbedeutung im Sinn von naturwissenschaftlicher Exaktheit nicht immer möglich ist.“¹⁴⁰ Abhilfe bei diesem Problem kann wiederum eine historische Kontextualisierung schaffen: Welche bis dato in der Theologie- und Geistesgeschichte aufgetretenen Muster christlich-religiöser und säkularer Juden- und Islamfeindlichkeit lassen sich in den ausgewählten Texten ausmachen? Werden diese stets nur perpetuiert oder auch durchbrochen? Treten neue Motive hinzu oder werden die altbekannten lediglich konserviert? Durch das Aufspüren von Gebrauch, Variation und Ergänzung tradierter Stereotype gelingt es einer „um weitreichende Kontextualisierung bemühten Textanalyse“¹⁴¹, Mechanismen der Ab- und Ausgrenzung sowie der Profilierung und Stabilisierung von Identität zu erkennen. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, Jüd:innen und Muslim:innen zur Darstellung zu bringen, erleichtert somit die Tiefenbohrungen im Rahmen der Einzeltextanalyse, deren Bestreben es ist, von den Textaussagen auf die Intention des Verfassers bzw. des Verfasserkollektivs zu schließen.¹⁴² Hierfür ist der bereits oben erwähnte Katalog von *kommunikativen Kategorien*¹⁴³ der Pragmatischen Stilanalyse von großem Nutzen. Er besteht aus folgenden sechs Fragen:

1. Mit welcher Art von Text?
2. Äußert wer?
3. Zu wem?
4. Was?
5. Zu welchem Zweck?
6. Wie?¹⁴⁴

zu 1. *Mit welcher Art von Text?:* Die erste Frage zielt auf die Bestimmung der *Textsorte*. Unter Textsorten werden „komplexe Muster sprachlicher Kommunikation“¹⁴⁵ verstanden, die „jeweils typische Verbindungen von kontextuellen (situativen), kommunikativ-funktionalen und strukturellen (grammatischen und thematischen) Merkmalen beschreiben“¹⁴⁶. Die Bestimmung unserer Textsorte als *Ordenstagebuch* und zugleich als eine historische Quelle,

¹⁴⁰ Birgit Stolt, Stilanalyse, 164.

¹⁴¹ Viktoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 36.

¹⁴² Vgl. Viktoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 32.

¹⁴³ Vgl. Birgit Stolt, Stilanalyse, 165.

¹⁴⁴ Vgl. Birgit Stolt, Stilanalyse, 165.

¹⁴⁵ Klaus Brinker, Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden (= Grundlagen der Germanistik 29), bearbeitet von Sandra Ausborn-Brinker, 7. Aufl., Berlin 2010, 120.

¹⁴⁶ Klaus Brinker, Textanalyse, 125.

die die Sichtweisen eines Kollektivs unmittelbar zur Darstellung bringt, ist bereits erfolgt. Allerdings enthält die Frage „mit welcher Art von Text?“ auch die Frage nach dem allen Textsorten zu Grunde liegenden *Texttypus*. Dieser meint *Vertextungsstrategien*¹⁴⁷ wie etwa Erzählen (Narration), Beschreiben (Deskription), Argumentieren (Argumentation) oder Anweisen (Instruktion). Bei den zu untersuchenden Tagebucheinträgen der Jerusalemer Missionare handelt es sich – in der Regel – entweder um deskriptive oder um argumentative Vertextungsverfahren. Letztere enthalten nicht selten ein *persuasives Element*, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

zu 2. und 3. *Äußert wer? und Zu wem?:* Bei diesen Fragen geht es um die *Textproduzent:in* (Sender:in) und die *Textrezipient:in* (Empfänger:in) sowie um das Verhältnis zwischen den beiden. Zu letzteren sind zunächst einmal über den afrikanischen Kontinent verstreute Mitbrüder der Jerusalemer Weißen Väter zu zählen; für nähere Angaben zu den Vermittlungskanälen der Texte mögen die ausführlichen quellenkritischen Bemerkungen konsultiert werden.¹⁴⁸ Die Ordenstagebücher wurden allerdings auch zum Zweck der Unterrichtung der *Nachwelt* über die Lebens- und Arbeitssituation am jeweiligen Missionsstandort verfasst. *Potentielle* Adressat:innen sind somit ganz allgemein *europäisch-christliche Leser:innen*, die von christlichen Missionaren Auskunft über ihr Wirken unter und ihre Sicht auf Nichtchrist:innen erhalten.¹⁴⁹

Dies führt uns zu der Frage nach dem Textverfasser bzw. im Falle der Jerusalemer Journale nach *den* Textverfassern. Bei den Textverfassern handelt es um die in St. Anna stationierten Mitglieder der Kongregation der Weißen Väter, wie sie im Anhang nach ihren Wirkungsjahren in Jerusalem aufgelistet sind. Unabhängig davon, dass die jeweiligen Eintragungen nicht signiert wurden und somit nur schwer einem bestimmten Verfasser zuzuordnen sind, spielen einzelne, namentlich ermittelte Autoren in unserem Untersuchungszusammenhang keine entscheidende Rolle. Wie man der Liste im Anhang entnehmen kann, haben wir es nämlich mit insgesamt mehr als einhundert Missionaren zu tun, die während des Untersuchungszeitraums nach St. Anna kamen und, oftmals nach nur sehr kurzer Zeit, wieder gingen. Kein einziger von ihnen konnte auf eine durchgehende

¹⁴⁷ Vgl. hierzu weiterführend: Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 7–8.

¹⁴⁸ Vgl. Kapitel III.1.1.

¹⁴⁹ Am nachdrücklichsten äußert sich Lavigerie zu der Bedeutung der Tagebücher in seinen Instruktionen für die zweite Karavane mit Missionaren nach Äquatorial-Afrika im Januar 1879: [The; A. K.] diary has extreme importance for the success of their [the missionaries'; A. K.] mission. In Europe, interest will only be taken in them because they will write about themselves. [...] If the mission is not known, vocations will not come and if it does not powerfully stimulate the interest of Catholics, they will not give anything to sustain it. For this reason, I repeat, it is necessary to write often and copiously, to be faithful to keeping a diary and making it interesting. [...] All they write will be read, commented on, and will make a mediocre or deep impression on how they will write about events. [...] Anything that impressed or interested the Fathers is sure to impress and interest their European readers. [...] Each one will work on this to the best of his ability and the superiors will keep tabs on it. I trust they will take this seriously." (Charles Martial Lavigerie, *New Instructions*, 42–43.)

Präsenzzeit in Jerusalem zurückblicken; folgerichtig kann auch kein einziger von ihnen als alleiniger Verfasser der Tagebucheinträge gelten. Vielmehr ist in Bezug auf die überlieferten, zumeist abwertenden Bilder allen voran von Jüd:innen, aber auch von Muslim:innen von einem Muster bei den sich abwechselnden Autoren¹⁵⁰ auszugehen. Wenn sich in ihren Tagebüchern also pauschalisierende, pejorative Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen ausmachen lassen, so ist also zu ergründen, inwieweit dies auf eine tief verwurzelte Prägung durch die Tradition mindestens des christlichen Antijudaismus bzw. christlicher Islamfeindlichkeit zurückzuführen ist. Hierzu wird vor einer detaillierten Einzeltextanalyse eine geschichtliche Kontextualisierung der transportierten Sichtweisen vorgenommen.

Während die Analyse von Inhalt und Sprachstil die *situative Mikroumgebung* eines Textes (Motivation für die Äußerung, Zweck der Mitteilung) zu enträtseln sucht, berücksichtigt der gesamthistorische Zusammenhang seine *situative Makroumgebung*. Eine solche Einbettung gerade von antijüdisch oder islamfeindlich einzustufenden Texten ist erforderlich, da diese oftmals „auf Gegenstände, Sachverhalte sowie Personen der außersprachlichen Welt referieren und gewissermaßen ‚politische‘ (auf Handlungs-/Meinungsänderung bzw. -bestätigung gerichtete) Absichten verfolgen.“¹⁵¹

zu 4. *Was?:* Hier wird nach dem *Textthema* bzw. dem *Textinhalt* gefragt, wobei „Textinhalt“ den auf einen oder mehrere Gegenstände (d. h. Personen, Sachverhalte, Ereignisse, Handlungen, Vorstellungen usw.) bezogenen Gedankengang eines Textes bezeichnet“¹⁵². Zu bestimmen ist somit der Kern des Textinhalts, im Falle der hiesigen Untersuchung also jeweils eine von den Jerusalemer Missionaren transportierte Sichtweise von Jüd:innen oder Muslim:innen. Dabei ist zu beachten, dass die textanalytische Bestimmung des Inhalts „primär auf interpretativen Verfahren beruht“¹⁵³ und somit in Abhängigkeit zum *Gesamtverständnis* steht, das eine Leser*in vom jeweiligen Text gewinnt. Bestimmt wird dieses Gesamtverständnis durch die vermutete Intention des Verfassers, „d. h. durch die kommunikative Absicht, die der Sprecher/Schreiber mit seinem Text *nach der Meinung des Rezipienten* verfolgt“¹⁵⁴.

zu 5. *Zu welchem Zweck?:* Damit wären wir bei der Frage nach der *kommunikativen Funktion* eines Textes: Welchen Sinn bekommt ein Text in einem bestimmten Kommunikationsprozess? Welchen Zweck erfüllt er im Rahmen eines solchen Kommunikationsgeschehens? Unter den kommunikativen Funktionen von Texten sind etwa „Information“ oder „Appell“ zu verstehen. Für eine Eingrenzung der kommunikativen

¹⁵⁰ Dabei wird selbstredend davon ausgegangen, dass sich sowohl pejorative als auch progressive Sichtweisen von Missionar zu Missionar in Grad und Ausprägung unterschieden haben.

¹⁵¹ Nicoline Hartzitz, Judenfeindschaft, 9.

¹⁵² Klaus Brinker, Textanalyse, 49.

¹⁵³ Klaus Brinker, Textanalyse, 50.

¹⁵⁴ Klaus Brinker, Textanalyse, 50. [Hervorhebung im Original.]

Funktion eines Textes können formale Stilelemente dienlich sein, die über die Kommunikationsabsicht des Senders Aufschluss geben. Der kommunikativen Funktion, die ein Sender seinem Text verleiht, entspricht auf der Seite der Empfänger:in die *Textwirkung*. Letztere zu entschlüsseln, ist im Falle des hiesigen Untersuchungsgegenstandes jedoch alles andere als einfach. Erstens ist lediglich das Tradierungspotential der Jerusalemer Tagebücher, nicht aber ihre Rezeptionsgeschichte bekannt. Zweitens können Aussagen zur Textwirkung immer nur unter Vorbehalt gemacht werden, weil die „Mentalität“ eines historischen Rezipienten¹⁵⁵ vor über einhundert Jahren für den Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts nur äußerst schwer einzuschätzen ist.¹⁵⁶

zu 6. *Wie?:* Die Frage betrifft die *formale Gestaltung* des Textinhalts, d. h. sie soll Aufschluss über seine Komposition sowie über „das ‚treffende Wort‘“¹⁵⁷ geben. Nicoline Hartzitz verweist darauf, dass damit nicht etwa „wohlgeformte‘ Figuren der gehobenen Sprache“¹⁵⁸ gemeint sind, sondern dass Wörter dann mit dem Prädikat „treffend“ zu versehen sind, wenn „sie den Text- und Verfasserintentionen in optimaler Weise dienen.“¹⁵⁹ Neben dem Wortschatz und der Satzkonstruktion sind signifikante Stilmittel wie etwa Metaphern, Vergleiche, Wortspiele oder Figurationen der Ironie herauszuarbeiten und im Hinblick auf ihre Wirkung zu analysieren: Inwieweit greifen auch die Weißen Väter auf die Palette jener stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten zurück, die von juden- wie auch von islamfeindlichen Autor:innen genutzt wurde, um abgrenzende, abwertende oder vorurteilshafte Inhalte zu vermitteln?¹⁶⁰ Lässt sich aus ihnen die Nutzung eines für den Antijudaismus bzw. für Islamfeindlichkeit „typischen“, d. h. allgemeinen „Argumentationsstil[s]“¹⁶¹ ableiten? Dient die stilistische Form in den jeweils analysierten Tagebucheinträgen der „Fortsetzung des Inhalts mit anderen Mitteln“¹⁶²? Bei der Bestimmung der Textform geht es also nicht so sehr um die Ermittlung eines autorenspezifischen Individualstils, sondern um die Aufdeckung (zeit-)typischer sprachlicher Merkmale,¹⁶³ die Aufschluss über die Denkgewohnheiten und

¹⁵⁵ Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 10.

¹⁵⁶ Auch hier tritt für die Forscher*in das bereits genannte Problem des *backshadowing*, der Rückprojektion, auf, denn ebenso wenig wie die Textverfasser verfügten die Textrezipient:innen über das gesicherte historische Wissen und die Analysemethoden der zeitgenössischen Historiker:in oder Kulturwissenschaftler:in.

¹⁵⁷ Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 10.

¹⁵⁸ Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 10.

¹⁵⁹ Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 11.

¹⁶⁰ Lohnend für die Stilanalyse wäre auch ein Vergleich mit anderen Texten aus der betreffenden, in diesem Fall französischen Sprachgemeinschaft. Dies würde allerdings den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

¹⁶¹ Vgl. Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 11.

¹⁶² Nicoline Hartzitz, *Die Sprache der Judenfeindschaft*, in: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, Frankfurt am Main 2000, 19–40, hier: 20.

¹⁶³ Vgl. Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 24. Zu den hier angesprochenen „sprachlichen Merkmalen“ vgl. etwa auch: Uwe F. W. Bauer, *Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz. Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert* (= *Altes Testament und Moderne* 22), Berlin 2009, und Christoph Cobet, *Der*

über etwaige Denkinnovationen einer inmitten von Jüd:innen und Muslim:innen lebenden und arbeitenden christlichen Gemeinschaft am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geben.

Zusammenfassend bedeutet dies: Die oben vorgestellte Methode zur Analyse der Jerusalemer Journale nimmt – naturgemäß – Anleihen bei der Sprachwissenschaft, näherhin bei der sog. Pragmatischen Stilanalyse. Da letztere den Vorteil mitbringt, den gesamten Kommunikationsprozess eines Textes in den Blick zu nehmen, eignet sie sich in besonderem Maße für die zu untersuchenden Tagebucheinträge. Während die Fragen nach der Textsorte, den Textverfassern (hier: dem Verfasserkollektiv) und nach den potentiellen Textrezipienten hinreichend beantwortet wurden, gilt es im Folgenden, die jeweiligen Textinhalte zu benennen und zu kontextualisieren sowie ihre formale Gestaltung im Hinblick auf ihre Wirkung bei potentiellen Leser:innen zu analysieren. Damit sind bereits die drei Schritte angezeigt, nach denen in den einzelnen Unterkapiteln verfahren wird: *Zunächst wird das Thema der zu verhandelnden Texte, d. h. die jeweilige, von den Jerusalemer Missionaren transportierte Sichtweise von Jüd:innen oder Muslim:innen benannt. In einem zweiten Schritt erfolgt ihre geschichtliche Einbettung. Es wird also geprüft, ob sie historische Vorläufer hatte, wie ihre „Genese“ war und welche konstituierenden Merkmale sich in deren Verlauf herausgebildet hatten. Schließlich wird der Textinhalt in einzelne Bestandteile zerlegt, die Schritt für Schritt einer detaillierten Analyse unterzogen werden. Dabei werden Inhalts- und Formanalyse nicht strikt voneinander getrennt, sondern verlaufen parallel bzw. gehen ineinander über.*

1.3 Zeitliche Eingrenzung

Wie aus Kapitel II ersichtlich wurde, bedeutete der Winter 1914/15 für die Weißen Väter in St. Anna eine entscheidende Zäsur. Nicht nur wurden die meisten Missionare von den osmanischen Behörden ausgewiesen, sondern es folgten Durchsuchungen, Konfiskationen, Verleumdungen, Schikanen und eine teilweise Umfunktionierung des Konvents. Dies erforderte nicht nur ein verändertes, sehr umsichtiges Verhalten seitens der Väter – es zog zugleich eine veränderte Sichtweise auf die türkischen Behörden wie auch auf die muslimischen Nachbarn nach sich. D. h., dass ihre Sicht auf Muslim:innen keine „freie“, sondern eine von den politischen Entwicklungen noch stärker beeinflusste als zuvor war:¹⁶⁴ Gerade während der Frühphase des Ersten Weltkrieges haben wir es mit einem sich wandelnden politisch-gesellschaftlichen Kontext zu tun. Zu dieser Zeit sahen sich Christ:innen in Palästina im Allgemeinen und die Kongregationen im Besonderen einer noch

Wortschatz des Antisemitismus in der Bismackzeit (= Münchner Germanistische Beiträge 11), München 1973.

¹⁶⁴ „Frei“ meint hier tatsächlich nur eine von den politischen Umwälzungen unabhängige. Ob die Sichtweise der Missionare auch eine von ihrem religiösen bzw. kulturellen Vorverständnis freie war, wird noch zu erarbeiten sein.

stärkeren antichristlichen Propaganda und Stimmung ausgesetzt – nunmehr auch seitens der osmanischen Behörden. Dies blieb nicht ohne Folgen für das Zusammenleben mit und somit auch für die Wahrnehmung der Muslim:innen. Aus diesem Grund ist es plausibel, den Zeitraum zwischen der Ankunft der ersten Weißen Väter in Jerusalem im Herbst 1878 und ihrem mehrheitlichen Verlassen im Herbst/Winter 1914 als ein Kontinuum nicht nur in der Geschichte der Missionare Afrikas in St. Anna, sondern auch als eine geschlossene Zeiteinheit für die im Folgenden zu untersuchenden Eintragungen aufzufassen. Die Sichtweise auf Jüd:innen ändert sich dagegen kaum: Sie ist bis 1914/15 eine fast gänzlich pejorative. Insofern kann die oben präferierte, *inhaltlich* argumentierende Eingrenzung nur vor dem Hintergrund eines sich verändernden Blickwinkels der Missionare auf die Muslim:innen im Zuge der politischen Umwälzungen zu Beginn des Ersten Weltkrieges erfolgen. Zugleich ist jedoch auch auf einen *formalen* Aspekt zu verweisen, der die Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes auf die Jahre 1878 bis 1914/15 notwendig macht: Die im Generalarchiv der Weißen Väter in Rom zugänglichen Tagebücher aus St. Anna reißen im Sommer 1915 ab; ihre lückenlose Durchsicht war mir also auch nur bis zu diesem Zeitpunkt möglich. Um ein gleichsam lückenloses Bild des Untersuchten zu gewährleisten, wird daher ausschließlich der genannte Zeitraum bearbeitet.

1.4 Auswahl der Texte

Für die vorliegende Studie wurden sämtliche im Generalarchiv der Weißen Väter in Rom zugängliche Tagebücher der Missionare aus Jerusalem in gedruckter Kopie¹⁶⁵ für den Zeitraum vom 1. Oktober 1878 bis 30. Juni 1915 untersucht. Diese setzen sich zusammen aus dem *Diaire de Sainte Anne* (1878–1907), dem *Diaire du Petit Séminaire* (1907–1914), dem *Diaire du Grand Séminaire* (1907–1914) sowie den sogenannten *Relatives de S. N. v. der Vliet sur les évènements survenus à Jérusalem d'octobre 1914 à fin décembre 1917*¹⁶⁶ und den *Journées de deuil (fév.–juin 1915)*¹⁶⁷. Aus diesem Textkorpus wurde eine *repräsentative* Auswahl von Einträgen getroffen, die zunächst aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt und hernach einer detaillierten Analyse unterzogen wurden. Inwieweit ist jedoch die getroffene Auswahl tatsächlich repräsentativ für den untersuchten Gesamtzeitraum?

¹⁶⁵ Lediglich für den Zeitraum vom 31. Oktober 1914 bis 19. Januar 1915 ist nur eine handschriftliche Abschrift der Einträge vorhanden (*Relatives de S. N. v. der Vliet sur les évènements survenus à Jérusalem d'octobre 1914 à fin décembre 1917*). Unterzeichnet sind diese von Pater Nicolaas van der Vliet, und auch die Handschrift ist eindeutig ihm zuzuordnen. Allerdings heißt das nicht, dass er auch der alleinige Verfasser der Einträge in diesem Zeitraum ist. Dagegen spricht zum einen die Tatsache, dass die Missionare sich beim Schreiben des Tagebuchs abgewechselt haben, auch wenn zu diesem Zeitpunkt nur noch vier von ihnen in Jerusalem zugegen waren. Zum anderen deutet die überaus deutliche und saubere Handschrift darauf hin, dass es sich bei diesen 65 Seiten um eine Abschrift handelt und van der Vliet der Kopist ist.

¹⁶⁶ De facto nur bis Januar 1915 einzusehen.

¹⁶⁷ Vollständig: *Journées de deuil (fév.–juin 1915). Extraits du journal de guerre du P. N. van der Vliet*. Bei den letzten beiden ist nicht klar, ob Nicolaas van der Vliet der alleinige Autor ist.

Bei der Auswahl der zu analysierenden Texte oder Textabschnitte wurde *erstens* darauf geachtet, dass sie primär Jüd:innen oder (bzw. in seltenen Fällen: und) Muslim:innen thematisieren, zu denen die Weißen Väter entweder in unmittelbarem Kontakt standen oder die sie anderweitig wahrgenommen haben, d. h. hierbei handelt es sich um Texte, die sich vornehmlich mit den Jüd:innen und Muslim:innen entweder aus Jerusalem oder denjenigen, die die Missionare auf ihren Pilgerfahrten oder anderen Reisen durch den Nahen Osten beobachtet haben, auseinandersetzen. Diese Texte können pejorativer oder würdiger Art und in ihrem Duktus rein deskriptiv oder aber auch argumentierend oder gar persuasiv sein. Sie sollten sich allerdings – und das ist das *zweite* Auswahlkriterium – durch Wiederholung auszeichnen. Denn: Es kann im Folgenden nicht darum gehen, *alle* Texte und damit alle Sichtweisen der Jerusalemer Missionare auf Jüd:innen und Muslim:innen herauszuarbeiten, sondern es geht vielmehr darum, eine *Tendenz* aufzuzeigen. Für die Analyse herangezogen werden somit – bis auf eine Ausnahme¹⁶⁸ – ausschließlich Texte und Textabschnitte, deren Inhalt in gleicher oder ähnlicher Form auch in weiteren Einträgen zu finden ist. Ein *drittes* Kriterium für die Textauswahl fußt schließlich auf folgender Überlegung: Die Tagebucheinträge sollten den behandelten Zeitraum möglichst gleichmäßig abdecken; es soll sich demnach um einen Querschnitt des gesamten Textkorpus handeln. Wo dies in der angestrebten Form nicht gelingt, ist von einer unzureichenden Belegdichte auszugehen.¹⁶⁹

Die genannten Kriterien tragen maßgeblich zu einem „Offenhalten“ des Untersuchungsergebnisses bei. Denn sie ermöglichen es, einen Querschnitt eines sehr großen Teils der Jüd:innen wie Muslim:innen betreffenden Sichtweisen der Weißen Väter in Jerusalem zu präsentieren. So kommen auch Bilder von den nichtchristlichen Gläubigen und ihrer Religion in den Blick, mit denen eventuell gar nicht gerechnet wird. Damit sind keineswegs nur gegenläufige Tendenzen etwa zu abwertenden Aussagen gemeint, sondern gewissermaßen auch ein „Dazwischen“¹⁷⁰: Statt eine „entweder-oder-Alternative“¹⁷¹ zu suggerieren, zielt die erfolgte Textauswahl darauf ab, auch all die Ambivalenzen und Irritationen herauszuarbeiten, die das Denken der Jerusalemer Missionare über die „Anderen“ begleitet haben.

¹⁶⁸ Die Ausnahme – und zwar in doppelter Hinsicht – bildet der Eintrag zur Ritualmordbeschuldigung von Damaskus aus dem Jahr 1890 (Kapitel III.2.2.1.2): Einerseits haben wir es hier mit einem von außen überbrachten Gerücht zu tun, das die St. Anna-Missionare nur vom Hören-Sagen kennen und das sich folglich einer „Verifizierbarkeit“ durch sie entzieht. Andererseits – und dies ist der Grund für seine Aufnahme in diese Arbeit – ist dieser Eintrag inhaltlich, sprachlich und kompositorisch so singulär im gesamten Textkorpus, dass er m. E. nicht unberücksichtigt bleiben durfte.

¹⁶⁹ Vgl. Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“ in Deutschland (1789–1871/72). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation (= Germanistische Linguistik 83), Tübingen 1988, 23–24.

¹⁷⁰ Viktoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 39.

¹⁷¹ Viktoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 39.

2 Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen

Christen verschiedener Konfessionen haben in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Zeiten ganz unterschiedliche Verhaltensweisen gegenüber Juden an den Tag gelegt. [...] Christentum bedingte also nicht immer Antisemitismus, zumindest nicht immer in gleichem Ausmaß. Aus christlichen Wurzeln konnte unter anderen Umweltbedingungen ganz Verschiedenes erwachsen.¹⁷²

Mit diesem Zitat des Historikers Christoph Nonn sind jene Fragen benannt, mit denen wir uns – bezogen auf die Weißen Väter in Jerusalem – im folgenden Kapitel beschäftigen werden: Welche Verhaltensweisen legten konkret die Missionare gegenüber ihren jüdischen Mitbürger:innen an den Tag, von welchen Vor- und Einstellungen waren sie geleitet und was erwuchs schließlich aus dem Zusammenleben von Weißen Vätern und Jüd:innen im damaligen Palästina – ist überhaupt etwas erwachsen?

Leider lautet die knappe Antwort: nein. Denn es kann bereits vorweggenommen werden: In den knapp 40 untersuchten Jahren ihrer Präsenz in St. Anna (1878-1914/15) zeichnen die Missionare in ihren Tagebüchern ein deutlich negatives Bild von Jüd:innen. Dies trifft in großem Maße sowohl auf die persönlichen Begegnungen mit jüdischen Mitbürger:innen zu wie auch auf von außen zugetragene Gerüchte und Erzählungen über Jüd:innen, die größtenteils unkritisch und unreflektiert tradiert wurden. Bevor wir uns den von den Weißen Vätern gezeichneten und überlieferten Bildern von Jüd:innen in aller Ausführlichkeit widmen und diese in verschiedene Kategorien einzuordnen suchen, gilt es zunächst, einige begriffsgeschichtliche Klärungen vorzunehmen, die, wie noch zu zeigen sein wird, eine nicht unbeträchtliche Rolle bei der Auswertung der uns vorliegenden Tagebucheintragen spielen.

2.1 Begriffsgeschichtliche Klärungen

Insgesamt sind drei Begriffe auseinanderzuhalten, wenn es darum geht, die Geschichte der Jahrhunderte andauernden (christlichen) Judenfeindschaft zu umschreiben: Erstens spricht die theologische Forschung von einer „*innerjüdischen Polemik*“, also vor der Trennung des Christentums vom Judentum, die vornehmlich in den Texten des Neuen Testaments zu finden ist und ergo noch keine explizite Judenfeindschaft darstellt. Zweitens ist vom „*Antijudaismus*“ die Rede, der mit dem Ablösungsprozess der jungen christlichen Gemeinden vom Judentum beginnt und seinen Höhepunkt bei den Kirchenvätern sowie in der sogenannten Adversus-Iudaeos-Literatur fand.¹⁷³ Schließlich – und damit begeben wir uns weg von der Theologie auf das Gebiet der Geschichtswissenschaft – bekommen wir es ab dem 19. Jahrhundert mit einem

¹⁷² Christoph Nonn, *Antisemitismus*, Darmstadt 2008, 19.

¹⁷³ Freilich ist es nicht ganz einfach, diese beiden Begriffe immer streng zu trennen, wie im Folgenden deutlich werden wird.

zunehmend rassistisch verstandenen „*Antisemitismus*“ zu tun, dessen Ursprung jedoch umstritten ist. Insbesondere bei der Frage, ob dieser Antisemitismus eine Kontinuität des oder einen Bruch mit dem christlichen Antijudaismus bedeutet, herrscht unter den Forscher:innen keine Einigkeit.

Fangen wir zunächst mit einer Definition des Begriffs „Antijudaismus“ nach Gavin I. Langmuir an, die diesem Kapitel zugrunde gelegt wird:

Antijudaismus [ist] eine gänzliche oder teilweise Opposition gegen das Judentum – und gegen Juden als dessen Anhänger – von Menschen, die ein konkurrierendes System von Glaubensinhalten und Praktiken haben und [daher] bestimmte genuine jüdische Glaubensinhalte und Praktiken als minderwertig erachten.¹⁷⁴

Wenn man dieser Definition folgt, dann wird man mit Rainer Kampling festhalten müssen, „daß im Neuen Testament zumindest eine *Vorform* des christlichen Antijudaismus gegeben ist“¹⁷⁵, wenngleich es sich „nicht um ein ausgeprägtes System [handelt], zu dem der Antijudaismus im dritten und vierten Jahrhundert geworden ist.“¹⁷⁶ Wie aber kam es zu diesem System und wäre es nicht doch sinnvoll, den Begriff des Antijudaismus eben *nicht* auf die Schriften des Neuen Testaments anzuwenden und stattdessen einen anderen zu gebrauchen?

Festzuhalten ist zunächst, dass es in den ersten Jahren nach den Geschehnissen um Jesus von Nazareth noch keine Unterscheidung zwischen „Judentum“ und „Christentum“ gab. Für die frühe Entstehungszeit der neutestamentlichen Texte im ersten Jahrhundert geht man von einer Vielfalt jüdischer religiöser Richtungen und Glaubensüberzeugungen aus,¹⁷⁷ die in und aus der Auseinandersetzung darum erwachsen sind, was Israel als Volk Gottes und Träger der göttlichen Verheißung ausmacht. In diese Auseinandersetzung ist auch das frühe Christentum einzuzeichnen. Aufschlussreich ist hierbei, dass aus dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels durchaus Texte bekannt sind, die Polemiken zwischen einzelnen jüdischen

¹⁷⁴ Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990, 57: „Anti-Judaism I take to be a total or partial opposition to Judaism – and to Jews as adherents of it – by people who accept a competing system of beliefs and practices and consider certain genuine Judaic beliefs and practices as inferior.“ Übersetzung nach Rainer Kampling, *Antijudaismus von Anfang an?*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 40 (1997), 110–120, hier: 114.

¹⁷⁵ Rainer Kampling, *Antijudaismus*, 113. [Hervorhebung A. K.]

¹⁷⁶ Rainer Kampling, *Antijudaismus*, 114.

¹⁷⁷ Vgl. Günter Stemberger, *Von einer jüdischen Sekte zur Weltreligion*, in: Rainer Kampling/Bruno Schlegelberger (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, 73–85, hier: 73. Zum Ablösungsprozess des Christentums vom Judentum vgl. weiterführend: Bernd Wander, *Trennungsprozesse zwischen frühen Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Tübingen 1994.

Gruppierungen beinhalten,¹⁷⁸ doch lässt sich diese „innerjüdische Kritik“ kaum mit dem Begriff „Antijudaismus“ verbinden. So lassen sich *zunächst* auch die neutestamentlichen Texte lesen, die von gebürtigen Juden für, aber auch gegen andere Juden in einer Konkurrenzsituation geschrieben worden sind: „Was für uns ‚antijudaistisch‘ klingt [...], ist – historisch betrachtet – als innerjüdische Polemik zu werten.“¹⁷⁹ Denn zur historischen Betrachtung des Neuen Testaments gehört die Feststellung, dass es eine große Diskrepanz zwischen den Texten und ihrer nachneutestamentlichen Wirkungsgeschichte gibt. Auch wenn der Wertung Rainer Kamplings, nach der der „Antijudaismus [...] seinen Entstehungsort [...] im Prozeß der nachgeordneten Rezeption und nicht in der Textwerdung“¹⁸⁰ hat, generell zuzustimmen ist, so ist doch auch zu bedenken, dass die historische Verortung „potentieller neutestamentlicher Antijudaismen im Rahmen innerjüdischer Polemik die Charakterisierung antijudaistischer Aussagen als *antijudaistisch* aufgrund der Betrachtung ihrer auch antijudaistischen Rezeptionsgeschichte nicht obsolet macht.“¹⁸¹

Bei der oben skizzierten Debatte geht es jedoch um weit mehr als nur um Begrifflichkeiten; es geht „um die Schrift als Glaubensurkunde“¹⁸² und um die Frage, welche Konsequenzen sich aus der neutestamentlichen Polemik gegen Juden für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens ergeben: „A problem that yet remains to be solved is how Christians remain Christians and avoid anti-Judaism.“¹⁸³ Denn es ist unbestritten, dass bestimmte Passagen des Neuen Testaments in der Geschichte des Christentums immer wieder antijudaistisch gelesen oder für antijudaistische Zwecke missbraucht wurden. Hinzu kommt, dass in den neutestamentlichen Schriften eine starke Spannung zwischen positiven und negativen Aussagen über Juden zu finden ist. Diese Ambivalenz erinnert daran, „daß die Genese christlicher Religion sowohl Bindung *an* als auch Distanzierung *von* ihrer jüdischen (Mutter-) Religion kennzeichnet.“¹⁸⁴ Somit können die Texte des Neuen Testaments als Dokumente „der Bindung und der Loslösung zugleich“¹⁸⁵ gelesen werden.

¹⁷⁸ Vgl. Samuel Vollenweider, Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition, in: Walter Dietrich/Martin George/Ulrich Luz (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 40–55, hier 47. Vgl. hierzu insbesondere ausgewählte Qumran-Texte.

¹⁷⁹ Hubert Frankemölle, Antijudaismus im Matthäusevangelium? Reflexionen zu einer angemessenen Auslegung, in: Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 71–106, hier: 80; 85. Festzuhalten ist allerdings, dass diese innerjüdische Polemik seitens der ersten Christ:innen nicht nur einer Profilierung des eigenen Glaubens diene, sondern sich gegen eine religiöse Diffamierung „der“ Jüd:innen eben nicht verwahrt. Vgl. Matthias Blum, Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus, in: Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 107–149, hier: 113.

¹⁸⁰ Rainer Kampling, Antijudaismus, 116. Vgl. hierzu auch Hubert Frankemölle, Antijudaismus, 93.

¹⁸¹ Matthias Blum, Antijudaismus, 116.

¹⁸² Rainer Kampling, Antijudaismus, 112.

¹⁸³ Gavin I. Langmuir, Definition, 62. Vgl. auch Matthias Blum, Antijudaismus, 112–113.

¹⁸⁴ Matthias Blum, Antijudaismus, 115.

¹⁸⁵ Rainer Kampling, Antijudaismus, 116.

Wie aber entwickelte sich im Anschluss an die Loslösung der an Jesus Christus Glaubenden vom Judentum jenes „System“ des Antijudaismus, welches sowohl Jüd:innen beschädigte als auch letztlich das Christliche? Welche theologischen Konstrukte lagen ihm zu Grunde, welche Formen nahm es an und wer machte es sich zu Eigen? Diesen Fragen wird in den weiteren Kapiteln nachgegangen, zuvor muss der Begriff des „Antijudaismus“ jedoch noch einmal schärfer konturiert werden, um ihn vom „Antisemitismus“ unterscheiden zu können. Die oben zitierte Definition von Gavin I. Langmuir kennzeichnet den Antijudaismus als gegen das Judentum als Ganzes gerichtetes theologisches Konzept. Johannes Heil führt daran anknüpfend weiter aus:

Antijudaismus als theologisches Konzept sinnt nicht auf Vernichtung der Juden, ja christliche Theologie baute stets auf den Fortbestand des Judentums auf [...], schuf [...] einen eschatologischen Vorbehalt im eigenen Interesse, aber auch eine Gewähr physischer Unversehrtheit der Juden. Christliche Theologie war damit im Kern antijüdisch begründet, denn bis zum Zeitpunkt individueller oder kollektiver Bekehrung blieben die Juden für die Theologie immer eine negative, aber eben auch notwendige und deshalb zu erhaltende heilsgeschichtliche Größe. [...] Tätliche Judenfeindschaft wird in diesem Zusammenhang als Abweichung von der theologisch gegebenen Norm verstanden.¹⁸⁶

Konsequenterweise konnten Theologie und Kirche, sobald Jüd:innen durch das Eingreifen von Christ:innen Schaden nahmen, die Täter:innen verurteilen, ohne das „Konzept des Antijudaismus“ in Abrede stellen zu müssen.¹⁸⁷ Zwar ist an dieser Stelle zu sagen, dass eine solche Ideologie ihre eigene Pervertierung und Radikalisierung in Form von Gewaltausbrüchen gegen Jüd:innen natürlich begünstigt hat – festzuhalten bleibt aber eben auch: Ein gegen Jüd:innen gerichtetes Handeln war durch sie keineswegs gedeckt. Zusammenfassend kann über den christlichen Antijudaismus konstatiert werden: Er ist aus der nachgeordneten Rezeption eines ursprünglich innerjüdischen Konflikts erwachsen. Und der Antisemitismus?

„Alle Versuche, Antisemitismus¹⁸⁸ zeitlich und inhaltlich von anderen Formen der Judenfeindschaft klar abzugrenzen, sind umstritten geblieben“¹⁸⁹, resümiert der Soziologe

¹⁸⁶ Johannes Heil, „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“ – Begriffe als Bedeutungsträger, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997), 92–114, hier: 106. Heil konkretisiert: „Judenfeindliche Bewegungen bis hin zu Verfolgungen speisten sich aus dem Antijudaismus, wurden davon aber nicht erzwungen und waren im Grunde Pervertierungen jenes theologischen Grundmusters, wie auch die Mobilisierung judenfeindlicher religiöser Elemente für antisemitische Theorien und Bewegungen der Moderne nur motivisch, nicht aber ideologisch an den Antijudaismus anknüpften.“ (Ebd., 106.)

¹⁸⁷ Als Beispiel ist hier unter anderen Gregor der Große zu nennen, der zwar die Forderung erhob, Juden unablässig zum Glauben zu ermahnen, sie jedoch ansonsten unversehrt zu lassen.

¹⁸⁸ Zur Herkunft des Begriffes: „Der Begriff Antisemitismus wurde 1879 von deutschen Antisemiten, wohl im Umkreis des Journalisten Wilhelm Marr, geprägt, um die Form einer sich wissenschaftlich verstehenden und säkular begründeten Ablehnung von Juden von der alten, nur emotionalen und

und Antisemitismus-Experte Werner Bergmann den Forschungsstand. Die „klassische“ Sichtweise geht von einer zeitlichen Abfolge aus und führt als Hauptargument an, dass Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert neue Ausprägungen und eine neue Qualität erhielt:

Zentral ist das Argument, daß mit dem Antisemitismus die Judenfeindschaft auf eine nachreligiöse Grundlage gestellt wurde und aus der einst im wesentlichen (wie unreal auch immer) reagierenden Aversion ein Programm wurde, d.i.: die Judenfeindschaft auch mit einer Zielsetzung ausgestattet wurde.¹⁹⁰

Es wird im Folgenden von dieser „klassischen“, auf eine zeitliche Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus zielenden Sichtweise ausgegangen, ohne jedoch inhaltliche Überschneidungen und Kontinuitäten negieren zu wollen.¹⁹¹ Über kaum eine andere Frage ist in der historischen Forschung nämlich so heftig debattiert worden wie darüber, ob der moderne Antisemitismus nichts als eine Konsequenz des christlichen Antijudaismus¹⁹² sei oder ob er, im Gegenteil, einen Bruch mit letzterem darstelle. Für die Kontinuitätsthese spricht, dass, obgleich der Antisemitismus mit neuen Ideologien wie etwa dem Nationalismus verbunden wurde, die westliche Kultur doch im Christentum wurzelt: „[...] der Antisemitismus [kann] sein christliches Erbe nicht verleugnen.“¹⁹³ Vertreter dieser Theorie versehen ihre Kontinuitätsthese oftmals auch mit dem Hinweis, dass gerade der Nationalsozialismus mit seinem vernichtenden Antisemitismus Züge einer „politischen Religion“ aufweise, die ideologisch direkt an christliche Vorstellungen anknüpfe. Dem gegenüber steht die sogenannte „Transformationstheorie“, die die Neuheit der Rassentheorie als ihren zentralen Einwand gegen die Kontinuitätsthese formuliert. Die

religiösen Antipathie abzuheben.“ (Werner Bergmann, *Geschichte des Antisemitismus*, München 2002, 6.)

¹⁸⁹ Werner Bergmann, *Geschichte*, 6.

¹⁹⁰ Johannes Heil, „Antijudaismus“, 99. An anderer Stelle erinnert Heil zugleich: „Doch selbst wo in der Moderne ganz überwiegend weltliche Themen des Ausdruck von Judenfeindschaft bestimmen, sind die religiösen Momente nie völlig in den Hintergrund getreten.“ (Johannes Heil, *Religion und Judenfeindschaft. Historische und gegenwärtige Aspekte*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus (= Positionen, Perspektiven, Diagnosen 2)*, Berlin 2008, 23–47, hier: 23. Dem entgegnet der oben zitierte Werner Bergmann: „[...] weder das antike Bild der Juden [...] noch die spätere christliche Judenfeindschaft oder der nationalistische und rassistische Antisemitismus sind als eine bloße Reaktion auf die Fremdheit der Juden zu verstehen, denn wie wäre es zu erklären, dass die Feindschaft trotz deren weitreichender Akkulturation nach 1880 eher wuchs als zurückging?“ (Werner Bergmann, *Geschichte*, 7.)

¹⁹¹ Vgl. Matthias Blum, „Ich wäre ein Judenfeind?“. Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers *Theologie und Pädagogik (= Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 42)*, Köln/Weimar/Wien 2010, 9.

¹⁹² In die Frage einbezogen werden auch andere Formen der Judenfeindschaft, so zum Beispiel ihre antike, vorchristliche Ausprägung. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, werden diese hier jedoch bewusst außer Acht gelassen.

¹⁹³ Yehuda Bauer, Vom christlichen Judenhass zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung 1* (1992), 77–91, hier: 89. Vgl. hierzu auch: Christoph Nonn, *Antisemitismus*, 10.

Transformationsthese macht sich die Annahme zur Grundlage, dass sich religiöse und rassistische Bestandteile der Judenfeindschaft analytisch voneinander trennen lassen.¹⁹⁴ Keine der beiden Thesen ließ sich trotz teils heftig geführter wissenschaftlicher Debatten eindeutig verifizieren oder falsifizieren.¹⁹⁵

Aus diesem Grund hat der bereits mehrfach zitierte Gavin I. Langmuir einen begrifflichen Vorschlag ganz anderer Art ins Spiel gebracht: Er klassifiziert die Judenfeindschaft in *xenophobe* und *chimärische* Vorstellungen und ruft damit in Erinnerung, dass Judenhass auch nach anderen Kriterien unterteilt werden kann als nach den ihm zu Grunde liegenden Motiven. Eine xenophobe Vorstellung zeichnet sich nach Langmuir dadurch aus, dass sie zwar nachweislich falsch ist, aber einen gewissen Bezug zur Realität bewahrt („Alle Juden sind Wucherer“). Eine chimärische Vorstellung dagegen entbehrt jeder Grundlage in der Wirklichkeit (Ritualmordlegende, Hostienfrevel, Weltverschwörung). Gerade diese chimäischen Vorstellungen haben gemäß Langmuir zu einer Intensivierung und Radikalisierung der christlichen Judenfeindschaft im 12. Jahrhundert geführt, die schließlich in Verfolgung und Gewalt mündete. Dies sei letztlich die entscheidende Transformation gewesen und nicht etwa ein Übergang von religiösem zu rassistisch motiviertem Judenhass.¹⁹⁶ Allerdings wurde diese These Langmuirs mit großer Skepsis aufgenommen¹⁹⁷ und sollte an dieser Stelle nur der Vollständigkeit halber referiert werden. Die vorliegenden Ausführungen werden weiter an der Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus festhalten, wobei allerdings noch differenzierter zu klären bleibt, was die konstitutiven Elemente des letzteren sind. Johannes Heil konturiert die Abgrenzung der beiden Begriffe:

Kennzeichnend für den Antisemitismus im Unterschied zum Antijudaismus ist [...]: a) das Unbedingte, das nicht mehr nur Ergebnis einer umfassenderen Geschichts- und Weltsicht ist, sondern diese eigentlich begründet, b) die Irreversibilität des dort gefaßten Judeseins, das den Juden keine Aussicht mehr stellt, ihrem (vorgeblichen) Wesen zu entkommen und c) die Einsehbarkeit des künftigen, gestaltungsfähigen und -bedürftigen geschichtlichen Verlaufs, der nicht mehr in der Unergründlichkeit des göttlichen Willens verborgen liegt und daher auch

¹⁹⁴ Vgl. Christoph Nonn, Antisemitismus, 12–13.

¹⁹⁵ Vgl. Christoph Nonn, Antisemitismus, 12–13.

¹⁹⁶ Vgl. Gavin I. Langmuir, Toward a Definition of Antisemitism, in: Helen Fein (Hg.), The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism, Berlin/New York 1987, 86–127. Vgl. hierzu auch: Christoph Nonn, Antisemitismus, 14.

¹⁹⁷ Vgl. Christoph Nonn, Antisemitismus, 14. Denn es gelingt Langmuir nachgewiesenermaßen nicht, die xenophoben und die chimäischen Vorstellungen zeitlich und qualitativ exakt auseinander zu halten, „[d]enn wenn auch chimäische Vorstellungen wie die von jüdischen Ritualmorden erst seit dem 12. Jahrhundert entstanden, gab es vergleichbare Wahnideen unter Nichtjuden doch schon wesentlich früher. [...] Langmuirs Ansicht, dass der entscheidende Wandel in der Natur von Judenfeindschaft der zu chimäischen Vorstellungen ist, [sic!] und dass dieser Wandel während des Hochmittelalters im 12. Jahrhundert geschah, hat sich deswegen nicht durchgesetzt.“ (Ebd., 14.) Vgl. – noch detaillierter – dazu Johannes Heil, „Antijudaismus“, 101–103.

keinen eschatologischen Vorbehalt zu Gunsten der Juden in ihrer vorgeblich wesensmäßigen Andersartigkeit zulässt.¹⁹⁸

Da die dieser Arbeit vorliegenden Quellen weder Aufschluss über „das Unbedingte“ noch über „die Einsehbarkeit“ geben, wird entsprechend Punkt b) zum entscheidenden Kriterium der auszuwertenden Texte: die Frage nach der „Irreversibilität des dort gefaßten Judeseins, das den Juden keine Aussicht mehr stellt, [...] ihrer vorgeblich wesensmäßigen Andersartigkeit“ zu entkommen.

2.2 Pejorative Sichtweisen auf Jüd:innen bei den Weißen Vätern

2.2.1 Die Jüd:innen als religiöser Antitypus

2.2.1.1 Das Stereotyp von der Verstocktheit der Jüd:innen

Das älteste pejorative Bild von Jüd:innen, das wir aus der antijudaistischen Tradition des Christentums und der christlichen Theologie kennen, ist jenes von der Verstockung bzw. Verstocktheit Israels.¹⁹⁹ Die Vorstellung, Gott habe sein Volk wegen dessen Ungehorsams verhärtet, findet sich bereits im Alten Testament.²⁰⁰ Seine für die christliche Sicht auf das Judentum verheerende Entfaltung setzte bereits mit den Schriften des Neuen Testaments ein, deren Teile mit Rekurs auf die Verhärtungsaussagen²⁰¹ der Hebräischen Bibel gegen Jüd:innen polemisieren. Diese sollen hier als Ausgangspunkt dienen.

¹⁹⁸ Johannes Heil, „Antijudaismus“, 109.

¹⁹⁹ Vgl. einführend in diese Thematik: Gerhard Dautzenberg, Art. Verstockung. II. Neues Testament, in: RGG 8⁴2005, Sp. 1070.

²⁰⁰ Vgl. etwa Dtn 29,3; Jes 6,9f und 29,10; Jer 5,21; Ps 81,13; Ez 12,2. Vgl. hierzu etwa: Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (= Theologie 172), 4. Aufl., Frankfurt am Main 1999, 75–76. Im Rahmen dieses Kapitels kann weder auf textliche Feinheiten eingegangen, noch können exegetische Kontroversen über die Texte nachgezeichnet bzw. erörtert werden. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist einzig die rezeptionsgeschichtliche Aneignung des Verstockungsmotivs aus den biblischen Texten.

²⁰¹ Maria-Irma Seewann, „Verstockung“, „Verhärtung“ oder „Nicht-Erkennen“? Überlegungen zu Röm 11,25, in: Kirche und Israel 12:2 (1997), 161–172, führt den Begriff „Nicht-Erkennen“ ins Feld, der im Vergleich zum griechischen *πώρωσις* (*porosis* = „Verstockung“) und lateinischen *caecitas* („Blindheit“) eher an das hebräische Wort *scheirut* („Verhärtung“) angelehnt ist. Für ihren Vorschlag nennt sie folgenden Grund: „[...] ‚Verstockung‘ und ‚Verhärtung‘ sind zu statische und ‚endgültige‘ Wörter und lassen kaum die in der Schrift durchgehend zum Ausdruck gebrachte Umkehr-Möglichkeit offen bzw. spürbar werden.“ (Ebd., 167.) „Nicht-Erkennen“ habe dagegen folgende Vorteile: „Nicht-Erkennen ist nicht etwas, das dem Menschen gleichsam [...] ‚prädestinatorisch‘ von außen her überkommt oder auferlegt wird [...] [sondern] schließt menschliche Freiheit mit ein [...] [und] stellt damit die Frage nach der Urheberschaft Gottes an diesem Geschehen neu.“ (Ebd., 166.) Zudem sei es wichtig zu sehen, „daß Erkennen oder Nicht-Erkennen sowohl für Christen als auch für Juden existentielle Bedeutung haben. In diesem Sinne wird eigenes Nicht-Erkennen christlicherseits – auch und vor allem in Bezug auf das Volk Israel und damit auf Gott – in bußfertiger Betroffenheit wahrzunehmen sein.“ (Ebd., 170.) Zum Thema „Verstockung und menschliche Freiheit“ (bezogen auf Stellen des Alten Testaments) vgl. ausführlicher: Werner H. Schmidt, Verstockung und Entscheidung. Gottes Wirken und des Menschen Freiheit, in: Johannes F. Diehl/Reinhard Heitzenröder/Markus Witte (Hg.), „Einen Altar von Erde mache ich mir ...“ (= Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5), FS Diethelm Conrad, Waltrop 2003, 257–267.

2.2.1.1.1 Das Verstockheitsmotiv im Neuen Testament

Paulus, auf den die ältesten neutestamentlichen Texte zurückgehen, sah sich vor das Problem gestellt, dass nur ein kleiner Teil seines eigenen Volkes den als Messias geglaubten Jesus von Nazareth angenommen hat; ein ungleich größerer Teil hat ihn hingegen abgelehnt.²⁰² Diese Ablehnung sieht Paulus in Analogie zur Erfolglosigkeit der Verkündigung Jesajas und sucht sie unter Rückgriff auf den alttestamentlichen Propheten mit der Verstockungstheorie zu erklären:²⁰³ Nach 2 Kor 3,14²⁰⁴ beginnt die Verstockung Israels bereits am Sinai und wird nach Röm 11,7ff. so lange andauern, bis die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist.²⁰⁵ Ausdrücklich wendet sich Paulus in Röm 11 jedoch gegen die Vorstellung, Gott habe sein Volk verstoßen und den mit ihm einst geschlossenen Bund aufgelöst. Im Gegenteil: Paulus versteht die Verstockung Israels nicht als endgültig, sondern als zeitlich begrenzt. Zudem belehrt er die Gemeinde in Rom, dass nur *ein Teil* der Juden von Gott verstockt wurde²⁰⁶, am Ende der Zeit aber *ganz Israel* gerechtfertigt und somit gerettet werde. Der Apostel spricht in diesem Zusammenhang von einem „Geheimnis“ (*μυστήριον*), das als „Offenbarungsmysterium“²⁰⁷ bezeichnet werden kann. Dies ist insofern wichtig, als dass Paulus daran gelegen ist, Gott zwar als Subjekt und damit als den die Verstockung Ausführenden und schlussendlich Aufhebenden zu zeichnen, er aber gleichzeitig den Eindruck eines Willkürgottes vermeiden will.²⁰⁸ Der für den hiesigen Zusammenhang zentrale Aussagegehalt von Kapitel 11 dieses paulinischen Schreibens, das Michael Theobald als das „Testament“²⁰⁹ des Apostels bezeichnet, ist jedoch die Errettung ganz Israels gemäß Röm 11,25ff.²¹⁰ Damit markiert dieser

²⁰² Vgl. Röm 8,2 und dazu weiterführend: Verena Jegher-Bucher, Erwählung und Verwerfung im Römerbrief? Eine Untersuchung von Röm 11,11–15, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991), 326–336, hier: 331, sowie Origenes, Die Homilien zum Buch Jesaja (= Origenes 10), eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Christian Hengsternann, Berlin u. a. 2009, 53, und Franz Mußner, Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991), 191–198, hier: 191.

²⁰³ Vgl. Origenes, Homilien, 53. Neben Jes 6,9f und 29,10 bedient sich Paulus auch der Verhärtungsaussagen aus Dtn 29,3. (Vgl. ebd., 54, und Franz Mußner, „Verstockung“, 192.)

²⁰⁴ Vgl. hierzu etwa: Gerhard Dautzenberg, Alter und neuer Bund nach 2Kor 3, in: Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 229–249.

²⁰⁵ Vgl. Gerhard Dautzenberg, Art. Verstockung. II. Neues Testament, Sp. 1070, und Maria-Irma Seewann, „Verstockung“, 161.

²⁰⁶ Franz Mußner, „Verstockung“, 191, verweist hier auf die passivische Formulierung im Griechischen (*Passivum divinum*) und übersetzt Röm 11,7 folgerichtig mit „die übrigen aber *wurden* verstockt.“ [Hervorhebung A. K.]

²⁰⁷ Franz Mußner, „Verstockung“, 195. Vgl. weiterführend auch: ders., Was macht das Mysterium Israel aus?, in: Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 15–30.

²⁰⁸ Vgl. Röm 9,14ff. und Franz Mußner, „Verstockung“, 191.

²⁰⁹ Michael Theobald, Studien zum Römerbrief (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 136), Tübingen 2001, 327.

²¹⁰ Vgl. etwa Franz Mußner, Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11,27, in: Hubert Frankemölle (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (= Quaestiones Disputatae 172), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1998, 157–170, hier: 164–165; ders., Traktat über die Juden, 2. Aufl., München 1988, 52–64, sowie ausführlicher: Dieter Sänger, Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 2016, 145–174.

Briefteil, der auch als eine Aufforderung an die römischen Heidenchristen zu lesen ist, „sich selbst *im Angesicht Israels* zu begreifen“²¹¹, eine zwar das Verstockungsmotiv aufgreifende, jedoch ohne Polemik auskommende Ausnahme im Neuen Testament.²¹²

Anders verhält es sich mit den vier Evangelien und mit der lukanischen Apostelgeschichte.²¹³ Bei den Synoptikern werden die auf das „Volk“ bezogenen Verstockungsaussagen des Alten Testaments²¹⁴ im Rahmen der Gleichnisreden Jesu thematisiert; im Hintergrund dieser „Rätselreden“ steht eine bestimmte Parabeltheorie: Gemäß einer in der jüdischen Tradition gängigen Denkfigur konnte die Tatsache, warum einige Leute Jesu Gleichnisse verstanden, während andere sie nicht fassen konnten, so erklärt werden, dass Gott es ist, der sowohl das Verstehen als auch das Nicht-Verstehen produziert.²¹⁵ Bei Markus²¹⁶ beispielsweise steht diese Erklärung in Zusammenhang mit seinem „Messiasgeheimnis“: Vor seiner Auferstehung versteht das Volk noch nicht die wahre Bedeutung Jesu. Dieses Unverständnis führt zu seinem Tod, und erst durch die Auferstehung erschließen sich seine Bedeutung und der Sinn seiner Gleichnisse. Der Zweck der jesuanischen Rätsel ist demnach das Verhindern von Verständnis und Umkehr: „Das Nicht-Verstehen [d. h. die Verstocktheit; A. K.] *musste* [...] gleichsam sein.“²¹⁷ Im Unterschied zum Markusevangelium, das auch die Jünger zu den Nicht-Verstehenden zählt, wissen weder Matthäus noch Lukas²¹⁸ etwas vom Unverständnis der jesuanischen Gefolgschaft zu berichten, stattdessen wird diese Konstellation „nur noch als

²¹¹ Michael Theobald, Der „strittige Punkt“ (Rhet. a. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefes. Die *propositio* 1,16f und das Mysterium der Errettung ganz Israels, in: Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 183–228, hier: 207. Vgl. das „Ölbaum-Gleichnis“ in Röm 11,16ff. und dazu erläuternd etwa: Franz Mußner, „Verstockung“, 195, oder Kurt Schubert, Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten, Wien/Köln/Weimar 2003, 37.

²¹² Vgl. Kurt Schubert, Christentum, 37.

²¹³ Es ist im Rahmen der zu erfolgenden literarhistorischen Kontextualisierung des Verstockungsmotivs weder notwendig noch möglich, auf den Entstehungskontext der nachpaulinischen Schriften einzugehen. Entscheidend sind die Vorstellung der Texte und ihre bibeltheologische Deutung.

²¹⁴ Insbesondere Jes 6,9f.

²¹⁵ Vgl. Origenes, Homilien, 57, und ausführlicher: Joachim Gnilka, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9–10 in der Theologie der Synoptiker (= Studien zum Alten und Neuen Testament 3), München 1961, 23–115. Als Bibelstellen ließen sich hier etwa Mk 4,11 und Mt 13,11 heranziehen. Freilich bedingen die verschiedenen Textgrundlagen „Unterschiede in der Färbung des Verstockungsmotivs: Im Markus- und im Johannesevangelium, ebenso im von Markus abhängigen Lukasevangelium ist es Gott, der absichtsvoll verstockt, und ist die Verstockung Zweck des göttlichen Handelns bzw. der Gleichnisreden Jesu. Im Matthäusevangelium hingegen und in der Apostelgeschichte ist das Volk bereits verstockt und ist diese Verstocktheit Ursache für das Nicht-Verstehen der Gleichnisreden Jesu bzw. für die Ablehnung seiner Botschaft.“ (Origenes, Homilien, 60.)

²¹⁶ In Mk 3,5; 6,52; 10,5 wird darüber hinaus in Bezug auf Israel noch von der „Verhärtung des Herzens“ und seiner „Herzeshärte“ gesprochen. Vgl. hierzu Heinz Schreckenberger, *Adversus-Judaeos-Texte*, 112.

²¹⁷ Origenes, Homilien, 57.

²¹⁸ Vgl. etwa Lk 8,10.

Verstehen bei den einen, in der *ingroup*, und Nicht-Verstehen bei anderen, in der *outgroup*²¹⁹ gezeichnet. Im Johannesevangelium²²⁰, allen voran aber am Ende der Apostelgeschichte²²¹ findet eine Verschiebung dieser Problematik „in Richtung einer Dichotomie zwischen Jüd:innen als Gegnern und Nicht-Jüd:innen („Heiden“) als Anhängern Jesu“ statt. Mehr noch: Das, was ursprünglich als Unglaube von *einigen* Jüd:innen aufgefasst worden war, wurde nun als Unglaube *der* Juden gedeutet. Alfons Fürst und Christian Hengstermann schreiben in ihrer Einleitung zu Origenes' „Homilien zum Buch Jesaja“:

Das Motiv der Verstockung bzw. der Verstocktheit als biblische Erklärung für Unverständnis und Ablehnung wandert in diesen Verschiebungen der Konstellation gleichsam mit und entwickelt sich dabei allmählich zum generalisierenden, antijüdischen Motiv von der Verstocktheit ‚des‘ jüdischen Volkes, mit dem in einem von theologischen Prämissen strukturierten Geschichtsbild dessen Unglaube (aus christlicher Sicht) verständlich gemacht werden soll.²²²

Freilich widerspricht die exegetische Forschung im Allgemeinen der Annahme, in den Schriften des Neuen Testaments finde sich die Vorstellung einer vollständigen und dauerhaften Verstockung Israels. Vielmehr sei sie nur „interimistischer Natur“²²³, und es sei immer von einem „Rest“ Israels die Rede, der versteht und sich bekehrt.²²⁴ Heinz Schreckenberg versteht daher die angesprochenen Textpassagen zu Recht nicht als *per se* judenfeindlich, verweist jedoch auf ihre antijudaistische Rezeption:

[...] die Aktualisierung der [alttestamentlichen; A. K.] Verstockungspolemik überschreitet noch kaum den Rahmen einer innerjüdischen Auseinandersetzung. Es ist deshalb nicht unproblematisch, wenn die Autoren der Adversus-Judaeos-Literatur Elemente dieser Polemik

²¹⁹ Origenes, Homilien, 59. Bereits in seiner 1961 veröffentlichten Habilitationsschrift weist Joachim Gnlika, Verstockung, 89, nach, dass gerade „für Matthäus der Gegensatz von verstehenden Jüngern und verstocktem Volk von außerordentlicher Bedeutung ist“.

²²⁰ Vgl. Joh 12,40. Vgl. hierzu ausführlich die Habilitationsschrift von Roman Kühschelm, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35–50 (= Bonner Biblische Beiträge 76), Frankfurt am Main 1990.

²²¹ Vgl. Apg 28,26f.

²²² Origenes, Homilien, 60.

²²³ Heinz Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte, 113.

²²⁴ Vgl. etwa Origenes, Homilien, 60–61, Martin Karrer, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9f in Apg 28,26f, in: ders./Wolfgang Kraus/Otto Merk (Hg.), Kirche und Volk Gottes, FS Jürgen Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 255–271, hier: 271, und Heinz Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte, 111. Es wird im Folgenden nicht noch eigens auf die Verwerfungs- und Enternungspassagen in den Schriften des Neuen Testaments eingegangen, weil sie für die hier zu analysierenden Tagebucheinträge der Weißen Väter zu Jüd:innen keine Rolle spielen. Weiterführend hierzu ist jedoch Heinz Schreckenberg, Adversus-Judaeos-Texte, 113–125, zu empfehlen.

aus ihrem Zusammenhang herausnehmen und – sozusagen von außen her – gegen die Juden ihrer eigenen Zeit verwenden.²²⁵

2.2.1.1.2 Das Verstocktheitsmotiv in der Antike: Die „Adversus-Iudaeos-Literatur“

Damit ist bereits der nächste Rahmen angezeigt, in dem das Bild von den verstockten Jüd:innen eine wichtige Rolle spielte: die Adversus-Iudaeos-Traktate²²⁶. Bei ihnen handelt es sich weniger um eine direkte Kontroverse *mit* Jüd:innen, als vielmehr um einen Disput *über* Jüd:innen, der mit dem Ziel geführt wurde, „identitätsbildend zu wirken“²²⁷, statt etwa Jüd:innen zu bekehren. Folglich waren die Adressaten dieser Texte, zu denen auch Predigten, dogmatische Schriften und Bibelkommentare gehören, in erster Linie Christ:innen. Die Adversus-Iudaeos-Literatur suchte durch ihre antijüdische Polemik einerseits, die Mitglieder der christlichen Gemeinden in Abgrenzung von den Jüd:innen im eigenen Glauben zu stärken; andererseits sollten judaisierende Tendenzen innerhalb ebendieser Gemeinden abgewehrt werden.²²⁸ Die antijüdischen Motive der Adversus-Iudaeos-Traktate waren zahlreich und verschiedenartig. Was sie verbindet ist eine häufige Adaption und jahrhundertelange Tradierung.²²⁹ Zudem ist ihnen die wiederholte Verwendung des Verstockungsmotivs gemeinsam, welches in erster Linie mit dem Bild von den blinden Jüd:innen verschränkt ist.²³⁰ Vorgestellt werden einzelne Autoren, deren Lehre das Bestehende ergänzte und die besonders stark rezipiert wurde.

²²⁵ Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 113. Vgl. hierzu auch Franz Mußner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1989, 55. Florian Rommel, *ob mann jm vnreht thutt, so wollenn wir doch habenn sein blutt. Judenfeindliche Vorstellungen im Passionsspiel des Mittelalters*, in: Ursula Schulze (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 183–207, verweist auf zwei wesentliche Bearbeitungstendenzen, „die aus dem Judenbild der Evangelien das der Kirchenväter werden ließen: die pauschalisierende Verwendung des Wortes ‚Jude‘ sowie die Anreicherung der antijüdischen Topoi durch weitere Bilder und Metaphern.“ (Ebd., 189.)

²²⁶ Zu unterscheiden ist hierbei zwischen der „relativ enge[n] Literaturspezies ‚Adversus Judaeos‘ (d. h. ausdrücklich unter diesem Titel überlieferten Traktaten) [und] d[er] ganze[n] Gattung der Adversus-Judaeos-Texte überhaupt“. (Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 15.) Ich selbst beziehe mich hier auf beide Formen allen voran aus der frühchristlichen Zeit. Vgl. hierzu auch Ilona Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin (= Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 63)*, Heidelberg 1980.

²²⁷ Rainer Kampling, *Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversus-Judaeos-Literatur* (1990), in: ders., *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel (= Stuttgarter Biblische Beiträge 47)*, hg. von Matthias Blum, Stuttgart 2002, 123–137, hier: 123.

²²⁸ Dies zeigt sich vor allem bei Johannes Chrysostomos. Vgl. Rainer Kampling, *Angesicht*, 123, und Kurt Schubert, *Christentum*, 42.

²²⁹ Vgl. Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 16.

²³⁰ Rainer Kampling, *Angesicht*, 126, schreibt hierzu: „Der besondere Wert dieses Bildes für den Unglauben der Juden liegt darin begründet, daß man sich sowohl auf Texte des Alten Testaments als auch auf neutestamentliche Stellen berufen konnte. Dadurch wurde ein Kontinuum geschaffen, das eben nicht nur die zeitgenössischen Juden und die des NT einschließt, sondern bis in die Zeit der Anfänge zurückreicht. Aus diesem Anwurf läßt sich zeigen, daß er aus der Schriftauslegung erwuchs, sich aber im Verlauf der Auseinandersetzung zu einer formenhaften Wendung wandelte, bei der der biblische Kontext nicht mehr oder nur gering berücksichtigt wurde.“

Der erste unter ihnen ist *Justin* (ca. 100–165), dessen fiktiver „*Dialog mit dem Juden Tryphon*“ als die älteste erhaltene, antijüdische Apologie christlicherseits gilt.²³¹ Justins Argumentationsgang zu Israels Verstocktheit und dem daraus resultierenden Ergebnis lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Weil die Jüd:innen den Bund mit Gott immer wieder gebrochen hätten und in Treulosigkeit und Herzenshärte verfallen seien, seien die Christ:innen jetzt das neue Gottesvolk und das wahre Israel.²³² Wir haben es hier also erstmals *ausdrücklich* mit der sogenannten „Substitutionstheorie“ zu tun, gemäß der die Verheißungen Israels auf die Kirche übergegangen seien und letztere an die Stelle des ersteren getreten sei.²³³ Zudem wird bereits von Justin – wie für die *Adversus-Iudaeos*-Literatur insgesamt kennzeichnend – das Gegensatzpaar von der sehenden, erhabenen Kirche auf der einen und der blinden Synagoge auf der anderen Seite eingeführt.²³⁴

Von einem anderen Gegensatzpaar geht auch die dualistische Theologie des etwa zeitgleich mit Justin lebenden, von der Gnosis beeinflussten *Marcion* (ca. 85–160) aus. Mit ihr beginnt eine „antijüdische [...] Linie der Kirchengeschichte, deren Ausläufer bis in die Gegenwart reichen.“²³⁵ Marcion stellt den alttestamentlichen Schöpfergott („Demiurg“) als zürnenden, vergeltenden Gesetzgeber einem bis dato unbekanntem Gott der Liebe, der in Jesus Christus offenbar geworden sei, gegenüber. Diese antithetische Profilierung eines alttestamentlichen und eines neutestamentlichen Gottesbegriffes konnte freilich nur mit der Tilgung nicht nur der gesamten Hebräischen Bibel, sondern auch aller jüdischen Elemente aus dem Neuen Testament vollzogen werden. Dabei geht es Marcion im Gegensatz zu den meisten frühchristlichen Theologen nicht darum, sich gegenüber den Jüd:innen seiner Zeit durch Polemik abzugrenzen; so sind von ihm weder Streitgespräche mit Jüd:innen überliefert, noch bekämpft er sie als verstockt oder blind. Vielmehr richten sich seine Lehren gegen den jüdischen Nomismus. Diese von Marcion betriebene Entwurzelung des Christentums aus der

²³¹ Vgl. Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 182. Allerdings geht das erste *so genannte* *Adversus-Iudaeos*-Traktat auf Tertullian (ca. 150–220) zurück, der für dieses Kapitel jedoch nur eine untergeordnete Rolle spielt und daher ausgespart bleiben muss. Vgl. zu Tertullian: Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 221.

²³² Vgl. Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 199. Zum „*verus Israel*“-Motiv vgl. ausführlicher: Ekkehard W. Stegemann, *Alle von Israel, Israel und der Rest. Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9,6*, in: *Theologische Zeitschrift* 2/62 (2006), 125–157; Ernst Dassmann, *Die Kirche als wahres Israel*, in: *Theologische Zeitschrift* 2/62 (2006), 174–192; Jacob Thiessen, *Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu (= Edition Israelologie 3)*, Frankfurt am Main 2010, hier: 25–30, und Hanns Christof Brennecke, *Die Kirche als das wahre und neue Israel*, in: Peter Gemeinhardt/Uwe Kühneweg (Hg.), *Patristica et oecumenica (= Marburger Theologische Studien 85)*, FS Wolfgang A. Bienert, Marburg 2004, 3–16.

²³³ Freilich findet sich auch diese Theorie in den Schriften des Neuen Testaments angelegt. Vgl. zum gesamten Themenkomplex etwa: Rainer Kampling, *Art. Substitutionslehre*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3: *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin/New York 2010, 310–312, und Jacob Thiessen, *Gott*, 17–30.

²³⁴ Dies geschieht unter Bezugnahme auf die alttestamentlichen Frauengestalten Lea und Rahel (vgl. *Dial.* 134,3f). Vgl. hierzu Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 199.

²³⁵ Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 180.

jüdischen Tradition konnte nicht ohne Widerspruch bleiben, bedeutete sie doch die Preisgabe eines wesentlichen Bestandteiles (früh)christlicher Identität. Die Brandmarkung der marcionitischen Lehre als Häresie konnte deren Ausbreitung allerdings nicht verhindern. Wenngleich Marcions Theologie lediglich in Ansätzen und ausschließlich in den Schriften anderer Autoren überliefert ist,²³⁶ blieb der von ihm vertretene Dualismus zwischen dem jüdischen Gott des Zorns und dem christlichen Gott der Liebe überaus folgenreich für das sich entwickelnde christliche Verständnis vom Judentum, obwohl die junge Kirche entschieden und erfolgreich gegen die marcionitischen Tilgungstendenzen von großen Teilen der Bibel vorgegangen war.

Ein anderes Verständnis der biblischen Texte finden wir bei *Origenes* (ca. 185–254): Seiner Ablehnung gegen den Literalsinn der biblischen Texte korrespondiert seine Abneigung gegen die Vertreter einer wörtlicher Lesart der Schrift, zu denen er auch die „hartherzigen“ Jüd:innen zählt.²³⁷ Dementsprechend sind für Origenes alle Heilswahrheiten des christlichen Glaubens bereits im Alten Testament verankert, was ihm auch als Schriftbeweis für den „Unglauben“ der²³⁸ Jüd:innen dient. Diesen Unglauben sieht er von Gott durch die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. bestraft; der Verlust des Kultortes Jerusalem ist für ihn von hoher apologetischer Beweiskraft dafür, dass Gottes Fürsorge und Gnade von den Jüd:innen auf die Christ:innen übergegangen seien.²³⁹ Schließlich polemisiert er gegen jüdische Bräuche und Glaubenspraktiken, die auch noch zu seiner Zeit unter nicht wenigen Christ:innen hohes Ansehen und eine rege Partizipation genossen.²⁴⁰

Eine ungleich größere Polemik und offene Feindesbekundungen gegenüber Jüd:innen und ihrer Frömmigkeitspraxis treten in den apologetischen Schriften des *Johannes Chrysostomos*²⁴¹ (ca. 344–407) zu Tage, deren „wichtigstes Ziel [...] die Zurückdrängung des jüdischen Einflusses auf die christliche Gemeinde“²⁴² war. In seinen acht Predigten „*adversus Iudaeos*“ wendet er sich beispielsweise gegen jene seiner Mitchristen in Antiochien, die etwa gemeinsam mit Jüd:innen am 14. Nissan Ostern feierten oder gemeinsam mit ihnen fasteten. Letztere werden von Johannes als „halsstarrig“ und als von Gott unwiderruflich verworfen gezeichnet. Für seine Argumentation bedient er sich ebenso wie schon Origenes des

²³⁶ Vgl. Heinz Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 181–182.

²³⁷ Vgl. Heinz Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 230.

²³⁸ Origenes, *Homilien*, 72. Hierbei bezieht er sich wiederum auf Jes 6,9f.

²³⁹ Vgl. Heinz Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 233.

²⁴⁰ Vgl. Heinz Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 230. Dennoch wertet Heinz Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 234, Origenes nicht als „Judenfeind“, sondern verweist lediglich auf dessen „mancherlei polemische Aussagen“. In der Tat ist für Origenes die Kirche „die Tochter der alten Synagoge [...], und Israel ist der ältere Bruder der Kirche“. (Ebd., 234.)

²⁴¹ Für die Zeit dazwischen wären allen voran noch Cyprian (ca. 200–258), Novatian (ca. 200–258) und Commodian (3. oder 5. Jahrhundert) zu nennen, die alle das Motiv der „jüdischen Blindheit“ aufgreifen. Vgl. hierzu etwa Rainer Kampling, *Angesicht*, 127.

²⁴² Heinz Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 321.

Rückgriffs auf die Zerstörung des Tempels und die Zerstreung des Judentums im gesamten Römischen Reich.²⁴³

Letzteres greift auch der Kirchenvater *Hieronymus* (347–420) auf, wobei seine Polemik gegen Juden ähnlich scharf ausfällt wie die des Johannes Chrysostomos. Mit Befriedigung verweist er auf die Zerstörung Jerusalems unter Titus, die er auch als sichtbares Gotteszeichen für die Ablösung Israels durch die Kirche begreift. Als Begründung für die Katastrophe des Jahres 70 nennt er die „Ermordung des Gottessohnes“²⁴⁴ (wider aus dem Alten Testament ableitbaren besseren Wissens) und die mit der Tempelzerstörung einhergehende Unmöglichkeit einer Fortführung des jüdischen Opfer- und Priesterdienstes, *de facto* also die „Gegenstandslosigkeit der jüdischen Religion post Christum“²⁴⁵. Die Zerstörung Jerusalems und Vertreibung der Jüd:innen aus ihrem Land dienen ihm als Beweismittel für deren kollektiven und ewigen Fluch, den er als einer der ersten christlichen Theologen aus Mt 27,25²⁴⁶ herausliest. Gerade diese Vorstellung Hieronymus' von der kollektiven Schuld und Bestrafung der Jüd:innen ob ihrer „Missetat [...] an Jesus“²⁴⁷ hatte erhebliche Wirkung auf seine Nachwelt.

Eine noch nachhaltigere und kaum zu überschätzende Wirkung für das lateinische Mittelalter ging von *Augustinus* (354–430) aus, der ebenfalls von einer Kollektivschuld der Jüd:innen am Tod Jesu ausgeht. Allerdings ist Augustinus kein Verfechter der „Gottesmordthese“; stattdessen sind die Jüd:innen für ihn „gewöhnliche ‚Mörder‘, da sie ja Gott, wenn sie ihn als solchen erkannt hätten, niemals getötet hätten“²⁴⁸. Wegen ihrer vermeintlichen Blindheit, Einsichtslosigkeit und Verstocktheit, die von Gott zwar nicht herbeigeführt, aber zugelassen worden sei und die im Übrigen im Einklang mit den biblischen Prophetien stehe,²⁴⁹ handle es sich demnach bei ihrem gegenwärtigen Leid um ein selbstverschuldetes. Hierzu zählt der Kirchenvater nicht nur die Tempelzerstörung und die jüdische Diasporasituation, sondern auch die heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch die Kirche. Die Fortexistenz des Judentums nach Golgatha, die die frühchristlichen Theologen vor Begründungsprobleme stellte, deutet Augustinus dann in ebendiesem Kontext: Die Zerstreung der Jüd:innen im Römischen Reich mache sie zu „Zeugen ihrer Bosheit und unserer Wahrheit“ unter den

²⁴³ Vgl. hierzu: Kurt Schubert, *Christentum*, 41–42. Gerade Antiochien, wo Johannes als Bischof fungierte, war zu seiner Zeit ein bedeutendes Zentrum der jüdischen Diaspora.

²⁴⁴ Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 337.

²⁴⁵ Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 338.

²⁴⁶ Vgl. hierzu ausführlich: Rainer Kampling, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen* (= Neutestamentliche Abhandlungen 16), Münster 1984, 125–173.

²⁴⁷ Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 337.

²⁴⁸ Heinz Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, 355.

²⁴⁹ So Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999, 41. Vgl. zum augustinischen Judenbild auch überblickend: Christoph Cluse, *Augustinus von Hippo* (gest. 430) und das Judenbild der mittelalterlichen Kirche. Vortrag vor der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Trier, Synagoge Tier, 20. Juni 2017, http://www.gcjz-trier.de/sites/default/files/Augustinus_Judenbild_MA.pdf. [Zugriff: 14. Dezember 2017.]

Heiden; ihre Weiterexistenz ist für den Bischof von Hippo in Bezug auf die Christenheit nur noch in Form einer grundsätzlichen Unterordnung²⁵⁰ denkbar: „Die Existenzweise des jüdischen Volkes wird also ganz vom Christentum her bestimmt beziehungsweise unter dem Gesichtspunkt seines Nutzens für das Christentum.“²⁵¹ Dennoch kann der Kirchenvater laut Heinz Schreckenbergs nicht „mit dem boshaft schimpfenden und polemisch verunglimpfenden Johannes Chrysostomos in einem Atemzug genannt werden.“²⁵² Dafür sei seine Sicht auf das Judentum zu differenziert. So hoffe er auf eine Bekehrung der Jüd:innen zu Christus und damit letztlich auf eine eschatologische Wiedervereinigung von Synagoga und Ecclesia.²⁵³

Dies mag für den echten Augustinus von Hippo durchaus zutreffen. Ein weitaus folgenreicherer Einfluss auf die Darstellung von Kirche und Synagoge in der Kunst des Mittelalters ging allerdings von zwei *pseudoaugustinischen* Schriften aus: von dem *Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos* und von der *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*. Zum ersten sei lediglich gesagt, dass er größtenteils eine antijüdische Apologetik darstellt, die Jesu Messianität und die Erfüllung des Alten Testaments im christlichen Heilsgeschehen zu beweisen sucht. Im Mittelalter wurde diese Augustinus zugeschriebene Predigt vor allem zur szenisch-dramatischen Ausgestaltung der Weihnachtsliturgie verwendet. Die *Altercatio*, ein spätantiker²⁵⁴ Dialog unbekannter Verfasserschaft²⁵⁵, diente hingegen insbesondere als Vorlage für das im Mittelalter entstandene liturgisch-geistliche Schauspiel während der Karwoche. Ausschlaggebend hierfür war die vom Verfasser aufgegriffene, für das Judentum und Christentum allegorisch stehende *Personifikation* des Frauenpaares Synagoga und Ecclesia,²⁵⁶ die er im Rahmen eines Streitgesprächs gegeneinander antreten lässt. Für Benedikt Oehl ist die *Altercatio* ein Paradebeispiel dafür, wie sich zwei Parteien ein Wortgefecht liefern, ohne eine Einigung anzustreben. Stattdessen muss die Synagoge gegen Ende des Dialogs Punkt für Punkt nachgeben und sich infolgedessen von Seiten der Kirche

²⁵⁰ Vgl. zum gesamten Abschnitt Heinz Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, 353–359. Die Begründung für seine These von der Unterordnung der Juden gewinnt Augustinus aus einer typologischen Exegese von Gen 25,23 (Geburt Esaus und Jakobs: „Der Ältere wird dem Jüngeren dienen“).

²⁵¹ Heinz Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, 358.

²⁵² Heinz Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, 352.

²⁵³ Vgl. Heinz Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, 353 und 361.

²⁵⁴ Vgl. hierzu die 2007 in Bonn eingereichte, altphilologische Dissertation: Benedikt Oehl, *Die Altercatio Ecclesiae et Synagogae*. Ein antijudaistischer Dialog der Spätantike, Bonn 2012, <https://dnb.info/1022203487/34>. [Zugriff: 13. Dezember 2018.] Als *terminus post quem* der Abfassung gibt Oehl das Jahr 418 an; beim *terminus ante quem* legt er sich nicht fest: Sprachliche Gründe sprächen für das 5. Jahrhundert, historische für die Herrschaftszeit Justinians I. (527–565). (Vgl. ebd., 46–89.)

²⁵⁵ Darüber, dass die Schrift keinesfalls Augustinus zugewiesen werden kann, herrscht wissenschaftlicher Konsens; dies ergäbe sich allein aus ihrer „theologischen Dürftigkeit.“ (Benedikt Oehl, *Altercatio*, 46.). Vgl. auch Alfred Raddatz, *Zur Geschichte eines christlichen Bildmotivs: Ecclesia und Synagoge*, in: Elisabeth Klamper (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995, 53–59, hier: 54.

²⁵⁶ Die Allegorisierung von Synagoga und Ecclesia hatte eine lange jüdische und christliche ebenso wie pagane Tradition, der Benedikt Oehl, *Altercatio*, 24–32, sehr gewissenhaft nachgeht.

auch noch den Vorwurf der Halsstarrigkeit gefallen lassen.²⁵⁷ Zudem wird das theologische Postulat von der Überlegenheit der Kirche mit einer Herabsetzung der Jüd:innen „in ihrer Gesamtheit“²⁵⁸ vermischt: Sie werden als kollektiv verworfen dargestellt und von der Kirche, die ihre jüdischen Wurzeln ausblendet und sich in der *Altercatio* als *ecclesia ex gentibus* stilisiert, als Heilsadressaten endgültig ablöst.²⁵⁹ Diese von Polemik gekennzeichnete pseudoaugustinische Schrift sollte „Form und Elemente des literarischen und des ikonographisch sichtbaren Antagonismus Christen und Juden“²⁶⁰ über das Mittelalter hinaus prägen.

2.2.1.1.3 Das Verstocktheitsmotiv im Mittelalter: Synagoga und Ecclesia

Als die Figuren der Synagoge und Ecclesia als Personifikationen von Altem und Neuem Bund, von Judentum und Christentum, um 850 in Reims und kurze Zeit später in Metz entstehen,²⁶¹ sind sie jedenfalls ebenso wie andere Stereotypen religiöser Judenfeindschaft in der christlichen Literatur bereits ausgeformt. Während die Polemiken sowohl der urchristlichen Glaubensurkunden als auch der spätantiken *Adversus-Iudaeos*-Literatur jedoch weitestgehend theologischen Charakter hatten, boten seit dem Übergang zum Mittelalter zunehmend „auch wirtschaftliche, soziale und politische Beweggründe Anlass für solche Angriffe“²⁶²:

Synagoge und Ecclesia als zwei Allegorien, [...] die in theologischer Literatur, Bildkunst und schließlich im Geistlichen Spiel das gesamte Mittelalter über präsent waren, mussten notwendig Reflexe all dieser Faktoren in sich tragen und sowohl an dem Gedanken der heilsgeschichtlichen Eintracht, als auch an der erbitterten theologischen Gegnerschaft und den sozialen Konflikten Anteil haben.²⁶³

Auf diese Weise erklärt Monika Wolf die sich wandelnde Darstellung der Synagoga-Figur in der Bildkunst des Mittelalters. In den frühen Kunstwerken unterscheiden sich Synagoge und Ecclesia äußerlich noch kaum voneinander. Zunächst ist die Synagoge in ihrem Gewand, ihrer Gestalt und ihrer Haltung der Ecclesia ebenbürtig, die Darstellung der beiden frei von Polemik. Die beiden unter dem Kreuz stehenden Figuren symbolisieren sogar die *Concordia Veteris et Novi Testamenti*. Zwar deutet sich die Rollenverteilung der Figuren gestisch an,

²⁵⁷ Vgl. Benedikt Oehl, *Altercatio*, 97. Für ihre Argumentation bedient sich die Kirche eines Geschichtsbeweises, näherhin der sozial deklassierten Stellung der Jüd:innen im Weströmischen Reich. Vgl. hierzu Heinz Schreckenberger, *Adversus-Judaeos*-Texte, 354.

²⁵⁸ Benedikt Oehl, *Altercatio*, 100.

²⁵⁹ Vgl. Benedikt Oehl, *Altercatio*, 100; 103.

²⁶⁰ Heinz Schreckenberger, *Adversus-Judaeos*-Texte, 354.

²⁶¹ Vgl. Alfred Raddatz, *Geschichte*, 54–55.

²⁶² Monika Wolf, so tünd ich dir verbinden din ougen vnd brich dir din baner ouch en zwey. Ecclesia und Synagoge in fortwährendem Streit, in: Ursula Schulze (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, Tübingen 2002, 35–58, hier: 37–39.

²⁶³ Monika Wolf, *ougen*, 37.

doch „[d]er Herrschaftswechsel vollzieht sich ‚ohne Triumph und Demütigung‘ und verbildlicht eine ‚rein geistige Auseinandersetzung der christlichen Theologen mit dem Judentum‘.“²⁶⁴

Diese Form der Darstellung ändert sich jedoch mit der Zeit der Kreuzzüge, die von einer zunehmend aggressiven antijüdischen Diffamierungskampagne begleitet war. Das Gegensätzliche der beiden Figuren wird schärfer akzentuiert. Nunmehr ist die Kirche die aufrechte *Ecclesia triumphans*, die Synagoge dagegen die gebeugte Besiegte, die ihre Hoheitszeichen nach und nach verliert: Ihr Kleid ist im Vergleich zum majestätischen Herrschaftsmantel der *Ecclesia* schlicht,²⁶⁵ ihre Lanze gebrochen, die Krone fällt von ihrem Kopf und die Gesetzestafeln gleiten ihr aus der Hand. Als ihr wichtigstes Attribut sticht ab dem 12. Jahrhundert allerdings die Blindheit hervor, wenngleich mit unterschiedlich gesetzten Akzenten: Wo die Augen der Synagoge verdeckt sind – sei es von einem Schleier, dem Bildrand oder einer Tora-Rolle –, finden wir die Möglichkeit einer späteren Offenbarung angedeutet. Wo hingegen eine Blendung durch den Teufel, der ihr einen Pfeil ins Auge schießt, dargestellt wird, gilt die Bekehrung der Synagoge als ausgeschlossen, ihre Verdammnis ist endgültig.²⁶⁶

Zusammenfassend ist zur mittelalterlichen Darstellung des behandelten Allegoriepaares zu sagen, dass es in der bildenden Kunst der damaligen Zeit keineswegs nur eine rein negative Zeichnung der Synagoge oder eine rein triumphalistische der *Ecclesia* gegeben hätte. Entscheidend war vielmehr der Darstellungskontext, in dem sich beide gegenüber standen: Die positive Bedeutung der Synagoge als Symbol des Alten Bundes drückt sich da aus, wo die Künstler die beiden Gestalten „in einem typologischen Gesamtkonzept als Stufen der Heilsgeschichte“²⁶⁷ begreifen. Wo aber *Ecclesia* und Synagoge aus einem solchen Bezugsrahmen herausgelöst werden,

verdrängt der historische Konflikt zwischen Christen und Juden die Synagoge nur allzu oft ‚auf das Niveau zeitgenössischer Geschichte, wo ihr das Schicksal des mittelalterlichen Judentums auferlegt wird‘ [...] Wo sie wie eine mittelalterliche Jüdin erscheint, büßt die Synagoge ihre ehrwürdige Position als Repräsentantin einer heilsgeschichtlichen Ära ein und vertritt nun vor allem eine ausgegrenzte Bevölkerungsgruppe, gegen die man mit aktuellen wie mit althergebrachten Vorwürfen polemisiert; sie vereinigt historisch, religiös und gesellschaftlich

²⁶⁴ Monika Wolf, *ougen*, 40. Vgl. hierzu ausführlicher: Natascha Bremer, *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1986, 167–169.

²⁶⁵ Als Ausnahmen für diese Entstehungszeit (ca. 1230/40) gelten die Figuren im Bamberger Dom und am Westportal des Straßburger Münsters.

²⁶⁶ Vgl. zum gesamten Absatz: Alfred Raddatz, *Geschichte*, 55–57, und Monika Wolf, *ougen*, 40–41.

²⁶⁷ Monika Wolf, *ougen*, 42.

begründete Negativattribute auf sich und wird zur Allegorie eines in der zeitgenössischen Umwelt angefeindeten und verhassten Judentums.²⁶⁸

2.2.1.1.4 Das Verstocktheitsmotiv in der Frühen Neuzeit: Die Passionsspiele

Während die Verwendung des Ecclesia-Synagoga-Motivs seit Ende des 16. Jahrhunderts in der christlichen Kunstübung fast vollständig ausbleibt,²⁶⁹ werden die aus der christlichen Liturgie etwa zeitgleich hervorgegangenen Passions- bzw. Mysterienspiele²⁷⁰ (in gewandelter Form) bis heute in einigen Ländern der Welt aufgeführt.²⁷¹ Ihren Ursprung hatten diese Spiele – mehr noch als das Allegoriepaar der bildenden Kunst – in den biblischen Geschichten und in der pseudo-augustinischen *Altercatio*, an die sich einige der mittelalterlichen Passionsspiele anlehnen.²⁷² Wie bei der Darstellung der Synagoge in der bildenden Kunst fällt das von den Jüd:innen gezeichnete Bild in den Spielen zunächst wenig feindselig aus;²⁷³ bei den frühen Spielen handelt es sich *in erster Linie* um eine „Didaxe des schlechten Beispiels“²⁷⁴. Zu Recht stellt Florian Rommel jedoch infrage, ob diese Wirkung die einzige war, die bei den Rezipientinnen und Rezipienten der Aufführungen haften blieb: Allein die „Verkörperlichung“ bis dato gesichtsloser biblischer Judenbilder ebenso wie der Umstand, dass sich die in den Spielen abgebildeten Jüd:innen der jeweiligen Volkssprache bedienten, dürften zu einem anderen Verständnis bei den Zuschauenden beigetragen haben. Hinzu kommt, dass die der Bibel bzw. den Kirchenvätern entnommenen judenpolemischen Topoi „nicht auf der

²⁶⁸ Monika Wolf, *ougen*, 42. Treffend bemerkt auch John Hennig, *Zum Begriff „Heilsgeschichte“* (1964), in: ders., *Liturgie gestern und heute*, Bd. 2, Bremen 1989, 866: Die Beziehung der Kirche zum Judentum sei zwiespältig gewesen, näherhin geprägt vom „Mißverhältnis zwischen Hochschätzung des vorchristlichen und Mißachtung des nachchristlichen Judentums, bzw. zwischen Hochschätzung Israels in heilsgeschichtlicher und der Mißachtung der Juden in zeitgeschichtlicher Sicht.“ (Ebd., 866.)

²⁶⁹ Vgl. Alfred Raddatz, *Geschichte*, 59.

²⁷⁰ So der Name für die in Frankreich geschriebenen und aufgeführten christlichen Theaterspiele im Spätmittelalter, etwa von Eustache Marcadé („*Passion d’Arras*“), Arnoul Gréban („*Le mystère de la Passion d’Arnoul Gréban*“) oder Jean Michel („*Le mystère de la Passion*“). Zum Inhalt und Aufbau deutschsprachiger Passionsspiele vgl. Christoph Treutwein, *Inhalt und Aufbau deutschsprachiger Passionsspiele des Mittelalters*, in: Michael Henker/Eberhard Dünninger/Evamaria Brockhoff (Hg.), *Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum*, München 1990, 29–32.

²⁷¹ Vgl. Stephan Seidel, *Der Mythos in der Antike und das Mysterienspiel der Neuzeit. Ein Vergleich anhand ausgewählter Beispiele*, Berlin 2006, 110 (Anm. 94).

²⁷² So etwa das „*St. Galler Passionsspiel*“, das „*Benediktbeurer Passionsspiel*“ oder die „*Frankfurter Dirigierrolle*“. Vgl. hierzu Florian Rommel, *vnreht*, 192, und – zu letzteren – ausführlich: Edith Wenzel, „*Dort worden die Judden alle geschant*“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen (= *Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur* 14), München 1992, 31–116. Zur Theologie in den Passionsspielen allgemein vgl.: Walter Rupp, *Theologie der Passionsspiele*, in: Michael Henker/Eberhard Dünninger/Evamaria Brockhoff (Hg.), *Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum*, München 1990, 121–125.

²⁷³ Florian Rommel, *vnreht*, 197, führt hierzu aus: „*Jude-Sein*‘ ist in den frühen Spielen [...] keineswegs festgeschrieben, kein unveränderbarer, in der Abstammung gründender Zustand, sondern ein Ergebnis der Entscheidung für oder gegen Christus. Jeder Mensch kann und sollte sich zu Christus bekennen – das ist die Botschaft der Spiele, für die die Juden ‚nur‘ Mittel zum Zweck sind.“

²⁷⁴ Florian Rommel, *vnreht*, 192. Vgl. hierzu auch: Natascha Bremer, *Bild*, 215.

abstrakten Ebene des gesprochenen Textes“²⁷⁵ aufgeführt wurden, sondern am Körper des Darbietenden, an seiner Sprechweise, seiner Positionierung auf der Bühne sowie in seiner Mimik und Gestik ihre Ausgestaltung fanden. Besonders verheerend dürfte sich zudem auf die Meinung der Zuschauenden ausgewirkt haben, dass die Zeitgrenze aufgehoben, die biblischen Passionsgeschichten also gleichsam enthistorisiert wurden: Wie bei einigen Kirchenvätern wurden sie demnach nicht nur „auf alle Juden bezogen, sondern auf alle Juden zu allen Zeiten“²⁷⁶.

Dies gilt auch und insbesondere für die den Jüd:innen von Christ:innen zugeschriebene Verstocktheit, die sich wie ein Faden durch die Geistlichen Spiele im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit zieht. Im deutschsprachigen Raum kommt sie insbesondere in der Darstellung der Wunder Jesu zum Tragen: Die Jüd:innen – so insinuieren die Spiele – lehnen seine Mirakel ab und offenbaren auf diese Weise ihre Verstocktheit und ihren Unglauben. Ob ihrer Blindheit, näherhin ihres starren Festhaltens am Gesetz und ihrer hartnäckigen Ablehnung des Messias, die aus dem Unverständnis des Alten Testaments resultieren, werden sie von Gott verdammt.²⁷⁷ Wiederum erscheint die Kirche dabei als die *ecclesia triumphans*, so etwa im *Alsfelder Passionsspiel* vom Anfang des 16. Jahrhunderts: Hier fungiert die Ecclesia „als glaubwürdige Instanz theologischen Wissens“²⁷⁸, während sich die Synagoge ob ihres diesbezüglichen Unvermögens in Zorn und üble Beschimpfungen flüchtet. Allerdings bedient sich auch die Ecclesia der Beleidigungen, die jedoch nicht an die Adresse der Synagoga, sondern gegen alle Juden gerichtet sind: So dient etwa das Oxymoron „mit sehenden Augen blind“ der Charakterisierung der Jüd:innen als gottesfern, ungläubig und selbstgerecht; hier werden Jüd:innen also mit all jenen negativen Eigenschaften belegt, die die Synagoge auf der Bühne verkörpert. Insgesamt werden Jüd:innen und Synagoge in den Passionsspielen des Mittelalters als Karikatur dargestellt, als dumme und aggressive Gegner, deren Glaube als lächerlich und anachronistisch entlarvt wird. Zumeist verliert die Synagoge infolge ihrer Unterlegenheit im Disput am Ende ihre Herrschaftsinsignien, ein Engel verbindet ihr die Augen.²⁷⁹

Ähnliche Motive und Szenen lassen sich auch für die frühneuzeitlichen Mysterienspiele im französischen Sprachraum nachweisen.²⁸⁰ Hie und dort beschimpft Ecclesia die Jüd:innen: So

²⁷⁵ Florian Rommel, *vnreht*, 197.

²⁷⁶ Florian Rommel, *vnreht*, 189. Vgl. auch: Natascha Bremer, *Bild*, 58ff. Sie schreibt hierzu: „Die historischen (d. h. die biblischen) Juden bekommen Züge der mittelalterlichen, tragen die im Mittelalter üblichen jüdischen Namen, betreiben die gleichen Geschäfte [...] Ohne Zweifel erkannte jeder Zuschauer [...] in den Juden, die respektlos mit den Propheten streiten und unverschämt auf ihren Geldsack pochen, die Juden ihrer Stadt.“ (Ebd., 60.)

²⁷⁷ Vgl. Natascha Bremer, *Bild*, 111–112.

²⁷⁸ Edith Wenzel, „Judden“, 158.

²⁷⁹ Vgl. Edith Wenzel, „Judden“, 158–174.

²⁸⁰ So etwa im *Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur* aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Vgl. Edith Wenzel, „Judden“, 162–163. Zum folgenden Gesamtkomplex vgl. etwa: Manya Lifschitz-Golden, *Les*

werden sie etwa von Arnoul Gréban²⁸¹ – ähnlich wie im letztgenannten *Alsfelder Passionsspiel*²⁸² – als „tollwütiger als falsche Hunde“ titulierte, „grausamer als Wölfe“, „stechender als der Skorpion“ oder „hochmütiger als ein alter Löwe“.²⁸³ Angesichts dieses Vokabulars verwundert es nicht, dass die Kirche, die Christus „rächt“, auch in den französischen Mysterienspielen als die erhabene *ecclesia triumphans* dargestellt wird, während die Synagoge als geschlagen und ihrer Daseinsberechtigung geraubt gilt.²⁸⁴ Zu diesem Zweck bedienen sich die frühneuzeitlichen Wortkünstler – etwa in *La Passion de Semur* oder *La Passion d'Arras*²⁸⁵ – ebenfalls des Verstocktheits- bzw. Blindheitsmotivs: Gern greifen sie hierbei zu der Figur des neutestamentlichen Malchus²⁸⁶, dessen von Petrus abgetrenntes Ohr durch eine Berührung Jesu wieder geheilt wurde.²⁸⁷ Aus ihm hatte die altkirchliche Auslegungstradition²⁸⁸ den Prototyp eines besonders verächtlichen Jüd:innen gemacht, der Jesus trotz dessen an ihm vollzogenen Heilungswunders beim Verhör vor dem Hohepriester Hannas ins Gesicht schlug.²⁸⁹ Schließlich bediente sich das französischsprachige Theater²⁹⁰ auch der israelitischen Geschichte als einer Geschichte der Blindheit und des daraus folgenden Abfalls von Gott, von dem freilich, durch seinen Sohn Jesus Christus, ein Heils- und Erlösungsangebot an *alle* Menschen ergeht.²⁹¹ So wurde auch in den französischen Mysterienspielen das Bild von den verstockten Jüd:innen zu einer Darstellungskonstante.

2.2.1.1.5 Das Verstocktheitsmotiv in der Liturgie: Die Karfreitagsfürbitte

Eine weitere signifikant beeinflussende Konstante hinsichtlich des antijüdischen Verstockungsmotivs stellte zweifelsohne die seit dem Tridentinum (1545–1563) bis zur von Papst Johannes XXIII. im Jahr 1959 vollzogenen Wendung geltende achte Fürbitte²⁹² der

Juifs dans la Littérature Française du Moyen Âge. *Mystères, Miracles, Chroniques*, New York 1935, 11–74.

²⁸¹ Vgl. Arnoul Gréban, *Le Mystère de la Passion*, übers. v. Micheline de Combarieu du Grès u. Jean Subrenat, Saint-Amand-les-Eaux 1987.

²⁸² Vgl. Edith Wenzel, „Judden“, 158–159, die die Gleichsetzung von Juden mit Hunden „in der mittelalterlichen Literatur vielfach belegt“ sieht. (Ebd., 158–159.)

²⁸³ Vgl. Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, übers. v. Monika Hübner, Gabriele Konder u. Martina Roters-Burck, Reinbek bei Hamburg 1989, 420.

²⁸⁴ Vgl. Jean-Pierre Bordier, *La Jeu de la Passion. Le message chrétien et le théâtre français (XIII^e – XVI^e s.)* (= Bibliothèque du XV^e siècle 63), Paris 1998, 460; 519.

²⁸⁵ Dieses Mysterienspiel wird Eustache Marcadé zugeschrieben.

²⁸⁶ Vgl. Joh 18,10–11.

²⁸⁷ Vgl. Lk 22,50–51.

²⁸⁸ Allen voran Johannes Chrysostomos.

²⁸⁹ Vgl. Joh 18,22.

²⁹⁰ Als Beispiel ließe sich hier etwa Robert Garniers (ca. 1545–1590) *Les Juives* anführen.

²⁹¹ Vgl. zu Garniers *Les Juives* etwa: Charles Mazouer, *Théâtre et christianisme. Études sur l'ancien théâtre français* (= *Convergences* 2), Paris 2015, 388–389.

²⁹² Dies gilt auch für die Improperien, die man als Anklage gegen die Juden verstand. Da aber das Verstocktheits- bzw. Verhärtungsmotiv in der Fürbitte für die Juden besonders drastisch artikuliert ist, soll an dieser Stelle die Beschäftigung nur mit ebendieser erfolgen. Einen kurzen Überblick über die

Karfreitagsliturgie „*pro perfidis Iudaeis*“ dar. Die Vorgeschichte dieses Textes ist nur schwer zu rekonstruieren, der liturgiegeschichtlichen Forschung sind lediglich folgende Eckpunkte bekannt: Die *Orationes Sollemnes* waren ursprünglich ein altes Element des Allgemeinen Gebets, welches allerdings nach dem 5. Jahrhundert aus den Sonntagsgottesdiensten verschwand, in der Karwoche jedoch überlebte. Somit waren sie „keine Besonderheit des Karfreitags“²⁹³, sondern „eine Art exotisches Unikat“²⁹⁴. Von ihnen zeugt in erster Linie das *Sacramentarium Gelasianum vetus*, das vermutlich im 7. Jahrhundert²⁹⁵ entstand und die *Orationes Sollemnes* in neun Abschnitte gliedert. Jeder von ihnen besteht aus einer Gebetseinladung, einem stillen Gebet (umrahmt von den Aufforderungen des Diakons „Beugtet die Knie“ / „Erhebet euch“) und einer Oration.²⁹⁶ Die Karfreitagsfürbitte des Altgelasianums fand – mit geringfügigen Korrekturen – Eingang in das Missale Romanum Pius’ V. von 1570. Der seitdem bis Mitte des 20. Jahrhunderts für katholische Christ:innen geltende Text lautete im lateinischen Original:

Oremus et pro perfidis Iudaeis: ut Deus et Dominus noster auferat uelamen de cordibus eorum, ut et ipsi agnoscant Christum Iesum, Dominum nostrum.²⁹⁷

Nach der Rubrik, in der der Diakon – im Gegensatz zu allen anderen „Großen Fürbitten“²⁹⁸ der Karfreitagsliturgie – die Aufforderung zur Kniebeuge unterlässt, „um nicht das Andenken

liturgisch-theologische Bedeutung der Improperien gibt Klemens Richter, Ostern als Fest der Versöhnung, in: Hanspeter Heinz/Klaus Kienzler/Jakob J. Petuchowski (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (= *Quaestiones Disputatae* 124), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1990, 56–87, hier: 78–79.

²⁹³ Rudolf Pacik, Die Fürbitte für die Juden am Karfreitags-Hauptgottesdienst. Von den *perfidis Iudaei* zum *populus acquisitionis prioris*, in: Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 122–143, hier: 124.

²⁹⁴ Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle/Helmut Hoping/Winfried Hauerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2013, 143–177, hier: 161.

²⁹⁵ Rudolf Pacik, Fürbitte, 126, sieht Parallelen zum Sakramentar von Verona (*Sacramentarium Leonianum*, 7. Jahrhundert), das auf einer Sammlung aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts beruht, allerdings unvollständig geblieben ist und kein Formular für den Karfreitag enthält. Freilich findet sich dort eine die Juden betreffende und der Karfreitagsliturgie entsprechende Wendung in Präfationen des Stephanus-Festes.

²⁹⁶ Vgl. Rudolf Pacik, Fürbitte, 124.

²⁹⁷ Deutsche Übersetzung: „Lasst uns auch beten für die treulosen Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, damit auch sie unseren Herrn Jesus Christus anerkennen.“ (Zit. n. Rudolf Pacik, Fürbitte, 125.)

²⁹⁸ Daneben ging es um noch acht weitere Gebetsintentionen, namentlich: Kirche, Papst, Klerus und Volk Gottes, Herrscher, Katechumenen, Häretiker, Heiden, sowie alle, die sich in Not und Gefahr befinden. Vgl. Hubert Wolf, Liturgischer Antisemitismus. Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928–1975), in: Florian Schuller/Giuseppe Veltri/ders. (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg 2005, 253–269, hier: 253–254.

an die Schmach zu erneuern, mit welcher die Juden durch Kniebeugungen um diese Stunde den Heiland verhöhnnten“²⁹⁹, folgte der Wortlaut der eigentlichen Oration:

Omnipotens sempiterna deus, qui etiam iudaicam perfidiam a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas tibi pro illius populi obcaecatione deferimus, ut agnita ueritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur: per eundem dominum.³⁰⁰

Auf diese Weise wurde – mit kleineren Modifizierungen³⁰¹ – fast 400 Jahre lang an jedem einzelnen Karfreitag in allen katholischen Kirchen auf der Welt der Passion Christi gedacht. Es verwundert daher kaum, dass insbesondere der Ausdruck „perfidus/perfidia“ sowie die fehlende Einladung zu Kniebeuge und Gebet vor der Oration durchaus auf Kritik stießen – aus guten Gründen: Zum einen wurde die Kniebeuge als Zeichen der Verhöhnung Jesu fälschlicherweise den Jüd:innen statt den römischen Soldaten zugeschrieben.³⁰² Zum anderen liegt es nahe, dass die Teilnehmenden an der Karfreitagsliturgie mit den lateinischen Wörtern „perfidus/perfidia“³⁰³, die ursprünglich die mit dem Verstocktheitsmotiv zusammenhängende Bedeutung „Glaubensverweigerung“³⁰⁴ hatten, leicht die Entsprechung des abgeleiteten Wortes in ihrer jeweiligen Sprache verbanden. Dies freilich dürfte noch gravierendere Folgen für ihr eigenes Verständnis von Jüd:innen gehabt haben, denn im Deutschen – ebenso wie im Französischen – meint die Vokabel „perfide“ neben anderen synonymen Bedeutungen etwa „hinterhältig“ oder „hinterlistig“. Damit aber hat sie eine eindeutig moralische und keinerlei religiöse Komponente mehr. In ihrem verschobenen Verständnis von Jüd:innen wurden die Partizipant:innen an der Karfreitagsliturgie schließlich noch dadurch „bestärkt“, dass die

²⁹⁹ So die Erläuterung im Volksmessbuch von Anselm Schott aus dem Jahr 1913.

³⁰⁰ Deutsche Übersetzung: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du sogar die treulosen Juden von deiner Erbarmung nicht ausschließt, erhöere unser Flehen, das wir ob jenes Volkes Verblendung dir darbringen: auf dass es das Licht deiner Wahrheit, welche Christus ist, erkenne und seinen Finsternissen entrissen werde. Durch denselben Herrn.“ (Zit. n. Rudolf Pacik, Fürbitte, 125.)

³⁰¹ Diese fanden in den Jahren 1948, 1959 und 1965 statt. In der seit 1970 geltenden Fürbitte wird die Umkehr der Juden zu Jesus Christus nicht mehr explizit erbeten. Allerdings gibt es – begleitet von einer heftigen Kontroverse – seit 2008 eine neugefasste Fürbitte für den alten Ritus, in der dafür gebetet wird, dass Gott die Herzen der Jüd:innen erleuchte, „damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen.“ Zit. nach Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2008, 20.

³⁰² Vgl. hierzu Mt 27,29 und Mk 15,19. Auf diesen eindeutig falschen Rückgriff auf die Evangelien wiesen u. a. die 1926 gegründeten *Amici Israel* im Rahmen ihrer 1928 vor Papst Pius XI. vorgebrachten Initiative für die Änderung der Karfreitagsfürbitte, die jedoch letztlich scheiterte und in der Folge sogar zur Aufhebung der Priestervereinigung führte. Vgl. hierzu ausführlich: Hubert Wolf, Antisemitismus, 254–264.

³⁰³ Adjektivische Bedeutung: „wortbrüchig, treulos, unredlich“.

³⁰⁴ Erik Peterson und Bernhard Blumenkranz wiesen in ihren Forschungen darauf hin, dass zu der Zeit, als die liturgischen Texte entstanden, „perfidia“ eine religiöse und keine moralische Kategorie meinte. Vgl. hierzu Rudolf Pacik, Fürbitte, 126.

Predigten an diesem Tag bis ins 20. Jahrhundert für antijüdische Polemik missbraucht wurden.³⁰⁵

2.2.1.1.6 Das Verstocktheitsstereotyp bei den Weißen Vätern

Den Gebrauch der dieser Liturgie entstammenden Sprache kann man dem folgenden Tagebucheintrag der Jerusalemer Weißen Väter nicht anlasten – gleichwohl er am Karfreitag des Jahres 1881, näherhin am 15. April³⁰⁶ verfasst wurde:

Vendredi-Saint. La Pâque des Juifs tombe cette année au même jour que l'année de la mort de N.S. (Hier dans l'après-midi, les Juifs ont cassé de travailler.)

Voici quelques détails sur la manière dont les Juifs célèbrent maintenant la Pâque. Le temple étant détruit, ils ne peuvent plus immoler l'agneau pascal. A la place de cet agneau, ils mettent sur un plat, au milieu de la table, un os décharné : figure trop vraie, hélas ! de l'endurcissement de leurs cœurs.

On met, en outre, sur la table, trois pains azymes, minces comme une feuille de carton ordinaire et ayant une forme ronde. Ces pains sont superposés et séparés les uns des autres par une serviette. Le chef de la famille prend le pain de milieu et le rompt en morceaux. Il cache ensuite l'un de ces morceaux et un enfant se met à le chercher. Les autres morceaux sont distribués aux convives. [...]³⁰⁷

Der Text beginnt mit einem Verweis auf den liturgischen Kalender; in diesem Fall handelt es sich bei dem beschriebenen Tag um den Karfreitag des Jahres 1881. Dann werden die Leser:innen darüber informiert, dass der Karfreitag in diesem Jahr – wie im Todesjahr Jesu³⁰⁸ – mit dem 15. Nissan, also dem Beginn des jüdischen Pessach³⁰⁹ zusammenfällt. Der nächste, in Klammern gesetzte Satz markiert bereits den Übergang zum eigentlichen Thema des

³⁰⁵ Vgl. Rudolf Pacik, Fürbitte, 124–125.

³⁰⁶ Für diesen Zeitraum wurden keine Tagebücher nach Algier gesandt, sondern die Fortsetzung eines Reiseberichts («Voyage à Carac. Suite»), die in der *Chronique Trimestrielle* publiziert wurde. Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me trimestre de 1881, 190–201.

³⁰⁷ *Diaire de Sainte Anne*, 53. Übersetzung: „Karfreitag. Das Osterfest der Juden fällt in diesem Jahr auf den gleichen Tag wie in jenem Jahr, in dem U[nser] H[err] starb. (Gestern Nachmittag haben die Juden ihre Arbeit eingestellt.) Hier einige Einzelheiten darüber, wie die Juden heutzutage Ostern feiern. Da der Tempel zerstört wurde, können sie kein Pessachlamm mehr opfern. Anstelle dieses Lammes legen sie in eine Schüssel, (die sich) in der Mitte des Tisches (befindet), einen abgemagerten Knochen: ach, welch ein wahres Sinnbild ihrer verhärteten Herzen! Auf den Tisch stellt man zudem drei ungesäuerte Brote dünn wie ein Stück gewöhnliche Pappe und von runder Form. Diese Brote sind aufgetürmt und werden voneinander durch eine Serviette getrennt. Das Familienoberhaupt nimmt das mittlere Brot und bricht es in Stücke. Dann versteckt es eines dieser Stücke, und ein Kind schickt sich an, es zu suchen. Die übrigen Stücke werden an die Tischgesellschaft verteilt. [...]“

³⁰⁸ Die Abkürzung „N.S.“ steht für „Notre Seigneur“ („Unser Herr“) und wird von den Jerusalemer Weißen Vätern häufig und in verschiedenen Zusammenhängen verwendet, dient hier also *nicht* bereits der Abgrenzung von Andersgläubigen.

³⁰⁹ Vgl. Israel M. Lau, *Wie Juden leben. Glaube – Alltag – Feste*. Gütersloh 1988, 255.

Eintrags: der Beschreibung jüdischer Bräuche während des an den israelitischen Auszug aus Ägypten erinnernden Festes. Wenn nämlich darauf hingewiesen wird, dass die Jüd:innen bereits am Nachmittag des vorangegangenen Tages ihre Arbeit eingestellt haben, so ist dieser Einschub darauf zurück zu führen, dass zu den jüdischen Bräuchen am Fest der ungesäuerten Brote³¹⁰ ein vorheriger, gründlicher Hausputz und – ob der Vermeidung von Kontakt mit allem Gesäuerten – sein anschließendes, vollständiges Verbrennen am Abend des 14. bzw. Morgen des 15. Nissan gehören.³¹¹ Diese Information wird jedoch ausgespart, und die explizite Überleitung zur Beschreibung der religiösen Bräuche an Pessach findet erst im nächsten Satz statt.

Bei der Gesamtbetrachtung des darauffolgenden Textes fällt zunächst auf, dass sich diese Beschreibung auf den traditionellen Seder,³¹² also jenen Abend, der den feierlichen Auftakt zum Pessachfest bildet, beschränkt; näherhin nimmt der Verfasser insbesondere die Tischanordnung für das Sedermahl in den Blick. Auf das erste, sich auf dem Tisch befindende Symbol Bezug nehmend, verweist er auf die Zerstörung des Tempels und die damit für Juden verbundene Unmöglichkeit, heutzutage ein Pessachlamm zu opfern. Statt des Opfertieres legten die Jüd:innen nun einen „abgemagerten Knochen“ («un os décharné») in die Mitte des Tisches. Bis hierhin kann der Text noch als vollständig wertneutral gelesen werden; auch der Rekurs auf die Tempelzerstörung muss (noch) nicht notwendigerweise als Verweis auf Gottes strafende Hand für die vermeintliche Blindheit der Jüd:innen und auf ihre Verworfenheit infolgedessen verstanden werden.³¹³ Eine wohlwollende Lesart wird jedoch mit dem darauffolgenden Satz obsolet, der der abgemagerten (in Wirklichkeit gebratenen³¹⁴) Keule eine eindeutig pejorative Sinndeutung gibt: Der Verfasser sieht in dem Knochen nicht etwa den „starken Arm“³¹⁵, mit dem Gott Israel aus Ägypten herausgeführt hat,³¹⁶ versinnbildlicht,

³¹⁰ Zu den beiden hier vorgestellten Namen für das jüdische Frühlingsfest, also „Pessach“ und „Fest der ungesäuerten Brote“, macht Israel M. Lau, *Juden*, 253–254, folgende Unterscheidung: „Die *Tora* bezeichnet das Fest stets als das Fest der ungesäuerten Brote, die Weisen bezeichneten es dagegen vor allem als das *Passafest*, und auch in der Umgangssprache ist dies sein häufigster Name. [...] In der *Tora* nannte der Herr es ‚das Fest der ungesäuerten Brote‘, und dieser Name gilt als Lob des Volkes Israel in Ägypten. Es verließ sich auf die Gnade Gottes und bereitete nicht einmal eine Wegzehrung vor, als er ihm plötzlich befahl, alles aufzugeben und aufzubrechen. So vollständig war sein Vertrauen, daß es nicht mehr abwartete, bis der Teig aufging, und deshalb aß es Matzen. [...] wir nennen es das ‚Passafest‘ – um damit auf die Gnade des Herrn hinzuweisen, der in Ägypten die Häuser unserer Vorfahren verschonte, während alle übrigen Erstgeborenen der zehnten Plage zum Opfer fielen.“

³¹¹ Vgl. Israel M. Lau, *Juden*, 243–252, und Wolfgang Walter, *Meinen Bund habe ich mir dir geschlossen. Jüdische Religion in Fest, Gebet und Brauch*, München 1989, 39–40.

³¹² Vgl. zum „Seder“, d. h. „Ordnung“, vor allem Israel M. Lau, *Juden*, 254–255, und Wolfgang Walter, *Bund*, 40–41: „Der Höhepunkt von Pessach ist die häusliche Feier, die einer genauen, etwa seit dem 10. Jahrhundert bestehenden Ordnung (hebr. Seder) folgt.“

³¹³ Vgl. hierzu beispielsweise die Beschreibung von Israel M. Lau, *Juden*, 257: „Da der Tempel nicht mehr existiert, wird auch kein Lamm mehr geopfert, aber zum Andenken daran legen wir den ‚Knochen‘ (die Keule eines Lamms oder eines Huhns) auf den Teller, der im Ofen oder über dem Feuer gebraten wurde.“

³¹⁴ Vgl. hierzu Israel M. Lau, *Juden*, 257.

³¹⁵ Israel M. Lau, *Juden*, 257.

sondern ein passendes Symbol für die Verhärtung der jüdischen Herzen («figure trop vraie, hélàs ! de l'endurcissement de leurs cœurs»).

Dieser Satz – oder vielmehr: Ausruf – lohnt eine nähere Betrachtung, zunächst einmal aufgrund seiner Stellung im Gesamttext: Auffällig ist, dass er genau in der Mitte des Eintrags steht. Inhaltlich kommt ihm insofern Zentralität zu, als dass er die einzige Wertung inmitten der Beschreibung jüdischer Bräuche an Pessach beinhaltet und – im Gegensatz zum bereits Geschriebenen wie auch zum noch Folgenden – nicht in nüchtern-sachlichem Ton verfasst ist, sondern sich der Emphase als stilistischem Mittel bedient. So zielt die mit der Interjektion „ach“ («hélas!») angereicherte Exclamatio darauf ab, dem Gesagten Nachdruck zu verleihen und beim Leser:innen so bestimmte Emotionen auszulösen – seien diese Mitleid, Unverständnis oder gar Abneigung gegenüber Jüd:innen und ihren Bräuchen. Das vom Verfasser gezeichnete Bild von dem abgemagerten, harten Knochen als Symbol für die verhärteten jüdischen Herzen – wohlgemerkt: *alle* von ihnen – tut sein Übriges und trägt ebenfalls zu seiner antijüdischen Polemik bei. Die oben beschriebene Bedeutung der durchgebratenen Keule für Jüd:innen beim Sedermahl wird dagegen verschwiegen, sei es mit Absicht oder aus Unkenntnis.

Verschwiegen bzw. ausgelassen werden im nächsten Absatz zahlreiche weitere Elemente, die die Sederschüssel neben der Keule bereit hält. So erwähnt der Textverfasser weder das traditionelle Bitterkraut, noch gar das Ei, den Sellerie, den Meerrettich oder das „Charosset“,³¹⁷ sondern beschränkt seine – wiederum sachlich-neutrale – Schilderung auf die drei dünnen, aufgetürmten Mazzot, die das Familienoberhaupt in (zwei) Stücke teilt und an die übrige Tischgesellschaft verteilt. Wie im Falle des Knochens bietet er auch keinerlei Erklärung für die Tradition der drei Mazzot, die für die drei Gruppen der jüdischen Gemeinschaft nach ihrem kultischen Rang³¹⁸ stehen und von denen eine in Erinnerung an Gottes wundersame Teilung des Schilfmeeres gebrochen wird. Und auch das Verstecken der einen Mazza-Hälfte und anschließende Suchen durch ein Kind³¹⁹ werden nicht näher erläutert. Dies kann einerseits am fehlenden Interesse oder fehlender Kenntnis der Pessach-Bräuche auf Seiten des Verfassers liegen. Andererseits können diese Bräuche durchaus

³¹⁶ Vgl. etwa Ex 6,6 und Dtn 7,19.

³¹⁷ Vgl. Wolfgang Walter, Bund, 41, und Israel M. Lau, Juden, 257–258. Bei dem „Charosset“ handelt es sich um eine halbflüssige Sauce, die für gewöhnlich aus zerdrückten Nüssen, Apfelstückchen, Datteln, verschiedenen Gewürzen und Wein besteht und in die man das Bitterkraut – meist in Form von Kopfsalat – eintaucht. (Vgl. ebd., 257–258.)

³¹⁸ D. h. für die Cohen (Priester), die Leviten und das Volk. Vgl. hierzu: Wolfgang Walter, Bund, 42, und Israel M. Lau, Juden, 251.

³¹⁹ Israel M. Lau, 260, erläutert hierzu: „Um die Neugier der Kinder zu wecken, versteckt man die zweite Hälfte der mittleren Matze, und nach der Mahlzeit wird sie an alle um den Tisch Versammelten verteilt. Im allgemeinen geben die Kinder diese versteckte Hälfte – die sie gefunden und andernorts versteckt haben – erst dann zurück, wenn ihnen ein Geschenk versprochen wurde. Dieser Brauch geht auf einen Abschnitt im *Talmud*traktat ‚Pessachim‘ 109a zurück: ‚Ein Stück der Matze wird versteckt in der *Passanacht*, damit die Kinder nicht einschlafen.“

differiert haben, etwa zwischen den in Palästina lebenden und den Diaspora-Jüd:innen bzw. zwischen den Sephardim und den Aschkenasim. Auch wird aus dem Text nicht ersichtlich, ob und inwieweit der Verfasser am Sederabend selbst partizipiert hat oder ob seine Beschreibung der Pessach-Bräuche eine „aus zweiter Hand“, d. h. lediglich eine übernommene ist. Diese Frage drängt sich aufgrund des scheinbar lückenhaften Berichts jedenfalls auf. Letzteres erscheint plausibler, da der Textverfasser keinerlei Hinweis auf seine Präsenz am Sedertisch gibt.

Wie ist nun dieser Tagebucheintrag zu bewerten? Dass ein Text über die jüdischen Bräuche an Pessach ausgerechnet in einem Jahr, in dem der Karfreitag auf den 15. Nissan fällt, geschrieben wird, dürfte kein Zufall sein. Nicht umsonst erinnert der Verfasser gleich im ersten Satz an diese Koinzidenz. Zwar kommt er bei seiner *memoria mortis* Jesu ohne den in der Geschichte des Christentums oft korrespondierenden Gottesmordvorwurf aus und enthält sich auch der verachtenden, antijüdischen Sprache der Karfreitagsliturgie. Dass er mit seinem Text dennoch eine polemische Absicht verfolgt, wird durch die Stellung, die seine Exclamatio im Text einnimmt, untermauert: Eingerahmt von einer wertneutral-sachlichen, wenngleich lückenhaften Beschreibung der Pessachbräuche, steht der emphatische Ausruf «figure trop vraie, hélas ! de l'endurcissement de leurs cœurs» im Zentrum des Eintrags – und fällt der oder dem Lesenden sofort ins Auge. Gemeint ist die Verhärtung *aller* jüdischen Herzen, auch wenn an keiner Stelle erläutert wird, worin diese eigentlich besteht. Als Grund hierfür ist zu vermuten, dass das Stereotyp von der jüdischen Verstocktheit als bei den Leser:innen bekannt vorausgesetzt wird.³²⁰ Welche Emotionen – von Mitleid bis zur Verachtung – diese Exclamatio letztlich beim Lesenden auch hervorrufen mag, eines macht sie ihm deutlich: Während die jüdischen Herzen verhärtet sind, sind die eigenen (ergo die christlichen) offen für das vom Gekreuzigten und Auferweckten ausgehende Heilsangebot. So dient hier das Bild von der Verstocktheit und Blindheit der Jüd:innen als „kontrastive Folie“³²¹, um die eigene Superiorität und Erwähltheit hervortreten zu lassen. Die emphatische Tonart und der wertende Inhalt des Ausrufs im Vergleich zur sprachlichen Nüchternheit und inhaltlichen Neutralität des restlichen Textes vermitteln der Leserschaft jedenfalls diesen Eindruck.

Für Jonathan Ralf Werner hingegen macht dieser Satz lediglich deutlich, „wie der Chronist die Juden sah, nämlich als ein Volk, das sich der christlicher [sic!] Wahrheit gegenüber verschloss.“³²² D. h. er erwähnt zwar das im Tagebucheintrag zu Tage tretende antijudaistische Vorurteil – freilich ohne es direkt als solches benennen – und stellt es auch

³²⁰ Vgl. Christine Mittlmeier, *Publizistik im Dienste antijüdischer Polemik. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Flugblätter und Flugschriften zu Hostienschändungen*, Frankfurt am Main u. a. 2000, 121.

³²¹ Christine Mittlmeier, *Publizistik*, 121.

³²² Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 165.

(kurz) in seinen entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang, verfolgt damit aber letztlich – bezogen auf die gesamte Katholische Kirche – apologetische Ziele:

Im Ganzen betrachtet ist es jedoch [...] im Verlauf der christlichen wie der katholischen Kirchengeschichte trotz zahlreicher antijüdischer Stereotype nie um Gewalt gegen Juden oder gar deren Auslöschung gegangen. Die Haltung der Kirche den Juden gegenüber war über Jahrhunderte hinweg antijudaistisch, nicht antisemitisch. Ihr Tenor war eine religiös-christliche Negativ-Einstellung gegenüber Juden, jedoch keine rassistische, feindliche Einstellung gegenüber einem jüdischen Volk.³²³

Das Unterkapitel „Verhärtete Herzen“ damit abschließend, reiht er die Jerusalemer Väter zwar auch in den Kreis derer, die antijudaistische Vorurteile hegten, entlastet sie auf diese Weise aber zugleich: „Man war allgemein der Auffassung, dass die Juden ihr Herz verschlossen hätten und sich der Person und Botschaft Jesu und damit letztlich der zu erkennenden Wahrheit verschlossen hätten.“³²⁴ Bedenkt man die fehlende Problematisierung eines solchen Jerusalemer Textes bei Werner, allen voran aber seine fehlende Analyse, so verwundert es nicht, dass er gleichsam als Fazit seiner Arbeit formulieren kann:

Was uns die *Geschichten* der Weißen Väter lehren, [...] ist [...] der Mut zu einer interkulturellen Begegnung, die, auch wenn sie nie vorurteilsfrei sein wird, sich trotzdem auszeichnet durch eine offenerherzige Bescheidenheit in Bezug auf die eigenen Werte und Traditionen, verbunden mit einem klaren Bekenntnis, sowie durch die hörende Offenheit gegenüber den Realitäten und Bedürfnissen der Anderen und die grundsätzlich empathische Haltung im Sinne der Nächstenliebe, die sich sympathieunabhängig auf jeden Menschen erstrecken.³²⁵

Es wird im Folgenden zu prüfen sein, ob bzw. inwieweit diese Bewertung Werners geteilt werden, aber auch vor welche Probleme sie angesichts weiterer zu analysierender Texte stellt.

Der zweite hier relevante Tagebucheintrag ist auf den 26. März 1884 datiert und wurde für die Veröffentlichung in der *Chronique Trimestrielle*³²⁶ gestrichen. Er hat folgenden Inhalt:

³²³ Jonathan Ralf Werner, Väter, 166.

³²⁴ Jonathan Ralf Werner, Väter, 166.

³²⁵ Jonathan Ralf Werner, Väter, 201.

³²⁶ Vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me et 3me trimestres de 1884, 182–198, hier: 188. Lediglich der zweite Teil des Eintrags wurde veröffentlicht: «La caravane ordinaire française, arrivée hier, visite aujourd'hui Ste-Anne. Elle ne compte pas vingt membres, dont quelques prêtres et quelques dames.» (Übersetzung: „Die übliche französische Karavanne, gestern angekommen, besucht heute St. Anna. Sie zählt keine zwanzig Personen, unter ihnen einige Priester und einige Damen.“)

Tout le cimetière juif est rempli d'hommes et de femmes pleurant leurs morts et le lamentant couchés sur les tombeaux. C'est un spectacle qui fait peine à voir, comme au lieu-dit des Pleurs des Juifs. Pauvre peuple aveugle, qui ne veut point voir la lumière qui brille à ses yeux et qu'on s'efforce de mettre sans cesse devant lui.³²⁷

Der Verfasser hat hier seine auf einem jüdischen Friedhof gemachten Beobachtungen verschriftlicht, wobei unklar ist, um welche jüdische Tradition oder welches Fest es sich handelt. Ausgeschlossen ist das sogenannte Jiskor-Gebet an Pessach:³²⁸ Zum Einen fiel Pessach im Jahr 1884 in den Monat April; zudem wird das Jiskor-Gebet für gewöhnlich in der Synagoge und nicht auf dem Friedhof gesprochen. Auch kann an dieser Stelle nicht die sogenannte „Omer-Zählung“, eine Art Trauerzeit zwischen Pessach und Schawuot,³²⁹ gemeint sein, da auch sie im April bzw. Mai stattfand. Schließlich können auch nicht die Monate Aw und Elul in Betracht gezogen werden, die im jüdischen Kalender aufgrund von verschiedenen historischen Ereignissen eine Trauerperiode darstellen, aber gemäß gregorianischem Kalender in die Zeit zwischen Juli und September fallen. Während der Anlass für die hier beschriebene massenhafte Versammlung von Jüd:innen also offenbleiben muss, lässt sich der Ort mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen: Aufgrund der Lage der St. Anna-Kirche in Jerusalem kann es sich wohl nur um den alten jüdischen Friedhof am Ölberg handeln, der sich in großer Nähe zum Kloster der Weißen Väter befindet. Der etwa viertausend Jahre alte Friedhof³³⁰ beherbergt nach alter Tradition die Prophetengräber und gilt im Judentum als bevorzugte Grabstätte. Der Grund hierfür sind die Weissagungen Sacharjas und Ezechiels,³³¹ nach denen der Herr und seine Herrlichkeit von Osten über den Ölberg nach Jerusalem einziehen werden.

Gemäß dem obigen Tagebucheintrag beklagt nun eine große Menge von Jüd:innen – auf den Gräbern liegend – ihre Verstorbenen auf ebendiesem Friedhof. Bis hierhin enthält sich der Verfasser noch einer Wertung, die allerdings im darauffolgenden Satz einsetzt: Die Totenklage stellt für ihn ein bedauernswertes „Schauspiel“ dar, welches er mit den Gebeten von Jüd:innen an der Jerusalemer Westmauer („Klagemauer“) vergleicht, wobei der an das Wort „spectacle“ anschließende Relativsatz „qui fait peine à voir“ („welches zu sehen schmerzt“) bei den Leser:innen Mitleid für die Jüd:innen und ihre Religion erzeugen soll.

³²⁷ *Diaire de Sainte Anne*, 131. Übersetzung: „Der ganze jüdische Friedhof ist voller Männer und Frauen, die ihre Toten beweinen und auf den Gräbern liegend klagen. Es ist ein Schauspiel, welches zu sehen schmerzt, ähnlich wie an dem Ort, der den Namen ‚Tränen der Juden‘ [Westmauer, A. K.] trägt. Armes, blindes Volk, das das Licht gar nicht sehen will, welches in seinen Augen glänzt und welches man ohne Unterlass vor es zu bringen bemüht ist. [...]“

³²⁸ Dies gilt auch für das Versöhnungsfest Jom Kippur.

³²⁹ Vgl. Wolfgang Walter, *Bund*, 50.

³³⁰ Er gilt als einer der ältesten und größten der Welt, wurde 1948 im Zuge des israelischen Unabhängigkeitskrieges jedoch stark beschädigt.

³³¹ Vgl. Sach 1,1–4 und Ez 43,1–4.

Dieses Mitleid auf Seiten des Verfassers wird dann explizit im nächsten Satz ausgedrückt: Das jüdische Volk wird, aufgrund seines „Unglaubens“, als „arm“ und „blind“ tituliert, und zwar trotz des in seinen Augen glänzenden Lichts. So entsteht an dieser Stelle eine *Oppositio* zwischen der vermeintlichen Blindheit der Jüd:innen – wiederum: *aller* Jüd:innen („people“) – und dem *lumen Christi*³³²: Wenn die Jüd:innen als um ihre Verstorbenen verzweifelt Klagende gezeichnet werden, die den christlichen (Auferstehungs-)Glauben an Jesus Christus ablehnen, wird auf diese Weise ihre religiöse Praxis als obsolet, ja ihre gesamte Religion „als Anachronismus“³³³ dargestellt. Darüber hinaus wird der Jüd:innen geschildertes Unglück, welches den Verfasser „zu sehen schmerzt“, als ein selbstverschuldetes verstanden und transportiert. Denn obwohl das Licht in ihren Augen glänze und die christliche Mission beständig um sie werbe,³³⁴ *wollen* sie es nicht sehen und verharren stattdessen in ihrer Blindheit. Blindheit wird hier als Verstocktheit verstanden und zwar tatsächlich in eben diesem Sinne: nämlich als willentliche, wenngleich nicht unumkehrbare – und nicht etwa als von Gott herbeigeführte Verstockung. Die nun vom Verfasser eingeführte jüdische Eigenschuld bedeutet in der Konsequenz, dass sein zuvor geäußertes Bedauern ein geheucheltes ist.

Trotzdem muss gerade hier dem Konzept des „backshadowing“ Rechnung getragen werden, denn: Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich in der Katholischen Kirche die Sichtweise durchgesetzt, dass Jüd:innen nicht zwangsläufig bekehrt werden müssten. D. h., es ist in Einklang mit Bernsteins Theorie zu fragen: Inwieweit konnte und kann von den Weißen Vätern erwartet werden, dass sie antijüdische Tendenzen zu durchbrechen vermögen, die als typisch für ihre Zeit gelten können? Denn ein zumindest partieller Verzicht seitens der Katholischen Kirche auf die sogenannte Judenmission manifestiert sich erst gut 80 Jahre später. Er kommt zum Beispiel in der veränderten Karfreitagsfürbitte in ihrer ordentlichen Form von 1970 zum Tragen, wo es heißt:

³³² Vgl. Joh 1,9; 8,2, und zur Geschichte und Funktion des gleichnamigen Rufes in der Osternachtliturgie: Susanne Haverkamp, Woher stammt der Ruf „Lumen Christi“?, 5. April 2015, <http://www.tag-des-herrn.de/content/woher-stammt-der-ruf-lumen-christi> [Zugriff: 20. März 2018], und Christoph Neuert/Benjamin Leven, Lumen Christi, <https://www.herder.de/gd/lexikon/lumen-christi/>. [Zugriff: 20. März 2018].

³³³ Noline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“ in Deutschland (1789–1871/72). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation (= Germanistische Linguistik 83), Tübingen 1988, 239.

³³⁴ In zwei weiteren Einträgen aus den Jahren 1891 bzw. 1893 wird explizit um Bekehrung von Jüd:innen gebeten. Vgl. die Eintragungen vom 5. September 1891 und 5. Dezember 1893, in: *Diarie de Sainte Anne*, 404 und 492.

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.“³³⁵

Es bleibt dennoch festzuhalten: Wiederum werden nicht nur vereinzelte Jüd:innen, sondern „die“ Jüd:innen als Kollektiv ob ihrer vermeintlichen Verstocktheit, hier unter Zuhilfenahme der Blindheits-Metapher, verunglimpft. Wenngleich der Verfasser eine Umkehrmöglichkeit zu Christus, dem als *Oppositio* zur Blindheit stehenden „Licht“, nicht ausschließt und sein scheinbares Bedauern über die andauernde Halsstarrigkeit der Jüd:innen ausdrückt, ist zu fragen, wie es um sein Bedauern und die von ihm implizierte Umkehrmöglichkeit tatsächlich bestellt ist. Denn wenn er konstatiert, dass die Jüd:innen Christus, das Licht, trotz unablässiger Missionsbemühungen gar nicht sehen *wollen*, geht er nicht doch von einer ihrer Natur inhärenten Verdorbenheit aus, gegen die es kein Ankommen gibt?

Dies deutet sich im nachfolgenden Tagebucheintrag zumindest an. Er stammt vom 13. März 1887, wurde für eine Veröffentlichung in der *Chronique Trimestrielle*³³⁶ gestrichen und liest sich wie folgt:

[...] Les Arméniens nous regardent toujours d'un oeil sympathique. Il n'en est pas même dans la grande synagogue où des Juifs crasseux et hargneux murmurent leur lecture en balançant la tête tantôt d'un côté à l'autre, tantôt d'avant en arrière. Lorsque nos derniers rangs sont sortis, ils poussent un clameur qui est loin de ressembler à une bénédiction. Quelle race! Et l'on prétend que d'un pareil fonds a pu jaillir naturellement notre religion toute d'amour!³³⁷

Eingeleitet wird der Eintrag mit einem Verweis auf die armenische Gemeinde, der ein Wohlwollen gegenüber den St. Anna-Missionaren bescheinigt wird. Sogleich wird allerdings der Gegensatz zur großen Synagoge aufgemacht, auf die dies nach Aussagen des Verfassers nicht zutrifft. Ohne dass ausgeführt würde, wie sich das fehlende Wohlwollen seitens der jüdischen Gemeinde äußert, erfolgt ein überraschender inhaltlicher Sprung, und es wird ihre synagogale Frömmigkeitspraxis beschrieben und kritisiert: Die Wörter „dreckig“

³³⁵ Zit. n. Andreas Renz, *Kirche*, 187. Dass die Kirche die „Judenmission“ damit endgültig *ad acta* gelegt hätte, darf freilich angezweifelt werden. Dies zeigt u. a. die Neufassung der Fürbitte für den außerordentlichen Ritus aus dem Jahr 2008: „Lasst uns auch beten für die Juden, auf dass Gott unser Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Retter aller Menschen anerkennen.“ (Zit. n. ebd., 187.) Vgl. hierzu auch Anm. 300.

³³⁶ Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 3me trimestre de 1887, 550–560, hier: 550: Der erste Tagebucheintrag in dieser Ausgabe ist der 15. März 1887.

³³⁷ *Daire de Sainte Anne*, 206. Übersetzung: „[...] Die Armenier betrachten uns immer noch mit einem freundlichen Auge. Dasselbe trifft nicht auf die große Synagoge zu, wo die Juden dreckig und verbittert ihre Lesung vor sich hinmurmeln, den Kopf mal von der einen zur anderen Seite bewegend, mal von vorne nach hinten. Als unsere letzten Reihen verlassen sind, stoßen sie einen Schrei heraus, der allem anderen als einem Segen ähnelt. Was für eine Rasse! Und da behauptete man, dass aus derartigem Boden unsere Religion voller Liebe hat entspringen können!“

(«crasseux») und „verbittert“ («hargneux») enthalten die stärkste pejorative Wertung in den bis dato analysierten Texten. Sie kennzeichnen hier die Gebetsweise von Jüd:innen und werden durch das folgende Verb («murmurent») und den sich auf das sogenannte „Schokeln“ beziehenden Partizipialsatz («en balançant la tête tantôt d’un côté à l’autre, tantôt d’avant en arrière») noch verstärkt. Schließlich wird von einem Schrei berichtet, der ausgestoßen werde, sobald die Weißen Väter sich anschicken, den Synagogenraum zu verlassen. Durch seine Abqualifizierung als eines Segens unwürdige Handlung wird einmal mehr ein Antagonismus von Judentum und Christentum kreiert.

Doch allein dabei bleibt es nicht: Der Ausruf „was für eine Rasse!“ («quelle race!»), aus dem man eine Abscheu förmlich heraushören kann, ist eindeutig in der Wertung – und dennoch inhaltlich „offen“. Denn es wird keinesfalls ersichtlich, was der Autor eigentlich unter dem Begriff „Rasse“ versteht. So kann nur gemutmaßt werden, dass der Verfasser hier auf den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Unterscheidung der Jüd:innen von Nichtjüd:innen gebräuchlichen Ausdrucks zurückgreift, diesen aber den bis dato entwickelten Rassentheorien möglicherweise nicht genau zuzuordnen weiß.³³⁸ Freilich werden durch diesen Ausruf bei den Leser:innen in Bezug auf Jüd:innen negative Emotionen ausgelöst, was wiederum dem Zweck seiner Persuasion geschuldet ist.

Wem der Inhalt des darauffolgenden Satzes geschuldet ist, lässt sich sehr genau bestimmen: Wie bereits dargelegt, wird das Christentum seit seinen Anfängen von der – wenngleich erfolgreich bekämpften, so doch nie verstummen – Lehre Marcions begleitet, nach der dem christlichen Gott der Liebe, offenbar im Neuen Testament durch Jesus Christus, der alttestamentliche zürnende Gott des Gesetzes gegenübersteht. In diese Tradition reiht sich der letzte Satz des analysierten Textes ein: Auch wenn hier explizit keine Antithese im Gottesbegriff auszumachen ist, so steht für den Verfasser trotz besseren Wissens außer Frage, dass die eigene, christliche „Religion voller Liebe“ («notre religion toute d’amour») ihren Ursprung keineswegs in einer Religion haben kann, dessen Gebetsvollzug ihn selbst derart anwidert. So bleibt festzuhalten, dass an dieser Stelle, nämlich mit der Behauptung, das Christentum könne aufgrund seiner qualitativen Alterität bzw. Überlegenheit nicht aus dem Judentum hervorgegangen sein, strenggenommen nichts anderes als eine Häresie formuliert wird. Im Gegensatz zur Lehre Marcions wird hier allerdings nicht *das* vermeintliche Gottesbild des Alten Testaments³³⁹ für die Argumentation herangezogen, sondern die Abneigung des Verfassers gegenüber der Ästhetik jüdischer Gebetspragmatik. So sagt gerade dieser Text, der mithilfe der Beschreibung von Devianzen Differenz und Alterität

³³⁸ Anders verhält es sich mit einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1914, der sich dem Thema des vermeintlichen „jüdischen Wuchers“ widmet und die Jüd:innen ebenfalls als „Rasse“ brandmarkt. Vgl. hierzu Kapitel III.2.2.2.1.

³³⁹ Es sei daran erinnert, dass es Marcion keineswegs darum ging, Jüd:innen zu diffamieren oder sich von ihnen abzugrenzen, wie es in unserem Tagebucheintrag der Fall ist.

zu konstruieren sucht, mehr über seinen Verfasser aus als über diejenigen, die hier gezeichnet werden sollen: Bereits existierende „[h]aßerfüllte Antibildder werden in das Wesen einer fremden Religion projiziert, um dadurch Selbstbestätigung zu finden.“³⁴⁰ Das Eigene – hier die christliche Religion – gewinnt somit erst in der Differenz zum Fremden – der jüdischen Frömmigkeitspraxis – Kontur.³⁴¹ Letztere dient der Selbstvergewisserung, sie verkörpert gewissermaßen „als Negation der positiven Werte, die das Christentum vertritt, das Antibild einer Religion.“³⁴² Allerdings ist auch hier Vorsicht zu üben, um nicht der Gefahr sogenannten „backshadowing“ zu erliegen: Denn die – auch auf Marcion zurückgehende – Ablehnung des Judentums und des Alten Testaments als Wurzel des christlichen Glaubens

³⁴⁰ Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 241. Allerdings muss hier mit Andrea Doeker, Das Gebet als geprägte Sprache. Jüdisches und christliches Gebet als Konstituierung von Identität, in: Albert Gerhards/Stephan Wahle (Hg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2005, 15–61, hier: 56, ergänzt werden: „Die Identität einer Gemeinschaft entsteht aber nicht nur über inhaltliche Aspekte der Gebetstexte. Der Vollzug von Gebeten mit seiner Atmosphäre und seinen Emotionen spielt eine wesentliche Rolle bei der Identitätsthematik. Die Konstituierung von Identität läuft also einerseits über die Sprache der Gebete, andererseits über den Vollzug. Die Gebetspragmatik [ist] also zu berücksichtigen.“ Hierzu weiterführend etwa: Stephan Wahle, Identität durch Gebet? Die Selbst-Überschreitung des Menschen durch Gebet im Kontext institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, in: Albert Gerhards/Hans Hermann Henrix (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (= Quaestiones Disputatae 208), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2004, 128–148, hier: 148; Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: dies. (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (= Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 13–19, hier: 17, und Reinhard Messner/Martin Lang, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, in: Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (= Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 371–411, hier: 371. Für den hiesigen Zusammenhang geeignet, da die Funktion des Gebetes differenzierter darstellend: „Es gilt im Allgemeinen als unbestritten, dass es einen engen Zusammenhang gibt zwischen Riten und der Identität von Gruppen, Gemeinschaften. [...] Es ist nicht unbedingt so, dass Riten uns ein genaues und vollständiges Bild von dem vermitteln, was man als die Identität einer Gruppe oder Gemeinschaft bezeichnen könnte, von der Art und Weise wie eine Gruppe sich selber versteht und wie sie sich selber situiert in Bezug auf die Außenwelt, auf Menschen, die nicht zur Gruppe gehören. Das Verhältnis ist unendlich komplizierter. [...] Dies stimmt übrigens überein mit dem, was allgemein als eine der meist wesentlichen Funktionen von Riten betrachtet wird, dass sie nämlich nicht schon vorhandene Identität darstellen, sondern dass sie bezwecken, nicht vorhandene, oder nur teilweise vorhandene Identität zu bilden oder auch vorhandene Identität weiter zu verstärken.“ (Gerard Rouwhorst, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum, in: Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (= Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 37–55, hier: 37–38.)

³⁴¹ Vgl. Victoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 33. Bei Gutsche lautet der Satz umgekehrt: „Das Fremde – in diesem Fall die jüdische Minderheit – gewinnt immer erst in der Differenz zum Eigenen Kontur.“ (Ebd., 33.) Dabei unterscheidet sie „zwischen Figurationen des Jüdischen als Konstruktionen des Fremden, die eine Distanz markieren, und Konstruktionen des Anderen, die eine Differenz herstellen, die wiederum ein asymmetrisches Verhältnis zum Bezeichneten begründen soll.“ (Ebd., 33.)

³⁴² Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 236.

war sowohl im Katholizismus als auch im Protestantismus³⁴³ zum Ende des 19. Jahrhunderts sehr virulent.

Der analysierte Tagebucheintrag ist allerdings nicht nur aufgrund seiner Einreihung in die nachmarcionitische Linie entlarvend. Vielmehr reiht er sich ebenso in die Linie fast aller anderen frühchristlichen Autoren ein, die polemische Schriften gegen Jüd:innen verfasst haben. Denn zu den antijüdischen Ausfällen gehörte in der Antike fast immer auch eine Abwertung bzw. Diffamierung ihrer Frömmigkeitspraxis. Und auch für das Mittelalter und die Neuzeit lassen sich immer wieder Belegschriften ausmachen, denen die „die negative Beschreibung des Synagogengesangs der Konstruktion der Jüd:innen als Gegenkirche“³⁴⁴ diente. Dies berührt wiederum ein Problem, mit dem sich bereits die Kirchenväter konfrontiert sahen: Den christlichen Vordenkern erschien die jüdische Religion nach Tod und Auferstehung Jesu Christi obsolet. So impliziert der Vorwurf der Blindheit und Verstocktheit zugleich auch immer eine Kritik am Unzeitgemäßen des Judentums, die Vorstellung also, dass das Judentum *sub lege* nur vor Christus eine Berechtigung hatte. Dies gilt auch für die hier vorgestellten und untersuchten Texte: Wie von Nicoline Hartzitz für Schriften der Jahre 1789 bis 1871 lässt sich auch für diese Tagebucheinträge schlussfolgern: „Die jüdische Religion wird in der Gegenwart des 19. Jahrhunderts als Anachronismus empfunden [...]“³⁴⁵ Bezüglich aller drei analysierten Texte ist zusammenfassend festzuhalten, dass sie deutlich in der Linie jahrhundertealter christlich-antijudaistischer Vorstellungsmuster stehen: Allen voran in den ersten beiden Tagebucheinträgen wird eine Verbindung zwischen dem Verstocktheitsmotiv und jüdischer Frömmigkeitspraxis hergestellt. Das Motiv hierfür wird jedoch kaum – wie etwa bei antiken Theologen von Justin bis Augustinus – eine Furcht vor judaisierenden Tendenzen innerhalb christlicher Gemeinden sein. Das Ergebnis ist freilich dasselbe: Die Jüd:innen werden – wie in auch in der Bild- und Theaterkunst des Mittelalters und der Frühen Neuzeit – aufgrund ihrer mutmaßlichen Verstocktheit und geradezu als „mitleiderregend“ dargestellten Frömmigkeitspraxis als ein religiöser Antitypus dargestellt, von dem man sich als Christ:in qualitativ abhebt; die vermeintliche christliche Superiorität wird beschworen. Zu diesem Zweck werden gängige „Attribute aus dem Kanon christlicher Vorurteile zur signifikanten Kennzeichnung der jüdischen Religion“³⁴⁶, näherhin zu ihrer Herabsetzung, herangezogen. Während der erste Eintrag noch von der „Verhärtung“ jüdischer Herzen spricht und damit offen lässt, ob diese von Gott oder von den Jüd:innen selbst produziert wurde, sind es im zweiten Eintrag definitiv die Jüd:innen selbst, die die

³⁴³ Als bekanntester protestantischer Vertreter dieser These zu jener Zeit kann Adolf von Harnack (1851–1930) gelten.

³⁴⁴ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 113. So eines von Heils Ergebnissen für das Spätmittelalter. Für das 19. Jahrhundert vgl. etwa: Stefan Rohrbacher/Stephan Michael Schmidt, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek bei Hamburg 1991, 245.

³⁴⁵ Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 239.

³⁴⁶ Matthias Blum, „Judenfeind“, 170.

eigene Verstocktheit zu verantworten haben. Zwar geht nicht klar hervor, ob die Verstocktheit aus der Sicht des zweiten Eintrags „den“ Jüd:innen inhärent und somit unabänderlich ist, wie der Rückgriff auf den Terminus „Rasse“ nahe legen könnte; jedoch sind es in beiden Texten immer „die“ Jüd:innen, die als Kollektiv an den christlichen Pranger gestellt werden. So auch im dritten Text. Wenngleich er ohne den Verstockungsvorwurf an Jüd:innen auskommt, prangert er umso heftiger deren Gebetspragmatik an. Die Jüd:innen werden samt ihrer Religion als „dreckig“ und „unwirsch“ in deutlichem, schier unüberbrückbarem Kontrast zu den Christ:innen und ihrer erhabenen „Religion voller Liebe“ dargestellt. Hieraus gewinnen letztere Selbstbestätigung, indem sie sich als Gemeinschaft durch Abgrenzung gegenüber anderen konstituieren.³⁴⁷ Folglich können sie sich auch keine Nähe zu den anderen gestatten, auch keine gedachte: Der jüdische Ursprung christlichen Glaubens wird negiert, seine Entwurzelung wird nicht nur in Kauf genommen, sondern sogar vorangetrieben. Letztlich wird damit, wie nicht selten in der Tradition christlichen Antijudaismus, die andere, jüdische, Religion des ihr eigenen Wertes beraubt und somit als vermeintlich obsolet denunziert.

2.2.1.2 Das Stereotyp von den Jüd:innen als Ritualmörder:innen

Der angebliche Ritualmord an christlichen Knaben³⁴⁸ ist einer der abscheulichsten jemals von Christ:innen gegenüber Jüd:innen vorgetragenen Vorwürfe. Von Bedeutung sind hierbei nicht nur die unmittelbaren Folgen wie Verurteilungen, Verfolgungen und Vertreibungen, „sondern ebenso – als Faktor von langer Dauer – die Integration diese[s] Stereotyp[s] in ein allgemeines Judenbild.“³⁴⁹ Auch deshalb verbietet sich – obwohl an Jüd:innen gerichtete Ritualmordbeschuldigungen zumeist im Mittelalter auftraten – die Kennzeichnung und Reduzierung des Phänomens als bzw. auf ein „mittelalterliches Problem“³⁵⁰. Denn erstens existierte die volksfromme, von der kirchlichen Hierarchie mindestens geduldete Verehrung

³⁴⁷ Vgl. František Graus, Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, in: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hg.), Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien/Köln 1991, 53–65, hier: 57.

³⁴⁸ Zunächst wurden für den Ritualmordvorwurf immer nur männliche Jungen christlicher Religion herangezogen. Den Grund hierfür beschreibt Rainer Erb folgendermaßen: „Der Wahnglaube an den Ritualmord besagt, dass Menschenblut der Gottheit angenehm sei, vor allem, wenn es von einem unschuldigen Menschen stamme. Nach christlicher Ansicht verliert ein getauftes Kind allmählich seine Unschuld, und deshalb machte die mittelalterliche Phantasie vorwiegend junge Knaben zu Ritualmordopfern (*innocens virgo et martyr*). Bestärkt wurde diese Fiktion durch die Meinung, das Blut von Jungen habe gegenüber Mädchenblut eine höhere Opferqualität.“ Später wurden auch ältere Knaben, Mädchen und Erwachsene als mögliche Opfer eingeführt. (Vgl. Rainer Erb, Die Ritualmordlegende: Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, in: Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 11–20, hier: 13; 15.)

³⁴⁹ Wolfgang Treue, Schlechte und gute Christen. Zur Rolle von Christen in antijüdischen Ritualmord- und Hostienschändungslegenden, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (1992), 95–116, hier: 95.

³⁵⁰ Vgl. Rainer Erb, Zur Erforschung der europäischen Ritualmordbeschuldigungen, in: ders. (Hg.), Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigungen gegen Juden, Berlin 1993, 9–16, hier: 10.

der vermeintlichen Märtyrer weit bis ins 20. Jahrhundert hinein³⁵¹ und trug so zum Fortbestehen dieses spezifischen Judenbilds bei. Zweitens erlebten von der mittelalterlichen Ritualmordlegende initiierte Anschuldigungen eine „Renaissance“ im Kontext des im 19. Jahrhunderts entstehenden rassistischen Antisemitismus.³⁵² Eine solche, in ihren Tagebüchern notierte Anschuldigung aus dem Jahr 1890 finden wir auch bei den Weißen Vätern in Jerusalem. Um den tradierten Vorwurf einordnen und einer genauen Analyse unterziehen zu können, ist es zunächst notwendig, sowohl die gängigen Elemente einer solchen Legende vorzustellen als auch auf den hinter ihr stehenden christlich-theologischen Rahmen zu verweisen, denn „Anschuldigung, Verfolgung und Tod der Juden beruhten auf einem Motiv, dessen Genese im christlichen-theologischen Denken liegt.“³⁵³ Zudem gilt es zu prüfen, inwieweit das Ritualmordgerücht eng mit anderen, von den Weißen Vätern transportierten Sichtweisen auf Jüd:innen verknüpft ist.

2.2.1.2.1 Zur Geschichte der Ritualmordlegende

Es hat nie einen jüdischen Ritualmord gegeben.³⁵⁴ Doch obgleich diese Beschuldigung ein „reines Phantasieprodukt“³⁵⁵ ist, wurde die Vorstellung von den blutrünstigen, christliche Kinder mordenden Jüd:innen zu einem tragenden Bild christlicher Vorurteilswelt. Den ersten folgenreichen, nachantiken³⁵⁶ Ritualmordvorwurf erleben wir im Jahr 1144 im englischen Norwich.³⁵⁷ Die vermeintliche Geschichte des getöteten William enthält bereits fast alle Elemente einer voll ausgebildeten Legende vom jüdischen Ritualmord: Um die Osterzeit herum hätten sich Angehörige der jüdischen Führungsschicht mithilfe von habgierigen

³⁵¹ Ein prominentes Beispiel ist der sog. „Anderl-von-Rinn-Kult“, der einem vermeintlichen Ritualmordopfer aus dem 15. Jahrhundert huldigte und erst 1995 (!) durch ein bischöfliches Verbot jeder öffentlichen Verehrung unterbunden wurde. Vgl. hierzu einführend: Albert Lichtblau, Art. Anderl-von-Rinn-Kult, in: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, München 2011, 2–4.

³⁵² Vgl. Wolfgang Treue, Christen, 116, und Rainer Erb, Ritualmordlegende, 12. Und auch heute noch wirkt die Legende nach, denn „[d]er moderne Antisemitismus exportierte u. a. aus dem christlichen Europa auch diese Beschuldigung in die Levante und die islamischen Länder und bis heute wird die These ... von Morden aus religiösen Gründen im Nahost-Konflikt zur Dämonisierung der israelischen Konfliktpartei benutzt.“ (Rainer Erb, Ritualmordlegende, 12. Vgl. auch ebd., 18–19, (Anm. 1).)

³⁵³ Rainer Erb, Erforschung, 9.

³⁵⁴ Die vatikanische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung erklärte im Jahr 1989: „Es muß ganz klar gesagt werden, daß es nie einen jüdischen Ritualmord gegeben hat. Der heutige Christ muß eine solche Behauptung als eine tief anstößige und schandbare Verleumdung gegen das jüdische Volk eindeutig verurteilen.“ (Zit. n. Rainer Erb, Ritualmordlegende, 19, (Anm. 2).)

³⁵⁵ Rainer Erb, Ritualmordlegende, 12.

³⁵⁶ Friedrich Lotter, Aufkommen und Verbreitung von Ritualmord- und Hostienfrevelanklagen gegen Juden, in: Elisabeth Klamper (Hg.), Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien 1995, 60–78, hier: 60: „In hellenistischer Zeit wurden gegen die Juden entsprechende Beschuldigungen erhoben. So unterstellte ihnen etwa der Ägypter Apion unter Kaiser Caligula (37–41), sie mästeten im Tempel jährlich einen Griechen, um ihn dann als Opfer zu schlachten, von seinen Eingeweiden zu kosten und dabei einen Schwur ewiger Feindschaft gegen die Griechen abzulegen.“

³⁵⁷ Tatsächlich trat der erste bekannte Ritualmordvorwurf im Jahr 1097 auf der Krim auf. Demnach habe ein Jude am Ostersonntag einen Mönch zum Spott für Christus gekreuzigt, ihn mit einer Lanze erstochen und die Leiche im Meer versenkt. Doch habe dieser Fall im Gegensatz zu dem von Norwich keine Wirkungsgeschichte entfaltet. Vgl. hierzu Friedrich Lotter, Aufkommen, 61.

Christ:innen einen Knaben beschafft und an ihm in blasphemischer Absicht die Passion Christi wiederholt.³⁵⁸ Am Grab des Märtyrers ereignen sich Lichtzeichen und Wunder, der Leichnam wird in eine Kirche überführt, ein Wallfahrtsort entsteht. Die angeblichen jüdischen Täter werden gefasst und zum Tode verurteilt.³⁵⁹

Mit der Ritualmordlegende um William von Norwich wurde ein Präzedenzfall geschaffen, der verhängnisvolle Folgen mit sich brachte: Wo immer eine Knabenleiche gefunden oder auch nur eine Vermutung vom Verschwinden eines christlichen Kindes lanciert wurde, konnte die Ritualmordbeschuldigung gegen Jüd:innen abgerufen werden. Dabei beschränkte sich der Verdacht nicht nur auf England; sehr zügig nahm die Legende von dort ihre Reise zunächst nach West- und Südeuropa und fand ab dem 16. Jahrhundert eine starke Verbreitung vor allem in Polen.³⁶⁰

Bereits drei Jahrhunderte zuvor, anlässlich eines Brandunglücks am Weihnachtsabend 1235, bei dem in Fulda fünf Kinder starben, kam zu dem oben beschriebenen Muster ein weiteres Element hinzu, das fortan als das eigentliche Motiv für den „jüdischen“ Mord an christlichen Knaben gelten sollte: die Entnahme ihres Blutes zu religiösen, magischen oder medizinischen Zwecken.³⁶¹ Insbesondere das Gerücht, Jüd:innen würden das Blut des getöteten Kindes für die Zubereitung der Mazzot anlässlich des Pessach-Festes verwenden, häufte sich zusehends.³⁶² Wesentlich verantwortlich für die inhaltliche Entfaltung dieser Behauptung³⁶³ war der Klerus, der als einziger über die notwendigen theologischen Kenntnisse für eine

³⁵⁸ Vgl. František Graus, *Judenfeindschaft*, 35.

³⁵⁹ Vgl. Rainer Erb, *Ritualmordlegende*, 13, Joop van Banning, *Der Vatikan und der Ritualmord*, in: Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial (Hg.), *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien u. a. 2003, 61–84, hier: 65, und Friedrich Lotter, *Aufkommen*, 64.

³⁶⁰ Vgl. Rainer Erb, *Ritualmordlegende*, 13–14.

³⁶¹ Aus diesem Grund kann man erst anlässlich des Falles von Fulda von einem *Ritualmordvorwurf* sprechen. (Vgl. hierzu Joop van Banning, *Vatikan*, 65.) Zudem verschob sich mit dem Fall von Fulda die Gewichtung der ausschlaggebenden christlichen Interessen an der Erhebung von Ritualmordvorwürfen gegen Jüd:innen: Während die „Chronisten“ der ersten vermeintlichen Ritualmorde noch vornehmlich daran interessiert waren, die angeblichen Märtyrer als neue Heilige zu gewinnen, ging es seit Fulda hauptsächlich darum, die Bosheit und den Frevel der Jüd:innen aufzuzeigen. (Vgl. hierzu Friedrich Lotter, *Aufkommen*, 64, und Rainer Erb, *Ritualmordlegende*, 13.)

³⁶² Vgl. Rainer Erb, *Ritualmordlegende*, 13–14. Zunächst ging man jedoch noch von einem reinen Genuss des geschöpften Blutes aus; erst später kam das Motiv seiner Vermischung mit den ungesäuerten Broten hinzu. Vgl. hierzu: Joop van Banning, *Vatikan*, 65.

³⁶³ Allgemein wird angenommen, dass diese Behauptung erst mit der Transsubstantiationlehre des IV. Laterankonzils im Jahr 1215 aufkommen konnte. Anders sieht dies Gavin I. Langmuir, der das Aufkommen der Blutbeschuldigung mit anderen, rein historischen Faktoren in Verbindung bringt: „... [D]as Aufkommen dieser Beschuldigung [steht] in Zusammenhang mit einer blutfordernden Entwicklung innerhalb des Christentums selber, die mit dem Namen des Papstes Gregor IX. (1227–1241) verbunden ist. Derselbe hat sich bei den Geschehnissen in Fulda zurückgehalten. 1227 hat er in Deutschland ein Inquisitionsverfahren begonnen, das die Merkmale eines Kreuzzuges von Christen gegen Christen angenommen hat: Auf Bitte von Conrad von Marburg, der auch die Leitung der Unternehmung hatte, wurde eine rücksichtslose Verfolgung von Ketzern veranstaltet. In diesem Zusammenhang wurde auch Außerordentliches bei den Juden vermutet [...]“ (Joop van Banning, *Vatikan*, 65.)

solch komplexe Begründung verfügte.³⁶⁴ Die Geistlichkeit war es denn auch, die bestimmte, bereits im Neuen Testament angelegte und von der alten Kirche ausgebildete Judenmotive³⁶⁵ pflegte, welche sich vornehmlich in volkstümlichen Erzählungen, Wundergeschichten und Legenden wiederfanden. Ihren Zweck hatten diese Geschichten nach Friedrich Lotter darin,

christliche Glaubensvorstellungen ebenso wie die Stereotype der antijudaistischen Theologie einzuschärfen und den Triumph des Christentums darzustellen. Sie sind daher fast durchweg als Bekehrungs- oder als Strafllegenden angelegt.³⁶⁶

Ihrer Verbreitung und Tradierung konnten weder die weltlichen Herrscher noch der Papst etwas entgegensetzen. Nach dem genannten Fall von Fulda und den darauf folgenden, gegen sie erhobenen Vorwürfen ersuchten die Jüd:innen des Reiches Schutz bei Kaiser Friedrich II. (1194–1250). Dieser berief sachverständige Gutachter, um die Angelegenheit zu prüfen und durch eine grundsätzliche Entscheidung zu klären. Erwartungsgemäß stellte das Gremium fest, dass die heiligen Schriften der Jüd:innen, Tora und Talmud, ausdrücklich die Berührung von Menschenblut sowie den Genuss von tierischem Blut untersagten. Der Kaiser sprach die Jüd:innen daraufhin von dem Vorwurf frei und verbot derartige Anklagen auch für die Zukunft.³⁶⁷

Als die Franziskaner im Jahr 1247 im französischen Valréas einen Ritualmordprozess angestrengt hatten, infolge dessen es zu Folterungen, Hinrichtungen, Konfiskationen und Zwangstauften kam, schaltete sich auch der Papst ein. Innozenz IV. (1195–1254) beanstandete in mehreren Bullen an den zuständigen Bischof die rechtswidrige Durchführung des Verfahrens, entlarvte die wahren Beweggründe der Ankläger, verwies auf die Haltlosigkeit der Geständnisse und untersagte ausdrücklich jede weitere Klageerhebung wegen Blutfrevels.³⁶⁸ Allerdings verlor die päpstliche Aufklärungsarbeit an Glaubwürdigkeit, als Innozenz' Nachfolger im Laufe der nächsten Jahrhunderte im Fall einzelner „Märtyrer“, wie

³⁶⁴ Vgl. Rainer Erb, Ritualmordlegende, 14, und ders., Erforschung, 16, der zudem konstatiert: „Für die Tradierung und Popularisierung durch katechetische Unterweisung ist die Rolle der geistlichen Orden hervorzuheben.“ (Ebd., 12.)

³⁶⁵ Friedrich Lotter, Aufkommen, 61, schreibt hierzu: „Die Geschichte der Judenfeindschaft, ihrer Umsetzung in Blut- und Mordlegenden und an diesen sich entzündender Verfolgungen und Massaker ist ohne die schon von der alten Kirche aus dem Neuen Testament abgeleitete antijudaistische Theologie nicht zu verstehen. Zu ihr gehören die Vorstellungen, daß die Juden in ihrer Blindheit des Messias nicht erkannt (Mt 15,14), ihn wie schon die Propheten verfolgt und getötet (1 Thess 2,15) und für sein Blut ewige Vergeltung über sich heraufbeschworen hätten (Mt 27,25). Trotz der von Gott über sie verhängten Strafe der Verbannung bleiben sie weiterhin unversöhnliche Feinde der Christenheit und als Söhne des Teufels verworfen (Joh 8,44; Offb 2,9), sofern sie ihre Schuld nicht durch Bekehrung abwaschen.“ Diese bei Lotter aufgezählten Motive wurden zum Teil schon in früheren Kapiteln behandelt. Im Verlauf dieses und weiterer Kapitel werden sie wieder aufgenommen bzw. ergänzt.

³⁶⁶ Friedrich Lotter, Aufkommen, 62.

³⁶⁷ Vgl. Friedrich Lotter, Aufkommen, 66.

³⁶⁸ Vgl. Friedrich Lotter, Aufkommen, 66-67, und ausführlicher zur Rolle Innozenz' IV.: Joop van Banning, Vatikan, 66-73.

etwa dem des Simon von Trient³⁶⁹, Ausnahmen machten und die Verehrung vermeintlicher Ritualmordopfer gestatteten. Zudem war damit „ein Sonderstatus geschaffen und ähnliche Anschuldigungen konnten nicht grundsätzlich als abwegig klassifiziert werden.“³⁷⁰

Und sie wurden immer perfider. Nicht selten wurden Kinder durch Christ:innen in der Nähe von Orten, die von Jüd:innen frequentiert wurden, oder gar in ihren Häusern versteckt, um sie der Planung eines angeblichen Ritualmordes zu bezichtigen. Es wurden gar Kinder versteckt, um Jüd:innen durch den Vorwurf erpressen zu können.³⁷¹ Welch weite Kreise die Ritualmordlegende zog, zeigen schließlich die immer wieder auftretenden Versuche, den Jüd:innen die für die Ausführung ihrer angeblichen Tat benötigten *corpora delicti* zu verkaufen.³⁷² Zudem wurden Elemente der Legende nach und nach verändert:³⁷³ Während man beispielsweise anfangs noch davon ausging, dass der vermeintliche Ritualmord zwar aus den Bräuchen des Judentums resultiere, aber strengster Geheimhaltung unterliege,³⁷⁴ warf man den Jüd:innen nunmehr Exhibitionismus vor. Implizit unterstellen spätere Ritualmord-„Berichte“ Jüd:innen immer wieder, dass sie das Verbrechen nicht nur begangen hätten, sondern dabei auch noch gesehen werden wollten. So hätten sie sich nur in den seltensten Fällen Mühe gegeben, den Mord zu verbergen, im Gegenteil: Oft hätten sie Christ:innen

³⁶⁹ Der wohl berüchtigtste Ritualmordvorwurf wurde gegen die Jüd:innen von Trient erhoben, als an Gründonnerstag des Jahres 1475 der zwei Jahre alte Simon Unferdorben aus seinem Elternhaus verschwand. Eine jüdische Familie entdeckte seinen Leichnam in ihrem Keller und brachte ihn zu den städtischen Obrigkeiten. Kurz darauf wurden die Mitglieder der drei jüdischen Haushalte von Trient auf Geheiß des örtlichen Bischofs Johannes Hinderbach (1418–1486) verhaftet – dreizehn von ihnen wurden, nach fälschlichen Zeugnissen gegen sie sowie unter Anwendung von Folter, hingerichtet, einer beging Selbstmord, zwei verstarben im Gefängnis. Die weiblichen Mitglieder der Familien wurden einer milderen Art von Folter unterzogen und später getauft. Papst Sixtus IV. (1414–1484) reagierte auf die Geschehnisse sehr widersprüchlich. Während er zuvor vergeblich versucht hatte, Bischof Hinderbach zur Freilassung der noch lebenden Jüd:innen zu bewegen, erklärte er den Prozess in seiner Bulle vom 20. Juni 1478 trotz des Verweises auf die Bullen Innozenz' IV. für rechtsgültig und ließ den Kult um Simon, dem zahlreiche Wunder zugeschrieben wurden, zu; erst 1965 wurde er durch ein päpstliches Dekret aufgehoben. Vgl. hierzu David L. Dahl, Art. Ritualmordvorwurf in Trient (1475), in: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, München 2011, 356–358, ausführlicher auch Willehad Paul Eckert, Der Trienter Judenprozeß und seine Folgen, in: Elisabeth Klamper (Hg.), Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien 1995, 86–101, sowie Nicole Sprengler, das er in sich leiden gheglicht ist der marter vnsers heren. Legendenbildung um Simon von Trient – Ein Ritualmordkonstrukt, in: Ursula Schulze (Hg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 211–231.

³⁷⁰ Rainer Erb, Ritualmordlegende, 16.

³⁷¹ Vgl. etwa Friedrich Lotter, Aufkommen, 67.

³⁷² Vgl. Wolfgang Treue, Christen, 104.

³⁷³ Überhaupt ist in der Geschichte des um die Ritualmordlegende herum kreierte Argumentariums eine „Evolution der Kriterien seiner Wirksamkeit im Abendland sichtbar [...]“ (Marie-France Rouart, Scheinbares Argumentarium, archetypische Realität: Die Ritualmordbeschuldigungen im Abendland, in: Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 21–40, hier: 24.)

³⁷⁴ Vgl. Józef Niewiadomski, Gottesmörder und Kinder der Mörder Gottes? Eine theologische Analyse aus der Perspektive der Dogmatik, in: Susanna Buttaroni/Stanislaw Musial (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 41–60, hier: 42.

nachträglich in ihre Machenschaften eingeweiht.³⁷⁵ Diese Verschiebung innerhalb der Ritualmordlegende hatte folgenden Grund:

Unausgesprochen steht hinter diesem Element der Erzählung die Vorstellung, daß auch ein ‚schändlicher‘ Jude die rechte Freude beim Foltern [...] eines Kindes nicht verspüren kann, wenn die Christenheit nicht den gegen sie und ihre Religion verübten verbrecherischen Akt mit ansieht. Auf diese Weise wird das Konzept der Heimlichkeit durch das der Öffentlichkeit absurd, aber wirkungsvoll ergänzt und das Verbrechen dadurch als doppelt scheußlich hingestellt.³⁷⁶

Mit der faktischen Ritualmordbeschuldigung korrespondieren allerdings noch einige andere unausgesprochene Vorwürfe gegen die Jüd:innen. So war die Legende nicht nur dazu geeignet, die gemäß antijudaistisch geprägter Vorstellungsmuster seit den Tagen Jesu anhaltende *Treulosigkeit*³⁷⁷ der Jüd:innen zu brandmarken sowie ihre religiösen Bräuche und Schriften zu diffamieren,³⁷⁸ sondern sie diente auch dazu, die bereits im Neuen Testament implizierte *Verstocktheit* der jüdischen Herzen und den daraus resultierenden, verheerendsten Vorwurf gegenüber den Jüd:innen zu untermauern, nämlich den des *Gottesmordes*. „Und die Folgen davon sind klar: Dem Volk, das die Hand gegen Gott erhoben hat, ist nichts mehr heilig. Durch diese Aktion erwarb sich dieses Volk gewissermaßen den Freibrief für alle Verbrechen.“³⁷⁹ Somit bedeutet die Ritualmordlegende immer auch einen Zirkelschluss.

2.2.1.2.2 Ritualmordvorwürfe im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts

Im 15. Jahrhundert erreichte sie auch das Osmanische Reich. Da die Anschuldigungen und Gerüchte innerhalb der christlichen Minoritäten kursierten, fanden sie bei der muslimischen Bevölkerung jedoch kaum Beachtung.³⁸⁰ Erst die Wiederbelebung der Ritualmordlegende im 19. Jahrhundert³⁸¹ markierte einen Wendepunkt, allen voran die sogenannte „Damaskus-

³⁷⁵ Vgl. Wolfgang Treue, Christen, 109.

³⁷⁶ Wolfgang Treue, Christen, 109–110.

³⁷⁷ Marie-France Rouart, Argumentarium, 28: „Als Beweis für die jüdische Unbußfertigkeit oder für ketzerische Abweichungen interpretiert, verstärkt der sakrale Mord eine Fiktion, die als Nachweis eines mutmaßlichen Verrates dienen will.“

³⁷⁸ Rainer Erb, Erforschung, 14, schreibt hierzu: „Die ‚Täter‘ haben angeblich kein Unrechtsbewußtsein, weil sie einer Glaubenspflicht nachkommen, die durch talmudische Gebote gerechtfertigt sei. Zum Beleg für diese Behauptung griff man tief in den Vorrat christlicher Talmudpolemiken hinein, denn man war überzeugt, daß, wer Irriges glaubt, auch pervers leben müsse, krank an Leib und Seele sei. Diese Meinung wurde dem Schriftenbeweis der kirchlichen Autoritäten entnommen, wodurch sich die Überprüfung der Vorwürfe erübrigte.“

³⁷⁹ Józef Niewiadomski, Gottesmörder, 49.

³⁸⁰ Vgl. Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg 1991, 289.

³⁸¹ Bernard Lewis, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, übers. v. Liselotte Julius, München 1987, 143, gibt einen Überblick über fast alle Ritualmordvorwürfe, die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Osmanischen Reich gegen Jüd:innen vorgebracht

Affäre“³⁸² 1840. Als am 5. Februar jenes Jahres der italienische Kapuzinermönch Tomaso³⁸³ da Calangiano und sein arabischer Diener Ibrahim Amara spurlos verschwunden waren, fiel der Verdacht umgehend auf die Jüd:innen der Stadt.³⁸⁴ Da die beiden Vermissten als Katholiken unter dem Schutz Frankreichs standen, schaltete sich der französische Konsul, Graf Benoît de Ratti-Menton, in die Angelegenheit ein und machte sich die Ritualmordbeschuldigung zu Eigen. Zur Rechtfertigung und Unterstützung dieses Vorwurfs initiierte Ratti-Menton in Frankreich eine breit angelegte Pressekampagne, die sich gegen Jüd:innen im Allgemeinen und gegen die von Damaskus im Besonderen richtete. Auf sein Drängen hin ließ der Gouverneur Sherif Pascha schließlich zahlreiche Damaszener Jüd:innen, darunter auch sechzig Kinder, verhaften. Einer von ihnen starb unter Folter, ein anderer konvertierte mutmaßlich zum Islam. Die Vorkommnisse in Damaskus schlugen hohe Wellen,³⁸⁵ und das Vorgehen gegen die Jüd:innen stieß auf Protest auch in Europa.³⁸⁶ Erst nach einer Intervention sowohl der britischen als auch der österreichischen Regierung sowie der Entsendung einer mit prominenten Jüd:innen besetzten Londoner Delegation in den Nahen Osten wurden die letzten überlebenden Damaszener Jüd:innen am 6. September 1840 aus der Haft entlassen. Zwei Monate später erließ der osmanische Sultan ein Schutzdekret zugunsten der Jüd:innen und widersprach der Vorstellung, dass rituelle Morde zu ihren

wurden: „ ... Aleppo (1810, 1850, 1875), Antiochia (1826), Damaskus (1840, 1848, 1890), Tripoli (1834), Beirut (1862, 1874), Dayr al-Qamar (1847), Jerusalem (1847), Kairo (1844, 1890, 1901–1902), Mansourah (1877), Alexandria (1870, 1882, 1901–1902), Port Said (1903, 1908), Damanhur (1871, 1873, 1877, 1892), Istanbul (1870, 1874), Büyükdere (1864), Kuzguncuk (1866), Eyyub (1868), Edirne (1872), Izmir (1872, 1874) und noch öfter in den griechischen und Balkanprovinzen. In Persien und Marokko dagegen blieb trotz der allgemeinen Judenfeindlichkeit diese spezielle Anschuldigung lange Zeit so gut wie unbekannt [...].“

³⁸² Vgl. hierzu etwa: Götz Nordbruch, Art. Damaskus-Affäre, in: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, München 2011, 80–81; Bernard Lewis, Juden; Roland Florence, Blood Libel. The Damascus Affair of 1840, Madison 2004; Jonathan Frankel, The Damascus Affair. „Ritual Murder“, Politics, and the Jews in 1840, Cambridge 1997.

³⁸³ Gelegentliche Schreibweise auch: Tommaso.

³⁸⁴ Volker Weiß, Blutige Gerüchte, 30. Juli 2015, www.zeit.de/2015/31/antisemitismus-christlich-damaskus-affaere-imperialismus-naher-osten [Zugriff: 10. Februar 2017]: „Der Pater, seit mehr als drei Jahrzehnten in Damaskus tätig und als Impfarzt stadtbekannt, soll zuletzt im jüdischen Viertel der Stadt gesehen worden sein.“

³⁸⁵ In Deutschland etwa berichtete Heinrich Heine in mehreren Artikeln für die Augsburger „Allgemeine Zeitung“ über die „Damaskus-Affäre“, die für ihn zugleich Anlass war, den fragmentarisch gebliebenen Roman „Der Rabbi von Bacharach“ zu veröffentlichen. Vgl. Heinrich Heine, Heines Werke in fünf Bänden (= Bibliothek deutscher Klassiker), Bd. 2, ausgew. und eingel. v. Helmut Holtzhauer, Berlin/Weimar 1970, 167–210.

³⁸⁶ Allerdings lösten die Appelle etwa in Großbritannien eine andere Resonanz als in Frankreich aus. Der Grund hierfür liegt nach Bernard Lewis, Juden, 142, im machtpolitischen Gefüge jener Zeit: „Damaskus stand damals unter der Regentschaft von Muhammad ‘Alī Pascha, des osmanischen Gouverneurs von Ägypten, dem es gelungen war, dieses Land und dazu Syrien in ein halb unabhängiges Emirat unter rein nomineller osmanischer Oberhoheit zu verwandeln. Bei dieser Politik wurde er von Frankreich unterstützt, während sich Großbritannien und andere europäische Mächte widersetzten.“

religiösen Bräuchen gehören.³⁸⁷ Dennoch häuften sich seitdem die Ritualmordbeschuldigungen gegen Jüd:innen im Osmanischen Reich, sie wurden „immer wieder von Christ:innen, aber auch von Muslim:innen vorgebracht.“³⁸⁸

2.2.1.2.3 Der Ritualmordvorwurf von Damaskus 1890

Ein solcher Vorwurf findet sich auch im Ordenstagebuch der Weißen Väter von Jerusalem überliefert. Bevor wir uns dem auf den 4. Mai 1890 datierten Text zuwenden, gilt es zunächst, den historischen Zusammenhang der von den Missionaren tradierten Ritualmordbeschuldigung aufzuzeigen. Im Anschluss an diesen ersten Schritt wird der Tagebucheintrag selbst einer genauen sprachlichen Analyse unterzogen. Diese Quellenanalyse macht das Lügengewebe der gegen die Jüd:innen von Damaskus vorgebrachten Anschuldigung durchsichtig und offenbart, was nach Rainer Erb alle Quellen zu angeblichen Ritualmorden ausmacht: dass nämlich „kein noch so unsinniges Detail zufällig gewählt war, sondern der antijüdische Diskurs jede Einzelheit determinierte und [...] ein Gesamtbild von außerordentlicher ‚Stimmigkeit‘ entwarf.“³⁸⁹

Im Jahre 1890 hat man um die Osterzeit die Anklage des rituellen Mordes wieder auftauchen sehen. [...] Sehr selten vergeht ein Pessachfest, ohne daß die berühmte Blutanklage irgendwo in der christlichen oder mohammedanischen Welt auftauche.³⁹⁰

Mit diesen Worten beginnt der mit „Falsche Anschuldigungen“ überschriebene Abschnitt des Berichts der *Alliance Israélite Universelle* aus dem Jahr 1890. Die Organisation wurde 1850 von liberalen französischen Jüd:innen unter anderem als Reaktion auf die „Damaskus-Affäre“ mit dem Ziel gegründet, ihre Glaubensgenossen in aller Welt zu unterstützen.³⁹¹ Um dies zu erreichen, machte sich die Gesellschaft zur Aufgabe, jene an sie adressierten Texte zu veröffentlichen, die missliche Zustände von Jüd:innen in den von ihnen bewohnten Ländern dokumentieren. Dazu zählen auch zwei Briefe eines nicht namentlich genannten damaszenischen Jüd:innen, der die Vorkommnisse in seiner Stadt im Frühling 1890 schildert. Das erste, auf den 15. April 1890 datierte Schriftstück berichtet von „ernsten Zwischenfällen

³⁸⁷ Vgl. zum gesamten Absatz Bernard Lewis, *Juden*, 141–143, und Götz Nordbruch, *Damaskus-Affäre*, 80.

³⁸⁸ Götz Nordbruch, *Damaskus-Affäre*, 80.

³⁸⁹ Rainer Erb, *Erforschung*, 13.

³⁹⁰ Bericht der *Alliance Israélite Universelle* (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 45–46. Hierbei und im Folgenden handelt es sich um die deutsche Übersetzung des Berichts.

³⁹¹ Vgl. Bernard Lewis, *Juden*, 146, der die Ziele der Gesellschaft aus ihren Statuten zitiert: „1. Überall für die Emanzipation und die moralische Stärkung der Juden zu arbeiten. 2. Denen, die ihres Judentums wegen leiden, wirksame Hilfe zu verschaffen. 3. Die Veröffentlichung von Werken, die diesen Zwecken dienen, zu fördern.“ (Ebd., 146.)

[...], welche während mehrere [sic!] Tage die Sicherheit der israelitischen Gemeinde bedroht haben“³⁹², nachdem sie des Ritualmordes beschuldigt worden war:

Wir haben dieses Jahr eine damascenische Auflage der Blutanklage. Ein Christenkind, im Alter von 7 Jahren, ist [...] am zweiten Osterfeiertag verschwunden. Nach fünftägigen resultatlosen Nachsuchungen, die von der Polizei selber veranstaltet wurden, hat man sich, wohl verstanden, erinnert, daß die Juden da waren und ihr Osterfest feierten. Im Zeitraum von wenigen Tagen ergriff die Erregung alle Christen. Gestern ist der Brand ausgebrochen [...]³⁹³

Es folgt die Beschreibung der Demütigungen, Beschimpfungen, Konfiskationen und Gewaltangriffen, denen damascenische Jüd:innen in Zusammenhang mit der Beschuldigung ausgesetzt waren. Demnach hätten sich die „ernstesten Vorkommnisse“³⁹⁴ in dem Elternhaus des verschwundenen Kindes ereignet:

Man versuchte auf alle Weise die Israeliten in das Haus zu locken. [...] Gegen Abend kehrten zwei neunjährige Schüler nach Hause zurück. Als sie vor dem bewußten Hause vorbeigingen, ergriff eine Frauenhand die Mütze des einen der Knaben und warf sie in das Haus. Das Kind läuft hinein, um seine Mütze zu holen. Die Thüre schließt sich hinter ihm. [...] Das Kind war [...] eine halbe Stunde in dem Hause geblieben, wo es schon einen anderen israelitischen Knaben und zwei kleine Mädchen eingesperrt fand.³⁹⁵

Die Kinder werden vor zwei Kapuzinermönche geführt, deren Mitbrüder für ihre antijüdische Agitation in Zusammenhang mit dem Verschwinden des Paters Tomaso da Calangiano im Jahr 1840 berüchtigt waren.³⁹⁶ Die Patres bedrohen die jüdischen Kinder und überhäufen sie mit Fragen:

„Wo ist das Kind, was die Juden geraubt haben? – Ist es im Keller dieses oder jenes angesehenen Bürgers? – Hat man es schon getötet? – Wer ist der Rabbiner, der bei dem Opfer den Vorsitz geführt hat oder führen wird?“ – Dazu kamen Versprechungen, Vorzeigungen von Schmucksachen und Goldstücken für den Fall, wenn sie sprechen, und Bedrohungen mit dem Tode für den Fall, wenn sie nicht sprechen würden.³⁹⁷

³⁹² Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 48.

³⁹³ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 48-49.

³⁹⁴ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 49.

³⁹⁵ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 49.

³⁹⁶ Vgl. Bernard Lewis, Juden, 142.

³⁹⁷ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 49.

Die Kinder werden schließlich von den damaszenischen Behörden befreit, die, zieht man die Briefe heran, auch sonst kaum etwas unversucht lassen, um die jüdische Gemeinde der Stadt zu schützen. So äußert sich der Verfasser dankend nicht nur über die Behörden und die Polizei, sondern allen voran über den Gouverneur der Stadt, Vali Mustapha Ussim Pascha, der dem damaszenischen Großrabbiner während einer Unterredung versichert hatte: „Die Regierung Seiner kaiserlichen Majestät des Sultans ist überzeugt, daß die Blutanklage eine schändliche Verläumdung ist, die durch religiöse Vorurteile erzeugt wird. Beruhigen Sie Ihre Gemeinde, die Behörden wachen über sie.“³⁹⁸ Dennoch halten die Anfeindungen seitens der Christ:innen an, zumal die Mutter des verschollenen Kindes „wie eine Rasende von einem Ende der Stadt zum andern [läuft] und verlangt, daß man alle Juden strafe, die ihr einziges Kind abgeschlachtet hätten.“³⁹⁹

Nach einer Woche wird schließlich die Leiche des Jungen entdeckt, „ertrunken in dem Brunnen eines Christenhauses!“⁴⁰⁰ Mit dieser von Erleichterung getragenen Nachricht beginnt der zweite Brief des unbekanntenen Verfassers vom 22. April 1890. Freilich ist der Spuk für die Jüd:innen damit nicht zu Ende, denn obwohl die Leiche des Kindes

[i]n Gegenwart des Polizeichefs, des Platzcommandanten, des Oberstaatsanwalts (= eines Christen) und einer Commission von Israeliten [...] aus dem Brunnen gezogen worden [ist] [und] [s]eine Mutter, der Schullehrer und alle Verwandten [...] das Kind anfänglich erkannt [haben] [...], wollten sie später ihre Aussagen zurücknehmen.⁴⁰¹

Und so wurde die Ritualmordbehauptung gegen die Jüd:innen weiter am Leben erhalten. Daran ändert auch ein Bericht der Ärztekommision nichts, die ein zufälliges Ertrinken als Todesursache attestiert.⁴⁰² So beendet der Verfasser seinen Brief resigniert, wenngleich nicht ganz ohne Hoffnung mit folgender Passage:

Das israelitische Viertel wird mehr denn je bewacht. Es wäre überflüssig zu sagen, daß die meisten der 20 bis 25,000 Christen, welche Damascus bewohnen, noch denken, daß die Israeliten, nachdem sie das Blut des Kindes genommen, ein Mittel gefunden haben, um das Kind in den Brunnen eines christlichen Hauses zu werfen. Seit 14 Tagen gibt es nicht einen

³⁹⁸ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 50.

³⁹⁹ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 50.

⁴⁰⁰ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 50.

⁴⁰¹ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 51.

⁴⁰² Vgl. Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 51.

unter den vernünftigen Christen, mit denen ich verkehre, der mir gegenüber nicht steif und fest behauptet hätte, daß die Israeliten, vielleicht ohne daß ich es wisse, sich ganz sicher Christenblutes bedienen zu ihren ungesäuerten Broten. Alle berufen sich auf das in den Archiven des französischen Consulats niedergelegte Verfahren betreffs der Angelegenheit des Paters Thomas. Aus allen Aussagen, die den dabei beteiligten Israeliten vor 50 Jahren in dieser Angelegenheit durch die Tortur entrissen worden sind, hat ein Besessener eine feuersprühende Flugschrift zusammengesetzt, welche er seit 14 Tagen von Haus zu Haus trägt, überall Haß und Fanatismus ausstreuend.

Die Aufregung wird selbstredend noch einige Zeit bei den Christen andauern, da sie zu schroff ihres Irrtums überwiesen wurden, doch wird hoffentlich die Ruhe bald hergestellt sein.⁴⁰³

Diese Hoffnung sollte enttäuscht werden. Zwar schlug dieser Fall nicht ganz so hohe Wellen wie die „Damaskus-Affäre“, auf die der Verfasser in diesem Abschnitt rekurriert. Doch das Gerücht, Jüd:innen hätten den christlichen Jungen zu rituellen Zwecken ermordet, verstummte nicht einfach. Im Gegenteil: Es verließ die damaszenischen Grenzen und wurde von den Christ:innen an ihre Glaubensgenossen weitergetragen.

2.2.1.2.4 Der Ritualmordvorwurf bei den Weißen Vätern

Anfang Mai 1890 – also gut zwei Wochen nach der erstmals vorgebrachten Anschuldigung – erreichte sie auch Jerusalem, nachdem französische Reisende auf ihrem Weg dorthin von ihr Kenntnis genommen hatten. In ihrem Tagebucheintrag vom 4. Mai⁴⁰⁴ halten die Weißen Väter bezüglich des angeblichen Ritualmordes Folgendes fest:

Le bruit se répand qu'un petit catholique de Damas a été saigné pour fournir du sang chrétien aux azymes des Juifs de Damas [sic!]. C'est déjà dans cette ville qu'avait eu lieu le massacre du P. Thomas. Le gouverneur de la ville menace d'exil quiconque parlera de cette atrocité. Le cadavre de l'enfant a été retiré d'un puits et son bras conservé dans un bocal comme pièce à conviction d'ouverture des artères. Ce bras avait été repris et enterré par des soldats turcs qui font la garde. Les voyageurs français de passage à Damas sont au courant de l'affreux drame.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 51.

⁴⁰⁴ Für diesen Zeitraum wurden keine Tagebuchkopien nach Algier gesandt: «Le diaire de cette maison n'est pas arrivé.» (Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 3me trimestre de 1890, 630.)

⁴⁰⁵ *Diaire de Sainte Anne*, 354. Übersetzung: „Es geht das Gerücht um, dass in Damaskus ein kleiner Katholik abgestochen wurde, um christliches Blut für die ungesäuerten Brote der Juden von Damaskus zu liefern. Es ist die gleiche Stadt, in der bereits das Massaker an P. Thomas stattgefunden hat. Der Gouverneur der Stadt droht jedem, der über diese Schandtät ein Wort verliert, Exil an. Der Leichnam des Jungen wurde aus einem Brunnen gezogen und sein Arm in einem Glas aufbewahrt als Beweisstück für die Öffnung der Arterien. Dieser Arm wurde abgeholt und von Wache haltenden, türkischen Soldaten vergraben. Die französischen Reisenden, die in Damaskus Zwischenstation machten, sind über das abscheuliche Drama auf dem Laufenden.“

Der Eintrag lässt sich in drei Teile einteilen. Der erste Teil beginnt mit dem Hinweis, das zu Berichtende sei ein Gerücht. Dann wird im selben Satz der Inhalt des Gerüchts genannt: Ein katholischer Knabe sei ermordet worden, „um christliches Blut für die ungesäuerten Brote der Juden von Damaskus“ abzuschöpfen. Aus dieser Information erschließt sich den Leser:innen einerseits der Zeitpunkt, zu dem der vermeintliche Ritualmord passiert sei: Der Verweis auf die ungesäuerten Brote, die von Jüd:innen in Erinnerung an den Auszug der Israeliten aus Ägypten an Pessach konsumiert werden, lässt den angeblichen Mord auf die Zeit um Ostern herum fallen; dies wissen wir bereits aus den im Bericht der *Alliance Israélite Universelle* publizierten Briefen aus Damaskus. Mit dem genannten Motiv ist andererseits auch unmissverständlich geklärt, welche Gruppe als einzige die Verantwortung für dieses Verbrechen tragen kann: die Jüd:innen. Mehr noch: Da das mit christlichem Blut vermischte ungesäuerte Brot den „Juden von Damaskus“ zu Gute kommt, haben sie sich *alle* an dem genannten Kind schuldig gemacht⁴⁰⁶ – wer der oder die Täter im Einzelnen sind, ist demnach unerheblich. Mit der Nennung des Motivs tritt aber noch eine weitere Absicht des Verfassers zu Tage: Wir haben oben gesehen, dass die Geburtsstunde der Blutbeschuldigung gegen Jüd:innen 1235 in Fulda war und die um den Vorwurf des Blutfrevels herum konzipierte Ritualmordlegende eine Renaissance im 19. Jahrhundert erfuhr;⁴⁰⁷ das Motiv der vermeintlichen jüdischen Mörder:innen war der europäischen und auch der im Orient lebenden Christenheit somit hinlänglich bekannt. Während das Wort „Gerücht“ die Lesenden zuvor noch zum Nachdenken über ihren Wahrheitsgehalt anregen mochte, erweckt die hier angedeutete Kontinuität des Vorwurfs den Eindruck seiner Wahrhaftigkeit.

Sehr viel deutlicher wird dies im nächsten Satz, wo daran erinnert wird, dass Damaskus schon einmal Schauplatz eines Ritualmordes war. Hierbei handelt es sich um den bereits oben erwähnten Vorwurf aus dem Jahr 1840 und die daraus resultierende sogenannte „Damaskus-Affäre“, die auch der jüdische Verfasser in seinem zweiten Brief erwähnt – freilich um zu verdeutlichen, welcher Methoden der „Beweisführung“ sich die anklagenden Christ:innen bedienen: nämlich eines Gerüchts und eines durch Folter erzwungenen Geständnisses. Die damals an die damaszenischen Jüd:innen ergangene Beschuldigung, den Kapuzinermönch Pater Tomaso da Calangiano zu rituellen Zwecken getötet zu haben, wird folgerichtig auch im Eintrag der Weißen Väter keineswegs als ein „Gerücht“ abgetan. Im

⁴⁰⁶ Vgl. hierzu etwa Johannes T. Groß, Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im Deutschen Kaiserreich (1871–1918), Berlin 2002, 12, und František Graus, Judenfeindschaft, 44: „[...] die sogenannten Ritualmorde [waren] nicht etwa Aktionen einfacher Mörder, Taten von Einzelgängern, aus rein privatem Eifer oder Haß vollbracht. Es waren angeblich rituelle Aktionen von Judengemeinden, an denen alle Juden beteiligt waren oder von denen zumindest alle gewußt haben sollen. Die Juden waren daher nicht als Einzelpersonen, sondern als Gemeinschaft schuldig. Sie handelten auch nicht auf Grund einer Privatinitiative, sondern auf Grund ihrer vermeintlichen Vorschriften, weil sie das Christenblut aus religiösen Gründen benötigten. Sie waren folglich schon ihres verdammenswerten Glaubens wegen Feinde aller Christen.“

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu die Anm. 361.

Gegenteil: Die Klassifizierung seines Todes als „Massaker“ lässt ihn als wahr und besonders grausam erscheinen. Und wie könnte der Ritualmord an einem christlichen Knaben erlogen sein, wenn sich etwas ähnliches bereits einmal – ungesühnt – in derselben Stadt ereignet hatte?

Auch im nächsten Satz wird mit dem Wort „Schandtat“ eine Wertung über den Tod des Jungen vorgenommen, die wiederum der Überzeugung Ausdruck verleiht, bei dem Geschehenen handle es sich um eine wahre Begebenheit. Zu erwarten wäre eigentlich der darauf folgende Satz, der auf den angeblichen Tathergang verweist. Stattdessen wird der – vom jüdischen Briefverfasser lobend erwähnte – Gouverneur der Stadt ins Spiel gebracht, der den Damaszenern unter Androhung von Strafe, näherhin dem Exil, verbiete, über diese Angelegenheit zu sprechen. Zwei Gründe für diesen Einlass sind vorstellbar: Zum einen kann so dem Gouverneur unterstellt werden, die zwar unangenehme „Wahrheit“, aber doch „Wahrheit“ mittels eines Maulkorbs *auf Kosten der Christ:innen* unterdrücken zu wollen. Tatsächlich wissen wir um die antijüdischen Ausschreitungen und diplomatischen Verwerfungen im Rahmen der „Damaskus-Affäre“. In diesem Fall hätte der Gouverneur „auf Kosten der Christ:innen“ gehandelt, um sich und seiner Regierung ähnliche Probleme wie im Jahr 1840 zu ersparen. Zugleich hätte er damit jedoch auch *zugunsten der Jüd:innen* gehandelt, indem er die Täter:innen des ermordeten christlichen Opfers verschonte. Auch dies kann als Verweis auf das fünfzig Jahre zuvor Geschehene gedeutet werden: Es kann als bekannt vorausgesetzt werden, dass die damalige Regierung erst nach der Intervention einer von Großbritannien entsandten jüdischen Delegation beschloss, die des Verbrechens an Pater Tomaso bezichtigten Jüd:innen freizulassen.

An dieser Stelle treten zwei weitere Motive christlicher Feindseligkeit gegenüber Jüd:innen zu Tage: zum einen die Vorstellung, die Jüd:innen hätten einen „Pakt mit den Türken“⁴⁰⁸ geschlossen, um sich mit letzteren gegen die Christenheit zu verbünden. Dieser gehe – so der allgemeine historische Befund – spätestens auf das Jahr 1099 zurück, als Juden mit ihren muslimischen Nachbar:innen bei der Eroberung Jerusalems Seite an Seite Widerstand gegen die Kreuzfahrer geleistet haben. Die Vorstellung, dass „die Ungläubigen untereinander in heimlicher Verbindung stünden“,⁴⁰⁹ wurde jedoch bereits seit dem ersten Auftreten der Muslim:innen auf der Iberischen Halbinsel gehegt, nachdem sie von Jüd:innen als Befreier von dem unterdrückenden Joch der spanisch-christlichen Herrschaft begrüßt worden waren. Seitdem hätten die Jüd:innen immer wieder Verrat an den sie aufnehmenden christlichen Ländern begangen. Begünstigt wurde dieses Vorurteil durch das Wissen um die günstige Lage der großen jüdischen Gemeinden im Osmanischen Reich, das immer wieder jüdische

⁴⁰⁸ Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, *Judenbilder*, 242.

⁴⁰⁹ Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, *Judenbilder*, 242.

Flüchtlinge aus dem christlichen Europa aufgenommen hat; diese wiederum unterhielten ihrerseits stets Kontakte zu den europäischen Glaubensgenoss:innen.⁴¹⁰

Zum anderen aber haben wir es mit einem anderen, noch größer angelegten Konstrukt zu tun: dem von einer jüdischen Verschwörung. Erste Ansätze hierzu sind bereits im Mittelalter in Zusammenhang mit der Ritualmord- und der Brunnenvergiftungslegende zu finden: Demnach ist es fast immer ein „Kreis“ aus der jüdischen Führungsschicht, der die vermeintlichen Taten im Geheimen plant.⁴¹¹ Insbesondere die vom damaszenischen Briefverfasser überlieferte Frage der Kapuzinermönche an die festgehaltenen jüdischen Kinder, welcher Rabbiner den Vorsitz beim vermeintlichen Ritualmord am christlichen Jungen innehaben werde, verdeutlicht, dass die Vorstellung eines jüdisches Komplotts gerade auch in dem hier untersuchten Fall eine beträchtliche Rolle spielte.⁴¹² Mehr noch: Das Wissen um den Einfluss der jüdischen Delegation auf die damaszenische Regierung im Jahr 1840 dürfte hier auch zu der Vorstellung von „einem zusammenhängenden, zentral geleiteten ‚Weltjudentum‘“⁴¹³ beigetragen haben.

Doch zurück zum Text. Sein zweiter Teil besteht aus zwei Sätzen und handelt davon, was mit dem vermissten Kind im Anschluss an seine Ermordung geschehen sein soll: „Der Leichnam des Jungen wurde aus einem Brunnen gezogen und sein Arm in einem Glas aufbewahrt als Beweisstück für die Öffnung der Arterien.“ Der eigentlichen Anschuldigung, das christliche Kind zu rituellen Zwecken ermordet zu haben, gesellen sich hier noch zwei weitere an Jüd:innen gerichtete Vorwürfe bei: Zum Einen haben wir den Verweis auf das vermeintliche Hineinwerfen der kindlichen Leiche in den Brunnen; keineswegs wird, wie im oben zitierten Brief des damaszenischen Juden, vom zufälligen Ertrinken gesprochen, und erst recht findet sich kein Hinweis darauf, dass der besagte Brunnen einen Christen als Eigentümer hatte, oder gar darauf, dass Verwandte und Lehrer des Kindes sowie sämtliche Behörden bei der Bergung anwesend waren. Und obwohl keine explizite Beschuldigung auszumachen ist, so ist doch eindeutig, auf welchem Terrain sich der hier vorliegende Text bewegt: Implizit wird der jahrhundertealte, von der Ritualmordanschuldigung nicht immer losgelöste Vorwurf aufgegriffen, Jüd:innen würden die Leichen ihrer Opfer in Brunnen werfen,⁴¹⁴ um letztere zu

⁴¹⁰ Vgl. Stefan Rohrbacher/Michael Schmidt, *Judenbilder*, 242–243.

⁴¹¹ Vgl. Armin Pfahl-Traughber, „Bausteine“ zu einer Theorie über „Verschwörungstheorien“: Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen, in: Helmut Reinalter (Hg.), *Verschwörungstheorien. Theorie – Geschichte – Wirkung (= Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 3)*, Innsbruck u. a. 2002, 30–44, hier: 33–34.

⁴¹² Dagegen spielen die vom zaristischen Geheimdienst gefälschten „Protokolle der Weisen von Zion“, auf die sich die Verschwörungstheoretiker in der Regel berufen, hier noch keine Rolle, da sie erstmals im Jahr 1903 publiziert wurden.

⁴¹³ Hellmuth Auerbach, Art. „Weltjudentum“ und „jüdische Weltverschwörung“, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Legenden, Lügen, Vorurteile. Ein Wörterbuch zur Zeitgeschichte*, 12. Aufl., München 1992, 217–220, hier: 218.

⁴¹⁴ Eine erste Verbindung zwischen dem Ritualmordvorwurf und dem der Brunnenvergiftung wurde von Papst Martin V. (1386–1431) in seiner Bulle vom 20. Februar 1422 hergestellt; die Legende selbst

vergiften und Epidemien unter den Christ:innen auszulösen. Zum Anderen wird im zweiten Teil des Satzes das Zur-Schau-Stellen des angeblichen Verbrechens denunziert, die Vorstellung also, dass die Jüd:inn:innen erst dann wahre Genugtuung verspüren, wenn sie ihre Verbrechen als bei den Christ:innen bekannt annehmen können: Demnach platzieren sie die Leichen ihrer Opfer an für Christ:innen zugänglichen Orten, „natürlich mit den eindeutigen Merkmalen des jüdischen Ritualmordes versehen.“⁴¹⁵ So auch in diesem Fall: Der Arm des Kindes – so wird suggeriert – sei aufgeschnitten worden, um Blut aus seinen Arterien zu schöpfen, und sodann als eindeutiges Beweisstück für den Ritualmord in ein Glas gesteckt worden. Um das jüdische Verbrechen zu vertuschen, sei er jedoch von türkischen Soldaten abgeholt, vergraben und bewacht worden; wieder haben wir es hier mit dem impliziten Vorwurf einer jüdischen Welt- oder mindestens einer jüdisch-türkischen bzw. -muslimischen Verschwörung gegen die Christenheit zu tun.

Der dritte und letzte Teil des Eintrags zielt wiederum auf die Feststellung der Wahrhaftigkeit der geäußerten Anschuldigung: Man habe all dies von aus Damaskus kommenden französischen Reisenden erfahren, die „über das abscheuliche Drama auf dem Laufenden“ seien. Die erneute Wertung des angeblich Geschehenen („das abscheuliche Drama“) dient ebenso dem Zweck, seine Glaubwürdigkeit zu untermauern, wie auch die Aussage, dass die Überbringer:innen der Geschichte darüber Bescheid wüssten. Interessant ist schließlich die Konstruktion dieses letzten Satzes des Textes im Verhältnis zu seinem ersten: Während letzterer das Berichtete noch als „Gerücht“ klassifizierte und somit Bewertungsspielraum ermöglicht hat, vollzieht ersterer endgültig eine völlige Umkehrung der einst begonnenen Erzählrichtung und lässt den Lesenden keinen Zweifel mehr: Am Osterfest des Jahres 1890 ereignete sich in Damaskus erneut ein ungesühnter jüdischer Ritualmord!

Wie ist nun dieser Text aus der Feder der Weißen Väter zu bewerten? Welche Funktion kommt ihm zu? Kann ihm eine Wirkung zugeschrieben werden? Welche Gründe könnte seine Aufnahme in das Tagebuch der Afrikamissionare haben?

Dass der oben analysierte Tagebucheintrag vom 4. Mai 1890 von den Weißen Vätern selbst konzipiert wurde, kann ausgeschlossen werden: Erstens wissen wir aus dem im Bericht der Alliance Israélite Universelle publizierten Brief des damaszenischen Juden, dass ein Ritualmordvorwurf um Ostern 1890 in Damaskus tatsächlich im Raum stand und somit irgendeine Version der Anschuldigung im Umlauf war. Zweitens haben wir im Eintrag selbst

kam erstmals zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf. (Vgl. hierzu Joop van Banning, Vatikan, 68.) František Graus, *Judenfeindschaft*, 40, bezeichnet den an Jüd:innen gerichteten Brunnenvergiftungsvorwurf als „die erste rein weltliche Begründung der Judenfeindschaft.“ Darüber hinaus ist auch die – etwa ein Jahrhundert zuvor erstmals aufgetretene – Hostienfrevselbeschuldigung gegen Jüd:innen mit der des Ritualmordes verwandt; da diese in dem hier untersuchten Zeitraum jedoch an keiner Stelle auch nur impliziert wird, muss auf sie im Rahmen dieser Arbeit auch nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu weiterführend jedoch etwa: Johannes T. Groß, *Ritualmordbeschuldigungen*, 12–16.

⁴¹⁵ Wolfgang Treue, *Christen*, 109.

den Verweis auf die französischen Reisenden, die vom angeblichen Ritualmord Kunde brachten. Aus diesem Umstand ist abzuleiten, dass das von der Reisegruppe Überbrachte größtenteils übernommen wurde und so Eingang in das Tagebuch der Weißen Väter fand. Die von letzteren abgegebenen Wertungen zu dem vermeintlich Geschehenen lassen jedoch den Schluss zu, dass sie selbst vom Wahrheitsgehalt des „Gerüchts“ überzeugt waren; immerhin hielten sie es für so wahrscheinlich, dass sie sich entschlossen haben, es in ihr Ordenstagebuch aufzunehmen. Freilich haben sie damit zugleich eine Entscheidung bezüglich einer weiteren möglichen Tradierung des Gerüchts getroffen: Denn die vorgenommenen Wertungen wirken auf die Lesenden insgeheim persuasiv, sie besitzen – so Nicoline Hartzitz in ähnlichem Zusammenhang – eine „suggestive Kraft: ‚Wertende Wörter‘ beeinflussen die Leser/Hörer durch ihre verdeckten Signale – oft ohne daß es diesen bewußt wird.“⁴¹⁶ Damit aber wird die kommunikative Verfasserintention antijudaistischer wie auch antisemitischer Rede sichtbar: Antijudaist:innen und Antisemit:innen wollen ihre Zuhörer:innen und Leser:innen nicht nur „überzeugen“, indem sie durch – vorgebliche – ‚Sachinformationen‘ den ‚Wissensstand‘ ihrer Leser/Hörer verbessern, [sondern] sie wollen ‚überreden‘, indem sie starke Emotionen auslösen.“⁴¹⁷ Dies muss auch dem Tagebucheintrag der Weißen Väter angelastet werden.

Freilich ist dieser Eintrag der einzige zu dem Thema; weder wird der angebliche Ritualmord von Damaskus in den Tagebüchern der St. Anna-Missionare wiederholt, noch werden irgendwelche der anderen, zu der Zeit im Osmanischen Reich aufgekommenen Ritualmordvorwürfe in den uns vorliegenden Journalen erwähnt. Allerdings kann nicht rekonstruiert werden, welche diesbezüglichen mündlichen Überlieferungen von den Vätern in Jerusalem ausgingen. Zwar wurde in den vorangegangenen Kapiteln deutlich herausgestellt, dass die von den Weißen Vätern transportierten Bilder immer auf dem Hintergrund der jeweiligen Zeit gelesen werden müssen – und zu eben jener Zeit waren Ritualmordvorwürfe gerade unter im Osmanischen Reich lebenden Christ:innen „en vogue“.⁴¹⁸ Doch auch dies entbindet nicht von kritischen Rückfragen an die Adresse der Jerusalemer Missionare: Wie konnten sie das aus Damaskus überbrachte Gerücht so unkritisch übernehmen? Wussten sie nicht um die folgenreiche Wirkung von Ritualmordgerüchten oder haben sie sie schlicht in Kauf genommen?

Welch verheerende Wirkung eine einzige Ritualmordanschuldigung haben, wie rasch sie sich verbreiten und wie hartnäckig sie sich halten konnte, zeigt gerade diejenige von Damaskus aus dem Jahr 1890: Knapp zwei Wochen nach dem Brief des damaszenischen Juden erhielt

⁴¹⁶ Nicoline Hartzitz, Sprache, 19.

⁴¹⁷ Nicoline Hartzitz, Sprache, 20.

⁴¹⁸ Vgl. Jochen Müller, Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus im Nahen und Mittleren Osten, in: Wolfgang Benz (Hg.), Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus, Berlin 2008, 119–136, hier: 124.

die Alliance Israélite Universelle ein Schreiben aus Beirut, das von einer weiteren Anschuldigung berichtet und diese in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorwurf in Syrien stellt.⁴¹⁹ Und noch fünf Dekaden später, im Jahr 1943, greift der nationalsozialistische Historiker Hellmut Schramm in seiner „[d]em Reichsminister Alfred Rosenberg zugeeignet[en]“ „historischen Untersuchung“⁴²⁰ die in diesem Kapitel analysierte, über die Jahrzehnte weiter ausgeformte Beschuldigung auf. Die von ihm niedergeschriebene, ausgeschmückte Version⁴²¹ des damaszenischen Vorwurfs aus dem Jahr 1890 verdeutlicht zweierlei: Erstens wird sichtbar, dass jeder Ritualmordanschuldigung ein „Vorstellungs- und Verweisungskonzept von außerordentlicher Bedeutungsdichte und Flexibilität“⁴²² zu Grunde liegt: „Neue Entwicklungen und Abweichungen [des Vorwurfs; A. K.] konnten geschmeidig in das ‚Deutungsschema‘ integriert, jeder Einwand zur Bestätigung gemacht werden.“⁴²³ Zweitens ist festzustellen, dass

die Ritualmordprojektion letztlich keinerlei theologische Substanz mehr benötigte, [und] dass antisemitische Demagogen in einer Art Eskalation des Grauens jeden unaufgeklärten Mord,

⁴¹⁹ Vgl. Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890, 52.

⁴²⁰ Hellmut Schramm, *Der jüdische Ritualmord. Eine historische Untersuchung*, Berlin 1943.

⁴²¹ Als Beleg sei an dieser Stelle der vollständige Text Schramms zitiert: „1890. Am O s t e r m o n t a g (!) dieses Jahres wurde seit neun Uhr morgens der Knabe H e n r y der französischen Familie A b d e l n o u r in D a m a s k u s vermißt. Der Verdacht fiel auf eine Jüdin, doch wurde der Mutter verwehrt, ihr Kind daselbst zu suchen. Statt dessen ordneten die türkischen Behörden Haussuchungen b e i d e r M u t t e r und ihren Nachbarn an, unter dem Vorwand, das Kind würde von den Angehörigen versteckt gehalten, um die Juden des Kinderraubes beschuldigen zu können! Am 21. April 1890 erschienen Beauftragte der Behörden, mit der Weisung, die in der Nähe befindlichen Brunnen abzusuchen, ob das Kind nicht etwa e r t r u n k e n sei. Die Beamten begaben sich, ohne erst die Brunnen anderer Häuser zu besichtigen, sofort nach einem Wagenschuppen am Eingang des Judenviertels. Dort befand sich ein seit langem unbenutzter, mit einem s c h w e r e n S t e i n verschlossener Wasserschacht. Die Beamten stellten Verwesungsgeruch fest, die Leiche des Kindes wurde aus dem Brunnen gehoben! Da die Stiefel und Kleider verkehrt angezogen waren, wurde ein Verbrechen vermutet und die Autopsie angeordnet. Die in das Militärhospital überführte Kindesleiche wurde von z w a n z i g Militär- und Zivilärzten untersucht. Das Resultat lautete: Das Kind wurde in den Brunnen geworfen, nachdem ihm aus der P u l s a d e r d e r r e c h t e n H a n d d a s B l u t e n t z o g e n w o r d e n w a r. Die Ärzte amputierten daraufhin den Arm bis zum Ellbogen und präparierten ihn. Plötzlich forderte ein Vertreter der B e h ö r d e, ein wali (Amtsvorsteher), den Bericht der Ärzte an. Die Zivilärzte wurden von ihm mit den Worten entlassen: ‚Wir bedürfen Ihrer Dienste nicht mehr, gehen Sie jetzt hinaus, und kommen Sie nicht mehr herein!‘ Am folgenden Tag erklärten die M i l i t ä r ä r z t e, daß aus dem Arm k e i n Blut entzogen wurde, das Kind sei in den Brunnen gefallen und ertrunken! Das Kind wurde i n d e r N a c h t nach dieser Erklärung – ohne daß seine Angehörigen benachrichtigt worden wären – buchstäblich verscharrt. An seinem Grabe wurden Wächter aufgestellt, die jedem den Zugang verwehrten! Der Gouverneur von D a m a s k u s bedrohte die Familie des Kindes mit Gefängnis bzw. sofortigem Exil, wenn sie den Verdacht aussprechen würde, daß das Kind v o n J u d e n ermordet worden sei! Daraufhin wandten sich die Angehörigen an die französische Regierung, den Fall zu untersuchen. Ein offener Brief einer Verwandten des Opfers wurde seinerzeit in der Pariser Zeitung ‚Le peuple‘ veröffentlicht – ohne Erfolg! – Der ‚Fall‘ war im Sinne des Judas ‚liquidiert‘ worden!“ (Hellmut Schramm, *Ritualmord*, 127–128.)

⁴²² Rainer Erb, *Ritualmordbeschuldigung. Wahnvorstellung mit mörderischer Konsequenz*, in: Wolfgang Benz/Angelika Königseder (Hg.), *Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung*, Berlin 2002, 58–64, hier: 59.

⁴²³ Rainer Erb, *Ritualmordbeschuldigung*, 59–60.

jede Vermisstenanzeige und jede rätselhafte Selbsttötung als jüdisches Religionsverbrechen hinausschreien konnten.⁴²⁴

Damit aber ist nach Rainer Erb die vielleicht wichtigste Funktion antisemitischer Agitation benannt: „Antisemitismus schafft Sinn, wo kein Sinn ist.“⁴²⁵

Eine antisemitische Agitation, wie Erb sie hier beschreibt, sollte den Weißen Vätern in Jerusalem an dieser Stelle allerdings nicht unterstellt werden: Denn, auch wenn eine bestimmte Vertextungsstrategie offen gelegt werden konnte, sollte nicht vergessen werden, dass es sich hinsichtlich der Thematik und des Textaufbaus um einen singulären Fund im untersuchten Textkorpus handelt. Und dennoch haben es die Missionare wiederum nicht vermocht, sich von traditionellen, innerhalb der Christenheit kursierenden antijudaistischen Bildern abzugrenzen. Stattdessen erfolgte die Abgrenzung von einer anderen religiösen Gruppe – hierin liegt wohl einer der Gründe für ihren Tagebucheintrag vom 4. Mai 1890. Im einleitenden, historisch einordnenden Teil dieses Unterkapitels wurde bereits aufgezeigt, dass die Diffamierung angeblicher jüdischer Bräuche zu einer tragenden Funktion der Ritualmordlegende wurde: „Das [vermeintliche; A. K.] Ritualverbrechen scheint [...] vor allem als kollektives Gespenst zu existieren, von den Gesellschaften benötigt, die über die Deformation der religiösen Bräuche des Anderen ihre eigene Identität finden wollen.“⁴²⁶ Im ersten Unterkapitel wurde zudem deutlich, wie sehr die Jerusalemer Missionare die jüdische Frömmigkeitspraxis abwerteten und sie gegenüber der christlichen abgrenzten, um so die Superiorität der eigenen Religion heraus zu stellen. Und doch greifen diese beiden Punkte als einzige Begründung für die Übernahme des von französischen Reisenden transportierten Ritualmordgerüchts in ihr Ordenstagebuch zu kurz. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Hintergründe der Anschuldigung und ihrer Tradierung hier vor allem „in der zunehmenden Konkurrenz zwischen Christen und Juden unter osmanischer Herrschaft“⁴²⁷ lagen. Dafür sprächen, wenngleich stets neutral formuliert, zahlreiche Einträge der Weißen Väter, in denen die Juden in Palästina als eine sich zunehmend vermehrende Größe dargestellt werden und auf die noch einzugehen sein wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Auch dieser Tagebucheintrag verdeutlicht etwas vom Denken der Weißen Väter über die Jüd:innen im Osmanischen Reich zum Ende des 19. Jahrhunderts. Dem damaszenischen Ritualmordgerücht vom April 1890 schenken sie Glauben; es wird an keiner Stelle wirklich hinterfragt. Sie bewegen sich damit auf dem

⁴²⁴ Rainer Erb, Ritualmordlegende, 16. Wie weit das Zerrbild von Jüd:innen als Ritualmördern verbreitet war, zeigt nicht nur der in **Anm. 347** angesprochene Fall des Anderl vom Rinn: Als die der Massenvernichtung entkommenen Jüd:innen aus den Lagern in ihre Heimatstadt Kielce in Polen zurückkehrten, genügte das Gerücht einer Kindesentführung im Jahr 1946 für ein Pogrom an Dutzenden von Menschen. Vgl. hierzu etwa: Friedrich Lotter, *Aufkommen*, 76.

⁴²⁵ Rainer Erb, Ritualmordlegende, 17.

⁴²⁶ Marie-France Rouart, *Argumentarium*, 35.

⁴²⁷ Götz Nordbruch, *Damaskus-Affäre*, 80.

Terrain langlebiger, antijudaistisch geprägter Vorstellungsmuster, die weit über den reinen Ritualmordvorwurf hinausgehen, mit ihm aber auch zugleich verknüpft werden. Auch schwimmen sie ganz auf der Welle des 19. Jahrhunderts, das als eine Zeit der Renaissance für Ritualmordanschuldigungen gilt. Aus diesem Umstand sind zwei Gründe für die Aufnahme der Beschuldigung abzuleiten: Erstens konnten sich die Missionare unter Bezugnahme auf das Gerücht in Damaskus durch Abgrenzung gegenüber der jüdischen Minderheit im Nahen Osten und Abwertung ihrer vermeintlichen Bräuche als die überlegene religiöse Gemeinschaft etablieren. Zweitens zeichnete sich Mitte der 19. Jahrhunderts eine zunehmende Konkurrenzsituation zwischen der christlichen und der jüdischen Minderheit im Osmanischen Reich ab. Dies dürfte dann auch der noch gewichtigere Grund für die unkritische Aufnahme des damaszenischen Ritualmordvorwurfs im Jahr 1890 sein.

2.2.2 Die Jüd:innen als wirtschaftliche, politische und soziale Realität

2.2.2.1 Das Stereotyp von den Jüd:innen als Wucherern

2.2.2.1.1 Zur Geschichte des Wucherstereotyps

„Der Jude hat zum Gelde ein ganz anderes Verhältnis als der Nichtjude. Während es für diesen gewiß etwas Erstrebenswertes, vielleicht eine schätzenswerte Begleitung auf dem Wege durch das irdische Jammertal und ein Mittel zu Macht und Ansehen bildet, ist es für den Juden die Basis seiner völkischen Existenz unter den Wirtsvölkern, ein Mittel zur politischen Zusammenfassung und Zusammenhaltung seiner über die ganze Welt verstreuten Art und ein Instrument zur Beherrschung aller anderen Menschen.“⁴²⁸

Mit diesen Worten reformuliert der deutsche Publizist Theodor Fritsch (1852–1933) in seinem „Antisemiten-Catechismus“⁴²⁹ aus dem Jahr 1887 eine den modernen Rassenantisemitismus kennzeichnende pseudowissenschaftliche Theorie: jene von der wirtschaftlichen Ausbeutung der Nichtjüd:innen durch Jüd:innen. Doch auch wenn sich diese Hypothese zu Fritschs Lebzeiten in Europa großer Beliebtheit erfreute, liegt ihr Ursprung nicht erst im ausgehenden 19. Jahrhundert: „Die Rolle des Wucherers stellt [...] eine Konstante dar, die das Abendland ihm [dem Juden; A. K.] seit dem Mittelalter und bis in die heutige Zeit aufgezwungen hat.“⁴³⁰ Das Bild, das Jüd:innen seit dem Mittelalter als Wucherer und Schacherer porträtiert, verdankt sich nicht zuletzt dem im 12. Jahrhundert erlassenen kirchlichen Verbot, Geld gegen Zinsen zu verleihen; erst dieses schuf die Verbindung

⁴²⁸ Zit. n. Wolfgang Benz, *Bilder vom Juden. Eine Studie zum alltäglichen Antisemitismus*, München 2001, 18.

⁴²⁹ Das Buch erlebte insgesamt 49 Auflagen und erschien 1944 letztmals unter dem Titel „Handbuch der Judenfrage“.

⁴³⁰ Freddy Raphael, Sechstes Bild: „Der Wucherer“, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, Frankfurt am Main 2000, 103–118, hier: 103.

zwischen dieser Form des Geldverleihs und den Jüd:innen.⁴³¹ Im Folgenden soll die Geschichte, die sich hinter dem Bild vom jüdischen Wucherer verbirgt, skizziert werden. Dabei wird auch der theologischen Deutung des Zinsnehmens nachgegangen, die das christliche Zinsverbot im Mittelalter begünstigt hatte. Im Anschluss daran werden einschlägige Tagebucheinträge der Jerusalemer Weißen Väter präsentiert und analysiert, in denen die Jüd:innen als Wucherer dargestellt werden, bevor wir uns – abschließend – ihrer Deutung widmen.

Bereits aus der Antike ist eine Betätigung von Jüd:innen im Geldgeschäft bekannt, die nach Freddy Raphael ihren Grund darin hatte, dass Geld und Reichtum relative Sicherheit geboten hätten. Freilich wurden sie von jüdischen Gemeinden als „Instrument des Überlebens [...] und nicht als Wert an sich“⁴³² so hoch bewertet. Noch größere Bedeutung gewann finanzielle Liquidität für Jüd:innen infolge der kirchlichen und (wirtschafts-)politischen Entwicklungen im Mittelalter: Ab dem 12. Jahrhundert autorisierten jüdische Gemeinden den Geldverleih⁴³³ vereinzelt nur deshalb, weil es zu Versorgungsengpässen gekommen war; die Jüd:innen verblieben aber in ihren traditionellen Berufen, der Geldhandel wurde von ihnen zunächst nur zusätzlich oder nebenbei ausgeübt. Dass sie sich auf den Geldverleih spezialisierten, war indes auf andere Faktoren zurück zu führen: Einerseits durften sie beträchtliche Summen aus dem Verkauf oder auch der erzwungenen Auflösung ihrer Besitztümer behalten und verfügten somit oft über größere Geldsummen als ihre christlichen Konkurrent:innen.⁴³⁴ Andererseits wurden sie in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs schrittweise aus den meisten Berufszweigen verdrängt: So blieb ihnen etwa die Ausübung eines Handwerks zumeist verwehrt, nachdem sich die christlichen Handwerker der Städte zunehmend in christlichen Zünften organisiert hatten; die Verdienstmöglichkeiten von Jüd:innen beschränkten sich fortan auf den Kleinhandel und die Pfandleihe.⁴³⁵ Schließlich wurde Christ:innen auf dem II. und III. Laterankonzil (1139/1179) unter Androhung kirchlicher

⁴³¹ Vgl. Freddy Raphael, Wucherer, 103.

⁴³² Freddy Raphael, Wucherer, 116.

⁴³³ Zum jüdischen Zinsverbot vgl.: Klaus Werner, Das israelitische Zinsverbot. Seine Grundlagen in Torah, Mischnah und Talmud, in: Johannes Heil/Bernd Wacker (Hg.), Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, 11–20.

⁴³⁴ Vgl. Freddy Raphael, Wucherer, 103–104, und Mark R. Cohen, Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter, übers. v. Christian Wiese, München 2005, 92–93.

⁴³⁵ Vgl. Christine Mittlmeier, Publizistik, 128. Vgl. hierzu auch Johannes Maier, Juden als Sündenböcke. Geschichte des Antijudaismus (= Geschichte 132), Wien 2016, 95–97, Mark R. Cohen, Kreuz, 94–95, und František Graus, Judenfeindschaft, 32, der das Leihen auf Pfand zu dieser Zeit als ein „jüdisches Monopol“ bezeichnet.

Strafen der „Wucher“⁴³⁶, also das Zinsnehmen bei Geldgeschäften, mit Verweis auf Lk 6,34–35⁴³⁷ verboten, während dies den Jüd:innen zunächst weiterhin gestattet blieb.⁴³⁸

Die Kirche reagierte damit offiziell auf einen langen Prozess theologischer Beschäftigung mit diesem Thema: Während die Bandbreite der diesbezüglichen biblischen Bestimmungen⁴³⁹ vom eindeutigen Zinsverbot bis zu einer metaphorisch-positiven Deutung etwa im Philipperbrief reicht, konnte der „Wucher“ von der mittelalterlichen Theologie mit gleich drei der Hauptsünden jenes Katalogs verknüpft werden, der im Rahmen der patristischen Lehre entwickelt worden war: „Als unsittlicher Gewinn (*turpe lucrum*) war er eine Sünde auf Grund von ‚*avaritia*‘, begründet durch die ‚*cupiditas*‘ und verursacht durch Gewinn ohne Arbeit, also ‚*inertia*‘.“⁴⁴⁰ Der Vorwurf des unsittlichen Gewinns blieb dabei stets zentral; er wurde insbesondere bei Hungersnöten und der ihnen folgenden Inflation verwendet. Eine deutliche Verschärfung in der Auslegung des „Wuchers“ ist seit Anselm von Canterbury (1033–1109) zu beobachten, der das Zinsnehmen als erster mit einem „Diebstahl“ gleichsetzt, und zwar mit einem doppelten:

Der [...] Zinsnehmer bzw. Wucherer begeht einen Diebstahl, weil er sich etwas aneignet, was nicht sein Eigentum ist, da es nicht aufgrund seiner Arbeit erwirtschaftet wurde. [...] Über den eigentlichen Mehrgewinn hinaus stiehlt der Wucherer auch die Zeit, die er nicht zur Erarbeitung des Gewinns aufwenden mußte.⁴⁴¹

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Thomas von Aquin (1225–1274): Der Wucherer überschreitet nach Thomas einerseits die Ordnung der Dinge, weil Geld sich nicht vermehre („*nummus non parit nummos*“). Stattdessen zwingt er seine Schuldner dazu, für ihn zu

⁴³⁶ Der Begriff „Wucher“ meint zunächst nur „Gewinn bringen“, Zur Begriffsklärung vgl. ausführlicher: Jacques Le Goff, *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, übers. v. Matthias Rüb, Stuttgart 1988.

⁴³⁷ Lk 6,34–35: „Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen. Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.“

⁴³⁸ Vgl. etwa Kira Preen, *Antijüdische Stereotype und Vorurteile in mittelalterlichen Legenden*, Marburg 2013, 211, und Matthias Theodor Kloft, *Das christliche Zinsverbot*, in: Johannes Heil/Bernd Wacker (Hg.), *Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, München 1997, 21–34, hier: 28. Das IV. Laterankonzil 1215 schränkte dann auch das Zinsnehmen durch Jüd:innen stark ein. Demgegenüber wendet Markus Wenninger ein, dass das kanonische Zinsverbot „für die Christen kein echtes Hindernis war“, und sieht das zunehmende Engagement von Jüd:innen in diesem Geschäftszweig auch nicht durch jenes begründet. (Vgl. Markus J. Wenninger, *Juden und Christen als Geldgeber im hohen und späten Mittelalter*, in: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hg.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Wien/Köln 1991, 281–299, hier: 289. Vgl. hierzu auch Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 1: *Von der Antike bis zu den Kreuzzügen*, übers. v. Rudolf Pfisterer, 2. Aufl., Worms 1979, 73.)

⁴³⁹ Die entsprechenden Bibelstellen beider Testamente finden sich bei Matthias Theodor Kloft, *Zinsverbot*, 21–22, aufgelistet.

⁴⁴⁰ Matthias Theodor Kloft, *Zinsverbot*, 23.

⁴⁴¹ Matthias Theodor Kloft, *Zinsverbot*, 30. Vgl. hierzu auch Jacques Le Goff, *Wucherzins*, 22–23; 26.

arbeiten. Zudem schlage er Gewinn aus der Zeit und instrumentalisieren somit letztere, über die Gott allein verfüge.⁴⁴² Dennoch gesteht der Aquinat ein leichtes Überschreiten des „gerechten Preises“ beim Geldverleih zu, mit dem die Mühen des Gläubigers entrichtet werden sollen.⁴⁴³ Zugleich polemisiert er gegen die Jüd:innen: Er hält sie für „nach dem Verdienst ihrer Schuld [am Tode Christi; A. K.] zu ewiger Knechtschaft den Fürsten zugeteilt.“⁴⁴⁴ Nur das zum Leben Notwendigste solle den Jüd:innen verbleiben, ihr rechtliches Hab und Gut jedoch dürfe von ihren Herren in Besitz genommen werden, da es durch Wucher erworben sei. Es solle zum Wohle jener verteilt werden, die von den Jüd:innen durch das Erpressen von Zinsen geschädigt worden seien.⁴⁴⁵

Obwohl die thomistische Lehrmeinung großen Einfluss auf die offizielle Position der Kirche zur (jüdischen) Geldleihe hatte, bahnte sich kurz nach Thomas' Tod am Ende des 13. Jahrhunderts eine Entwicklung an, die dem kanonischen Zinsverbot entgegenwirkte. Eine veränderte Wirtschaftslage sowie die Niederlassung insbesondere der christlichen Lombarden in Nordeuropa, die als fremde Kaufleute aus Italien gekommen und auf den Geldhandel spezialisiert waren, machte die bisherige Praxis des Zinsverbots obsolet: „Die langsam höher entwickelte Form von Geldleihe unter Christen verlangte nun auch einen veränderten rechtlichen und moralischen Umgang mit dem Zins.“⁴⁴⁶ Man ging dazu über, nicht so sehr das *factum* der Sünde zu bekämpfen, sondern ihre Schwere nach der *voluntas*, also der *Absicht* zur unerlaubten Zinsnahme, zu bemessen und gegebenenfalls mit Strafen zu belegen.⁴⁴⁷ Hinzu kam, dass dieses neue Sündenverständnis den christlichen Gläubigen vermittelt werden musste. Folglich wurde der Wucherer – und insbesondere der jüdische – seit dieser Zeit zu einem beliebten Motiv der Exempla- und Predigtliteratur:⁴⁴⁸ „Neben dem Vorwurf der Brunnenvergiftung und des Ritualmordes war die Anklage des jüdischen Wuchers Zentrum der antijüdischen Ausfälle von den Kanzeln herab.“⁴⁴⁹

In diese reiht sich auch Nikolaus von Kues (1401–1464) ein,⁴⁵⁰ der als Legat des Papstes Nikolaus V. (1397–1455) die Aufgabe hatte, 1450/51 während einer Reise durch das Deutsche Reich Reformdekrete durchzusetzen. Sein elftes Dekret, das sogenannte „Judendekret“, schreibt vor, dass Jüd:innen sich des Wuchers enthalten und bei Zuwiderhandlung aus ihrer christlichen Umgebung ausgeschlossen werden sollten. Pfarreien,

⁴⁴² Vgl. Freddy Raphael, Wucherer, 103.

⁴⁴³ Vgl. Matthias Theodor Kloft, Zinsverbot, 30.

⁴⁴⁴ Vgl. hierzu auch Kira Preen, Stereotype, 212.

⁴⁴⁵ Vgl. Kira Preen, Stereotype, 212.

⁴⁴⁶ Matthias Theodor Kloft, Zinsverbot, 31.

⁴⁴⁷ Vgl. Jacques Le Goff, Wucherzins, 9.

⁴⁴⁸ Vgl. Markus J. Wenninger, Juden, 283, und Jacques Le Goff, Wucherzins, 9–13, für den die Predigt „das große Medium“ im Mittelalter darstellt. (Ebd., 12.)

⁴⁴⁹ Gunnar Mikosch, Von jüdischen Wucherern und christlichen Predigern. Eine Spurensuche, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (2010), 415–437, hier: 415.

⁴⁵⁰ Vgl. Gunnar Mikosch, Wucherern, 417.

die zinserhebende Jüd:innen unter sich weiter duldeten, drohte Nikolaus das kirchliche Interdikt an.⁴⁵¹ Freilich zeigte dieses Dekret keine Wirkung, da das Zinsnehmen und die Zinsvergabe im Spätmittelalter unausweichlich waren; es wurde schon bald von Papst Nikolaus V. wieder aufgehoben.⁴⁵² Dennoch spiegelt sich in ihm die damalige christliche Sicht auf jüdische Geldverleiher:innen wider.⁴⁵³

Für die verzerrte christliche Wahrnehmung von jüdischen Geldhändlern wirkte sich zudem besonders verheerend aus, dass Jüd:innen nach ihrer Verdrängung aus den meisten Berufszweigen ihr Hauptaugenmerk auf den Geldverleih an Christ:innen legten, da ihnen Zinskredite an Glaubensgeschwister verboten waren. Dies betraf vor allem die notleidende, ärmere Bevölkerung⁴⁵⁴ und wurde von den Fürsten nicht nur geduldet, sondern auch unterstützt: Um sicherzustellen, dass die Jüd:innen über ein regelmäßiges, steuerbares Einkommen verfügten, wurden mancherorts christliche Gerichte angerufen, um die Zahlungen christlicher Schuldner:innen an Jüd:innen durchzusetzen.⁴⁵⁵ Der Judenhass,⁴⁵⁶ der dieser Entwicklung entsprang, war folglich – und dies nur als Beigabe – stets mit einem herrschaftskritischen Unterton verbunden.⁴⁵⁷ Darüber hinaus führte das christliche Bild vom Juden als Wucherer zu drastischen Rückschlüssen auf die jüdische Religion: Mit dem Klischee vom Juden, der von hemmungsloser Gier getrieben ist und dessen Leben nur Sinn im Erwerb von Reichtum hat, korrelierte die Vorstellung, dass der jüdische Glaube „keine diese Eigenschaften korrigierenden und zügelnden Werte vermittelt“⁴⁵⁸. Mehr noch: Der Wucher

⁴⁵¹ Vgl. Willehad Paul Eckert, Antisemitismus im Mittelalter. Angst – Verteufelung – Habgier: „Das Gift, das die Juden tötete.“, in: Günther Ginzel (Hg.), Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute, Köln 1991, 77–99, hier: 85.

⁴⁵² Vgl. Willehad Paul Eckert, Antisemitismus, 85.

⁴⁵³ Vgl. Christine Mittlmeier, Publizistik, 129.

⁴⁵⁴ Vgl. etwa Rainer Leng, Jüdischer Geldverleih und christliche Konkurrenz. Kreditwesen in Würzburg im 15. Jahrhundert, in: Hans-Peter Baum/Rainer Leng/Joachim Schneider (Hg.), Wirtschaft – Gesellschaft – Mentalitäten im Mittelalter (= Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 107), FS Rolf Sprandel, Stuttgart 2006, 145–160, hier: 152. Leng stellt heraus, dass sich der Kundenkreis jüdischer Geldhändler nach und nach veränderte: Während sie anfangs noch lukrative Großkredite an einzelne Gläubiger aus Klerus und Adel vergeben konnten, erschwerte ihnen das Verbot, im Zusammenschluss mit anderen jüdischen Geldverleiher:innen Darlehen auszugeben, diese Möglichkeit. So blieb ihnen nur, ihr Geschäft an die „kleinen Leute“ zu richten. Da die Kredite gemäß den sogenannten Judenschutzprivilegien mit einem Pfand abgesichert werden sollten, die armen Kreditnehmer über solches aber oftmals nicht verfügten, wurden die Zinsen entsprechend angehoben. (Vgl. ebd., 151–152.)

⁴⁵⁵ Allerdings versuchte die Kirche dieser Entwicklung entgegen zu steuern, indem sie die weltlichen Herrscher dazu aufforderte, die jüdischen Geldhändler:innen zu einem Erlass der ausstehenden Zinsen gegenüber den christlichen Schuldner:innen zu zwingen. Vgl. hierzu Mark R. Cohen, Kreuz, 93–94.

⁴⁵⁶ Mark R. Cohen, 94, merkt an, dass „christliche Pfandleiher ebenso unbeliebt wie jüdische Geldhändler“ waren, ihre Kredite jedoch „nicht das Stigma mit sich brachten, Geld von religiös Minderwertigen zu leihen ...“.

⁴⁵⁷ Vgl. Johannes Heil, Verschwörung, Wucher und Judenfeindschaft oder: die Rechnung des Antichristen. Eine Skizze, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (2010), 395–413, hier: 401. Mark R. Cohen, Kreuz, 93, impliziert an dieser Stelle ebenso eine versteckte Herrschaftskritik wie sie von Christine Mittlmeier, Publizistik, 129, für die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Publizistik nachgewiesen wurde.

⁴⁵⁸ Wolfgang Benz, Bilder, 13.

wurde alsbald als wahrer Ausdruck und eigentliches Ziel jüdischer Religiosität wahrgenommen; man sagte den Jüd:innen nach, dass sie ihn für Gottesdienst hielten, wie Johannes Heil anhand von mittelalterlichen Quellen darlegt.⁴⁵⁹

Insgesamt stellt Heil „[d]ie Zentralität des Wucherbegriffs in den antijüdischen Diskursen des Mittelalters“ heraus, die „wesentlich die Folge seiner Kompatibilität mit ganz unterschiedlichen Themenfeldern und Zielsetzungen“⁴⁶⁰ war. Dies erklärt er einerseits mit der negativ besetzten Stellung des Geldes zur damaligen Zeit, das die Grenze zwischen gutem und schlechtem Handeln markierte.⁴⁶¹ Andererseits konstatiert er, dass die Rolle, die den Jüd:innen dabei zugeteilt wurde, nur wenig über die wirtschaftlichen Zusammenhänge im Mittelalter erzähle, „sondern einzig über Wahrnehmungen und Zuschreibungen an die Adresse der Minderheit.“⁴⁶² Hierfür eignete sich Geld als „ein multipel verfügbares Argument, mit dem sich allerlei belegen oder bestreiten ließ.“⁴⁶³

Und das Argument überdauerte. Obwohl die Jüd:innen auch in diesem Geschäftszweig bald von christlichen Konkurrent:innen verdrängt wurden, blieb das „Odium des Wuchers“⁴⁶⁴ an ihnen haften: „So nährt[e] die gleichzeitige Unterdrückung des Judentums [...] den aufkeimenden Antisemitismus und verdüstert[e] zusätzlich das Bild des mit dem Juden mehr oder minder gleichgesetzten Wucherers.“⁴⁶⁵ Dieses Bild und die mit ihm verbundenen Begrifflichkeiten sind im Zuge der Neuzeit nicht nur nicht verschwunden, sondern wurden eher noch radikalisiert. Allerdings haben sich die altbekannten Motive „von ihrem [...] religiösen Ursprung gelöst und sind in einem säkularen Zusammenhang neu konditioniert [...] worden.“⁴⁶⁶ Abschließend kann man mit Johannes Heil sagen, dass „in den Vorstellungswelten des Mittelalters unübersehbar die Strukturen von Diffamierungsstrategien angelegt [sind], die in der Moderne ihre verheerende Wirkung

⁴⁵⁹ Vgl. Johannes Heil, *Verschwörung*, 408, und Johannes Heil, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert) (= *Antisemitismus: Geschichte und Strukturen* 3), Essen 2006, 187.

⁴⁶⁰ Johannes Heil, *Verschwörung*, 403. Letzteres dürfte bereits in den einleitenden Ausführungen zum vorangegangenen Ritualmord-Kapitel deutlich geworden sein.

⁴⁶¹ Vgl. Johannes Heil, *Verschwörung*, 402.

⁴⁶² Johannes Heil, *Verschwörung*, 399. Als Paradebeispiel hierfür wird stets William Shakespeares Shylock herangezogen, ein jüdischer Geldhändler in der Komödie „Der Kaufmann von Venedig“, der bei einem Rückzahlungsverzug des von ihm gewährten Kredits in Höhe von „3000 Dukaten“ „ein Pfund Fleisch“ aus dem Körper seines Schuldners Antonio fordert. Als Shakespeare das Stück verfasste, lebten in England kaum noch Jüd:innen, nachdem sie 1290 von der Insel vertrieben worden waren. Vgl. hierzu sowie zum Shylock-Motiv insgesamt: Léon Poliakov, *Geschichte*, Bd. 1, 76; Anat Feinberg-Jütte, Siebtes Bild: Shylock, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, Frankfurt am Main 2000, 119–126, und Johannes Heil/Bernd Wacker, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, München 1997, 7–10.

⁴⁶³ Johannes Heil, *Verschwörung*, 403.

⁴⁶⁴ Markus J. Wenninger, *Juden*, 291.

⁴⁶⁵ Jacques Le Goff, *Wucherzins*, 38.

⁴⁶⁶ Johannes Heil, *Verschwörung*, 413.

entfalteten und auch heute noch [mancherorts; A. K.] aufscheinen.“⁴⁶⁷ Die Ähnlichkeit zu entsprechenden Vorstellungen im 19. und 20. Jahrhundert ist jedenfalls frappierend.⁴⁶⁸

2.2.2.1.2 Das Wucherstereotyp bei den Weißen Vätern

Der erste Text, der uns in den Tagebüchern der Weißen Väter in Jerusalem zu diesem Thema begegnet, stammt vom 8. Januar 1889; er fand als einziger der in Kapitel III.2.2 analysierten pejorativen Texte Eingang in die *Chronique Trimestrielle*⁴⁶⁹:

Un banquier⁴⁷⁰ juif essaie pendant une heure de nous convaincre qu'il veut nous rendre un signalé service dans une acquisition nécessaire, et pour s'indemniser de sa bienveillance de quelques minutes il ne demandera que la bagatelle de deux mille francs.⁴⁷¹

Wenn man diesen Text als erstes in der Gesamtschau betrachtet, fällt auf, dass er voller Ironie ist, was bereits den ersten Hinweis auf eine negativ gefärbte Konnotation seines Inhalts gibt. Erstens spricht der Verfasser davon, dass sein Gegenüber, „un banquier juif“, den St. Anna-Missionaren einen „bedeutenden Dienst“ («un signalé service») erweisen möchte. Dann ist – zweitens – die Rede davon, dass der jüdische Bankier eine „Entschädigung“ für sein „wenige Minuten andauerndes Wohlwollen“ («pour s'indemniser de sa bienveillance de quelques minutes») erwartet. Drittens schließlich – und dies bildet zugleich die Pointe des hier untersuchten Tagebucheintrags – wird die verlangte Geldsumme genannt: „die Kleinigkeit von zweitausend Francs“ («la bagatelle de deux mille francs»). Dass in den genannten Beispielen das Stilmittel der Ironie bemüht wird, dürfte offensichtlich sein. Was aber wird damit intendiert?

„Das Gegenteil dessen sagen, was man eigentlich meint“ ist eine Funktion der Ironie, ‚Abwerten durch (vermeintliches) Aufwerten‘ eine andere.“⁴⁷² Beides ist in unserem Text

⁴⁶⁷ Johannes Heil, *Verschwörung*, 412–413.

⁴⁶⁸ Vgl. Johannes Heil, *Verschwörung*, 408. Dieser Verweis muss genügen; es ist an dieser Stelle nicht notwendig, der neuzeitlichen Begriffsprägung vom „jüdischen Wucherer“ nachzugehen, da nicht geklärt werden kann, inwieweit die Weißen Väter in Jerusalem speziell davon geprägt waren. Entscheidend war es nur nachzuzeichnen, dass die Vorstellung vor der „jüdischen“ Geldgier eine lange christliche Tradition hatte und sich in der Moderne – unter veränderten Bedingungen – zu etablieren vermochte. Zu der neuzeitlichen Entwicklung des Bildes vom „jüdischen Wucherer“ vgl. weiterführend Freddy Raphael, *Wucherer*, 106–113.

⁴⁶⁹ Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me Trimestre de 1889, 450–465, hier: 452.

⁴⁷⁰ Die einzig mögliche Übersetzung dieses Wortes lautet „Bankier“. Als „Bankier“ wird zumeist der Besitzer einer Bank bezeichnet; oft wird dieser Begriff allerdings synonym gebraucht und meint einen „Banker“, also einen Bankangestellten. Der Textzusammenhang lässt in unserem Fall letzteres als wahrscheinlich erscheinen.

⁴⁷¹ *Diaire de Sainte Anne*, 255. Übersetzung: „Ein jüdischer Bankier versucht uns eine Stunde lang zu überzeugen, dass er uns einen bedeutenden Dienst in einer notwendigen Akquisition erweisen möchte, und um sich für sein wenige Minuten andauerndes Wohlwollen zu entschädigen, wird er nicht weniger als die Kleinigkeit von zweitausend Francs verlangen.“

⁴⁷² Nicoline Hartzitz, *Sprache*, 26–27.

vorhanden; beides ist insbesondere an den Wörtern «bienveillance» und «bagatelle» festzumachen: Mittels dieser Wörter attestiert der Verfasser „dem jüdischen Bankier“ vermeintlich Gutwilligkeit und Bescheidenheit, tatsächlich meint er aber das genaue Gegenteil, wie durch die Nennung der geforderten Geldsumme ersichtlich wird. So ließe sich an dieser Stelle mit Nicoline Hartzitz folgern: „Die ironische Wirkung resultiert [...] aus einem ‚Normverstoß‘, besteht doch das von christlicher Tradition geprägte ‚kollektive Vorwissen‘ der zeitgenössischen Leser darin, daß der Juden Tugenden wie der Juden Wohltaten an den Christen keine sind.“⁴⁷³

Dass bei dem Text ein negatives Urteil zu erwarten ist, wird jedoch bereits ganz zu Beginn an der Berufsbezeichnung des Dienstleisters deutlich: Die beiden miteinander verbundenen Wörter „Bankier“ und „jüdisch“ zeigen das Stigma auf, mit dem im Geldgewerbe tätige Jüd:innen spätestens seit dem 19. Jahrhundert behaftet waren. Freddy Raphael verweist darauf, dass gerade „der Austausch von Dienstleistungen gegen Geld, der die abstrakteste und anonymste Form des Kapitals darstellt, [...] den unmoralischen und wucherischen Charakter des Systems [symbolisierte], als dessen zweifelhafter Repräsentant die Hochfinanz erschien.“⁴⁷⁴ Und mit letzterer wurden nur allzu oft Jüd:innen identifiziert.⁴⁷⁵

Dem in unserem Tagebucheintrag vorgestellten jüdischen Bankier werden implizit zwei Sünden zur Last gelegt, auf die schon die mittelalterliche Theologie rekurrierte:⁴⁷⁶ Erstens wird sein Handeln direkt mit der Sünde der *avaritia*, also der Habgier, verbunden. Davon zeugt einerseits seine Hartnäckigkeit («pendant une heure») und andererseits die dazu in scheinbarem Widerspruch⁴⁷⁷ stehende Aussage, er habe für nur „wenige Minuten“ («quelques minutes») seiner Arbeitszeit die horrend „Entschädigung“ («pour s’indemniser») von zweitausend Francs verlangt. Die Intention des Verfassers wird durch die Pointe offenbart: Es geht ihm darum, die genannte Summe mit Verweis auf die kurze Arbeitszeit der Lächerlichkeit preiszugeben. Damit aber impliziert er zugleich – zweitens –, dass der jüdische Bankier der Sünde der *inertia* verfallt, indem er sehr viel Geld für nur wenige Minuten Beratung fordere, ergo kaum fleißige und ehrliche Arbeit abgeliefert habe. Zudem scheint an

⁴⁷³ Nicoline Hartzitz, Sprache, 26.

⁴⁷⁴ Freddy Raphael, Wucherer, 109.

⁴⁷⁵ Als Symbol für die Gleichsetzung von Finanzkapital und Judentum stand vor allem die Familie Rothschild, die ihr Vermögen dem Krieg verdankte. Vgl. Freddy Raphael, Wucherer, 108, und ausführlicher: Franz Backhaus, Die Rothschilds und das Geld. Bilder und Legenden, in: Johannes Heil/Bernd Wacker (Hg.), Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, 147–170.

⁴⁷⁶ Vgl. Anm. 440.

⁴⁷⁷ Der vermeintliche Widerspruch kann hier allerdings in dem Sinne aufgelöst werden, dass die Zeitangaben nicht als unterschiedlich zu werten sind, sondern als summiert: Der Bankier versucht, die Weißen Väter eine Stunde lang zu überzeugen, ihn in einer wichtigen Angelegenheit anzuhören, und er leistet eine nur wenige Minuten andauernde Beratungsgespräch ab, nachdem sie ihm die Erlaubnis gegeben haben, sein Anliegen vorzubringen. Dem Text nach haben wir es hier also zunächst mit einem mehr als einstündigen Überzeugungsgespräch und einer sehr kurzen anschließenden Dienstleistung zu tun.

dieser Stelle sowie in der zuvor gemachten Behauptung, der jüdische Bankier habe „eine Stunde“ lang auf die Missionare eingeredet, der anselmische, ursprünglich auf das Zinsnehmen bezogene Vorwurf des (Zeit-)Diebstahls durch: Einerseits stiehlt der Händler den Vätern *ihre* Zeit (= eine Stunde), andererseits hält er *seine* eigene und eigentliche Arbeitszeit sehr kurz (= wenige Minuten), verlangt für diese aber unverhältnismäßig viel Geld und bestiehlt auf diese Weise wiederum seine Kund:innen.

All dies war nach dem Verständnis der mittelalterlichen Theologie wie auch des 19. Jahrhunderts nichts anderes als „Wucher“. Und auch wenn in dem oben analysierten Tagebucheintrag der Begriff des „jüdischen Wucherers“ nicht vorkommt, so steht doch außer Zweifel, dass mit dem Geschäftsmann ein ebensolcher gemeint ist. Ihm wird zum Vorwurf gemacht, dass er auf „unsittlichen Gewinn“ („turpe lucrum“) aus ist, indem er sein Geld auf hinterlistige und somit unlautere Weise zu vermehren trachtet. Mehr als durch den Inhalt selbst wird die intendierte Wirkung bei den Leser:innen allerdings durch die stilistische Leistung erzielt: Mit seinem ironischen Sprachgebrauch bezieht sich hier der Verfasser (1. Person) in affirmativer Weise auf den jüdischen Bankier (2. Person), implizit aber dementiert er ebendiese Affirmation, um damit den thematisierten Dienstleister gegenüber dem Leser (3. Person) zu diskreditieren: „Die zentrale Intention ist dabei, die 3. Person als den [...] Adressaten zu einer Identifizierung mit den Einstellungen und Bewertungen des [Verfassers] gegen die 2. Person zu bewegen.“⁴⁷⁸ Die Figurationen der Ironie lassen sich also hervorragend einsetzen, um eine Meinungsveränderung bzw. -verfestigung bei den Lesenden zu erreichen, und wirken so zwischen Leser:in und Verfasser:in „gemeinschaftsstiftend“: „So stellen [sie] zugleich ein indirektes Mittel zur Konstituierung einer Wir-Gruppe gegenüber einer Fremdgruppe dar.“⁴⁷⁹

Das Stilmittel der Ironie wird auch in einem auf den 27. November 1914 datierten Tagebucheintrag bemüht. Zur Kontextualisierung dieses Textes sei – auf das zweite Kapitel dieser Untersuchung verweisend – gesagt, dass die meisten der in Jerusalem stationierten Weißen Väter St. Anna nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges verlassen mussten, während die wenigen Übriggebliebenen starken Repressalien seitens der osmanischen Behörden ausgesetzt waren. In diesem Zusammenhang wurde der Tagebucheintrag verfasst, dessen für dieses Unterkapitel relevanter Auszug sich wie folgt liest:

[...] Les missionnaires désignés pour partir font leurs préparatifs. [...] Même un tailleur juif est mis à contribution pour faire des habits ecclésiastiques. Ce fils d'Abraham n'avait pas prévu

⁴⁷⁸ Nicoline Hartzitz, Sprache, 28.

⁴⁷⁹ Nicoline Hartzitz, Sprache, 28.

cet [sic!] éventualité pendant son apprentissage. Mais un vrai enfant de sa race, il ne refuse rien quand il s'agit de toucher.⁴⁸⁰

Der Textauszug verweist zunächst darauf, dass jene Missionare, die Jerusalem verlassen müssten,⁴⁸¹ Vorbereitungen für ihre lange Reise⁴⁸² trafen. Diese inkludieren auch die Anfertigung geistlicher Kleidung, die bei einem „jüdischen Schneider“ in Auftrag gegeben worden sei. Das der Beschreibung dieses Umstands vorangestellte Wort „sogar“ lässt vorerst eine positive Konnotation des Folgenden vermuten: Vorstellbar wäre etwa eine Würdigung des jüdischen Schneiders dafür, dass er sich mit den christlichen Missionaren solidarisiert und mithilfe seiner Dienste zu einem Gelingen ihrer beschwerlichen Reise beiträgt. Dass dem Adverb „sogar“ in diesem Fall jedoch eine ironische Funktion zukommt, wird im darauffolgenden Satz evident, in dem der Verfasser seinen Sarkasmus («n'avait pas prévu cet éventualité pendant son apprentissage») und damit zugleich seine eigene Boshaftigkeit zum Ausdruck bringt. So fungiert dieser Satz gewissermaßen als Verbindungsglied zwischen dem ersten, sich auf den Schneider beziehenden Satz, der, für sich stehend, noch wohlwollend anmuten mag, und dem folgenden und letzten Satz dieses Textabschnitts, der die eigentliche Wirkungsabsicht des Verfassers endgültig offenlegt: nämlich zu zeigen, dass einem Juden nichts so heilig ist wie das *Geld*; als Jude schlage der beauftragte Schneider keine Tätigkeit aus, um seinen Gewinn zu maximieren („mais un vrai enfant de sa race, il ne refuse rien quand il s'agit de toucher“). Mit dieser Aussage beanstandet der Verfasser somit die – vermeintliche – Immoralität jüdischer Geschäftspraxis. Denn der Kern seiner Aussage lautet ja, dass der jüdische Schneider selbst davor nicht zurückschreckt, Habite selbst für Christen anzufertigen, solange ihm dies nur Geld einbringt. Damit steht der Verfasser einerseits ganz in der antijudaistischen Tradition des Mittelalters, die unterstellt, dass Geld „der alleinige Inhalt jüdischen Strebens sei“⁴⁸³, ergo den Kern jüdischer Religion ausmache.

Andererseits begreift er „die“ Jüd:innen nicht nur als eine Religionsgemeinschaft, sondern als „Rasse“. Wie im vorhergehenden Kapitel kann auch an dieser Stelle nur gemutmaßt werden, ob diese Aussage auf einer angeeigneten, ausgereiften Theorie fußt oder ob sie eher als „beiläufig“ oder gar „unüberlegt“ einzustufen ist, wenngleich auch hier ersichtlich wird,

⁴⁸⁰ *Relatives de S. N. v. der Vliet sur les évènements survenus à Jérusalem d'octobre 1914 à fin décembre 1917*, o. S. Übersetzung: „[...] Die Missionare, die ausgewählt wurden zu gehen, treffen ihre Vorbereitungen. [...] Sogar die Dienste eines jüdischen Schneiders werden in Anspruch genommen, um kirchliche Habite anzufertigen. Dieser Sohn Abrahams hatte diese Möglichkeit während seiner Ausbildung wohl nicht vorhergesehen. Aber als ein wahres Kind seiner Rasse schlägt er nichts aus, wenn es darum geht abzukassieren.“ (Lediglich bis zum Jahr 1909 wurde die *Chronique trimestrielle* publiziert; vgl. Kap. III.1.1.)

⁴⁸¹ Aus dem Kontext des Eintrags lässt sich schließen, dass es hierbei keineswegs nur um die Weißen Väter von St. Anna, sondern auch um die Angehörigen anderer Kongregationen geht.

⁴⁸² Letztere werden im Folgenden aufgezählt, spielen für unseren Zusammenhang jedoch keine Rolle und werden aus diesem Grund ausgespart.

⁴⁸³ Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 124.

welche Zugriffsmöglichkeiten sich den Rassentheorien des 19. Jahrhunderts boten. In jedem Fall drückt sie eine – freilich konstruierte – Kausalität aus: *Weil* der Schneider der „jüdischen Rasse“ angehöre, könne er gar nicht anders, als *jeden* Auftrag zum Zwecke der materiellen Bereicherung anzunehmen – und zwar auch dann, wenn dieser Auftrag seinen eigenen Überzeugungen (welcher Art diese auch sein mögen) zutiefst widersprechen „muss“. Indem der Chronist auf diese Weise dem jüdischen Schneider jegliche Integrität abspricht, stilisiert er sich als letzterem moralisch überlegen. Dies hat zugleich Konsequenzen für die intendierte Wirkung des Textes: „Durch den moralistischen Anspruch, den der Text erhebt, soll der Leser davon abgebracht werden, eine andere als die ‚Textmeinung‘ zu vertreten.“⁴⁸⁴ Freilich entlarvt die oben aufgezeigte Kausalität letztendlich den Textverfasser selbst, wird mittels ihr doch die wahrgenommene, negativ gewendete „Andersartigkeit“ *der* Jüd:innen zu ihrem „unveränderliche[n] ‚Stammesmerkmal‘“⁴⁸⁵ stilisiert, welches, eben weil es als unabänderlich konstatiert wird, auf biologische Ursachen zurückgeführt wird.⁴⁸⁶ Nichts anderes wurde und wird aber von Theoretikern des rassistisch-biologischen Antisemitismus vertreten.

Insgesamt fällt bei der Zusammenschau der analysierten Texte auf, dass sie nicht nur fast alle seit dem Mittelalter tradierten, den „jüdischen Wucher“ kennzeichnenden Motive und Deutungen entweder implizieren oder explizit benennen, sondern ihn darüber hinaus mit weiteren Themen- und Vorurteilsfeldern verknüpfen. Im Zentrum des ersten untersuchten Textes steht der Vorwurf des „unsittlichen Gewinns“ („turpe lucrum“); er wird als Folge der Sünden der *avaritia* und der *inertia* gezeichnet. Ihren Versuchungen sei der hier vorgestellte jüdische Bankier ebenso erlegen wie der des Zeitdiebstahls: Die Weißen Väter fühlen sich um ihre Zeit im Zuge eines Vorverkaufsgesprächs betrogen, das ihnen der jüdische Geschäftsmann aufgezwungen hatte. Zwar rekurriert der Textverfasser *nicht explizit* von diesem einen jüdischen Bankier auf alle Jüd:innen. Doch wie bei den meisten antijüdischen Texten gilt auch hier: „In Beispielen werden Gesetzmäßigkeiten veranschaulicht; durch den singulären Fall wird die zugrundeliegende Struktur erhellt.“⁴⁸⁷ So können die Leser:innen aus der Tatsache, dass der Bankier letztlich für die nur wenige Minuten dauernde, eigentliche Arbeitszeit eine astronomische Geldsumme verlangt, schließen: *Alle* Jüd:innen seien „faul und müßiggängerisch, d.h. im wirtschaftlichen Sinne nicht produktiv tätig [...]“⁴⁸⁸ Hinzu kommt noch, dass die Berufsbezeichnung des Geschäftsmannes in Verbindung mit dem Adjektiv „jüdisch“ bei den Leser:innen eine eindeutige Konnotation hervorrufen muss: Dies dient nicht nur dazu, jüdische Bankiers oder speziell diesen einen aus der Gesamtgruppe aller Bankiers

⁴⁸⁴ Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 118.

⁴⁸⁵ Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 258.

⁴⁸⁶ Vgl. Nicoline Hartzitz, *Judenfeindschaft*, 258–259.

⁴⁸⁷ Vgl. Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 119.

⁴⁸⁸ Vgl. Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 126.

auszuschließen,⁴⁸⁹ sondern auch dem Zweck, ihn als Repräsentanten der Hochfinanz zu brandmarken: Die Jüd:innen werden auf diese Weise als Symbolfiguren des verhassten Systems, als „Prototypen der ‚Kapitalisten‘“⁴⁹⁰ gezeichnet.

Dies führt uns zum Ertrag des zweiten Chronikeintrags, der im Vergleich zum ersten zwar weniger ironisch verfährt, dafür aber umso deutlicher polemisiert: Hier setzt der Textverfasser den aus seiner Sicht habgierigen jüdischen Schneider mit allen Jüd:innen gleich, indem er ihn der „jüdischen Rasse“ zuordnet, deren Lebensinhalt darin bestehe, Geld anzuhäufen. Zwar wird aus dem Text (wie auch aus keinem anderen Tagebucheintrag der Jerusalemer Weißen Väter) nicht ersichtlich, welches Konzept von „Rasse“ ihrem Denken zu Grunde liegt. Die hier vorgenommene Abgrenzung gegenüber der Gemeinschaft der Anderen ist jedoch ebenso evident wie die vermeintliche moralische Superiorität des Verfassers.

Was auffällt, ist, dass der Begriff des „Wucherers“ in keinem der analysierten Texte vorkommt. Stattdessen wird er umschrieben und mit weiteren antijudaistischen Bildern angereichert bzw. verknüpft. So fungiert das Bild vom „jüdischen Wucher“ in beiden Texten „ob seiner multiplen Anbindungsmöglichkeiten als ‚Kumulationsbegriff‘“⁴⁹¹ – auch ohne seine explizite Nennung. Über die Motive für den Gebrauch des Wucher-Bildes bei den Weißen Vätern kann freilich nur spekuliert werden: Wir haben im vorhergehenden Kapitel gesehen, dass die einzelnen Religionen im Osmanischen Reich der damaligen Zeit in einer Konkurrenzsituation zueinander standen. Letztere dürfte dem Rückgriff auf „klassische“ antijüdische Stereotype, wie sie innerhalb der europäischen Christenheit seit Jahrhunderten propagiert wurden, Vorschub geleistet haben. Aber auch das ist ein wichtiger Ertrag dieser Tagebucheinträge, vielleicht sogar der wichtigste: In unseren Texten haben wir es beim Zerrbild vom „jüdischen Wucher“ keineswegs mit einer „natürliche[n], spontane[n] Reaktion der christlichen Gesellschaft“, sondern mit einem „anerzogene[n] und herangezüchtete[n], über Generationen hin propagierte[n], auf gewissen Grundlagen des Anderssein [sic!] der Juden aufbauende[n] Stereotyp“⁴⁹² zu tun: „Wie jedes verfestigte Stereotyp wurde auch dieses Vorurteil geschlossen gelehrt, überliefert und ‚vererbt‘.“⁴⁹³

Dennoch muss noch ein Aspekt mit bedacht werden, auf den Johannes Heil in seiner Habilitation zur spätmittelalterlichen *Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung* hingewiesen hat: Auch in den hier untersuchten Texten *scheint* die verwendete Sprache „tatsächliche“⁴⁹⁴ Einschätzungen und Wahrnehmungen wiederzugeben, die freilich in den Kontext des christlichen Antijudaismus-Tradition eingebettet werden müssen. Auf diese

⁴⁸⁹ Vgl. Noline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 229.

⁴⁹⁰ Noline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 246.

⁴⁹¹ Johannes Heil, *Verschwörung*, 412.

⁴⁹² František Graus, *Judenfeindschaft*, 44.

⁴⁹³ František Graus, *Judenfeindschaft*, 44.

⁴⁹⁴ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 82.

Weise würden die Textverfasser jedoch gewissermaßen entlastet, insofern man ihnen bloß ein quasi automatisiertes Weitergeben von bereits Verfügbarem attestierte. Dass dies so einfach nicht ist, wurde durch die Offenlegung der Vertextungsstrategie, näherhin des Textaufbaus und der eingesetzten Stilmittel, aufgezeigt: Diese dienen dazu, dem Rezipient:innen die Richtigkeit des Gesagten zu verdeutlichen, sie sind ganz auf Persuasion ausgelegt. Diesem Ziel dienlich ist auch der pauschalisierende Rückschluss von einem Juden, in unseren Texten dem Bankier und dem Schneider, auf *alle* Jüd:innen. Mehr noch: Nicht nur werden auf diese Weise alle Jüd:innen als Wucherer gezeichnet, der Wucher wird als ihrer „Rasse“ inhärent und unabänderlich gedacht. Hier haben wir es dann allerdings nicht mehr nur mit Auswüchsen des christlichen Antijudaismus zu tun, sondern müssen diese Aussagen im Kontext eines rassistisch-biologischen Antisemitismus⁴⁹⁵ lesen.

2.2.2.2 Das Stereotyp von den mächtigen Jüd:innen

2.2.2.2.1 Zur Geschichte des Stereotyps von den mächtigen Jüd:innen im 19. Jahrhundert

Wie wir gesehen haben, konnte das Bild von Jüd:innen als Wucherern in verschiedenen Zusammenhängen verwendet und um weitere antijüdische Bilder ergänzt werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Stereotyp von den mächtigen Jüd:innen bzw. von der Macht des „Weltjudentums“.

Das wohl bekannteste und am meisten verbreitete Pamphlet über die vermeintlich von Jüd:innen angestrebte Macht sind die zu Beginn des 20. Jahrhunderts vom zaristischen Geheimdienst in Umlauf gebrachten und sehr bald als Fälschung enttarnten „Protokolle der Weisen von Zion“.⁴⁹⁶ Die erste Annahme, Jüd:innen ginge es im Kern ihrer Existenz in erster Linie um Machterlangung und -erhaltung, wird von der historischen Forschung allerdings bis in das Spätmittelalter bzw. spätestens in die Frühe Neuzeit hinein datiert. Begünstigt wurde dieses Bild im Wesentlichen von den Hoffaktoren, die als Kaufmänner im Dienste der Landesherren das Kapital beschafften und die Finanzen verwalteten. Viele dieser Hoffaktoren waren Juden, für die später der Begriff „Hofjude“ verwendet wurde.⁴⁹⁷ Bereits zu dieser Zeit wurde also das zentrale Element des sich noch entwickelnden Stereotyps, die Macht, als „Geldmacht“ verstanden. Zu seiner eigentlichen Ausgestaltung kam das Bild von den nach der Macht greifenden Jüd:innen jedoch erst im 19. Jahrhundert, nachdem die Emanzipation der Jüd:innen in Europa eingesetzt hatte. Insbesondere der trivilliterarische Schauerroman

⁴⁹⁵ Davon zu unterscheiden ist allerdings noch der „eliminatorische“ Antisemitismus, der freilich seine Wurzeln im rassistisch-biologischen Antisemitismus hat.

⁴⁹⁶ Allerdings darf bezweifelt werden, dass die Weißen Väter um die „Protokolle“ wussten, da diese erst nach der Oktoberrevolution 1917 internationale Bekanntheit erlangten. Vgl. etwa: Ernst Piper, Ahtes Bild: „Die jüdische Weltverschwörung“, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Frankfurt am Main 2000, 127–135, hier: 130, und ausführlicher: Wolfgang Benz, Bilder, 27ff.

⁴⁹⁷ Vgl. Wolfgang Benz, Bilder, 16.

„Biarritz“ von Herrmann Ottomar Friedrich Goedsche, den er 1868 unter dem Pseudonym Sir John Retcliffe veröffentlicht hatte, fasst die „gängige[n] Topoi über Geldgier, Machtstreben und Weltverschwörung des Judentums“⁴⁹⁸ in seiner berüchtigten Szene auf dem Prager Judenfriedhof zusammen: Sie stellt dar, wie der Hohe Rat der Juden alle hundert Jahre ebendort eine Versammlung abhält, um die Weltherrschaft vorzubereiten. Alle zwölf Stämme Israels sind herbei vertreten, und die Rede des Leviten offenbart „das Ziel und den Zweck jüdischen Strebens“⁴⁹⁹. Ein prägnanter Auszug hieraus lautet:

Wenn alles Gold der Erde unser ist, ist alle Macht unser. [...] Das Gold ist das neue Jerusalem – es ist die Herrschaft der Welt. [...] Achtzehn Jahrhunderte haben unseren Feinden gehört – das neue Jahrhundert gehört Israel. [...] noch kein Jahrhundert erfreute sich solcher Erfolge, wie dieses. Darum dürfen wir glauben, daß die Zeit nahe ist, nach der wir streben, und dürfen sagen: unser ist die Zukunft!⁵⁰⁰

Diese Szene aus Goedsches Roman gewann ein Eigenleben und wurde sehr bald nicht nur in verschiedenen Zusammenhängen kolportiert, sondern auch als Realität wahrgenommen. Die hier wie vielerorts gezeichnete Verbindung vom vermeintlichen jüdischen Macht- und Geldstreben wurde zudem gern mit dem Namen der in ganz Europa verzweigten Bankiersfamilie Rothschild konnotiert, die ihrerseits zu einem diffusen Feindbild aufgebaut wurde. So war das 19. Jahrhundert fast auf dem gesamten Kontinent eine Zeit des „gesellschaftlichen Antisemitismus“. Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, blieben auch die Weißen Väter davon nicht unberührt. Zu prüfen wird also auch im Folgenden sein, ob bzw. inwieweit in den nächsten Einträgen der im 19. Jahrhundert verbreitete Antisemitismus in Erscheinung tritt. Um den ersten Text richtig einordnen und auslegen zu können, müssen zunächst jedoch einige Bemerkungen zur Rolle zweier in Palästina jeweils als katholische Schutzmacht auftretender Länder und zu ihrem Umgang mit den dort angesiedelten Jüd:innen gemacht werden: Frankreich und Österreich.⁵⁰¹

2.2.2.2 Frankreich und Österreich als Konkurrenzkräfte im Osmanischen Reich

Die k. u. k.-Monarchie hatte seit jeher ein ausgeprägtes Interesse am Heiligen Land.⁵⁰² Als eigentlicher Auslöser für den Ausgriff Habsburgs – und anderer europäischer Großmächte –

⁴⁹⁸ Wolfgang Benz, Bilder, 19.

⁴⁹⁹ Wolfgang Benz, Bilder, 19.

⁵⁰⁰ Zit. n. Wolfgang Benz, Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung, 2. Aufl., München 2007, 33.

⁵⁰¹ Über die Rolle Frankreichs wurde bereits in Kapitel II informiert, so dass an dieser Stelle das Habsburger Reich fokussiert wird.

⁵⁰² Nach Robert Fischer, Habsburg und das Heilige Land. Grundzüge einer österreichischen Palästina-Politik 1840–1918, in: Perry Yaron/Erik Petry (Hg.), Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert (= Judentum und Christentum 9), FS Alex Carmel, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 61–69, hier: 61, gilt dies bereits seit den Kreuzzügen und, verstärkt, seit der Regentschaft Kaiser Josephs II.

auf Palästina im 19. Jahrhundert gilt der Aufstand des osmanischen Statthalters in Ägypten, Muhammed Ali, gegen Sultan Mahmud II. und die damit zusammenhängende Eroberung der Provinz Syrien durch die ägyptische Armee in den Jahren 1831/32. Während sich Muhammed Ali zunächst noch auf Drängen des Zarenreiches mit einer Statthalterschaft über die eroberten Gebiete zufrieden gegeben hatte, strebte er alsbald die volle Unabhängigkeit an. Österreich mit seinem damaligen Kanzler Fürst von Metternich an der Spitze stand dieser Machtverschiebung in der Levante von Beginn an skeptisch gegenüber und unterstützte folgerichtig die Politik des Sultans. Seine Außenpolitik war schließlich von Erfolg gekrönt: Nach der Einnahme Akkos durch den jungen österreichischen Erzherzog Friedrich und seine Truppe gab Muhammed Ali Syrien sowie Palästina wieder auf und akzeptierte die Herrschaft des Sultans. Freilich führte dies, weil das Osmanische Reich aus dieser Situation keineswegs gestärkt hervorging, zu einem Machtvakuum im Heiligen Land, welches jede der europäischen Großmächte für sich zu nutzen suchte. Diese Folgen der sogenannten „Orientalischen Krise“ führten dazu, dass es zwischen ihnen ab 1840 zu einem Konkurrenzkampf um die Vormachtstellung in Palästina im Allgemeinen und in Jerusalem im Besonderen kam und „die Geschicke der Heiligen Stadt bis 1914 von den Ambitionen Europas dominiert wurden.“⁵⁰³ Insbesondere in den 1850er und 1860er Jahren bemühte sich die Donaumonarchie energisch um Einfluss in der Heiligen Stadt.

Im März 1849⁵⁰⁴ wurde mit einem Vizekonsulat die erste diplomatische Behörde Österreichs in Jerusalem installiert, nachdem es seit 1842 bereits zur Eröffnung von sechs anderen europäischen Vertretungen gekommen war.⁵⁰⁵ Zum Vizekonsul⁵⁰⁶ wurde der als tatkräftiger Diplomat bekannte Venezianer Josef Pizzamano (...) ernannt, der „eine Zunahme österreichischen Einflusses in Jerusalem als Priorität seiner Amtsführung betrachtete“⁵⁰⁷. Dies sollte ihm auch gelingen: Neben der Etablierung einer Zweigstelle der äußerst effizienten österreichischen Levantepost in der Heiligen Stadt setzte sich Pizzamano erfolgreich für den Bau des ersten neuzeitlichen christlichen Pilgerhauses ebendort ein und – etwa gegen den heftigen Widerstand des unter französischem Schutz stehenden Lateinischen

⁵⁰³ Robert Fischer, Habsburg, 62.

⁵⁰⁴ Als wesentlichen Auslöser für die Ambitionen Österreichs im Heiligen Land nennt Robert Fischer, Habsburg, 63, die Staatskrise des Jahres 1848: Nach der Niederschlagung der Revolution wollte der österreichische Ministerpräsident Felix von Schwarzenberg die beschädigte Stellung Habsburgs durch eine Annäherung des Staates an die Kirche wieder stabilisieren, indem er ihr den Status einer katholischen Großmacht zu verschaffen suchte. Hierfür eignete sich ein zunehmender Einfluss in Jerusalem, der Wiege der Christenheit, ganz besonders.

⁵⁰⁵ Diese waren Preußen, Frankreich, Sardinien-Piemont, protestantischer Bischofssitz (von den USA und England initiiert) und sowie Begründung des Lateinischen Patriarchats (durch Frankreich). Vgl. Mordechai Eliav, Konsulat, 31, und Robert Fischer, Habsburg, 63.

⁵⁰⁶ 1852 avancierte Pizzamano zum Konsul und 1857 gar zum Generalkonsul und war damit der ranghöchste Diplomat in Jerusalem.

⁵⁰⁷ Robert Fischer, Habsburg, 63.

Patriarchats⁵⁰⁸ – auch durch. Aus Sicht der österreichischen Kirchenvertreter galt es zu diesem Zeitpunkt nämlich, „dem Ziel Frankreichs, ein exklusives Protektorat über die katholischen Interessen in Palästina auszuüben, entgegenzuwirken.“⁵⁰⁹ Dieser Aufgabe widmete sich Pizzamano, dem selbst eine „frankreichfeindliche Haltung“⁵¹⁰ nachgesagt wird, in den Folgejahren mit aller Entschlossenheit.

Eine seiner ersten Aufgaben bestand jedoch darin, eine Bestandsaufnahme der österreichischen Jüd:innen vorzunehmen und die Gültigkeit ihrer Dokumente zu überprüfen. Diejenigen, deren Dokumente verlässlich waren, befanden sich nunmehr unter dem konsularischen Schutz der k. u. k.-Monarchie.⁵¹¹ Dieser wurde in den folgenden Jahren von den Jüd:innen im Heiligen Land oft gesucht, wobei sich ihre Bitten meist auf die finanzielle Ermöglichung einer Rückkehr ins Habsburger Reich bzw. einer Weiterfahrt in andere Länder sowie der Freistellung vom Militärdienst bezogen. Zudem wurden Jüd:innen vom Konsulat in ihrem Bestreben, Grundstücke in Palästina zu erwerben sowie neue Synagogen zu errichten, unterstützt und oftmals gegen osmanische Behörden in Schutz genommen. Das Wirken des Konsulats zugunsten der jüdischen Bevölkerung, die nach Mordechai Eliav „den Kern der österreichischen Präsenz in Palästina ausmachte“⁵¹², war jedenfalls äußerst vielseitig und wurde auch von Pizzamanos Nachfolgern fortgesetzt.

Eine Fortsetzung fanden auch die Spannungen der österreichischen Vertretung mit Frankreich. So empfahl etwa auch der dritte Nachfolger Pizzamanos, Graf Bernhard Caboga-Cerva (1823–1882), nachdrücklich, die katholischen Interessen der Donaumonarchie gegenüber Frankreich wahrzunehmen.⁵¹³ Insgesamt gilt dieser vierte österreichische Konsul, der 15 Jahre lang im Amt war, als derjenige neben seinem Vorgänger Pizzamano, welcher am meisten dazu beigetragen hat, die Stellung Habsburgs in Palästina zu festigen.

Nach seinem Tod⁵¹⁴ im Jahr 1882 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurden in Jerusalem sechs österreichische Konsuln ausgewechselt. Dieser Zeitraum umfasste auch fast die gesamte Erste Alija (1882–1904), während der das Konsulat einen enormen Anstieg an

⁵⁰⁸ Patriarch de Valerga ging sogar so weit, dass er androhte, den Franziskanern die Seelsorge in dem geplanten Hospiz zu verbieten. Vgl. Mordechai Eliav, *Konsulat*, 53.

⁵⁰⁹ Robert Fischer, *Habsburg*, 64. Ein weiterer Punkt, der zu Spannungen zwischen den beiden europäischen Großmächten geführt hat, war etwa ein groß angelegtes Bahnprojekt. Vgl. hierzu Mordechai Eliav, *Konsulat*, 53.

⁵¹⁰ Mordechai Eliav, *Konsulat*, 53.

⁵¹¹ Mordechai Eliav, *Konsulat*, 45, hält fest, dass die Juden in und um die Heilige Stadt die überwältigende Mehrheit der österreichischen Untertanen und Schutzbefohlenen stellten.

⁵¹² Mordechai Eliav, *Konsulat*, 47.

⁵¹³ So zitiert Mordechai Eliav, *Konsulat*, 59, aus einem der wichtigsten von Caboga verfassten Dokumente: „Sie allein [die Großmacht Frankreich] ist unser Gegner, nicht Rivale, denn uns fällt es ja nicht bei, ihre wirklichen Rechte zu läugnen, uns über sie zu erheben, während sie hingegen fortwährend bestrebt bleibt, uns hier ganz unnötig und bedeutungslos zu machen, uns überall zu paralysieren und zu verdrängen. – In uns sieht Frankreich den gefährlichsten Antagonisten seiner Präntention [...]“

⁵¹⁴ Er starb, ebenso wie Pizzamano, in Jerusalem.

jüdischen Schutzbefohlenen verzeichnete.⁵¹⁵ Dennoch sah das Konsulat die jüdische Einwanderung nicht unkritisch: In zahlreichen Korrespondenzen werden die jüdischen Immigrant:innen entweder als erwerbslose, von reichen Spendern aus Europa finanzierte „Faulenzer“⁵¹⁶ oder aber als „Geschäftsleute“⁵¹⁷ und „Spekulanten“⁵¹⁸ titulierte, welche das von Muslim:innen betriebene Gewerbe zunehmend verdrängen. Das Thema „jüdische Einwanderung“ beschäftigte alle österreichischen Konsuln bis in die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts hinein. Doch trotz der in ihren Korrespondenzen oftmals geäußerten Sorge und sogar Abneigung gegen die wachsende Anzahl von Jüd:innen im Heiligen Land versäumten es die diplomatischen Vertreter Österreichs nicht, wann immer es notwendig war, zu deren Gunsten bei den osmanischen Behörden zu intervenieren. Mit Erfolg: So wurde 1896 etwa dem Gouverneur von Jerusalem mithilfe einer Weisung seines Außenministeriums eine größere Flexibilität bezüglich des Grundstückerwerbs durch Jüd:innen ans Herz gelegt, deren Umsetzung er jedoch verweigerte. Und auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts agierten die osmanischen Behörden gegenüber Jüd:innen oft willkürlich und nicht selten feindlich gesinnt. In den Jahren 1900 bis 1914 amtierten insgesamt drei Konsuln in der Heiligen Stadt. Der erste von Ihnen, Anton Pogačar, war von September 1900 bis Juni 1905 in Jerusalem zugegen.

2.2.2.2.3 Das Stereotyp von den mächtigen Jüd:innen bei den Weißen Vätern

In die Dienstzeit Pogačars fällt auch der folgende Eintrag der Weißen Väter, der auf den 25. Oktober 1904⁵¹⁹ datiert ist:

Plusieurs chandeliers disparaissent; on surveille l'église et enfin on découvre le voleur, un Bethléhémite. La police avertie envoie un des ses agents qui est conduit à la maison où se trouvent les chandeliers. Celle-ci appartient à un Juif qui se sauve en fermant la boutique. Jaber enfonce la porte et toute une devanture chargée de chandeliers tombe à terre. Nous reprenons notre bien. Le Juif étant protégé autrichien n'a pu être pris par la police.⁵²⁰

⁵¹⁵ Bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges wuchs die unter österreichischem Schutz stehende jüdische Gemeinde auf das Siebenfache von 1200 Juden im Jahr 1881 auf ca. 9000 Personen im Jahr 1914 an. Damit standen etwa zehn Prozent der jüdischen Bevölkerung Palästinas unter konsularischem Schutz Habsburgs, was alle anderen diplomatischen Vertretungsbehörden diesbezüglich übertraf. Vgl. Robert Fischer, Habsburg, 66.

⁵¹⁶ Zit. n. Mordechai Eliav, Konsulat, 60. Dies betraf allen voran die Ansichten des fünften Konsuls, Anton von Strautz, der am Vorabend der Ersten Alija nach Jerusalem berufen wurde und Zeit seines Wirkens (immerhin neun Jahre) Distanz zu seinen jüdischen Schutzgenossen hielt. Vgl. hierzu Mordechai Eliav, Konsulat, 60.

⁵¹⁷ Zit. n. Mordechai Eliav, Konsulat, 60.

⁵¹⁸ Zit. n. Mordechai Eliav, Konsulat, 60.

⁵¹⁹ Für den Zeitraum von Oktober bis Dezember 1904 wurden keine Tagebücher nach Algier, sondern lediglich ein kurzer (Jahres-)Bericht von P. Féderlin geschickt. Vgl. Jérusalem (Séminaire Ste-Anne), in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1er trimestre de 1905, 171–172.

⁵²⁰ *Daire de Sainte Anne*, o. S. Übersetzung: „Mehrere Kerzenleuchter verschwinden; man überwacht die Kirche und schließlich entdeckt man den Dieb, einen Bethlehemiter. Die in Kenntnis gesetzte Polizei entsendet einen ihrer Beamten, der zu dem Haus geführt wird, in dem sich die Kerzenleuchter

Der Verfasser des Textes teilt zunächst mit, dass seinem Konvent mehrere Kerzenleuchter abhanden gekommen sind; sie wurden, so geht aus dem nächsten Satz hervor, aus der Kirche entwendet. Nachdem man eine Überwachung der Kirche angeordnet hatte, ist der verdächtige Dieb, einen Mann aus Bethlehem, entdeckt worden. Unklar ist, ob man dem Mann gefolgt sei und so „zu dem Haus geführt [wurde], in dem sich die Kerzenleuchter befinden“ («est conduit à la maison où se trouvent les chandeliers») oder ob dies auf anderem Wege geschehen sei. In jedem Fall wird die „sachkundige Polizei“ («la police avertie») gelobt, die dem Dieb auf die Schliche gekommen war. Dann wird der „Mann aus Bethlehem“ als Jude entlarvt, wobei auffällig ist, dass diese „Denunziation“ genau in der Mitte des Textes platziert ist. Dies erzeugt beim Leser insofern Wirkung, als dass mit ihr gar nicht mehr zu rechnen war. Der Verweis auf den „Bethlehemiten“ zu Beginn der Eintragung hätte als Angabe zum Übeltäter durchaus gereicht, eine Spezifikation, d. h. die Nennung der Religionszugehörigkeit des Übeltäters geschieht also mit Absicht. Zugleich wird der Verweis auf das Jüdischsein des Diebes mit einer weiteren Information angereichert: Bereits im selben Satz wird nämlich berichtet, dass sich der verdächtige „Jude“, als er die Polizei entdeckt, in seinem „Geschäft“ verbarrikadiert, was ihn auch noch als äußerst feige erscheinen lässt. Überdies wird im folgenden Satz noch ergänzt, dass das Bestehlen der Weißen Väter keine Einzeltat des Verdächtigen war: In seinem Laden werden weitere Kerzenleuchter entdeckt, wobei die Formulierung „eine ganze mit Kerzenleuchtern beladene Auslage“ («toute une devanture chargée de chandeliers») ihre Maximalwirkung nicht verfehlt – der jüdische „Geschäftsmann“ (in Wirklichkeit: Dieb) bereichert sich, und zwar im wörtlichen Sinn, auf Kosten der Christ:innen. Schließlich wird auf die Unmöglichkeit verwiesen, den „Juden“ festzunehmen, da er unter dem konsularischen Schutz Österreichs stehe.

Auch hier werden verschiedene auf Jüd:innen projizierte Bilder und Stereotype verknüpft. Erstens erscheinen Jüd:innen als Diebe. Zweitens wird wiederum der Topos von den Jüd:innen „als Feinden der Christen“ bemüht, ist es doch – so lässt sich die vom Autor vorgenommene Kombination von „Dieb“ und „Jude“ lesen – keineswegs nur ein Zufall, dass der jüdische Einbrecher Kirchen und damit die sakralen *christlichen* Räume bestiehlt. Dies tut er – drittens – zum Zwecke der Bereicherung, obendrein ohne dafür ehrlich gearbeitet zu haben, da er die gestohlenen Kerzenleuchter in seinem Geschäft zum Verkauf anbietet. Wiederum deutet sich hier, neben dem expliziten Verstoß gegen das siebte Gebot, der Wuchervorwurf infolge weiterer Sünden an: der *avaritia* und der *inertia*. Viertens schließlich

befinden. Dieses hier gehört einem Juden, der flüchtet und den Laden hinter sich abschließt. Jaber öffnet die Tür mit Gewalt und eine ganze mit Kerzenleuchtern beladene Auslage fällt zu Boden. Wir nehmen unsere Besitztümer zurück. Der Jude, der unter österreichischem Schutz stand, konnte von der Polizei nicht mitgenommen werden.“ (Für den Zeitraum Oktober bis Dezember 1904 wurden keine Tagebücher nach Algier, sondern ein kurzer (Jahres-)Bericht von P. Féderlin geschickt. Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d’Afrique*, 1e Trimestre de 1905, 171–172.)

erscheint der jüdische Dieb auch noch als Feigling, ein Bild, welches ebenfalls auf eine lange Tradition in der Geschichte der (christlichen) Judenfeindschaft zurückblicken kann.⁵²¹

Der Text enthält jedoch noch weitere, gegen Jüd:innen gerichtete Elemente, die über die bisher benannten Stereotype hinausgehen: Während der die Ritualmordanschuldigung von Damaskus behandelnde Tagebucheintrag den osmanischen Gouverneur implizit als judenfreundlich, wenn nicht gar judenhörig zeichnet und somit eine von Muslim:innen und Jüd:innen auf Kosten der Christ:innen eingegangene Verschwörung nahelegt, werden hier die osmanischen Behörden, d. h. die örtliche Polizei, für ihren Einsatz ausdrücklich gelobt. Auf diese Weise wird also ihre Solidarisierung mit den Weißen Vätern gegen Jüd:innen postuliert. Dies aber dient genauso der Selbstbestätigung wie die an die Adresse der Jüd:innen gerichteten Stereotype.

Allerdings findet sich das entscheidende, herausragende „Merkmal“, das der Text Jüd:innen, wenn auch nur mittels einer Andeutung, attestiert, erst im letzten Satz – und bleibt gerade aufgrund seiner semantischen Stellung im Gedächtnis. Wenn nämlich darauf hingewiesen wird, dass der betreffende Jude österreichischen Schutz genoss und aus diesem Grund nicht bestraft werden konnte, so ist dies nicht nur als eine Spitze von Franzosen gegen die mit ihrem Land um Einfluss in Palästina konkurrierende Donaumonarchie zu werten, sondern an dieser Stelle haben wir es mit dem Stereotyp zu tun: Jüd:innen verfügen über große Macht. Diese Verbindung von Judentum und Macht wird hier insofern deutlich, als dass ein Dieb, der korrekterweise strafrechtlich für ein Vergehen hätte belangt werden müssen, nur deswegen verschont bleibt, weil er Jude ist und von anderen geschützt wird. D. h.: der Verweis auf den den Jüd:innen gewährten konsularischen Schutz bekommt erst durch seine Verbindung mit einer „jüdischen“ Untat diese Bedeutungsebene, also die Verbindung von „Jüd:innen“ und „Macht“. Die vermeintliche jüdische Macht wird sogar noch potenziert, indem sie der eigentlichen Macht im Staate, der Staatsmacht, gegenüber gestellt wird – und gewinnt! Wenn aber diese wie auch immer zustande gekommene jüdische Macht größer als die Macht des vor Ort herrschenden Osmanischen Reiches dargestellt wird, so ist der Schritt zum Gedanken an den Griff nach der *Weltmacht* nicht weit. Was zur Situierung der Missionare in ihrer Zeit und somit auch zur Situierung des soeben analysierten Textes zurückführt.

Denn die hier greifende Vorstellung, die „jüdische“ Macht reiche bis in die höchsten Kreise von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft und sei gerade aufgrund ihrer Subtilität umso wirksamer, ist prägend für den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts. Zugleich markiert dieser Vorwurf jedoch auch eine Art Übergang von gängigen christlich-antijudaistischen Mustern zum Antisemitismus. So wird, auch aus dem Repertoire des Antijudaismus

⁵²¹ Seinen Höhepunkt erreichte dieses Vorurteil im Bild des „jüdischen“ Drückebergers zur Zeit des Ersten Weltkrieges. Vgl. hierzu Volker Ullrich, Fünfzehntes Bild: „Drückeberger“. Die Judenerzählung im Ersten Weltkrieg, in: Julius H. Schoeps/Joachim Schlör (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Frankfurt am Main 2000, 210-217.

schöpfend, die Schlechtigkeit „des“ jüdischen Charakters konstatiert: Hier aber liegt eine deutliche Tendenz zum Antisemitismus vor, insofern die vom Verfasser bemühte Vereinigung aller möglichen, aus seiner Sicht „typisch-jüdischen“ Eigenschaften eine Loslösung von ihnen zumindest implizit negiert.

Dennoch wurden die Weißen Väter in diesem Fall ganz offensichtlich von einem Mitbürger jüdischen Glaubens bestohlen. Dies bleibt festzuhalten und wäre mit František Graus zu ergänzen:

Man wird der Geschichte der Juden nicht gerecht, [...] wenn man sie, im Gegensatz zu dem Zerrbild der Judenfeinde, hausbacken idealisiert. [...] [Diese Tatsache sei] in Erinnerung gerufen, weil eine romantisierende Idealisierung einer Gruppe von Opfern sehr leicht bei der Konfrontation mit der Realität, auch mit der historischen Realität, in ihr Gegenteil pervertieren kann oder dazu führen muß, daß man die Objekte der Idealisierung nach hohen Postulaten beurteilt, ihre Umgebung an der Realität mißt – ein Vorgehen, das wir gerade in unserer Zeit sehr anschaulich verfolgen können. Juden waren und sind Menschen auf zwei Füßen und zwei Beinen, weder Sendboten des Leibhaftigen noch wandelnde Unschuldengel.⁵²²

Die Frage ist allerdings – und sie deckt sich mit dem Anliegen dieser Arbeit –, wie auch mit solchen, Jüd:innen betreffenden, negativen Erfahrungen bei den Weißen Vätern in Jerusalem umgegangen wird. Die Antwort bezüglich dieses letzten Textes lautet: Sie werden instrumentalisiert. Zwar läßt der vom Verfasser geschilderte Akt des Diebstahls wie auch der Umstand, dass der, zufällig jüdische, Einbrecher aufgrund des konsularischen Schutzes unbestraft blieb, keinen Zweifel daran zu, dass die Weißen Väter hier die Geschädigten sind. Weder der Ernst des Gesagten noch der Ernst der Situation, wie sie vom Verfasser wahrgenommen wurde, scheint nach oberflächlicher Durchsicht des Eintrags bestreitbar: „Die Sprache scheint“, so Johannes Heil in einem analogen Kontext, „ganz unmittelbar Ängste auszudrücken und tatsächliche Einschätzungen wiederzugeben.“⁵²³ Und weiter:

Auf die gegen die Juden gerichtete Sprache der Feindschaft bezogen hieße dies, daß sich auch hier, ganz unabhängig vom jeweiligen Inhalt, ungefilterte Einschätzungen niederschlagen müßten und die Bedrohung durch [sie; A. K.] inmitten der Christen tatsächlich so tief wahrgenommen wurde, wie es die [...] Worte nahelegen.⁵²⁴

Die Verknüpfung von Täter- und Jüdischsein mit den oben herausgearbeiteten Stereotypen und Vorstellungen, ja ihre konstruierte Abstimmung aufeinander, erlaubt allerdings den Schluss, dass die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Palästina vorherrschende, jüdisch-

⁵²² František Graus, Juden, 55.

⁵²³ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 82.

⁵²⁴ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 82.

christliche Wirklichkeit doch komplexer war, als der Text dies anempfiehlt:⁵²⁵ Auch wenn wir es bei ihnen größtenteils mit Anspielungen zu tun haben, so findet der unreflektierte, möglicherweise bereits selbst „infiltrierte“ christliche Lesende hier seine (Selbst-)Bestätigung; das scheinbar Verborgene mag ihm nur allzu offenkundig und gerechtfertigt erscheinen.

Eine auf Jüd:innen bezogene Anspielung ist auch im nächsten Text zu finden, der aus der Anfangsphase des Ersten Weltkrieges stammt. Am 17. Januar 1915 wird im Kontext von Schikanen seitens der osmanischen Behörden berichtet, dass die Weißen Väter den spanischen Konsul – Spanien hatte zu Beginn des Krieges seine Neutralität erklärt – um Hilfe ersuchen. Über die Antwort des Konsuls lautet der Tagebucheintrag:

[...] Le Consul trouve que pour le moment il n’y a pas grand chose [sic!] à faire. Il informera son ambassade de Constantinople et attendons les évènements. Ensemble nous rentrons à Jérusalem. Au Consulat on apporte un billet de la part d’un groupe de Juifs de Safad en Galilée, naturalisés français et amenés à Jérusalem par la police. Ils se trouvent en prison et demandent l’intervention du Consul. [...]⁵²⁶

Auch wenn der Text Jüd:innen nicht primär, sondern nur in einem Absatz behandelt, so ist es überaus aufschlussreich, in welchem Kontext dies geschieht bzw. dass diese Gruppe Jüd:innen aus Safed überhaupt Erwähnung findet. Denn eigentlich handelt diese Eintragung von den durch die „französischen“ Weißen Väter erfahrenen Schikanen seitens der Kriegsgegner, also der osmanischen Behörden, und ihrem Hilfesuch beim von seiner Regierung zur Neutralität verpflichteten spanischen Konsul.

Wenn man den Text genauer betrachtet, stellt man jedoch fest, dass der Konsul den französischen Missionaren nur bedingt zu helfen bereit ist; er sichert lediglich zu, ihre Bitte an seine Botschaft weiterzuleiten, darüber hinaus könne nichts weiter getan werden als abzuwarten. An dieser Stelle kommt die Gruppe Jüd:innen aus der galiläischen Stadt Safed ins Spiel: Es wird berichtet, dass im selben Konsulat eine Nachricht von ebendieser Gruppe überbracht werde. Erwähnung findet zudem, dass es sich bei den Jüd:innen um eingebürgerte Franzosen handelt, die von der Polizei festgehalten würden. Hier haben wir es mit einer gleich dreifachen Abgrenzung zu tun: Erstens, so könnte man lesen, sind Jüd:innen eben nicht Christ:innen. Zweitens sind erstere „nur“ eingebürgerte Französ:innen, die schikanierten

⁵²⁵ Vgl. Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 82.

⁵²⁶ *Relatives de S. N. v. der Vliet sur les évènements survenus à Jérusalem d’octobre 1914 à fin décembre 1917*, o. S. Übersetzung: „[...] Der Konsul befindet, dass es für den Moment nicht viel zu tun gibt. Er wird seine Botschaft in Konstantinopel benachrichtigen und wir warten die Ereignisse ab. Gemeinsam kehren wir nach Jerusalem zurück. Im Konsulat bringt man eine Nachricht von einer Gruppe Juden aus Safed in Galiläa, eingebürgerte Franzosen und von der Polizei nach Jerusalem gebracht. Sie befinden sich im Gefängnis und erbitten eine Intervention des Konsuls. [...]“

Weißten Väter dagegen Franzosen qua Geburt. Drittens schließlich befinden sich die genannten Jüd:innen im Gefängnis, während die Missionare auf freiem Fuß sind. Impliziert wird hier also, dass es sich bei der Gruppe Jüd:innen um Verbrecher:innen, welcher Art auch immer, handeln *könnte*, die Weißten Väter keinerlei Schuld tragen. Dennoch, und nun kommt das hier Entscheidende zum Tragen, gelingt es den Jüd:innen, qua Nachricht zum spanischen Konsulats vorzudringen, wenngleich nichts darüber ausgesagt wird, ob ihr Ersuchen um eine Intervention Erfolg haben wird. Die Missionare hingegen müssen in jedem Fall unverrichteter Dinge nach Hause zurückkehren; ihnen, die sie eigentlich verdient hätten, bleibt die spanische Hilfe verwehrt.

Unabhängig davon, welcher Vorwurf an die Adresse der Spanier:innen ergeht, und davon, dass die Jüd:innen hier vom Verfasser als Mittel zum Zweck missbraucht werden, haben wir es einmal mehr mit dem – wiederum durch weitere pejorative Bilder angereicherten – Stereotyp von „jüdischer Macht“ zu tun. Diese wird zwar, wie auch im ersten diesbezüglichen Text, nicht konkretisiert und auch nicht offen konstatiert, doch sie wird allemal impliziert und bleibt den flüchtigen Leser:innen keineswegs verborgen, den Jüd:innen gegenüber entsprechend eingestellten erst recht nicht. So trägt auch diese Eintragung zu einer Selbstbestätigung von Christ:innen bei, wenn es um ihre auf Jüd:innen bezogenen Vorurteile geht. Und sie bleibt im Gedächtnis, zumal sie wie im ersten Text erst an seinem Ende thematisiert wird und so besonders ins Auge fällt. Sie erzählt allerdings nicht nur etwas über das Verhältnis von Jüd:innen und Christ:innen zu Beginn des 20. Jahrhunderts oder über die Zugriffsmöglichkeiten antisemitischen Denkens aus dem 19. Jahrhundert. Sie erzählt auch und vor allem etwas über die zu Beginn des Ersten Weltkrieges im Heiligen Land vorzufindende Konkurrenzsituation zweier Religionen, die beide die Minderheiten- und eben nicht die Staatsreligion waren. So muss auch dieser Text, wie auch die meisten anderen bereits analysierten, in eben diesem Licht gelesen werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen: In beiden Texten begegnet uns – implizit und doch offenkundig – das Stereotyp von den „mächtigen Jüd:innen“. Beide Male wird es am Ende des jeweiligen Eintrags platziert, so dass es den Leser:innen im Gedächtnis bleibt. Zugleich wird es mit weiteren antijüdischen Bildern bzw. an Jüd:innen adressierten Zuschreibungen angereichert. Erklärt oder konkretisiert wird es dagegen nicht. Dies liegt einerseits daran, dass es sich hierbei lediglich um eine Andeutung handelt. Andererseits ist auch hier zu fragen, ob die Verfasser nicht davon ausgingen, dass ihre Anspielung von den Rezipient:innen „richtig“ verstanden würde, eben weil das pejorative Bild als bekannt vorausgesetzt wurde. Wenn jedoch von einer nebulösen Macht der Jüd:innen ausgegangen wird, die sich nicht ohne weiteres erklären lässt, so haben wir es mit einer klassischen Verschwörungstheorie zu tun. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass „sie der Füllung von Wissens- und

Erklärungslücken“⁵²⁷ dienen. So wird „eigentlich Unzusammenhängendes oder Unerklärliches [...] durch sie zu einem sinnvollen Ganzen zusammengefügt.“⁵²⁸

Bezüglich der Verknüpfung der beiden letzten Stereotype, der des Geld- und des Machtstrebens, und ihrer Tradierung schreibt Wolfgang Benz:

[...] [D]as aus Sozialneid, Tradition, Gedankenlosigkeit oder Judenfeindschaft gespeiste Klischee vom jüdischen Streben nach Macht und Reichtum ist weit verbreitet und dient, wie alle Vorurteile, der Verständigung und Selbstvergewisserung der Mehrheit gegenüber der Minderheit.⁵²⁹

Bei den Jerusalemer Tagebucheinträgen kommt das Motiv der Konkurrenz hinzu. Doch auch hier diente das „Klischee vom jüdischen Streben nach Macht und Reichtum“ der Verständigung und Selbstvergewisserung – allerdings einer Minderheit gegenüber einer anderen Minderheit.

Es wurde in diesem wie auch in dem vorangegangenen Unterkapitel aufgezeigt, dass die pejorative Sicht der Missionare auf ihre jüdischen Nachbarn keineswegs nur eine religiöse war, sondern auch eine wirtschaftliche, politische und soziale Dimension hatte. Wie auch in den Texten zum Verstocktheitsmotiv, in denen die Jüd:innen als ein „religiöser Antitypus“ charakterisiert wurden, haben wir es bei diesen Berichten mit Beobachtungen zu tun, die – wenngleich voreingenommen und somit höchst subjektiv – von den Missionaren wie geschildert gemacht wurden. Dies rechtfertigt allerdings keinesfalls die Art, *wie* von den Missionaren über Jüd:innen geschrieben wurde.

2.3 Exkurs: Die Jüd:innen als Zionist:innen – eine neutrale Berichterstattung?

Die häufigsten Juden betreffenden Berichte seitens der Jerusalemer Weißen Väter beschäftigen sich mit der jüdischen Einwanderung nach Palästina und den mit ihr verbundenen zionistischen Aktivitäten. Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass mit dem Gründungsversuch der landwirtschaftlichen Siedlung Petach Tikwa 1878⁵³⁰ – also im Jahr der Ankunft der Missionare in St. Anna – so etwas wie der Startschuss für die erste größere Einwanderungswelle von Jüd:innen nach Palästina gegeben wurde. Diese sollte

⁵²⁷ Johannes Heil, Die Verschwörung der Weisen von Narbonne. Kontinuität und Wandlung im Konstrukt der jüdischen Weltverschwörung, in: Wolfgang Benz/Angelika Königseder (Hg.), Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung, Berlin 2002, 40–48, hier: 44.

⁵²⁸ Johannes Heil, Weisen, 44.

⁵²⁹ Wolfgang Benz, Bilder, 25–26.

⁵³⁰ Vgl. Erik Petry, Die „Erste Alija“. Geschichte und Wirkung der ersten großen jüdischen Einwanderung 1882–1904, in: Yaron Perry/ders. (Hg.), Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert (= Judentum und Christentum 9), FS Alex Carmel, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 91–100, hier: 93–94, und Leslie Stein, The Hope Fulfilled. The Rise of Modern Israel (= Praeger Series on Jewish and Israeli Studies), Westport 2003, 22. Diese ersten landwirtschaftlichen Siedlungen können als Vorläufer der Kibbuz-Bewegung bezeichnet werden.

zwischen 1882 und 1904 erfolgen und später unter dem Namen „Erste Alija“⁵³¹ subsummiert werden. An letztere schloss sich unmittelbar die sogenannte „Zweite Alija“ in den Jahren 1904 bis 1914 an, d. h. diese ersten beiden Alijot erstreckten sich genau über den in dieser Arbeit behandelten Zeitraum.

Daher möchte ich in einem *Exkurs* auf beide etwas näher eingehen, denn: Zum Einen handelt es sich bei den folgenden Eintragungen bestenfalls nur um indirekte und sehr unkonkrete Beobachtungen bzw. Schätzungen der Weißen Väter. Zum Anderen beschäftigen sich die Eintragungen nicht primär mit Juden, sondern erwähnen diese lediglich in dem oben genannten Zusammenhang. Entsprechend kurz sind diese Einlassungen, oftmals bestehen sie aus nur einem Satz, der lediglich Informationen, jedoch keine Bewertungen erhält. Auffallend ist allerdings ihr häufiges Vorkommen, welches alle anderen Eintragungen über Juden übersteigt. Insofern können sie hier, auch wenn sie nicht ganz den Kriterien von Kapitel III.1.4 entsprechen, nicht ausgelassen werden. Um sie besser einordnen zu können, soll zunächst die Geschichte der ersten beiden Alijot erfolgen.

2.3.1 Zur Geschichte der ersten Alija (1882–1904)

Die Ursprünge der Ersten Alija sind allen voran in den Lebensbedingungen der Juden im zaristischen Russland während des 19. Jahrhunderts zu suchen. Nach der Ermordung Alexanders II., mit dem für die russischen Jüd:innen eine Phase relativer Entspannung anbrach,⁵³² folgten in den Jahren 1881 bis 1884 immer wieder Pogrome insbesondere im Süden des Russischen Reiches. Der Strom jüdischer Flüchtlinge aus Osteuropa gen Westen riss nicht mehr ab, während einige wenige osteuropäische Jüd:innen nach Palästina emigrierten; diese sollten die Träger der Ersten Alija sein. Der Beginn dieser ersten größeren jüdischen Einwanderungswelle nach Palästina wird für gewöhnlich auf den 6. Juli 1882 datiert: An diesem Tag erreichte eine 14-köpfige von Studierenden aus dem heutigen ukrainischen Charkiw gegründete Gruppe namens „Bilu“⁵³³ Jaffa auf dem Seeweg; diese war ausdrücklich aufgebrochen, um sich in „Eretz Israel“ anzusiedeln.⁵³⁴ Zu dieser Zeit lebten etwa 24.000 Jüd:innen in Palästina, was einen Bevölkerungsanteil von ca. 5 % ausmachte. Die jüdische Bevölkerung Palästinas war vornehmlich auf seine Städte verteilt, ländliche

⁵³¹ Der Begriff „Alija“ geht auf das Alte Testament zurück (vgl. etwa Esra 1,3) und bedeutet wörtlich „Aufstieg“. Im antiken Judentum war damit zunächst die Wallfahrt zum Jerusalemer Tempel gemeint, im 19. Jahrhundert wurde der Begriff aufgegriffen und auf die Einwanderung von Jüd:innen in Palästina angewandt. Vgl. hierzu etwa: Yosef Gorny, *Zionism and the Arabs 1882–1948. A Study of Ideology*, übers. v. Chaya Galai, Oxford 1987, 11 (Anm. 2), sowie Leslie Stein, Hope, 277.

⁵³² Vgl. Leslie Stein, Hope, 9.

⁵³³ Der Name steht für: „Bet Yaakov Lehu Ve-Nelehna“ („Ihr vom Hause Jakob, kommt, lasst uns aufbrechen!“). Vgl. Jes 2,5.

⁵³⁴ Vgl. Leslie Stein, Hope, 15–17. Zu den ideologischen Wurzeln des Zionismus vgl. auch Shmuel Ettinger/Israel Bartal, *The First Aliyah: Ideological Roots and Practical Accomplishments*, in: Jehuda Reinharz/Anita Shapira (Hg.), *Essential Papers on Zionism*, London/New York 1996, 63–93, hier: 78–83, und ausführlicher: Yosef Gorny, *Zionism*, 26–77.

Siedlungen stellten eine große Ausnahme dar. Dies änderte sich mit eben jener ersten Einwanderungswelle: In der Zeit zwischen 1882 und 1884 entstanden die ersten sieben, von russischen und rumänischen Jüd:innen gegründeten landwirtschaftlichen Siedlungen, die sogenannten Moschawot.⁵³⁵ Dass sich die ersten Ankömmlinge größtenteils für den landwirtschaftlichen Betrieb entschieden haben, war kein Zufall. Die Erfahrungen des Antijudaismus und Antisemitismus ließen die Idee erwachsen, dass nur autarke Landwirtschaften eine Rettung vor den jüdenverachtenden europäischen Ideologien darstellten. Auf diese Weise, d. h. mithilfe genossenschaftlicher Systeme, sollte das jüdische Leben neu organisiert werden. Freilich wurden die Immigrant:innen sehr bald nach ihrer Ankunft mit zwei Problemen konfrontiert: Zum einen war Palästina entgegen ihrer Vorstellung kein größtenteils unbesiedeltes Stück Land. Stattdessen fanden sie die arabische Bevölkerung vor, allen voran die ländlichen Fellachen, und folglich auch Hindernisse vonseiten dieser arabischen Bauern⁵³⁶ wie auch der osmanischen Behörden. So erließ Konstantinopel 1881 ein Einwanderungsverbot⁵³⁷ für Jüd:innen, das viele jedoch mithilfe von Bestechungsgeldern an die türkischen Behörden umgehen konnten. Zudem erwies sich das – auf Druck der arabischen Bevölkerung zustande gekommene – Bodenerwerbsverbot für Jüd:innen als wirkungslos. So verdoppelte sich die Gesamtzahl der in Palästina lebenden Jüd:innen dank der während der Ersten Alija eingewanderten von 24.000 auf etwa 50.000.⁵³⁸ In Jerusalem verdreifachte sich die Zahl der jüdischen Einwohner:innen im genannten Zeitraum sogar fast: Während unmittelbar vor Beginn der Ersten Alija 1880 noch 17.000 Jüd:innen gegenüber 8.000 Muslim:innen und 6.000 Christ:innen dort lebten, haben sich bis 1910 insgesamt ca. 45.000 Jüd:innen (bei 12.000 Muslim:innen und 13.000 Christ:innen) in der Heiligen Stadt angesiedelt.⁵³⁹ Nach Abschluss der Zweiten Alija setzte sich die Jerusalemer Bevölkerung demnach aus 64 % Jüd:innen, 14 % Muslim:innen und 22 % Christ:innen zusammen.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Diese waren: Rischon LeZion, Rosch Pina, Zichron Yaakov, Jesod Hamalah, Petach Tikwa, Ekron und Gedera. Vgl. Leslie Stein, Hope, 20–22. Vgl. hierzu weiterführend: Yossi Ben-Artzi, Changes in the Agricultural Sector of the Moshavot, 1882–1914, in: Gad G. Gilbar (Hg.), Ottoman Palestine 1800–1914. Studies in Economic and Social History, Leiden 1990, 131–158.

⁵³⁶ Zu den ersten Konflikten zwischen den neuen Siedlern und den einheimischen Fellachen vgl. etwa: Benny Morris, Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001, New York 2001, 42ff, und Anita Shapira, Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881–1848, übers. v. William Templer, New York/Oxford 1992, 54–57.

⁵³⁷ Vgl. hierzu ausführlich: Neville J. Mandel, Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908. Part 1, in: Middle Eastern Studies 10:3 (1974), 312–332, hier: 313–314, und Büşra Barin, The Ottoman Policy towards Jewish Immigration and Settlement in Palestine: 1882–1920, Ankara 2014, <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12618293/index.pdf>. [Zugriff: 21. Februar 2018.]

⁵³⁸ Vgl. Erik Petry, „Alija“, 91–93. Petry stellt jedoch fest, dass von den 20.000 bis 30.000 geschätzten, während der Ersten Alija eingewanderten Jüd:innen letztlich nur 10.000 in Palästina verblieben.

⁵³⁹ Vgl. Alexander Schölch, Jerusalem in the 19th Century (1831–1917 AD), in: Kamil J. Asali (Hg.), Jerusalem in History, Burkhurst Hill 1989, 228–248, hier: 231.

⁵⁴⁰ Die Zahlen beziehen sich auf das Jahr 1915 und sind zu finden bei: Ruth Kark, The Contribution of the Ottoman Regime to the Development of Jerusalem and Jaffa, 1840–1917, in: David Kushner (Hg.),

Zum Anderen gingen den Einwanderern, auch zusammenhängend mit den genannten ersten Spannungen mit Fellachen und osmanischen Behörden, die finanziellen Mittel aus, die zuvor von den Vereinen der sogenannten Chibbat-Zion-Bewegung⁵⁴¹ bereitgestellt worden waren. Aus diesem Grund schickten die Siedler:innen aus Reschon LeZion eines ihrer Mitglieder, Josef Feinberg, nach Europa, um Spenden für den Erhalt des Siedlungswerks zu sammeln. Gehör fand Feinberg in Paris bei dem französischen Philanthropen Baron Edmond de Rothschild (1845–1934),⁵⁴² der um die Situation der Jüd:innen in Palästina wusste, nachdem einer der führenden Köpfe der Chibbat-Zion-Bewegung in Russland, Rabbi Samuel Mohilewer, ihn zuvor davon überzeugt hatte, eine kleine, von jungen Jüd:innen mit landwirtschaftlichen Kenntnissen betriebene Siedlung in Palästina zu finanzieren.⁵⁴³ Rothschild selbst hatte im Jahr 1881 während einer Zugfahrt nach Baku die Lebensbedingungen von Jüd:innen im zaristischen Russland miterlebt und war seitdem – auch bedingt durch die ebendort zeitgleich stattfindenden Pogrome – überzeugt, dass Jüd:innen sich auf die Landwirtschaft spezialisieren sollten. Überdies sollten sie es in *Palästina* tun, da nur eine an ihr Land auch emotional gebundene Person diese Aufgabe gut erfüllen könne, und Palästina das Land sei, zu dem Jüd:innen eine solche besondere Verbindung hätten.⁵⁴⁴ Zu Beginn seines finanziellen Engagements, welches zunächst den Charakter eines Kredits hatte, bat Rothschild darum, anonym zu bleiben, und dachte keineswegs daran, das komplette Siedlungswerk zu übernehmen. Für die Jüd:innen Palästinas war er fortan der „wohlbekannte Gönner“⁵⁴⁵, wengleich das baldige Bekanntwerden seiner Unterstützung zu immer mehr Anfragen auch seitens der anderen Siedler:innen führte. So wurde aus einem überschaubaren Darlehen des Barons nach und nach eine Schirmherrschaft über die Siedlungsaktivitäten der in Palästina angesiedelten Juden.

Die Gründe für Rothschilds Einstieg in die Unterstützung der jüdischen Siedler:innen waren, so Ran Aaronsohn, in erster Linie humanitär-philanthropischer Art: Er wollte heimatlosen Jüd:innen, die im Zuge der Pogrome im zaristischen Russland geflohen waren, Schutz bieten und ihnen in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht wieder „auf die Beine helfen“. Dabei

Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation, Jerusalem/Leiden 1986, 46–58, hier: 49.

⁵⁴¹ Vgl. Ran Aaronsohn, *Rothschild and Early Jewish Colonisation*, Lanham/Jerusalem 2000, 49. Chibbat Zion („Zionsliebe“) war eine mit dem Ziel der Auswanderung nach Palästina gegründete jüdische Bewegung in Europa, die 1881 in Rumänien entstanden war. Ihre Anhänger nannten sich „Chovevei Zion“ („Zionsliebende“, „Zionsfreunde“).

⁵⁴² Das Treffen wurde laut Ran Aaronsohn, *Rothschild*, 59, von der *Alliance Israélite Universelle* vermittelt, zu der Rothschild enge Kontakte pflegte. Mehr zu dieser Organisation ist in Kapitel III.2.2.1.2.3 zu finden.

⁵⁴³ Vgl. Leslie Stein, *Hope*, 22, und Ran Aaronsohn, *Rothschild*, 55ff. Bei dieser Siedlung handelte es sich um „Ekron“, die von jungen litauischen Landwirten gegründet wurde.

⁵⁴⁴ Vgl. Leslie Stein, *Hope*, 47.

⁵⁴⁵ Erik Petry, „Alija“, 99 (Anm. 10), Leslie Stein, *Hope*, 25, und Ran Aaronsohn, *Rothschild*, 60.

beeinflusst wurde er, der sich als junger Baron eher der Kunst und der Wissenschaft verschrieben hatte, von seinen Kontaktpersonen bei der *Alliance Israélite Universelle* sowie von Charles Netter, der 1870 die *Mikwe Israel*, die älteste jüdische Landwirtschaftsschule in Palästina, gegründet hatte.⁵⁴⁶ Ein weiterer Grund für Rothschilds Engagement liegt nach Aaronsohn aber auch in der sich ausbreitenden christlichen Missionsarbeit im Heiligen Land, welche offensichtlich als Konkurrenz zu den jüdischen Siedlungsaktivitäten wahrgenommen wurde. Schließlich habe der Baron durch seine finanzielle Unterstützung des Siedlungswerkes der antisemitischen Behauptung entgegenzutreten wollen, dass Jüd:innen unproduktiv seien.⁵⁴⁷ Seine Unterstützung hatte freilich ihren Preis; der Baron stellte eine Reihe von Bedingungen für sein finanzielles Engagement auf: Er verlangte Eingriffsmöglichkeiten in die administrativen und ökonomischen Angelegenheiten der Siedlungen und entsandte einen Gartenbauspezialisten nach Palästina, der die Bodenbedingungen in Judäa prüfen und dem Baron Bericht erstatten sollte. Rothschilds Emissär befand den judäischen Boden als hervorragend für den Weinbau geeignet, und so spezialisierten sich fast alle Siedlungen eben darauf und verkauften ihre gesamte Traubenernte an die Kellereien ihres Gönners.⁵⁴⁸

Die Abhängigkeit vom Baron sowie die von ihm ausgeübte Kontrolle führten allerdings recht bald zu Konflikten zwischen den Siedler:innen und der von ihm gesandten Verwaltungsaufsicht, die von unterschiedlichen Vorstellungen über die Kolonisation in Eretz Israel geprägt waren. Zudem blieb den Siedler:innen, die immerhin Initiatoren und Ausführende der Kolonisation waren, jegliche Entscheidungsbefugnis verwehrt, und dies galt keineswegs nur in ökonomischer Hinsicht: Denn neben den vielen Eingriffen der Rothschild-Administration in die wirtschaftlichen Belange der Siedler wurde zunehmend auch deren persönliche Freiheit eingeschränkt. Die Folge waren zwei Aufstände in Rischon LeZion (1884/1887), die für die Protestierenden allerdings keine Besserungen brachten. Die Kolonist:innen, die ihre Siedlungen auf Idealen wie Selbstbestimmtheit und Eigenverantwortlichkeit aufzubauen suchten, konnten sich gegen den materiellen Pragmatismus der Rothschild-Verwaltung nicht durchsetzen.⁵⁴⁹ Aller diesbezüglichen Kritik⁵⁵⁰ zum Trotz ist jedoch festzuhalten, dass die ländlichen Siedlungen die Anfangsphase

⁵⁴⁶ Vgl. Ran Aaronsohn, Rothschild, 54.

⁵⁴⁷ Ran Aaronsohn, Rothschild, 66, schreibt nach Auswertung einiger, aus der hier behandelten Periode stammender Briefe des Barons: "[...] Rothschild's chief objectives at this point seem to have been the economic and social rehabilitation of Jewish refugees from Russia. Combatting Christian missionary activity in the Holy Land and refuting the antisemitic arguments that Jews were unproductive may have also played a role, but were of secondary importance compared with the humanitarian philanthropic goal of resettling homeless Jews."

⁵⁴⁸ Vgl. Erik Petry, „Alija“, 93–94.

⁵⁴⁹ Vgl. Erik Petry, „Alija“, 94–95.

⁵⁵⁰ Dezierte Kritik an der Verwaltung des Barons übte u. a. Theodor Herzl während seiner Palästina-Reise 1898. Vgl. hierzu Erik Petry, „Alija“, 95–96.

der Ersten Alija ohne Rothschilds finanzielle Zuwendung kaum überstanden hätten. Aus diesem Grund war der Baron auch ein gern gesehener Gast unter den jüdischen Einwanderern Palästinas, wie ein Tagebucheintrag der Jerusalemer Weißen Väter aus dem Jahr 1914 zeigen wird.

2.3.2 Zur Geschichte der zweiten Alija (1904–1914)

Während der zehn Jahre dauernden Zweiten Alija kamen schätzungsweise weitere 20.000 bis 40.000 weitere jüdische Immigrant:innen nach Palästina.⁵⁵¹ Wiederum waren es allen voran russische Jüd:innen,⁵⁵² die diese zweite Einwanderungswelle nach Palästina begründeten. Ihre Situation im Zarenreich hatte sich im Anschluss an die Russische Revolution im Jahr 1905 nochmals verschlechtert; allein im Oktober des Jahres wurden 690 Pogrome verzeichnet.⁵⁵³ Bei den Immigranten der Zweiten Alija handelte es sich vornehmlich um junge, der unteren Mittelschicht angehörende Zionist:innen mit einer ausgereiften Ideologie, die – ganz im Gegensatz zu den Pionieren der Ersten Alija – ihr Judentum säkular verstanden, die also mit der jüdischen Religion in der Regel⁵⁵⁴ nichts anfangen konnten, sondern von einem jüdischen Nationalstaat sozialistischer Prägung träumten. Konfliktpotential zwischen den Angehörigen der Ersten und denen der Zweiten Alija war also von Beginn an vorhanden. Dies betraf insbesondere die Frage nach der „avoda sara“⁵⁵⁵, nach dem „fremden Dienst“ und dem damit zusammenhängenden Umgang von Jüd:innen und Nichtjüd:innen. Im Kern ging es bei dem Streit zwischen den Pionieren der Ersten Alija und den Neankömmlingen darum, ob man als Jüd:in arabische Arbeiter:innen beschäftigen dürfe oder nur Mitglieder der eigenen Gemeinschaft. Während die „Alteingesessenen“ in ihren Siedlungen auch Fellachen beschäftigten, stieß dies bei den jungen Einwanderern auf Unverständnis und Widerstand. Generell zeichnete sich die Debatte um den Umgang mit der arabischen Bevölkerung durch

⁵⁵¹ Vgl. Leslie Stein, Hope, 87. Yosef Gorny, Changes in the Social and Political Structure of the Second Aliya between 1904 and 1940, in: Jehuda Reinharz/Anita Shapira (Hg.), Essential Papers on Zionism, London/New York 1996, 371–421, hier: 372, geht von einer Zahl zwischen 35.000 und 40.000 jüdischen Einwanderern aus. Näheres hierzu in seiner Tabelle: Ebd., 373.

⁵⁵² Einen nicht unbeträchtlichen Teil der jüdischen Einwanderer während der Zweiten Alija machte auch eine Gruppe aus dem Jemen (etwa 1908–1911) aus. Vgl. hierzu Leslie Stein, Hope, 114–116, und ausführlicher: Gershon Shafir, Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882–1914 (= Cambridge Middle East Library 20), Cambridge u. a. 1989, 91–122.

⁵⁵³ Vgl. Leslie Stein, Hope, 87. Als Auslöser für die erneuten jüdischen Bestrebungen, Russland zu verlassen, nennen Ben Halpern/Jehuda Reinharz, The Cultural and Social Background of the Second Aliyah, in: Middle Eastern Studies 27:3 (1991), 487–517, hier: 487, das Pogrom an Ostern 1903 in Kischinau, in der heutigen Hauptstadt der Republik Moldawien.

⁵⁵⁴ Einen differenzierten Überblick hierzu gibt Shmuel Almog, The Role of Religious Values in the Second Aliyah, in: ders./Jehuda Reinharz/Anita Shapira (Hg.), Zionism and Religion, Hannover 1998, 237–250. Freilich war ein Drittel der jungen Einwanderer zwischen 1904 und 1914 aus streng-religiösen Häusern, und etwa die Hälfte von ihnen besaß hervorragende Hebräisch-Kenntnisse, während die bereits in Palästina angesiedelten Jüd:innen in der Regel Jiddisch sprachen. Vgl. hierzu Leslie Stein, Hope 88.

⁵⁵⁵ Hierbei handelt es sich um einen Talmudtraktat, der sich mit dem Götzendienst von Nichtjüd:innen beschäftigt und ihren Umgang mit Jüd:innen zu regeln sucht. Vgl. Der Talmud, ausgew., übers. u. erkl. v. Reinhold Mayer, Sonderausgabe, München 1999, 216–218.

nur schwer überbrückbare Differenzen aus. Besonders deutlich wurde dies im Umgang mit einer Rede des russischstämmigen Siedlers Yitzhak Epstein, die er 1905 beim 7. Zionistenkongress in Basel vortrug und zwei Jahre später in der hebräischen Zeitschrift „Ha-Shiloah“ veröffentlichte. „A Hidden Question“ beschäftigt sich mit eben jener Frage nach dem Umgang mit der arabischen Bevölkerung Palästinas:

Among the difficult issues regarding the rebirth of our people in its homeland, one issue outweighs them all: our relations with the Arabs. [...] The [...] Zionists have not yet dealt with the issue of what our attitude to the Arab should be when we come to buy land from them in Palestine, to found settlements and, in general, to settle the country. [...] Since the emergence of the national movement, Zionist leaders have continuously studied the arrangements and the laws of the land, but the question of people who are settled there, its workers and its true owners, has not arisen, not in practice and not in theory. [...] one trivial thing we have overlooked so long in our lovely country: there exists an entire people who have held it for centuries and to whom it would never occur to leave. [...] Therefore, when we come to take over the land, the question immediately arises: what will the Arab peasant do when we buy their lands from them? [...] Our motto must be: live and let live! Let us not cause harm to any nation, and certainly not to a numerous people, whose enmity is very dangerous.⁵⁵⁶

Epstein adressiert hier ein Problem, welches in der jüdischen Gesellschaft Palästinas zu Beginn der Zweiten Alija kaum Beachtung fand – wenn überhaupt. Denn die Haltung des neuen Jischuw⁵⁵⁷ zur arabischen Bevölkerung war allen voran von großer Ignoranz geprägt: Nicht nur waren die meisten Zionist:innen Palästinas der Meinung, dass man dieses „Problem“ auch später, nachdem eine jüdische Masseneinwanderung abgeschlossen sein und die arabische Bevölkerung eine kleine Minderheit darstellen würde, werde lösen können. Darüber hinaus sah eine Mehrheit der jüdischen Siedler:innen die arabische Bevölkerung als rückständig und ohne politisches Bewusstsein an, so dass – so das Kalkül – von letzteren keineswegs eine Gefahr für die Einwanderer ausginge. Wo es aber doch zu antijüdischen Agitationen seitens der arabischen Nachbarn kam, rekurrten Siedler:innen auf das ihnen aus Europa seit Jahrhunderten Bekannte: “If Arabs hate us, this is not the result of our own actions, it is a decree of fate, the product of the eternal hatred of the world for the eternal people; there is no sense in trying to befriend them.”⁵⁵⁸ Damit korrespondiert auch die unter den jüdischen Einwanderern verbreitete Meinung, dass antijüdische Agitationen in erster Linie auf das Konto der in Palästina lebenden Christ:innen gingen, was einmal mehr auf die

⁵⁵⁶ Yitzhak Epstein, A Hidden Question, <http://www.balfourproject.org/wp-content/uploads/2014/05/Yitzhak-Epstein.pdf>. [Zugriff: 26. Februar 2018.]

⁵⁵⁷ Hiermit ist die jüdische Bevölkerung des Heiligen Landes nach 1882 gemeint. Demgegenüber bedeutet „alter Jischuw“ die jüdische Gemeinschaft Palästinas, die bereits vor Beginn der Ersten Alija dort ansässig war.

⁵⁵⁸ Anita Shapira, Land, 66.

schon mehrfach angesprochene Konkurrenzsituation der beiden Religionsgemeinschaften im Osmanischen Reich verweist. Freilich gab es aber auch Siedlerpioniere wie Yitzhak Epstein, die schon früh vor den verheerenden Folgen einer aus Europa importierten Ignoranz gegenüber den Araber:innen warnten; diese Stimmen plädierten für einen vorsichtigen und klugen Umgang mit der einheimischen Bevölkerung.⁵⁵⁹

Und sie sollten Recht behalten: Bereits ein Jahr nach Epsteins Artikel kam es im Osmanischen Reich zu einer Erhebung seitens der Jungtürken, einer politischen Bewegung, die 1889 gegründet wurde. Dieser, langfristig von Erfolg gekrönte, Aufstand brachte einerseits zahlreiche Verbesserungen in politischer wie ökonomischer Hinsicht, sorgte zugleich jedoch auch für Unruhe in der arabischen Welt, allen voran im an Palästina angrenzenden Syrien. Zwar kann man in Zusammenhang mit den Geschehnissen des Jahres 1908 noch nicht von der Ausbildung eines palästinensisch-arabischen Nationalismus sprechen, doch seither kam es verstärkt zu Aktionen und Demonstrationen gegenüber den nichtmuslimischen Zugezogenen. Zudem wurden die osmanischen Machthaber durch die Revolution der Jungtürken erheblich geschwächt.⁵⁶⁰ Das Ausbrechen eines jüdisch-arabischen Konflikts in Palästina war somit nur eine Frage der Zeit.

Dennoch verstanden es auch die jüdischen Immigrant:innen, allen voran die Angehörigen der Zweiten Alija, sich in Palästina politisch neu zu formieren und aufzustellen. So wurde eine Reihe von politischen Parteien und zionistischen Institutionen gegründet, unter ihnen ein Ableger des 1901 in Basel entstandenen Jüdischen Nationalfonds.⁵⁶¹ Vor allem aber brachte die Einwanderungswelle der Zweiten Alija eine Reihe bedeutender Persönlichkeiten hervor, zu denen auch der erste Ministerpräsident des modernen Israel, David Ben-Gurion, zu zählen ist. Die eigentlichen Errungenschaften der Zweiten Alija waren nach Meinung der meisten Historiker:innen, wie etwa Zeev Sternhell,⁵⁶² allerdings wirtschaftlicher und kultureller Art: Zum Einen spielte, wie oben ersichtlich, die Frage nach dem Zusammenhang vom Aufbau einer jüdischen Nationalstätte und der Bedeutung physischer Arbeit eine nicht zu unterschätzende Rolle: So entstanden die ersten Kibbuzim⁵⁶³ während der Zweiten Alija und bildeten als basisdemokratische Gemeinschaftssiedlungen – und somit als Gegenstück zur patriarchalischen Kleinfamilie im osteuropäischen Shtetl – so etwas wie die Grundlage des späteren israelischen Staates. Zum Anderen gewann in dieser Zeit die hebräische Sprache

⁵⁵⁹ Vgl. Anita Shapira, *Land*, 66.

⁵⁶⁰ Vgl. Anita Shapira, *Land*, 67.

⁵⁶¹ Vgl. Leslie Stein, *Hope*, 98ff. Diesem in Jaffa angesiedelten Büro stand Dr. Arthur Ruppin als Direktor vor. Er sollte eine der prägenden zionistischen Figuren im damaligen Palästina werden; so ging auf ihn unter anderem die Gründung der Stadt Tel Aviv zurück. Vgl. ausführlicher zu Ruppin: Etan Bloom, *Arthur Ruppin and the Production of pre-Israeli Culture*, Leiden 2011.

⁵⁶² Vgl. Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel. Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, übers. v. David Maisel, Princeton 1998, 75–80.

⁵⁶³ Der allererste unter ihnen war Degania im Norden des heutigen Israel; er wurde am 28. Oktober 1910 von weißrussischen Jüd:innen gegründet. Vgl. hierzu ausführlicher Leslie Stein, *Hope*, 101–104.

und Kultur dank der jungen Einwanderer zunehmend an Bedeutung.⁵⁶⁴ So wird dieser zweiten modernen jüdischen Einwanderungswelle nach Palästina unter Historiker:innen auch allgemeinhin größere Bedeutung beigemessen als der Ersten Alija. Doch ist dem Urteil Leslie Steins zuzustimmen, wonach es die Pioniere der Jahre 1882 bis 1904 waren, die den ihnen folgenden Immigrierenden die ökonomische Basis für den Aufbau eines späteren jüdischen Staates gebaut hatten.⁵⁶⁵

2.3.3 Die Darstellung zionistischer Aktivitäten bei den Weißen Vätern

Was wir von den Weißen Vätern über diese jüdischen Einwanderer bzw. über die Einwanderungswellen⁵⁶⁶ erfahren, ist nicht viel. Die wenigen Informationen beschränken sich zumeist auf jeweils einen Satz; zudem behandeln die meisten Texte, aus denen wir diesbezüglich Informationen erhalten, keineswegs primär Jüd:innen oder ihre Einwanderung nach Palästina, sondern haben Anderes zum Thema. Dennoch gibt es in den Ordenstagebüchern der Jerusalemer Missionare die Jüd:innen betreffend keine Thematik, die häufiger Erwähnung findet als ihre wachsende Zahl in Palästina:

[...] Il paraît qu'il y a à Jérusalem et dans sa banlieue de 50 à 60 mille habitants dont de 30 à 40 mille Juifs. [...] ⁵⁶⁷ (8. Dezember 1883) ⁵⁶⁸

[...] Un journal israélite propose la création d'une Université juive à Jérusalem. En attendant, les Juifs multiplient leurs colonies, leurs hospices. [...] ⁵⁶⁹ (21. September 1908)

⁵⁶⁴ Vgl. Itamar Even-Zohar, *The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882–1948*, in: Jehuda Reinharz/Anita Shapira (Hg.), *Essential Papers on Zionism*, London/New York 1996, 727–744, hier: 730ff.

⁵⁶⁵ Vgl. Leslie Stein, *Hope*, 46.

⁵⁶⁶ Offizielle, den Zionismus bzw. später den Staat Israel betreffende Aussagen gab es seitens des Heiligen Stuhls zunächst nur wenige. Vgl. zu diesem Themenkomplex etwa: Rolf Rendtorff, *Der Zionismus und der Staat Israel in den offiziellen Erklärungen christlicher Kirchen*, in: Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (= Judentum und Christentum 1)*, Stuttgart 2000, 144–151, hier: 149, und zur Haltung des Vatikans zu den zionistischen Aktivitäten in Palästina während unseres Untersuchungszeitraums: Sergio I. Minerbi, *The Vatican and Zionism. Conflict in the Holy Land 1895–1925 (= Studies in Jewish History)*, übers. v. Arnold Schwarz, New York/Oxford 1990.

⁵⁶⁷ *Diaire de Sainte Anne*, 112. Übersetzung: „[...] Es heißt, dass es in Jerusalem und seinen Vororten unter den 50.000 bis 60.000 Einwohnern 30.000 bis 40.000 Juden gibt. [...]“

⁵⁶⁸ Dieser Textausschnitt fand Eingang in die *Chronique Trimestrielle*; vgl. *Sainte-Anne de Jérusalem*, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1883 et 1er trimestre de 1884, 78–92, hier: 86.

⁵⁶⁹ *Diaire du petit séminaire*, o. S. Übersetzung: „[...] Eine jüdische Zeitung schlägt die Gründung einer jüdischen Universität in Jerusalem vor. Unterdessen verfielfachen die Juden ihre Siedlungen, ihre Pflegeheime. [...]“ Dieser Teilabschnitt wurde für die Publikation gestrichen, stattdessen findet man folgenden Eintrag: «Ouverture de la retraite du Grand Séminaire, prêchée par le R. P. Rabbath S. J. Les PP. Théron et Musset arrivent par le train avec leur petit bataillon de nouveaux.» Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 3me trimestre de 1908, 34–42, hier: 42.

Dans la soirée une grande foule de Juifs se rend à la gare pour acclamer le baron de Rothschild qui doit arriver par le train.⁵⁷⁰ (18. Februar 1914)

In diesen Eintragungen berichten die Weißen Väter über die wachsende Zahl der nach Palästina einwandernden Jüd:innen und ihre Aktivitäten. Was beim ersten Text auffällt, ist, dass die Schätzung, im Jahre 1883 – also ein Jahr nach Beginn der ersten Einwanderungswelle – lebten in und um Jerusalem bei einer Einwohnerzahl von ca. 60.000 Menschen allein 30.000 bis 40.000 Jüd:innen stark übertrieben ist. Tatsächlich wuchs die Zahl jüdischer Bewohner der Stadt auf diese Zahl an – allerdings erst bis zum Jahr 1910. Freilich war diese vom Verfasser genannte Zahl eine Schätzung und auch als solche deklariert. Zu fragen wäre, ob die Zahl dazu dienen sollte, Angst vor den jüdischen Immigrant:innen auszudrücken und zu schüren, indem man sie gleichsam maximalisiert. Denn, so Johannes Heil, in ähnlichem Kontext:

Die Suche nach spezifischen Vokabeln der Feindbestimmung muß [...] keineswegs gleich bei eindeutig pejorativ besetzten Begriffen ansetzen. Zur sprachlich-bildlichen Kennzeichnung der Feinde gehört etwa auch die quantitative Qualifizierung: In den meisten Fällen sind die Gegner ‚groß an Zahl‘ oder ‚ungeheuer‘ oder ‚unermeßlich‘, treten also stets als Übermacht in Erscheinung und bringen damit die Christenheit in Bedrängnis.⁵⁷¹

Dies ließe sich auch auf den zweiten und den dritten Text anwenden, in denen jeweils von einer „Vervielfachung“ jüdischer Siedlungen und Einrichtungen gesprochen wird und von einer „großen Menge Juden“, die ihren finanziellen Gönner, Baron Edmond de Rothschild, am Bahnhof empfangen. Und möglicherweise spricht aus diesen Texten sogar die Angst vor einer Zunahme jüdischer Einwanderer ins Heilige Land. Es wurde bereits auf die große Konkurrenz zwischen Jüd:innen und Christ:innen als den Angehörigen einer Minderheit im Osmanischen Reich hingewiesen. Und so könnte die Quantifizierung der Konkurrent:innen in die von Heil in Spiel gebrachte Kerbe schlagen. Doch die Bewertung dieser Eintragungen ist nicht einfach. Denn einerseits wurde bei den Jerusalemer Weißen Vätern zuvor eine auf Jüd:innen zielende „Sprache der Feindschaft“⁵⁷² ausgemacht. Andererseits: Lässt man hier jedoch das *in dubio pro reo* gelten, so wird man es dabei belassen müssen, dass weder die Sprache noch der Kontext des Gesagten einen eindeutig feindlichen Charakter haben. Diese Texte der

⁵⁷⁰ *Diaire du petit séminaire*, o. S. Übersetzung: „Am Abend versammelt sich eine große Menge Juden am Bahnhof, um Baron [Edmond; A. K.] Rothschild zu empfangen, der mit dem Zug ankommen soll.“ Vgl. zu dieser Reise des Barons auch: Yoram Mayorek, Zwischen Ost und West: Edmond de Rothschild und Palästina, in: Georg Heuberger (Hg.), Die Rothschilds. Beiträge zur Geschichte einer europäischen Familie, Frankfurt am Main 1994, 133–150, hier: 139; 141.

⁵⁷¹ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 77.

⁵⁷² Vgl. zu dem Gesamtkomplex „Sprache der Judenfeindschaft“ etwa: Monika Schwarz-Friesel/Jehuda Reinharz, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert (= Europäisch-jüdische Studien 7), Berlin/Boston 2013.

Missionare sind in ihrem Grundtenor vielmehr neutral verfasst und können genauso gut als die schriftlich festgehaltene Wahrnehmung ihrer sich verändernden Umwelt aufgefasst werden. Dennoch muss diese Einschätzung aufgrund des zuvor Erarbeiteten zumindest mit einem Fragezeichen versehen werden.

2.4 Würdigende Sichtweisen auf Jüd:innen? Kontakte mit der Alliance Israélite Universelle

In den vorangegangenen Kapiteln wurde zum Einen ersichtlich, dass die Geschichte jüdisch-christlicher Beziehungen allen voran eine Geschichte des Antijudaismus christlicher Prägung war⁵⁷³ – und zwar deutlich bis ins 20. Jahrhundert hinein. Zum Anderen konnte aus den bisher analysierten Tagebucheinträgen der Jerusalemer Missionare herausgearbeitet werden, dass sich die Sichtweisen der Weißen Väter hinsichtlich Jüd:innen mehrheitlich auf dem Boden eben dieses Antijudaismus, wenn nicht gar teilweise auf dem das 19. Jahrhundert kennzeichnenden rassistischen Antisemitismus bewegten. Diejenigen Texte, die die zionistischen Aktivitäten in Palästina behandeln, mussten mit einem Fragezeichen versehen werden, weil sie, linguistische Methoden anwendend, neutral anmuten, aufgrund dessen, dass sie Jüd:innen quantifizieren, aber dennoch pejorativen Charakter haben *könnten* – dies lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Zu fragen ist nun nach Einträgen, die Jüd:innen in irgendeiner Form würdigen. Legt man das im Kapitel zum methodischen Vorgehen zu Grunde gelegte Kriterium der Wiederholbarkeit von Motiven, findet man auf den ersten Blick – keine. Wendet man das selbstaufgelegte Kriterium jedoch weniger streng an, tauchen ab dem Winter des Jahres 1889 für einen kurzen Zeitraum Texte⁵⁷⁴ auf, die sich mit Kontakten zu Jerusalemer Mitarbeiter:innen der schon bekannt gemachten *Alliance Israélite Universelle*, einer Wohltätigkeitsorganisation zur Unterstützung von Jüd:innen in aller Welt, beschäftigen. Auch wenn sie hier dem Kriterium der Wiederholbarkeit von Jüd:innen beschreibenden Motiven nicht gerecht werden, so sollen sie dennoch als eine Art „Textkorpus im Textkorpus“ zu Rate gezogen werden. Das verbindende Merkmal sind hier die bestehenden und, so wird zu zeigen sein, weitestgehend gelungenen Kontakte zur *Alliance Israélite*.

Der erste zu analysierende Text, der von einem Besuch der ausgegrabenen Zisterne von Bethesda durch eine Schulgruppe der *Alliance Israélite* handelt, stammt 9. November 1889:

Un directeur de l'internat de l'Alliance israélite demande l'autorisation de visiter avec une trentaine de collégiens, la piscine de Bethesda, dont la découverte a fait de bruit parmi les fils d'Israël. Les jeunes gens ont l'uniforme de nos lycées, avec liseré et parements verts. Ils parlent

⁵⁷³ Vgl. Victoria Luise Gutsche, *Abgrenzung*, 6.

⁵⁷⁴ Keiner dieser Texte fand Eingang in eine Ausgabe der *Chronique Trimestrielle*. Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1^{me} Trimestre de 1890, 327–338, umfasst St. Anna betreffend nur die Monate September und Oktober 1889, und *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 3^{me} Trimestre de 1891, 78–92, die Monate Juli bis Oktober 1891 und endet mit dem Eintrag vom 3. Oktober 1891.

couramment le français qu'on leur enseigne avec l'hébreu, l'arabe et le turc. Ils se tiennent bien et paraissent s'intéresser à tout ce qu'ils voient. L'éducation et les préjugés rabbiniques ne les déforment-ils point? Au fond de la piscine, le directeur invité à tenir une bougie pour s'éclairer, s'excuse aussitôt et très poliment, mais il ne peut toucher une bougie : c'est le jour du Sabbat!!!⁵⁷⁵

Der Textverfasser informiert die Leserschaft zunächst darüber, dass die Väter vom Leiter eines von der Alliance Israelite betriebenen Internats um Erlaubnis gebeten worden seien, das im Zuge von Ausgrabungen entdeckte biblische Bethesda mit einer größeren Schulgruppe besichtigen zu dürfen; die Entdeckung habe für großes Aufsehen unter Jüd:innen gesorgt. Dann beschreibt der Autor das äußere Erscheinungsbild und das Verhalten der Schüler: Ihre Uniformen entsprächen denen französischer Gymnasien, zudem sprächen sie fließend Französisch, das ihnen neben drei weiteren Sprachen beigebracht werde. Ihr Benehmen sei tadellos und sie brächten eine Neugier für alles mit, was ihnen gezeigt werde. Der Verfasser ist also voll des Lobes und auch der Bewunderung für die jungen Männer – nicht umsonst listet er alle vier Sprachen, die die Schüler lernen auf und nicht umsonst würdigt er explizit ihr Verhalten und ihre Wissbegierde. Blickt man nun auf den nachfolgenden Satz, so kommt allerdings die Frage auf, ob die Beschreibung dem Selbstzweck, also der Würdigung dieser Schulgruppe und ihres Leiters dient, oder ob die Ausführungen nicht dem Autor dazu dienen, sie als Ausnahme von der Regel zu stilisieren: Denn indem er die rhetorische Frage, ob sie denn nicht durch die Bildung bzw. durch die „rabbinischen Vorurteile“ verzogen würden («l'éducation et les préjugés rabbiniques ne les déforment-ils point?»), stellt, offenbart er seine eigenen Vorurteile gegenüber Jüd:innen, für die das Studium (der Tora) bekanntlich eine hohe Bedeutung hat. Zudem ist von rabbinischen Vorurteilen die Rede, wobei er offen lässt, was hierunter zu verstehen ist. Diese rhetorische Frage zeigt also nicht nur, wie sehr der Autor in Stereotypen denkt, sondern wirkt geradezu so, als könne er gar nicht glauben, dass er es hier mit anständigen, gut erzogenen jungen Männern jüdischen Glaubens zu tun hat. Das von ihm ausgesprochene Lob kommt also, so ehrlich er es damit meinen mag, nicht ohne antijüdische Stereotype aus. Mehr noch: Durch die rhetorische Frage wird den gewürdigten Schülern der Charakter einer absoluten Ausnahme unter Jüd:innen verliehen. Dies gilt dann auch folgerichtig für ihren Internatsleiter. Und auch von ihm wird der Autor überrascht. Denn als er im Inneren des ausgegrabenen Bethesda-Pools eine Kerze halten soll,

⁵⁷⁵ *Diaire de Sainte Anne*, 318–319. Übersetzung: „Ein Leiter des Internats der Alliance Israelite bittet um Erlaubnis, Bethesda mit dreißig Schülern zu besuchen, denn die Entdeckung hat für großes Aufsehen unter den Söhnen Israels gesorgt. Die jungen Leute haben die Uniform unserer Gymnasien, mit einer Borte und grünen Ärmelaufschlägen. Sie sprechen fließend Französisch, das man ihnen neben Hebräisch, Arabisch und Türkisch beibringt. Sie benehmen sich gut und scheinen an allem interessiert, was sie sehen. Verziehen sie die Bildung und die rabbinischen Vorurteile gar nicht? Als der Leiter im Inneren des Pools dazu eingeladen wird, eine Kerze zu halten, entschuldigt er sich sofort und sehr höflich, aber er könne keine Kerze anfassen: heute ist Sabbattag!!!“

um den archäologischen Fund besser sehen zu können, verweigert er dies mit dem Verweis auf die Sabbatruhe. Dies scheint den Verfasser zu überraschen, vielleicht sogar zu überrumpeln, wenngleich er sich diesbezüglich einer Bewertung enthält. In jedem Fall äußert er sich lobend über die „sehr höfliche“ Entschuldigung seitens des Internatsleiters («le directeur [...] s'excuse aussitôt et très poliment»); dessen Höflichkeit und Demut scheint ihn beeindruckt zu haben. Daraus auf eine Würdigung auch seiner Frömmigkeitspraxis durch den Autor zu schließen, wäre an dieser Stelle jedoch vermutlich zu wohlwollend.

Der zweite und letzte Text, der hier angesichts eines „fruchtbaren“ Zusammentreffens zwischen den Missionaren und ihren jüdischen Nachbarn von der Alliance Israelite betrachtet werden soll, stammt vom 30. November 1891⁵⁷⁶:

Le P. Supérieur va visiter les ateliers de l'alliance israélite, où il a commandé un socle pour la statue de N.D. de Lourdes. Les directeurs ont été élevés en France et font apprendre le français en même temps que l'hébreu. Cette dernière langue leur sert de moyen de communication avec leurs élèves venus des pays étrangers. Les ateliers sont très bien montés. Ils flissent [...] dans le rationalisme, ainsi, malgré les récriminations des rabbins fanatiques, ils dessinent et sculptent des personnages.⁵⁷⁷

Der Verfasser schildert den Besuch des St. Anna-Oberen in den Kunstwerkstätten der Alliance Israelite. Der Grund für dessen Besuch war der von den Weißen Vätern ergangene Auftrag, einen Sockel für die Marienstatue von Lourdes anzufertigen. Im nächsten Satz geht der Verfasser auf die Leiter dieser Bildungseinrichtung der Alliance Israelite ein: Er spricht davon, dass sie in Frankreich ausgebildet wurden und ihre Schüler sowohl in Französisch als auch in Hebräisch unterrichten lassen, wobei ihnen die biblische Sprache für die Kommunikation mit denjenigen aus anderen Ländern dienlich ist. Nun geht er zu der Ausstattung der Ateliers über, die sehr gut sei, und wechselt sodann wiederum zu den Leitern: Sie seien geprägt vom Rationalismus und daher auch gewillt, Figuren zu zeichnen und zu formen – und zwar trotz Anfeindungen „fanatischer Rabbiner“ («malgré les récriminations des rabbins fanatiques»).

Der Verfasser spricht hier das ihm aus dem Judentum bekannte Bilderverbot an, dem sich die Leiter der besuchten Werkstätten widersetzen. Er bewertet ihren Unwillen gegen das

⁵⁷⁶ Der Text wurde nicht veröffentlicht, die *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1891, 78–92, umfasst lediglich die Monate Juli bis Oktober 1891, den letzten Eintrag markiert der 3. Oktober.

⁵⁷⁷ *Diaire de Sainte Anne*, 418. Übersetzung: „Der Obere wird die Werkstätten der Alliance Israelite besuchen, wo er einen Sockel für die Statue unserer Lieben Frau von Lourdes bestellt hat. Die Leiter sind in Frankreich ausgebildet worden und lassen Französisch zeitgleich mit Hebräisch unterrichten. Die letztere Sprache dient ihnen als Mittel der Kommunikation mit ihren Schülern, die aus fremden Ländern kommen. Die Werkstätten sind sehr gut ausgestattet. Sie sind geprägt vom Rationalismus, daher zeichnen und formen sie, trotz der Beschuldigungen fanatischer Rabbiner, Figuren.“

Bilderverbot zwar nicht explizit, gibt ihnen dann aber doch implizit Recht, wenn er die „fanatischen Rabbiner“ ins Spiel bringt, von denen die genannten Leiter und ihre Mitarbeiter (offensichtlich der Übertretung des zweiten Gebots) beschuldigt werden. Denn die Diffamierung der Rabbiner als Fanatiker, die hier den Gegenpart zu den gebildeten, dem Rationalismus verpflichteten Direktoren (aber stets auch zur eigenen Funktion als christliche „Funktionsträger“) bilden, sagt ja etwas darüber aus, was der Verfasser von einer strengen Auslegung des Bilderverbots hält, nämlich nichts. Wenn hier nun auch jüdische, aus Sicht des Verfassers fanatische, Geistliche fortschrittlichen säkularen Lehrenden gegenüber gestellt werden, dann ist zu fragen, ob der Verfasser, selbst Geistlicher, hier nicht etwas Grundsätzliches über die jüdische Religion aussagt. Denn es wurde in den vorangegangenen Kapiteln resümiert, dass die jüdische Religion *post Christum* christliche Theologen seit der Antike vor das Problem gestellt hat, warum sie überhaupt noch existiere. Und so ist auch hier zumindest anzufragen, ob hinter dem Text nicht auch die Aussage steht, das Judentum als Religion sei anachronistisch.

Dies ist die eine Seite dieses Textes. Die andere hingegen ist eine Würdigung der Leitung der besuchten Bildungseinrichtung. Nicht nur wird implizit gelobt, dass die Direktoren rabbinische Vorgaben missachten, sondern auch dass sie großen Wert auf die Ausbildung ihrer Schüler legen. Davon zeugen zum Einen die Erwähnung der guten Atelierausstattung und zum Anderen der genannte zweisprachige Unterricht. Zu verkennen ist bei dieser Würdigung jedoch auch nicht: Hier werden Juden nicht so sehr als Juden gewürdigt, die Juden als Juden werden strenggenommen diffamiert, d. h. diejenigen, die jüdische Gesetze streng befolgen oder dazu anleiten («des rabbins fanatiques») und auf diese Weise die jüdische Religion lebendig halten. Die Juden, die hier gewürdigt werden, werden demzufolge nicht aufgrund ihrer jüdischen Praxis gewürdigt. Denn nicht nur der Verweis auf ihre Ausbildung in Frankreich, sondern auch die spätere gezogene Verbindung zum Rationalismus führen zurück ins Mutterland der Missionare. Somit ist dieser Text auch ein Zeugnis ausgeprägten nationalen und kulturellen Bewusstseins. Zugleich ist er aber auch ein Zeugnis dafür, dass die Weißen Väter auf jüdische Nachbarn und deren Dienste angewiesen waren bzw. von ihnen profitierten⁵⁷⁸ und ihnen persönliche Begegnungen auch affirmativer Art durchaus auch mit Jüd:innen glücken konnten. Doch auch in den Texten, die Geglücktes in den Beziehungen zu Jüd:innen schildern, kamen die Verfasser der jeweiligen Tagebucheinträge kaum ohne antijudaistische Polemik aus.

⁵⁷⁸ Hiervon zeugt etwa ein Text, der auch einen Austausch mit der Alliance Israelite zum Inhalt hatte; er stammt vom 9. Februar 1892: «Un des Pères de S. Anne avait demandé au directeur de l'Alliance Israélite son avis sur une traduction de certains passages difficiles d'Isaïe et de Jérémie; le comité littéraire des Juifs de Jérusalem envoie la réponse.» (*Diare de Sainte Anne*, 425. Übersetzung: Einer der Väter hatte beim Direktor der Alliance Israelite seine Meinung zu einer Übersetzung bestimmter schwieriger Passagen aus Jesaja und Jeremia erbeten; das literarische Komitee der Juden in Jerusalem schickt die Antwort.“)

2.5 Ertrag

Ihre Dissertation zur „*Konstruktion des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*“ beginnt Victoria Luisa Gutsche mit folgendem Zitat des Historikers und Publizisten Günther B. Ginzel:

Antisemitismus war und ist ein Exempel für die Macht des geschriebenen Wortes, die Möglichkeiten rhetorischer Manipulation, für die Zählebigkeit von Lügen, so sie einmal zu Papier gebracht wurden. Denn nicht die Handlung, nicht eine Tat begründet die offensichtliche Geschichtsmächtigkeit judenfeindlicher Einstellungen. Am Anfang stand das Wort.⁵⁷⁹

Wie sehr dieses Urteil für den Antisemitismus einerseits, andererseits aber auch für den Antijudaismus christlicher Prägung zutrifft, konnten wir auf den vergangenen Seiten anhand der Tagebucheintragungen der Jerusalemer Weißen Väter über Jüd:innen und ihrer jeweiligen Kontextualisierungen feststellen. Wie sich die „Macht des geschriebenen Wortes“, die „Möglichkeit der Manipulation“ sowie die „Zählebigkeit von Lügen“ in ihren Ordenstagbüchern manifestieren, soll im Folgenden zusammenfassend dargestellt und abschließend eingeordnet und ausgewertet werden.

Zunächst ist festzuhalten, dass in den Journalen der St. Anna-Missionare die Berichte über Jüd:innen *deutlich* weniger Raum einnehmen als etwa ihre Berichte über Muslim:innen oder (zusammengenommen) Angehörige der anderen christlichen Konfessionen. Was jedoch auch auffällt, ist, dass es sich bei den Sichtweisen auf Jüd:innen fast durchweg um pejorative, d. h. in der Regel um antijüdische Stereotype handelt. Von würdigenden Sichtweisen auf ihre jüdischen Nachbarn erfahren wir von den Weißen Vätern im Zeitraum von 1878 bis 1914/15 in insgesamt nur sehr wenigen Eintragungen, die allesamt von Kontakten zum Ableger der Alliance Israélite Universelle in Jerusalem berichten. Und auch diese Texte kommen nicht ohne Voreingenommenheit seitens der Missionare gegenüber Jüd:innen aus, sondern stilisieren die ihnen bekannten Personen als Ausnahmeerscheinungen. Zugleich wird aus ihnen ersichtlich: Eine positive Bewertung von Jüd:innen ist den Jerusalemer Vätern dort möglich, wo, jenseits aller Vorurteile, positive Begegnungen stattfinden. Gemessen an der Zahl aller Einträge zu Jüd:innen ist der Anteil dieser affirmativen Berichte allerdings verschwindend gering. Stattdessen überwiegen pejorative Sichtweisen, die von althergebrachten Stereotypen zeugen.

Diese wurden in zwei Kategorien unterteilt: Während die Jüd:innen aufgrund ihrer vorgeblichen religiösen Andersartigkeit, als vermeintlich Verstockte und angebliche Ritualmörder, gewissermaßen als das „Antibild einer Religion“⁵⁸⁰, als ein „*religiöser Antitypus*“ gezeichnet und diffamiert werden, werden sie von den Weißen Vätern zugleich –

⁵⁷⁹ Zit. n. Victoria Luisa Gutsche, *Abgrenzung*, 1.

⁵⁸⁰ Nicoline Hortzitz, „Früh-Antisemitismus“, 236.

als Wucherer und im Besitz großer, wenngleich nicht näher bestimmter Macht – als für die im Osmanischen Reich lebenden Christ:innen gefährliche *wirtschaftliche, politische* und „*soziale Realität*“⁵⁸¹ wahrgenommen und dargestellt. Obwohl es im Rahmen der tradierten Stereotype zu Überschneidungen, Verquickungen und Anreicherungen kommt, die über die jeweils zugeordnete Kategorie hinausgehen, so ließen sich die oben genannten, jeweiligen Hauptmotive doch deutlich herausarbeiten.

Gehen wir nun der Reihe nach vor: Das erste uns in den Jerusalemer Ordenstagebüchern begegnende Bild von Jüd:innen ist das von ihrer vorgeblichen *Verstocktheit*; diese wird in den analysierten Texten vornehmlich mit der jüdischen *Frömmigkeitspraxis* verknüpft, welche ebenfalls abgewertet wird. Beide Motive und auch ihre Verquickung miteinander stehen in der Linie jahrhundertalter christlich-antijudaistischer Vorstellungsmuster, wie sie seit den ersten Kirchenvätern bis ins 20. Jahrhundert hinein propagiert wurden. Ziel war es seitdem stets, die christliche Superiorität gegenüber dem vermeintlich minderwertigen, da Christus ablehnenden Judentum aufzuzeigen. So auch hier bei den Jerusalemer Weißen Vätern: Ausgehend von einer jüdischen „Herzenshärte“ und „Blindheit“ bzw. diese *scheinbar* aus ihrer Gebetspragmatik schließend werden Jüd:innen dergestalt gezeichnet, dass sich Christ:innen von ihnen qualitativ abheben bzw. gar in Kontrast zu ihnen gesetzt werden und so Selbstbestätigung finden (können). Letztlich wird auf diese Weise eine Entwurzelung vom Judentum betrieben, das jüdische Erbe aus dem „kulturellen Gedächtnis“⁵⁸² des Christentums getilgt und die jüdische Religion als anachronistisch denunziert. Schließlich wird im Rahmen der Eintragungen nicht von einzelnen Jüd:innen berichtet, sondern „die Juden“ werden als Kollektiv gebrandmarkt; mehr noch: Sie werden als *Rasse* verstanden, hinter der das Individuum gänzlich verschwindet. Offen bleibt an dieser Stelle allerdings, inwieweit der Rückgriff auf antisemitisches Sprachreservoir auch tatsächlich Auffassungen wiedergibt, die sich dem zur Zeit der Abfassung bereits verbreitenden, auf der Unterscheidung von Rassen gründenden Antisemitismus zuordnen lassen.⁵⁸³

Wenngleich das Wort „Rasse“ hier nicht fällt, verhält es sich mit dem zweiten Stereotyp, welches uns – im Gegensatz zu allen anderen – allerdings nur einmal begegnet, bezüglich der Anklage von Jüd:innen als Kollektiv ganz ähnlich. Es handelt sich um die

⁵⁸¹ Das sein eigenes Forschungsthema betreffende Diktum Johannes Heils, „Gottesfeinde“, 120, lässt sich auch hier anwenden: „Juden waren nicht einfach ein Theologumenon, sondern auch eine soziale Realität. Die Sprache der Feindschaft gegenüber ihnen operierte mit beidem und brachte sie zu wechselseitiger Steigerung.“

⁵⁸² Vgl. hierzu die Theorien von Jan (und Aleida) Assmann: Jan Assmann, Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen, München 2006; ders., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, 3. Aufl., München 2007; ders., Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: ders./Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1988, 9–19.

⁵⁸³ Vgl. hierzu weiterführend: Victoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 12, und Johannes Heil, Synagoge, Ecclesia und ... Judenfeindschaft als Gegenstand der Mittelalterforschung, in: Werner Bergmann/Mona Körte (Hg.), Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, Berlin 2004, 83–135, hier: 107.

Ritualmordanschuldigung aus dem Jahr 1890 in Damaskus, welche zwar nicht ganz so hohe Wellen schlug wie jene, ebenfalls damaszenische, aus dem Jahr 1840, aber dennoch bemerkenswerten Eingang in das Tagebuch der St. Anna-Missionare fand. Seit 1840 kam es im Osmanischen Reich vermehrt zu Ritualmordbeschuldigungen, die an die Adresse von Jüd:innen bzw. jüdischen Gemeinden ergingen. Dies hing vornehmlich mit der Konkurrenzsituation zusammen, in der sich Jüd:innen und Christ:innen im Osmanischen Reich befanden; sie war wohl auch mit ausschlaggebend für die Tradierung des Ritualmordgerüchts aus dem Jahr 1890. Und auch hier bewegen sich die Weißen Väter auf dem Terrain langlebiger, antijudaistischer, auch in ihrer Zeit „gängiger“ Vorstellungsmuster und verknüpfen die Anschuldigung wiederum mit weiteren antijüdischen Stereotypen. Sie zeichnen sich auf diesem Weg einmal mehr als die überlegene Religionsgemeinschaft, zugleich werten sie die jüdische auf diffamierende Weise ab. Zudem tritt in dem Eintrag zum angeblichen Ritualmord ein weiteres Moment deutlich zu Tage, das uns in den Einträgen zuvor jedoch auch implizit begegnete: Der Text ist, so hat seine Analyse ergeben, auf Persuasion ausgelegt, er will die Rezipienten vom Wahrheitsgehalt überzeugen, sie überreden, insofern er mithilfe bestimmter Vokabeln starke Emotionen auslöst. Wenngleich nicht geklärt werden kann, inwieweit der in ihre Tagebücher eingegangene Text „lediglich“ auf dem an sie Zugetragenen basiert, so ist doch festzuhalten, dass die Jerusalemer Missionare es wiederum nicht vermocht haben, sich von traditionellen antijudaistischen Bildern, selbst von einem so abscheulichen und hanebüchernen wie dem vom Ritualmord, zu lösen; stattdessen haben sie es perpetuiert.

Ein weiteres, von den Jerusalemer Weißen Vätern bewusst perpetuiertes Stereotyp ist jenes vom „jüdischen“ *Wucher*, welches wiederum mit weiteren Themen- und Vorurteilsfeldern verknüpft und auf diese Weise zu einem „Kumulationsbegriff“⁵⁸⁴ wird. Auch wenn sich die Textverfasser dieses Begriffes nicht explizit bedienen, so fungiert die Vorstellung vom „jüdischen“ *Wucher* wiederum als identitätsstiftendes und selbstbestätigendes Merkmal: Indem man sich von *den* Jüd:innen, die wiederum als Kollektiv diffamiert und als „Prototypen der ‚Kapitalisten‘“ gezeichnet werden, abgrenzt und durch deren Verunglimpfung die eigene moralische Superiorität herauszustellen sucht, fühlen sich Textverfasser und seine potentiellen Leser:innen in ihrer antijudaistischen Sichtweise bestätigt und zugleich überlegen. Diejenigen Leser:innen wiederum, die diesbezüglich unentschlossen oder neutral eingestellt gewesen sein mögen, können möglicherweise mittels Persuasionsstrategie überzeugt werden. Dem Verfasser kommen hierbei nicht nur die Komposition und die stilistischen Mittel seiner Texte zur Hilfe, sondern auch der Umstand, dass hier vom – zumindest in einem Fall – tatsächlichen Fehlverhalten einzelner Jüd:innen, wie es von den

⁵⁸⁴ Vgl. Anm. 491.

Missionaren offensichtlich wahrgenommen wurde, berichtet wird. So mag die in den weiteren Texten berichtete, leibhaftige Präsenz von Jüd:innen dazu führen, dass die altbekannten judenfeindlichen Bilder als stimmig und wahrheitsgetreu angenommen werden, sie die antijüdisch eingestellte Leser:in erst recht bestätigen und die unentschlossene zu überzeugen vermögen. Tatsächlich jedoch offenbaren die Textkomposition und die eingesetzten sprachlichen Mittel diese eigentliche Absicht des Verfassers, ergo: Der Text in seiner ganzen Gestalt sagt mehr über den Verfasser und über das Funktionieren der von ihm benutzten „Sprache der Feindschaft“⁵⁸⁵ aus als über ihr Objekt, nämlich die Jüd:innen. Insgesamt greifen hier also „[d]ie Absicht des Sprechenden, der Ereignisrahmen der Sprache und das gewonnene Erscheinungsbild des Gegners [...] ineinander, sie bedingen sich wechselseitig.“⁵⁸⁶ Das gewonnene Erscheinungsbild des Gegners, hier *der* Jüd:innen, wird in einem der Texte zum „jüdischen“ Wucher noch radikalisiert: Indem die Geldgier als der „jüdischen“ *Rasse* inhärent und damit als unabänderlich deklariert wird, bewegt sich der Verfasser nicht nur auf dem Boden antijudaistischer Vorstellungsmuster, sondern auch auf dem des biologisch-rassischen Antisemitismus, wie er seit dem 19. Jahrhundert weite Verbreitung fand. Bleibt noch die Frage, welche Gründe – abgesehen von ihrer antijudaistisch-antisemitischen Sichtweise, also vom Selbstzweck – die Verfasser gehabt haben mögen, Jüd:innen auf diese Art und Weise zu diffamieren. Die Antwort ist wiederum in der nicht nur religiösen, sondern auch wirtschaftlichen, politischen und sozialen Konkurrenzsituation zu suchen, in der sich die beiden Minderheiten Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Osmanischen Reich befanden. Letztere dürfte dem Rückgriff auf das seit dem Mittelalter tradierte Stereotyp von den Jüd:innen als Wucherern wesentlich Vorschub geleistet haben.

Dies gilt auch für das letzte eindeutig pejorative Bild, das uns die Jerusalemer Ordensstagebücher von Jüd:innen vermitteln: jenes von ihrer vorgeblichen *Macht*. Zwar wird diese nicht offen konstatiert, sondern in zwei Eintragungen verklausuliert, im zweiten Fall sogar in einem völlig vom Thema „Jüd:innen“ losgelösten Kontext. Diese Art der Beschreibung aber erlaubt den Schluss, dass hier nicht nur ein bei den antijudaistisch „eingeweihten“ Leser:innen bekanntes Stereotyp tradiert wird, sondern dass wir es hier mit einer klassischen Verschwörungstheorie zu tun haben, wie sie in Bezug auf Jüd:innen im Spätmittelalter entstanden war und im 19. Jahrhundert im Zuge des sich entwickelnden rassischen Antisemitismus zu seiner Ausgestaltung kam. Eine Konnotation von „Jüd:innen“ und „Macht“ wird in den Texten jeweils durch den Umstand hergestellt, dass Jüd:innen, auch dann, wenn es sich bei ihnen um Schurken handele, konsularischen Schutz gleich mehrerer Staaten genießen. Indem man ihrem Schutz Vorrang gibt, die Belange der Missionare aber

⁵⁸⁵ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 122.

⁵⁸⁶ Johannes Heil, „Gottesfeinde“, 73.

übergangen werden, fühlen sich letztere einerseits benachteiligt, andererseits aber in ihren Vorurteilen über Jüd:innen bestätigt. Genau dieses Bild transportieren sie auch in den analysierten Eintragungen, wenngleich nicht ausdrücklich, sondern nur andeutungsweise. So findet manch christliche Leser:in hier ebenso seine (Selbst-)Bestätigung wie die jeweiligen Verfasser selbst. Dies bezieht sich freilich nicht nur auf die vermeintlichen Machtbestrebungen der Jüd:innen, sondern auch – dies wird in den Einträgen impliziert – auf die Unabänderlichkeit des „jüdischen“ Gepräges: „Die Juden haben einen durch und durch schlechten Charakter, der sich in allen Bereichen des (Zusammen-)Lebens auf destruktive Weise zeigt, sich aber besonders in politischer und wirtschaftlich-sozialer Hinsicht geradezu verheerend auswirkt.“⁵⁸⁷ Dieser Befund Nicoline Hartzitz' zu den Inhalten frühneuzeitlicher, antijüdischer Texte stimmt auch mit den in dieser Arbeit analysierten, Jüd:innen betreffenden Texten weitestgehend überein. Damit aber wird zugleich offenbar, dass die Jerusalemer Väter nicht „nur“ fest in der Tradition des christlichen Antijudaismus standen; vielmehr zeigen die Textanalysen auf, welche Zugriffsmöglichkeiten sich den Theorien des rassistisch-biologischen Antisemitismus boten und dass auch europäische Missionare, eigentlich ausgezogen in ferne Länder, um als Jünger Christi Nächstenliebe (vor-) zu leben, vor ihnen nicht gefeit waren.

Welche weiterführenden Ergebnisse bezüglich der Sichtweisen der Jerusalemer Weißen Väter lassen sich aus dem Erarbeiteten ableiten, wie können sie abschließend eingeordnet und bewertet werden? Die in den vorangegangenen Unterkapiteln analysierten Tagebucheinträge förderten mithilfe ihrer historischen Kontextualisierung altbekannte antijüdische Stereotype zu Tage, die mindestens auf christlich-antijudaistische, aber auch auf darüber hinaus gehende, rassistisch-antisemitische Sichtweisen zumindest bei einigen der Missionare schließen lassen. Diese Kontextualisierung von antijüdischen Bildern, die Nachzeichnung ihrer historischen Genese hat einerseits den Vorteil, die Sichtweisen der Textverfasser einzuordnen, zugleich aber auch den Nachteil, sie vorschnell zu erklären und somit entlastend zu wirken. Wenn darüber hinaus ausschließlich reine, auf der imagologischen Ebene verbleibende Stoff- bzw. Motivforschung⁵⁸⁸ betrieben wird, d. h. Bilder von Jüd:innen lediglich gesammelt und präsentiert worden wären, hätte zudem die Gefahr bestanden, diese selbst fortzuschreiben anstatt ihnen entgegen zu wirken und auf diese Weise das eigene Ziel „unbemerkt zu unterlaufen.“⁵⁸⁹ Dem sollte die detaillierte philologische Analyse eines jeden Textes vorbeugen, die neben dem Aufzeigen aller Motive und ihrer Verschränkungen insbesondere durch Aufdeckung der Textkomposition und seiner stilistischen Sprachmittel die Strategie und Absicht der Verfasser, allen voran die der Persuasion, offenbarte. Dadurch wurden die herausgearbeiteten Motive aber gerade nicht

⁵⁸⁷ Nicoline Hartzitz, „Früh-Antisemitismus“, 123.

⁵⁸⁸ Wie sie etwa aus der Kunstgeschichte oder Literaturwissenschaft bekannt ist. Vgl. hierzu weiterführend Viktoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 24–27.

⁵⁸⁹ Viktoria Luise Gutsche, Abgrenzung, 25–26.

perpetuiert, sondern es wurden in erster Linie Aussagen über die Möglichkeiten der Sprache der Judenfeindschaft, über ihre Verwendung durch die Verfasser und über ihr etwaiges Funktionieren auf Seiten der Rezipient:innen gemacht. Wie stark diese Texte der Weißen Väter rezipiert wurden, konnte im Rahmen dieser Untersuchung nicht ermittelt werden; allerdings war dies auch nicht ihre Aufgabe. Doch es wurde darauf verwiesen, dass die analysierten Texte, ganz gleich in welcher Form und mit welcher Intensität sie letztendlich rezipiert wurden, allein durch die Möglichkeit ihrer Aufnahme in die kongregationsinternen Publikationen, die allen Ordensangehörigen zugänglich gemacht werden sollten, ein beträchtliches Tradierungspotential besaßen. Dessen eingedenk, wurden die Texte sowohl mit Blick auf die Absichten, Beweggründe und die Strategie der Verfasser, als auch mit Blick auf die Interpretationsmöglichkeiten, die ihr Aufbau und ihre stilistischen Mittel den Rezipient:innen boten bzw. aufdrängten, geprüft.

Das Ergebnis ist ernüchternd: Nicht nur fehlen würdigende Sichtweisen der Jerusalemer Missionare auf ihre jüdischen Mitmenschen für den untersuchten Zeitraum fast gänzlich. Die analysierten Texte, die von großem Misstrauen bis hin zu offenen Hassbekundungen gegenüber Jüd:innen zeugen, sind darüber hinaus auch nicht bloß Zeugnisse der Aneignung christlicher Judenfeindschaft; sie selbst sind, eben aufgrund der aufgedeckten, ihnen innewohnenden Persuasionsstrategie, *selbst Zeugnisse christlicher Judenfeindschaft*. Diese begründet sich allerdings nicht theologisch, sondern bedient sich an einigen Stellen gar einer biologisch-antisemitischen Argumentation. Ihre Wirkmächtigkeit beziehen sie auch aus dem Umstand, dass sie – etwa im Gegensatz zum durchweg theologischen Antijudaismus der ersten Jahrhunderte – gerade nicht bloß mit „hermeneutischen“⁵⁹⁰, sondern mit *realen* Jüd:innen operierten.

Zu fragen wäre nun, ob den Missionaren bewusst war, welche praktischen Konsequenzen solche transportierten Auswüchse auch säkularer Judenfeindschaft für reale Jüd:innen haben konnten.⁵⁹¹ Michael André Bernstein, so eingangs im Kapitel zum methodischen Vorgehen, hat darauf verwiesen, dass wir als mit als Texten oder Quellen arbeitende Geistes- und Kulturwissenschaftler:innen leicht der Gefahr des „backshadowing“, der „Rückprojektion“, erliegen können, wenn wir aus uns bereits bekannten Ereignissen schließen, dass auch Menschen aus früherer Zeit eine bestimmte geschichtliche Entwicklung hätten erahnen können oder gar müssen. Das wäre nicht nur vermessen, sondern auch historisch

⁵⁹⁰ Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley/Los Angeles/London 1999, 2ff. (Anm. 3); 400.

⁵⁹¹ Der amerikanische Historiker David Nirenberg hat in seiner 2013 veröffentlichten Studie zum „Anti-Judaismus“ als „eine[r] andere[n] Geschichte des westlichen Denkens“ eindrucksvoll aufgezeigt, dass die aus seiner Sicht zum Kern des westlichen Denkens gehörende Judenfeindschaft auch ohne reale Jüd:innen auskam und funktioniert (hat), ihre Wirkmächtigkeit jedoch zugleich so groß war, dass ihr immer wieder reale Jüd:innen zum Opfer fielen. Vgl. David Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, übers. v. Martin Richter, München 2015, 426; 431; 437f; 465.

fragwürdig.⁵⁹² So konnten auch die Jerusalemer Väter weder etwas davon ahnen, dass Judenfeindschaft in der Katastrophe der Shoah münden würde, noch konnten sie absehen, dass die christliche Sicht auf Jüd:innen etwa als Verstockte Jahrzehnte später auch von der Kirche nicht nur als obsolet, sondern als verurteilenswert deklariert werden würde. Allerdings geht es Bernstein gerade *nicht* darum – und schon gar nicht bezogen auf judenfeindliche Quellen –, eine deterministische Lesart von Texten zu begünstigen, sondern vor einer solchen zu warnen! D. h., der Rückgriff auf Bernstein sollte hier nicht dazu dienen, die Weißen Väter aus der Verantwortung für ihre mehrheitlich judenfeindlichen Texte zu nehmen, sondern zu einer methodisch korrekten Bewertung ihrer Texte beitragen.

Legt man nun Bernsteins Überlegungen für die Bewertung der Jerusalemer Tagebücher zu Grunde, dann ist umso dringlicher nach etwaigen anderen Ereignissen zu fragen, die unmittelbar in die Zeit und die Lebenswelt derer fallen, von denen judenfeindliche Zeugnisse überliefert sind. Für den europäischen, allen voran aber französischen Kontext ist zuerst an die sogenannte *Dreyfus-Affäre*⁵⁹³ zu erinnern, die seit 1894 hohe Wellen auf dem gesamten Kontinent schlug und Frankreich selbst innenpolitisch zutiefst erschütterte. Die Vorstellung, dass die Jerusalemer Weißen Väter, die als Missionare in einem fremden Land auf eine wohlwollende Politik nicht nur des Osmanischen Reiches, sondern auch ihres eigenen Heimatlandes angewiesen waren, nichts vom Schicksal des fälschlicherweise wegen Landesverrats zugunsten des Deutschen Kaiserreiches verurteilten jüdischen Artillerie-Hauptmanns Alfred Dreyfus gewusst haben sollen, ist kaum denkbar und von daher als Anfrage an die Adresse auch der Weißen Väter zu formulieren, ob man aus solchen Ereignissen nicht doch hätte Schlussfolgerungen für eigene Sichtweisen ziehen können. Zugleich, auch das muss gesagt werden, stellt die Dreyfus-Affäre nur *ein* Beispiel für den am „Fin de siècle“ in Frankreich im Vergleich zu Deutschland möglicherweise noch weiter verbreiteten Antisemitismus⁵⁹⁴ dar. D. h. umgekehrt bedeutet das Aufspüren solcher Ereignisse, dass man auch die Texte der Jerusalemer Missionare stets auf der „Folie“ der Zeit lesen muss, die geradezu als der Beginn einer europäischen *Epoche des rassistisch motivierten Antisemitismus* gelten kann. Werden sie lediglich unter dem Primat des gegenwärtig zugänglichen historischen Wissens betrachtet, lauert nämlich die Gefahr einer allzu antagonistischen Leseweise. Dennoch, das dürfte ersichtlich sein, ist den Textverfassern in

⁵⁹² Bernsteins Ausgangspunkt sind literarische Repräsentationen von Jüd:innen, die nach der Shoah publiziert wurden, aber in der Zeit vor dem Nationalsozialismus spielen. Allerdings bezieht er sein Konzept ausdrücklich auch auf geschichtswissenschaftliche Diskurse. Bernstein verwehrt sich allen voran gegen “a kind of retrospective historico-moral judgement” und warnt darüber hinaus: “Backshadowing endows the past with the coherence of an inevitable and linear unfolding”. (Vgl. Michael André Bernstein, *Victims-in-Waiting*, 625–626.)

⁵⁹³ Vgl. hierzu etwa: Wolfgang Benz, *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments*, 2. Aufl., Schwalbach 2016, 60–62.

⁵⁹⁴ Vgl. David Nirenberg, *Anti-Judaismus*, 458.

Bezug auf Jüd:innen deutlich eine „*Verweigerung der Reflexion*“⁵⁹⁵, im Grunde sogar, legt man die christliche Botschaft als Maßstab an, ein *moralisches Versagen* zu attestieren. Dies fällt umso mehr ins Gewicht, wenn man bedenkt, dass die allermeisten nach Algier zwecks Veröffentlichung gesandten Tagebucheinträge zu Jüd:innen *nicht* publiziert, also *de facto* zensiert wurden: War man sich im Orden der Missionare Afrikas doch ihrer Reichweite und Schärfe bewusst und fürchtete insgeheim um ihre Wirkung? Diese Frage muss offen bleiben. Wie aber lässt sich nicht nur dieser in christlichen Kreisen jener Zeit allgegenwärtige Antijudaismus, sondern der auch bei den Weißen Vätern mancherorts zu Tage tretende Antisemitismus erklären? Nach Meinung der israelischen Politologin Shulamith Vulkov kann es bei der Suche nach den Ursachen des Antisemitismus hilfreich sein, Instrumente der Psychologie⁵⁹⁶ heranzuziehen:

Der Antisemitismus war keine direkte Reaktion auf reale Umstände. Tatsächlich reagieren Menschen auch nicht direkt auf Ereignisse. In einem Prozeß der Konzeptualisierung und Verbalisierung konstruieren sie sich eine Interpretation ihres Welt-Erlebens, und nur auf diese selbstgemachte Konzeption der Wirklichkeit können sie reagieren. Jede Interpretation der Wirklichkeit ist ein selbständiges, schöpferisches Produkt des menschlichen Geistes, und oft ist sie gerade darum um so wirksamer, weil sie ganz oder teilweise falsch ist.⁵⁹⁷

Dass der Antisemitismus keine Wahrheiten ans Tageslicht bringt, sondern nichts anderes als ein „Gerücht über die Juden“ (Theodor W. Adorno) ist, steht außer Frage. Vulkov selbst versteht ihn ferner – zunächst angewendet auf das Deutsche Kaiserreich, aber auch Parallelen zu Frankreich ziehend – als „intergrierenden Bestandteil [einer] anti-emanzipatorischen Kultur“⁵⁹⁸. So folgert sie:

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war er [der Antisemitismus; A. K.] zum „kulturellen Code“ geworden. Das Bekenntnis zum Antisemitismus wurde zu einem Signum kultureller Identität, der Zugehörigkeit zu einem spezifischen kulturellen Lager. Man drückte dadurch die Übernahme eines bestimmten Systems von Ideen und die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen aus.⁵⁹⁹

So sehr Vulkovs Einschätzung überzeugt, so kann und soll sie freilich nicht pauschal auf *alle* zwischen 1878 und 1915 in Jerusalem wirkenden Weißen Väter angewendet werden. Die

⁵⁹⁵ David Nirenberg, *Anti-Judaismus*, 464.

⁵⁹⁶ Vgl. hierzu auch Wolfgang Benz, *Antisemitismus und „Islamkritik“*. Bilanz und Perspektive, Berlin 2001, 65f.

⁵⁹⁷ Shulamith Vulkov, *Antisemitismus*, 25.

⁵⁹⁸ Shulamith Vulkov, *Antisemitismus*, 23. So auch ausführlich: Wolfgang Benz, *Antisemitismus*, 42–58.

⁵⁹⁹ Shulamith Vulkov, *Antisemitismus*, 23.

jeweiligen Ansichten eines jeden von ihnen – ob Jüd:innen oder andere religiöse und ethnische Gruppen betreffend – können ebenso wenig genau ermittelt werden wie die jeweiligen Texte einzelnen Missionaren genau zugeordnet werden können. Allerdings wurde bereits im Vorfeld⁶⁰⁰ darauf hingewiesen, dass keiner der Väter während des untersuchten Zeitraums durchgängig in St. Anna lebte, so dass die Tagebucheinträge auch nicht bloß nur von *einem* von ihnen verfasst werden konnten. Es soll hier folgerichtig weder über einzelne Missionare der Stab gebrochen noch eine ganze Ordensgemeinschaft diskreditiert werden. Vielmehr ging es – und wird es im Folgenden darum gehen –, eine *Tendenz* in den Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen während des untersuchten Zeitraums aufzuzeigen. Und zumindest in Bezug auf die Bilder, die die Missionare von Jüd:innen transportierten, lässt sich sagen, dass diese mit eindeutiger Tendenz pejorativ waren. Davon zeugt nicht nur das oben Erarbeitete, sondern auch der Umstand, dass die Tagebücher der Weißen Väter zwischen 1878 und 1915 von so gut wie keinen würdigenden Ansichten über ihre jüdischen Nachbarn zu berichten wissen. So sind auch sie letztlich „deprimierende Mahnungen daran, wie stark Denkgewohnheiten den Geist bestimmen.“⁶⁰¹ Dies bedeutet aber gerade nicht, dass sie Zeugnisse dafür sind, dass ihre Verfasser, sofern sie auf Jüd:innen Bezug nehmen, lediglich *deterministisch* als „Gefangene ihrer Denkformen“ und der sie prägenden Ideengeschichte oder ihrer kulturellen Identität agierten. Vielmehr haben wir es mit einem „Wechselspiel“⁶⁰² zwischen diesen Denkformen und den sie leitenden Interessen als einer religiösen Minderheit im Osmanischen Reich zu tun. Dennoch dürfte deutlich geworden sein, wie sehr auch hier die Ideengeschichte, auch jene von großen Teilen der Christenheit tradierte antijudaistische, die „Möglichkeiten des Denkens“ geformt hat.

Der Berliner Historiker Wolfgang Benz, der seine ganze akademische Laufbahn der Erforschung jedweder Judenfeindschaft gewidmet hat, schrieb zu Beginn des 21. Jahrhunderts:

[...] [a]us den Kirchen sind die Relikte antijüdischer Frömmigkeit – spät genug – verbannt. [...] Fortschritte in der Wahrnehmung des Juden, zweifellos. Aber daß die öffentlichen pejorativen Bilder verbannt sind, ist nur die eine Seite der Wahrnehmung. Die Zerrbilder vom Juden existieren fort. [...] Gegen [diese; A. K.] Bilder gibt es keine schnellen und nur wenig wirksame Rezepte. Erfolgversprechend ist nur eine Anstrengung: stetige und unaufgeregte Aufklärung über Ursachen, Motive und Wirkung der Judenfeindschaft und ihrer vielen Ausprägungen.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Vgl. Kap. III.1 und die Liste mit den Präsenzzeiten der Weißen Väter in Jerusalem im Anhang (Kap. V.)

⁶⁰¹ David Nirenberg, *Anti-Judaismus*, 448.

⁶⁰² David Nirenberg, *Anti-Judaismus*, 448.

⁶⁰³ Wolfgang Benz, *Bilder*, 11–12.

Aufgabe und Ziel des vorangegangenen Kapitels waren es, dieser Anstrengung gerecht zu werden.

3 Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Muslim:innen

3.1 Einführung

Der Begriff, der am häufigsten in Bezug auf seit dem Mittelalter tradierte Sichtweisen von Christ:innen auf Muslim:innen und „den“ Islam sowie auf die gesamte christlich-muslimische Geschichte verwendet wurde, heißt wohl „ambivalent“⁶⁰⁴.

Bevor die Bilder, welche die Jerusalemer Weißen Väter von den sie umgebenden Muslim:innen zeichnen, in den Fokus gerückt werden, ist es zunächst notwendig, einen Blick auf die Geschichte christlich-muslimischer Begegnungen zu werfen, denn, so die in Frankfurt am Main lehrende katholische Theologin Anja Middelbeck-Varwick, „das christlich-muslimische Gespräch [...] ist [...] nur vor dem Hintergrund seiner wechselvollen Geschichte zu begreifen.“⁶⁰⁵ Eine solche Skizze der historischen Genese christlich-muslimischer Beziehungen inklusive der wichtigsten Protagonist:innen und Schriften ist notwendig. Aus ihr lassen sich jahrhundertealte, immer wieder tradierte Bilder vom Islam und seiner Anhängerschaft extrahieren, die im „christlichen Abendland“ seit der Präsenz von Muslim:innen auf dem europäischen Kontinent, also seit der Eroberung großer Teile der Iberischen Halbinsel, produziert wurden und teils heute noch reproduziert werden, wie z. B. die mit dem wiedererstarkten Nationalismus in verschiedenen Ländern Europas vielerorts einhergehende Islamfeindlichkeit⁶⁰⁶ zeigt. Der Geburtsort des Islam ist allerdings nicht

⁶⁰⁴ An dieser Stelle seien nur einige Belegstellen genannt, von denen einige zwar auf das oben genannte Wort verzichten, aufgrund ihres Inhalt jedoch aufgeführt werden sollen: Ekkehart Rotter, Die Sarazenseuche oder Wie ein Feindbild entsteht, in: Gernot Rotter (Hg.), Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main 1993, 52–59, hier: 58; Reinhard Leuze, Wahrnehmung des Anderen. Der Islam in der Sicht christlicher Theologie, in: Irene A. Diekmann/Thomas Gerber/Julius Schoeps (Hg.), Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Beeinflussungen, Potsdam 2003, 63–75, hier: 67; Stefan Leder, Impulse der Islamrezeption – Von der Aufklärung bis zum deutschen Vormärz, in: Irene A. Diekmann/Thomas Gerber/Julius Schoeps (Hg.), Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Beeinflussungen, Potsdam 2003, 109–141, hier: 112; Ulrike Bechmann, Tradierte Topoi der Koran- und Islamkritik in verändertem Kontext, in: dies./Karl Prenner/Erich Renhart (Hg.), Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes, Graz 2014, 189–206, hier: 191; Claudia Valenzuela, „Ritu Mamentiano“. Auf der Suche nach den christlichen Wahrnehmungen vom Islam in der frühmittelalterlichen Historiographie Nordspaniens, in: Anna Aurast/Hans-Werner Goetz (Hg.), Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze (= Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin 2012, 121–168, hier: 127.

⁶⁰⁵ Anja Middelbeck-Varwick, Theologische Grundlagen des Dialogs aus christlicher Perspektive, in: Mathias Rohe (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2014, 1089–1114, hier: 1092.

⁶⁰⁶ An dieser Stelle muss kurz auf die in der Fachliteratur verwendeten Begriffe hinsichtlich des mit ihnen genannten Phänomens eingegangen werden. Zwar ist die Unterscheidung, so wird ersichtlich werden, für den hiesigen Kontext weniger entscheidend als jene zwischen *Antijudaismus* und *Antisemitismus* (vgl. Kap. III.2.1), doch im Folgenden sei zumindest einführend auf die Unterscheidung von drei Begriffen verwiesen: *Islamophobie*, *Antimuslimismus* und *Islamfeindlichkeit*. Der erste Begriff *Islamophobie*, der per definitionem eine Angst oder Furcht vor Muslim:innen und ihrer Religion und

Europa, sondern der Nahe Osten des siebten Jahrhunderts, so dass zunächst einmal der Blick auf seine Geburtsstunde und auf die Reaktionen aus dem angrenzenden Byzantinische Reich zu richten ist.

3.2 Zu den Anfängen der wechselvollen Geschichte christlicher-muslimischer Beziehungen⁶⁰⁷

Das Verhältnis von Christ:innen und Muslim:innen war von Anfang von Konkurrenz geprägt. Mit dem Aufkommen des Islam im siebten Jahrhundert trat eine junge, sich schnell ausbreitende Religion mit dem Anspruch an, dass ihr heiliges Buch, der Koran, die letztgültige Offenbarung Gottes sei.⁶⁰⁸ Dies berührt sogleich das erste kontrovers diskutierte Thema zwischen dem Islam und dem Christentum: die Frage nach dem Offenbarungsverständnis, welche bis heute als „die eigentliche Schlüsselthematik“⁶⁰⁹ des christlich-muslimischen Gesprächs gelten kann. Verkürzt gesagt nimmt Jesus Christus in der christlichen Offenbarungstheologie die Rolle ein, die dem Koran im Islam zukommt. Das

somit ein irrationales Gefühl meint, ist aus verschiedenen Gründen problematisch: Erstens dient er „als Kampfbegriff. Auf Seiten der Muslime wird er bisweilen als Totschlagargument benutzt, um jegliche Kritik am Islam zu unterbinden. Auf Seiten der sogenannten Islamkritiker taucht er als Instrument auf, um die eigene Meinung gegen jegliche Widerstände durchzusetzen. [Zweitens; A. K.] [...] Islamophobie ist irreführend, weil sie suggeriert, dass das Phänomen lediglich auf Ängste und Unwissenheit zurückzuführen sei. Bei einer Vielzahl von Menschen beruht die Haltung jedoch auf atheistischen Einstellungen, auf dem Drang zur Selbstdarstellung, auf der Verarbeitung persönlicher Leidensgeschichten, auf (neo-)konservativen Überzeugungen, auf Chauvinismus oder schlicht auf Rassismus. Das Denken und Handeln dieser Leute erfolgt bewusst und zielorientiert.“ (Thorsten Gerald Schneiders, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik*, Wiesbaden 2012, 7–12, hier: 9.) Armin Pfahl-Traughber, *Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Antisemitismus und „Islamophobie“*. Eine Erörterung zum Vergleich und ein Plädoyer für das „Antimuslimismus“-Konzept, in: ders. (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/2010*, Brühl 2010, 604–628, plädiert – auf das Konzept des Antisemitismus rekurrierend – für den Begriff *Antimuslimismus*: „Antisemitismus ist Feindschaft gegen Juden als Juden. [...] ‚Antimuslimismus‘ [kann] in Anlehnung an die obige Antisemitismus-Definition als Sammelbezeichnung für alle Einstellungen und Verhaltensweisen gelten, welche den Muslimen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit negative Eigenschaften zur Rechtfertigung von Abwertung, Benachteiligung oder Verfolgung unterstellen. ‚Antimuslimismus‘ steht demnach für eine Feindschaft gegen Muslime als Muslime.“ (Ebd., 605; 612.) Demgegenüber wendet Thorsten Gerald Schneiders, Einleitung, 9, ein: „Auch Bezeichnungen wie Antimuslimismus und Muslimenfeindschaft eignen sich nicht. Sie greifen zu kurz. Hinter dieser Wortwahl steht der Versuch, Muslime und Islam aufgrund der Überlegung zu trennen, dass man den Islam rundweg ablehnen könne, ohne gleichzeitig allen Muslimen feindlich gesinnt zu sein. Diese Trennung ist jedoch ein Konstrukt. Der Hass auf ‚den‘ Islam ist zu fest mit der Ablehnung der Muslime als Gesamtgruppe verwoben, als dass er sich auflösen ließe.“ Nicht selten kommt es vor, dass die verschiedenen Begriffe synonym benutzt werden. Vgl. etwa: Wolfgang Benz, „Islamkritik“, 178–183. Im Folgenden soll, gemäß Thorsten Gerald Schneiders’ Vorschlag, der Begriff Islamfeindschaft bzw. -feindlichkeit verwendet werden: „Statt mit den Begriffen ‚Islamophobie‘ oder ‚Antimuslimismus‘ sollte man mit ‚Islamfeindlichkeit‘ operieren. Diesen Terminus möchte ich folgendermaßen verstanden wissen: Islamfeindlichkeit ist die Instrumentalisierung von undifferenzierter Kritik an der Religion des Islam und deren Anhängern zum Zwecke der Verfolgung eigener, oftmals ideologischer Interessen.“ (Ebd., 10.) Vgl. hierzu auch die Anm. 1.

⁶⁰⁷ Dieses Unterkapitel fußt teilweise auf meinem Sammelbandbeitrag: Anna Klein, *Theologie*.

⁶⁰⁸ Vgl. hierzu weiterführend: Anja Middelbeck-Varwick, *Der eine Gott, „... der zu den Menschen gesprochen hat.“* (NA 3) *Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen*, in: *Theologische Quartalschrift* 191 (2011), 148–167.

⁶⁰⁹ Anja Middelbeck-Varwick, *Grundlagen*, 1096. Vgl. hierzu ausführlich: Anja Middelbeck-Varwick, *Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017, 81–114.

Selbstverständnis des Korans schließt also ein, dass er nicht nur Träger der göttlichen Offenbarung, sondern explizit sie selbst ist. Mehr noch: Die islamische Verkündigung behauptet, mit der mittels der Tora und des Evangeliums⁶¹⁰ geoffenbarten Botschaft identisch zu sein.⁶¹¹ Doch gelte es, die an Jüd:innen und Christ:innen ergangene Offenbarung zu restaurieren, denn diese sei im Laufe der Zeit verfälscht überliefert worden. Folgerichtig wendet sich das vom Propheten Muhammad aufgeschriebene „Wort Gottes“⁶¹² auch an die „Leute der Schrift“. Als jedoch die Anerkennung der koranischen Botschaft durch Jüd:innen und Christ:innen ausbleibt, kommt es zur Abgrenzung gegenüber den anderen monotheistischen Gemeinschaften,⁶¹³ die aufgrund der oben genannten behaupteten Schriftverfälschung als defizitär gelten.⁶¹⁴

Umgekehrt stellte das christliche Offenbarungsverständnis von Jesus Christus als Selbstmitteilung Gottes den Islam seit jeher vor ein Problem. Der christliche Glaube geht davon aus, dass Gottes Zuwendung und Heil in Leben, Tod und Auferweckung seines Sohnes manifest werden. Das Christusbekenntnis war und ist also das bleibende Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Muslim:innen, deren Heilige Schrift eine Gottessohnschaft⁶¹⁵ explizit verneint und den Kreuzestod Jesu⁶¹⁶ ausschließt. Dieses

⁶¹⁰ Dabei darf das Evangelium, von dem im Koran die Rede ist, nicht etwa mit den kanonischen Evangelien verwechselt werden. Stattdessen wird auf ein Buch Bezug genommen, das Gott dem Propheten Isâ (Jesus) durch den Erzengel Gabriel zukommen ließ. Vgl. hierzu Heikki Räisänen, Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans, Helsinki 1971, 46–48.

⁶¹¹ Bei Anja Middelbeck-Varwick, Zum Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrîf*) im Islam. Eine bleibende interreligiöse Herausforderung, in: Sara Han/dies./Markus Thureau (Hg.), Bibel – Israel – Kirche. Studien zur jüdisch-christlichen Begegnung, FS Rainer Kampling, Münster 2018, 343–357, hier: 345–346, finden sich die entsprechenden Suren gelistet: „Im Koran werden als bereits gegebene Schriften genannt: die ‚Blätter‘ Abrahams (*ṣuḥuf*; 87:18–19), die ‚Tora‘ des Mose (*taurât*; 2:53), die ‚Psalmen‘ Davids (*zabûr*; 4:163), die ‚Schrift‘ Johannes‘ des Täufers (*al-kitâb*; 19:12), das ‚Evangelium‘ Jesu (*inġîl*; 12:2). Entsprechend bestätigt der ‚arabische Koran‘ (12:2), der Muhammad gegeben wurde, die vorangegangene Offenbarung, ihre Propheten und ihre Schriften – Schriften also, die gemeinhin als Bücher der Bibel gelten. [...] Der Koran versteht sich selbst also als erinnernde Mahnung, Bestätigung oder auch Bekräftigung des zuvor schon Ergangenen. Tora und Evangelium gehen ihrerseits wiederum, so die Vorstellung des Koran, auf eine himmlische Urschrift, die *umm al-kitâb* (arab. ‚Mutter des Buches‘), zurück. Die Propheten übermitteln demzufolge dieselbe Botschaft, die ‚nur‘ erinnert werden muss, den Glauben an den einen und einzigen Gott.“

⁶¹² Zum Verständnis des Koran als „Wort Gottes“ vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Gott, 163–164.

⁶¹³ Freilich lässt sich „historisch kaum rekonstruieren [...], welche religiösen Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel zur Zeit [...] Muhammads in welchem Umfang präsent waren.“ Anzunehmen ist jedoch, dass die christlichen Glaubensvorstellungen im Entstehungsraum des Islam vor allem nestorianisch und monophysitisch geprägt waren und insbesondere die Streitigkeiten um die Göttlichkeit Jesu, die Zwei-Naturen-Lehre und den „Gottesgebälerin“-Titel Marias sich maßgeblich auf das frühe islamische Bild vom Christentum auswirkten. Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Grundlagen, 1091.

⁶¹⁴ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Grundlagen, 1090.

⁶¹⁵ Vgl. Sure 19:35: „Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie.“ Diese und die im Folgenden zitierten Suren entstammen der Koranübersetzung Rudi Paret: Der Koran, übers. v. Rudi Paret, 7. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

⁶¹⁶ Vgl. Sure 4:157: „und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und

Unterscheidungsmerkmal fällt umso mehr ins Gewicht, wenn man den christlichen Glauben von der bleibenden Gegenwart Gottes und Jesu Christi und ihrer Verbundenheit durch den Heiligen Geist hinzunimmt.⁶¹⁷ Der christliche Trinitätsglaube wird vom Koran jedoch eindeutig als Häresie zurückgewiesen.⁶¹⁸

Das aus alledem auf christlicher Seite resultierende Konkurrenzempfinden mündete in einer Verurteilung des Islam und beschwor die christliche Apologetik herauf.⁶¹⁹ Da die Expansion der muslimischen Herrscher zuallererst die östliche Christenheit betraf,⁶²⁰ verwundert es kaum, dass die frühesten (und zugleich bekanntesten) apologetischen Schriften aus Byzanz stammen,⁶²¹ näherhin von Johannes von Damaskus (ca. 650–754) sowie dem von ihm beeinflussten Theodorus Abū Qurra (ca. 740–820). Beide zählen den Islam zu den christlichen „Häresien“ und zielen darauf ab, seine den christlichen Glauben betreffenden Irrtümer nachzuweisen. Allen voran geht es den beiden Theologen darum, die im Koran kritisierte christliche Lehre von der Trinität sowie der Gottessohnschaft und des Kreuzestodes Jesu⁶²² zu verteidigen und auf diesem Wege den Koran und Muhammad selbst

töteten). Und diejenigen, die über ihn (oder: darüber) uneins sind, sind im Zweifel über ihn (oder: darüber). Sie haben kein Wissen über ihn (oder: darüber), gehen vielmehr Vermutungen nach. Sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet (d. h. sie können nicht mit Gewißheit sagen, daß sie ihn getötet haben.“

⁶¹⁷ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Grundlagen, 1097.

⁶¹⁸ Vgl. Sure 4:171: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachverwalter.“

⁶¹⁹ Vgl. Stefan Schreiner, Die „Häresie der Ismaeliten“. Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge christlich-antiislamischer Polemik, in: Hansjörg Schmid u. a. (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (= Theologisches Forum Christentum – Islam 2), Regensburg 2007, 119–138, hier: 119.

⁶²⁰ In der Schlacht am Yarmuk 636 bereitete das arabische Heer dem oströmischen Kaiser Herakleios eine entscheidende Niederlage, infolge derer Byzanz seine Gebiete in Syrien, Palästina und wenig später auch in Ägypten verlor.

⁶²¹ Stefan Schreiner, „Häresie“, 133.

⁶²² Mit den oben genannten Stichworten sind die theologischen Kernpunkte der christlich-muslimischen Unterschiede benannt. Erstens war es für Muhammad ein tiefer Widerspruch, dass sich die Verehrung Gottes auf drei Personen erstrecken kann. Folglich wird die Trinität als Tritheismus gedeutet, durch den der Prophet die Lehre von der Einheit Gottes gefährdet sieht. Zweitens wird im Koran eine Gottessohnschaft Jesu ausdrücklich zurückgewiesen. Davon zeugt der im Koran für Jesus („Isâ“) häufig gebrauchte Beiname „Sohn der Maria“; an ihm werden Jesu Geschöpflichkeit wie auch die Art seiner Beziehung zu Gott offenbar: Der Koran geht von einer Herr-Knecht-Relation statt von einer Vater-Sohn-Beziehung aus, Jesus bezeichnet sich selbst mehrfach als „Diener“ Gottes. Schließlich wird – drittens – der Kreuzestod Jesu in Sure 4:156f explizit verneint – und mit ihm die gesamte christliche Soteriologie. Dabei bieten islamische Theolog:innen drei Deutungsmöglichkeiten des Kreuzesgeschehens: Die erste ist die sogenannte „Substitutionstheorie“ (Ersatztheorie), die von den meisten Koranexeget:innen vertreten wird. Ihr zufolge wird anstelle von Jesus ein Anderer, ein Ähnlicher, gekreuzigt, während Jesus selbst von Gott erhöht wird. Eine zweite Interpretation besagt, dass Jesus selbst ans Kreuz gehängt wird, den Tötungsversuch aber überlebt, indem er am Kreuz nur ohnmächtig wird. Gemäß der dritten Auslegungsvariante, der sogenannten „Doketismustheorie“, stirbt Jesus am Kreuz nur einen Scheintod. Hierbei wird eine Unterscheidung von Jesu Körper und Geist vorgenommen: Während es Jesu Mördern gelingt, seinen Körper zu töten, wird sein Geist in den

der Unkenntnis bzw. der „Lüge“ zu überführen.⁶²³ Johannes versucht folgerichtig, „die Wahrheit des Christentums aus dem Koran bzw. den Quellen des Islams zu beweisen und damit den konkurrierenden religiösen Anspruch der Muslime gleichsam aus ihrer eigenen Schrift und Tradition zu widerlegen.“⁶²⁴ Für die Anhänger des Islam verwendet Johannes drei Begriffe, die „gleichermaßen negativ besetzt [sind] und [...] der polemischen Herabsetzung der Muslime [dienen]“⁶²⁵: Zum einen bedient er sich der Bezeichnungen *Ismaeliten* und *Hagarener*, die beide auf Abrahams unehelichen Sohn Ismael und dessen Mutter Hagar anspielen. Zum anderen gebraucht er den Namen Sarazenen, der ebenfalls auf die „ethnische Abstammung“ der Muslim:innen verweisen soll: Auf einen Dialog Hagers mit dem Engel rekurrierend, übersetzt er Σαρακηνοί mit „die von Sara leer Ausgegangen“. Fortan wird insbesondere dieser Begriff zur Bezeichnung von Muslim:innen verwendet.⁶²⁶ Ebenso prägend wie die von ihm eingeführten Namen wirkten sich seine und Abū Qurras Auffassung

Himmel aufgenommen. Welche Interpretation von Sure 4:156f auch immer mehr Zuspruch gefunden haben mag, es bleibt festzuhalten: Der Koran weist den schmachvollen Kreuzigungstod eines Gottesgesandten, der Jesus im Islam ist, entschieden zurück, ein Prophetenmord ist für Muhammad unvorstellbar! Obwohl also im Koran die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens negiert werden, erfahren Jesus und auch seine Mutter Maria eine besondere Würdigung und Verehrung. Wie Moses nimmt Jesus eine sehr prominente Stellung im Koran ein und steht damit in einer langen Reihe von Propheten, deren „Siegel“ Muhammad ist. Der Verehrung Jesu als Prophet auf islamischer Seite korrespondieren jedoch, wie dargelegt, viele aus Sicht von Muslim:innen theologisch problematische Inhalte christlicherseits. Vgl. hierzu Anna Klein, *Theologie*, 121–122. Auf die Verehrung Marias durch Muslim:innen wird noch eigens in Kapitel III.3.5.2 eingegangen. Ausführlicher zu Jesus im Koran vgl. Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2018. Dieser Band geht zurück auf das an der Universität Paderborn angesiedelte DFG-Projekt „Koranische Zugänge zu Jesus Christus in der Perspektive Komparativer Theologie“ (Laufzeit: 2013–2018). (<https://kw.uni-paderborn.de/institut-fuer-katholische-theologie/systematische-theologie/forschung/koranische-zugaenge-zu-jesus-christus-in-der-perspektive-komparativer-theologie/> [Zugriff: 28. Februar 2019].)

⁶²³ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, *Grundlagen*, 1090–1091. Zum *abendländischen* Bild Muhammads und ihrer zahlreichen Ausprägungen im Mittelalter vgl. Peter Engels, *Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters*, in: Hans-Jürgen Kotzur (Hg.), *Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Ausstellungskatalog*, Mainz 2002, 249–263; Ekkehart Rotter, *Mohammed in Bamberg. Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts*, in: Achim Hubel/Bernd Schneidemüller (Hg.), *Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters (= Mittelalter-Forschungen 16)*, Ostfildern 2004, 283–344, hier: 289–292.

⁶²⁴ Stefan Schreiner, „Häresie“, 132.

⁶²⁵ Stefan Schreiner, „Häresie“, 133. Dass der Begriff Sarazener keine auf das Alte Testament rekurrierende Bedeutung hatte, hält u. a. fest: Petar Vrankic, *Die Rezeption des Islam in der Ost- und Westkirche in der Zeit vom 7. bis zum 10. Jahrhundert*, in: Manfred Hauke/Michel Stickelbroeck (Hg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst der Kirche*, FS Anton Ziegenhaus, Regensburg 2006, 423–449, hier: 425–426.

⁶²⁶ Für Isidor von Sevilla stellt der Begriff *Sarazenen* hingegen einen Sara als Stammesmutter implizierenden Eigennamen der Muslim:innen dar, den er ihnen mit Verweis auf ihre Abstammung aus Hagar abspricht. Folgerichtig verwendet er für sie die Bezeichnung *Hagarener*. Vgl. hierzu etwa: Ekkehart Rotter, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 11)*, Berlin/New York 1986, 74–77; ders., *Sarazeneneseuche*, 52–53; Hans-Werner Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. – 12. Jahrhundert)*, Bd. 1, Berlin 2013, 251.

vom Islam als einer Häresie auf die weitere christlich-theologische Beschäftigung des Mittelalters mit der noch jungen Religion aus.⁶²⁷

Eine solche Beschäftigung sollte alsbald auch ihren Anfang im westlichen Christentum nehmen. Denn der Expansionsdrang der arabischen Herrscher erstreckte sich bereits zu Beginn des 7. Jahrhunderts,⁶²⁸ also knapp einhundert Jahre nach der Berufung Muhammads zum Propheten,⁶²⁹ vom Nahen Osten über Nordafrika bis hin nach Spanien, wo ein maurisches Heer in einem ab 711 acht Jahre andauernden Feldzug den Großteil der Iberischen Halbinsel von den christlichen Westgoten eroberte und das bis an die Pyrenäen⁶³⁰ grenzende Emirats bzw. später Kalifat von Córdoba⁶³¹ errichtete. So blieb es nicht aus, dass auch im lateinischen Westen bald eine rege Auseinandersetzung mit dem Islam stattfand, wenngleich Stefan Schreiner zu Recht anmerkt, dass im Gegensatz zu den byzantinischen Theologen, von denen viele die arabische Sprache beherrschten und islamische Quellen studiert hatten, vergleichbare Kenntnisse in der westlichen Christenheit bis ins hohe Mittelalter hinein fehlten.⁶³² Ohnehin hatte die (west-)europäische Beschäftigung mit dem Islam zunächst kaum theologischen Charakter, sondern war vielmehr durch politische Spannungen gekennzeichnet: Seit der Eroberung des Großteils der Iberischen Halbinsel wurde der Islam zunächst vornehmlich als eine militärische und weniger als eine religiöse Bedrohung wahrgenommen. Dies sollte sich im Laufe der darauffolgenden Jahrhunderte allerdings ändern. Die entsprechende historische Entwicklung nachzuzeichnen und aus ihr zugleich ein erstes Bild von Muslim:innen, nämlich jenes von der Bedrohung oder gar der „Feinde“ der Christenheit, zu extrahieren, ist Aufgabe des nachfolgenden Kapitels.

3.3 Pejorative Sichtweisen der Weißen Väter auf Muslim:innen

3.3.1 Die Muslim:innen als Feinde und Bedrohung der Christ:innen

In Kapitel III.2 zu den Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen wurden schrittweise alle von den Missionaren bedienten Stereotype zunächst nach ihrer Herkunft bzw. geschichtlichen Entwicklung und sodann nach ihrer Ausgestaltung in den Jerusalemer Ordensstabbüchern befragt. Für die Muslim:innen betreffenden Wahrnehmungen hingegen lassen sich entsprechende Topoi aus der Geschichte der christlich-islamischen Beziehungen lediglich extrahieren; mit vergleichendem Blick auf die jüdisch-christlichen Relationen ist

⁶²⁷ Vgl. Stefan Schreiner, „Häresie“, 136–137.

⁶²⁸ Die ersten Mauren haben im Jahr 710 die Straße von Gibraltar überquert.

⁶²⁹ Diese soll sich nach islamischer Überlieferung ca. im Jahre 610 im vierzigsten Lebensjahr Muhammads ereignet haben. Die islamische Zeitrechnung beginnt allerdings mit seiner Flucht aus Mekka im Jahr 622.

⁶³⁰ Tatsächlich überquerte ein muslimisches Heer das Gebirge, wurde jedoch 732 von den fränkischen Truppen Karl Martells bei Poitiers besiegt und zurückgedrängt.

⁶³¹ Auch *al-Andalus* genannt.

⁶³² Vgl. Stefan Schreiner, „Häresie“, 137.

festzustellen, dass systematisch vorgehende Publikationen fast gänzlich fehlen.⁶³³ Aus diesem Grund gilt es im Folgenden, unter Berücksichtigung christlich-muslimischer Beziehungsgeschichte mit all ihren Ambivalenzen jene Topoi herauszufiltern, die für die ersten zu analysierenden Texte in je unterschiedlicher Weise bestimmend sind: den des „Feindbildes Islam“ bzw. der Vorstellung von den Muslim:innen als Antithese zu den Christ:innen in ihren vielen Ausprägungen. Dabei soll keinesfalls der Eindruck eines in seiner Abgrenzung gegenüber dem Islam und seiner Anhängerschaft homogenen abendländischen Denkens erweckt werden; das christliche Westeuropa war – das dürfte Allgemeinplatz sein – zu keinem Zeitpunkt eine „kulturelle Einheit“⁶³⁴ – auch dann nicht, wenn man es als solche zu stilisieren versuchte. Vielmehr geht es im Folgenden darum, hinsichtlich der Islambilder auf dem westeuropäischen Kontinent Tendenzen aufzuzeigen, um die zu analysierenden Tagebucheinträge der Jerusalemer Missionare nicht im luftleeren Raum, d. h. außerhalb dieses Kontextes christlich-muslimischer Beziehungen zu belassen. Hierbei soll, um an das Vorangegangene direkt anzuschließen, das frühmittelalterliche Spanien den Anfang machen.

3.3.1.1 Mittelalterliche Sichtweisen auf „Sarazenen“ auf der Iberischen Halbinsel

Es wurde bereits angesprochen, dass mit der von Nordafrika ausgehenden Expansion der arabischen Herrscher die sogenannten *Sarazenen*⁶³⁵ in erster Linie als eine militärische, weniger jedoch als eine religiöse Bedrohung für die westliche christliche Welt

⁶³³ Eine Ausnahme stellt im deutschsprachigen Raum der Artikel von Ulrike Bechmann, Topoi, 189–206, wenngleich nicht alle antimuslimischen Stereotype in Geschichte und Gegenwart benannt werden, dar. Auch Hans-Werner Goetz extrahiert verschiedene heterogene Topoi, wobei er sich, seinem Forschungszeitraum treu, auf das (frühe und hohe) Mittelalter beschränkt: Vgl. Hans-Werner Goetz, Wahrnehmung, 233–409, und ders., Sarazenen als „Fremde“? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des Mittelalters, in: Benjamin Jokisch/Ulrich Rebstock/Lawrence I. Conrad (Hg.), Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unserer muslimischen Nachbarn (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 24), Berlin/New York 2009, 39–66.

⁶³⁴ Vgl. zu dieser Problematik: Ursula Ganz-Blättler, Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320–1520) (= Jakobus-Studien 4), Tübingen 1990, 215.

⁶³⁵ An dieser Stelle wird für das Mittelalter durchgängig der Begriff *Sarazenen* verwendet, wie er auch von der Mediävistik am häufigsten gebraucht wird. Daneben gab es für die Muslime – von der Iberischen Halbinsel ausgehend – viele weitere Namen, neben den bereits erwähnten „Ismaeliten“ und „Hagarenern“ (vgl. Anm. 620), etwa auch den aus dem Alten Testament stammenden Begriff *Chaldäer*, der den Muslim:innen „im Kontext einer apokalyptischen und zeitlich begrenzt verstandenen Vorstellung ihrer Vormachtstellung in Spanien eine [...] klar untergeordnete Rolle [zuweist].“ (Norman Bade, Die christlich-abendländische Wahrnehmung vom Islam und von den Muslimen im Spiegel historiographischer Werke des frühen Mittelalters. Eine Studie über die kontextbedingte Entstehung eines Feindbildes (= Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters 32), Hamburg 2015, 51.) Vgl. hierzu auch John V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, 98–100, und, besonders ausführlich, Claudia Valenzuela, „Ritu“, 142–148. Schließlich gab es noch die Bezeichnung „Mohammedaner“, die mancherorts auch heute noch anzutreffen ist: Dieser Name für Muslim:innen geht auf Muhammad als Religionsstifter zurück, ist aber diffamierend, insofern mit ihm – analog zum Glauben an Jesus Christus – impliziert wird, Muslim:innen würden an Muhammad als ihren Abgott glauben. Vgl. etwa Folker Reichert, Der eiserne Sarg des Propheten. Doppelte Grenzen im Islambild des Mittelalters, in: Ulrich Knefelkamp/Kristian Bosselmann-Cyran (Hg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, Berlin 2007, 453–469, hier: 463.

wahrgenommen wurden. Aus diesem Grund verwundert es kaum, dass das Interesse an den Eroberern zunächst politischer und militärischer, seltener jedoch theologischer Natur war.⁶³⁶ Folgerichtig wurden die Sarazenen während der ersten Zeit ihrer Anwesenheit auf dem europäischen Kontinent vornehmlich eher als ein Volk („gens“⁶³⁷) denn als Anhänger des Islam wahrgenommen; die Religion der Sarazenen spielte in der christlichen Wahrnehmung demnach anfangs nur eine untergeordnete Rolle.⁶³⁸ Auf der größtenteils von muslimischen Herrschern besetzten Iberischen Halbinsel waren die Verhältnisse allerdings von Beginn an etwas anders gelagert als im unter christlichem Einfluss verbliebenen Königreich von Asturien oder gar nördlich der Pyrenäen.

Nachdem die zum Islam konvertierten Berber 711 die Meerenge von Gibraltar überschritten hatten und die Uneinigkeit der westgotischen Führer für sich zu nutzen wussten, eroberten sie binnen weniger Jahre den Großteil Spaniens und riefen bereits 713 in Toledo den Kalifen von Damaskus zum Herrscher über die eingenommenen Gebiete aus. Ihr Expansionsstreben gen Norden konnte letztlich erst von Karl Martell unterbunden werden, dessen Truppen sie 732 bei Poitiers schlugen und aus Aquitanien vertrieben. Knapp ein Vierteljahrhundert später wurde das Emirat von Córdoba errichtet, in dessen Zeit die arabische Kultur in Spanien zum Erlblühen kam. Zugleich konvertierte ein Teil der Bevölkerung zum Islam, während der andere Teil, die sogenannten Mozaraber⁶³⁹, christlich blieb. Der daraus entstandene, keinesfalls homogene interreligiöse „Diskurs“ sollte lange Zeit prägend für das Verhältnis der beiden Religionen bleiben.⁶⁴⁰

Allerdings erwies sich das Zusammenleben mit den Muslim:innen für die mozarabischen Christ:innen als schwierig; diese Lage führte „zu einer allmählichen Auflösung des christlichen Wertegefühls und zu einer stetigen Verminderung der christlichen Praxis,

⁶³⁶ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 248.

⁶³⁷ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 262–263.

⁶³⁸ Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 2. Aufl. Cambridge/London 1978, 1–33, spricht in Zusammenhang mit der westlichen Rezeption des Islam bis ins Hochmittelalter hinein gar von einem „Age of Ignorance“. Inzwischen konnte die mittelalterliche Forschung jedoch nachweisen, dass es von Beginn der arabischen Expansion an durchaus *auch* Interesse am Islam *als Religion* gegeben hat, wenngleich die Muslim:innen zunächst eher als Heiden und erst etwa ab dem 12. Jahrhundert vornehmlich als Häretiker klassifiziert wurden. Vgl. hierzu John V. Tolan, *Saracens. Islam and the Medieval European Imagination*, New York 2002, 147ff.; 155 ff. Einen guten Forschungsüberblick zum Themenfeld der abendländischen Wahrnehmungsweisen der Sarazenen insgesamt bieten jeweils: Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 233–250, ders., *Sarazenen*, 39–49; Norman Bade, *Wahrnehmung*, 18–39; Kristin Skottki, *Medieval Western Perceptions of Islam and the Scholars: What Went Wrong?*, in: Jörg Feuchter/Friedhelm Hoffmann/Bee Yun (Hg.), *Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages (= Eigene und fremde Welten 23)*, Frankfurt am Main 2011, 107–134, und David R. Blanks, *Western Views of Islam in the Premodern Period: A Brief History of Past Approaches*, in: ders./Michael Frassetto (Hg.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, Houndmills/London 1999, 11–53.

⁶³⁹ Eine Definition, wer zu den Mozarabern gezählt werden konnte und wer nicht, versucht Claudia Valenzuela, „Ritu“, 131–134, die die „klassische“ Verwendung dieses Begriffs zu Recht kritisiert.

⁶⁴⁰ Vgl. Petar Vrankic, *Rezeption*, 441. Zu der Lage der Mozaraber unter muslimischer Herrschaft vgl. ebd., 442–443.

Disziplin und Kultur.“⁶⁴¹ Das beklagt etwa Paulus Alvarus (ca. 800–861), ein in einer jüdischen Familie aufgewachsener, aber christlich erzogener Theologe, wenn er schreibt, die mozarabischen Christ:innen würden arabische und islamische Schriften aus Interesse lesen oder um Sprachkenntnisse zu erwerben, nicht aber, um sie widerlegen zu können. Petar Vrankic wertet dies nicht nur als „Beweis für die aktive Beteiligung der Mozaraber an der Entstehung der islamischen Kultur [...] [sondern zugleich als; A. K.] eine eindeutige Bestätigung für den Verfall christlich-religiösen Denkens, Wissens und Glaubens im maurischen Spanien.“⁶⁴² Insofern wurden die in al-Andalus lebenden und herrschenden Muslim:innen allen voran von der Geistlichkeit als eine große Bedrohung für den Erhalt der christlichen Religion ebendort wahrgenommen.

Eine Folge hieraus war die sogenannte „Märtyrerbewegung von Córdoba“ in der Mitte des 9. Jahrhunderts: Der Bischof von Toledo und zugleich Mitschüler des Paulus Alvarus,⁶⁴³ Eulogius (ca. 819–859), dokumentiert 49 Fälle von Christen,⁶⁴⁴ die in den Jahren 851 bis 859 teils wegen ihres Bekenntnisses, teil wegen ihrer Schmähungen des Islam und seines Propheten Muhammad in Córdoba hingerichtet wurden. Die Schriften dieser beiden „Apologeten“⁶⁴⁵ der Märtyrerbewegung können „als erste polemische Darstellung des Islam als ein anderes religiöses System“⁶⁴⁶ gelten. Neben den Klagen über den Verlust christlicher Identität sowie die verbreitete Akzeptanz arabischer Kultur in al-Andalus suchen Eulogius und Paulus Alvarus die Muslim:innen als Verfolger des christlichen Glaubens zu diffamieren. Insgesamt hat die Forschung für das maurische Spanien insbesondere das Motiv des Feindbildes ermittelt, welches jedoch noch häufiger im Dienst politischer als religiöser Interessen stand. Zugleich wurde der Islam von christlichen Autoren auf der Iberischen Halbinsel auch als falsche Religion und als gegen vom christlichen Glauben Abfallende gerichtete Strafe Gottes verstanden.⁶⁴⁷ Gerade mithilfe des letztgenannten Motivs wurde den Muslim:innen jedoch auch eine Funktion im göttlichen Heilsplan zugeteilt, wenngleich das eigene Reich – in diesem Fall das nördliche Königreich von Asturien – in Analogie zum Volk Israel als das auserwählte stilisiert wurde; so einer der Befunde für (auch hagiographische) Quellen, die zwischen dem

⁶⁴¹ Petar Vrankic, *Rezeption*, 443.

⁶⁴² Petar Vrankic, *Rezeption*, 443.

⁶⁴³ Ihr gemeinsamer Lehrer war der Abt Speraideo.

⁶⁴⁴ Als letzter dieser Märtyrer gilt Eulogius selbst, dessen Leben und Sterben sein Freund Paulus Alvarus in der „*Vita Eulogii*“ schildert.

⁶⁴⁵ Claudia Valenzuela, „Ritu“, 124. Zu den den Islam betreffenden hochmittelalterlichen mozarabischen Schriften vgl. Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200* (= Brill’s Studies in Intellectual History 52), Leiden/New York/Köln 1994.

⁶⁴⁶ Claudia Valenzuela, „Ritu“, 124. Vgl. hierzu auch: Kenneth Baxter Wolf, *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*, in: John Victor Tolan (Hg.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays* (= Garland medieval casebooks 10), 85–108, hier: 96.

⁶⁴⁷ Vgl. Claudia Valenzuela, „Ritu“, 125–126.

Ende des 11. und dem Anfang des 12. Jahrhunderts in Nordspanien entstanden sind.⁶⁴⁸ Ein weiterer auf Asturien zu dieser Zeit bezogener Befund deutet die Muslim:innen als Versuchung für die Christ:innen, gegen die eine „Standhaftigkeit im Glauben“⁶⁴⁹ angeraten wird. Dies impliziert allerdings auch, dass die arabisch-muslimische Gemeinschaft auch durchaus als attraktiv wahrgenommen wurde. Die Identität dieser Gemeinschaft wurde jedoch verschiedenartig verstanden: Einerseits galten die Sarazenen einfach als unterlegene Ungläubige (*gentiles*), die die christliche Wahrheit nicht erkannt haben, andererseits wurden sie jedoch etwa als „*ritu Mamentiano*“, als „*mahometica superstitiosa secta*“⁶⁵⁰ oder als „*infausta et insana religione [...] gens Ysmaelitarum*“ näher spezifiziert, nämlich als eine andere, eine eigenständige Religionsgemeinschaft.⁶⁵¹

Mit dem Islam als eigenständiger Religionsgemeinschaft setzte sich im 12. Jahrhundert der vom Judentum zum Christentum konvertierte und vermutlich aus Andalusien nach Aragón gekommene Petrus Alfonsi (ca. 1075–1130)⁶⁵² auseinander. Wenngleich seine Schriften in erster Linie eine Polemik gegen das Judentum darstellen, beinhalten sie auch pejorative Sichtweisen auf den Islam;⁶⁵³ John Tolan schreibt hierzu jedoch, dass „his arguments here are less developed than those of his anti-Jewish polemic.“⁶⁵⁴ Zugleich attestiert Tolan Petrus: „This attack on Islam is nevertheless better informed and more thorough than anything previously written in Latin. [...] Alfonsi is the first Christian polemicist to have a fairly good knowledge of Islam.“⁶⁵⁵ Aus welchen Komponenten setzt sich seine antiislamische Polemik also zusammen? Petrus' „*Dialogi V*“⁶⁵⁶ befassen sich zu Beginn und sehr ausführlich mit dem Leben Muhammads⁶⁵⁷ und der Entstehung des Islam und des Korans. Er beschreibt den islamischen Propheten als einen lüsternen Mann und bringt dessen vermeintliche Wollust

⁶⁴⁸ Vgl. Claudia Valenzuela, Die Sarazenen als religiöse Feinde? Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften aus dem Norden der Iberischen Halbinsel aus dem 12. Jahrhundert, in: Norman Bade/Bele Freudenberg (Hg.), Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive, Bochum 2013, 55–85, hier: 84.

⁶⁴⁹ Claudia Valenzuela, Sarazenen, 84.

⁶⁵⁰ Bereits in der frühmittelalterlichen „*Byzantia-Arabica*“-Chronik (741) wird auf Muhammad als „*princeps Sarracenorum*“ Bezug genommen, freilich ohne sich mit dem von ihm begründeten Glauben spezifisch auseinander zu setzen. Vgl. Claudia Valenzuela, „Ritu“, 138–139.

⁶⁵¹ Vgl. Claudia Valenzuela, Sarazenen, 84.

⁶⁵² Zum Leben des Petrus Alfonsi: Stephan Hotz, Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel (= Studien zur klassischen Philologie 137), Frankfurt am Main u. a. 2002, 60–62.

⁶⁵³ Vgl. Hans-Werner Goetz, Wahrnehmung, 247.

⁶⁵⁴ John Tolan, Petrus Alfonsi and his Medieval Readers, Gainesville u. a. 1993, 28.

⁶⁵⁵ John Tolan, Petrus, 28.

⁶⁵⁶ Näherhin: *Dialogi contra Iudaeos 5 (De Sarracenorum lege destruenda, et sententiarum suarum stultiitia confutanda)*, vermutlich zwischen 1108 und 1110 verfasst. Vgl. John Tolan, Petrus, 10, und im Folgenden auch Stephan Hotz, Mohammed, 62–70.

⁶⁵⁷ Vgl. Josep Puig, The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= *Miscellanea Mediaevalia* 33), Berlin/New York 2006, 238–258, hier: 245.

sowie die seiner männlichen Stammesgenossen mit der Polygamie und mit den im Koran dargestellten Paradiesvorstellungen in Verbindung:

“Muhammad loved women greatly and was extremely lustful, and – as he himself admitted – the lust of forty men was in him. And particularly, since the Arabs were very lustful, he satisfied their will, so that they might believe. For this reason Muhammad promised his followers carnal pleasures in paradise.”⁶⁵⁸

Darüber hinaus werden Muhammad und seine Nachfolger als kriegerische Heeresführer dargestellt, die ihren Glauben mit Gewalt durchsetzen wollen und so letztlich gegen ihre eigenen Gebote, nämlich die des Korans verstoßen.⁶⁵⁹ Auf diese Weise werden Muslim:innen, richten sich seine Dialoge doch in erster Linie an Christ:innen auf der Iberischen Halbinsel, vom Aragonesen als Gefahr für letztere gezeichnet. Und diese seine Schrift erfreute sich einer regen Rezeption: “It was the only Latin anti-Islamic polemic with a wide distribution [...]. [...] *Dialogi V* became one of the most frequently used sources for Latin writers in Islam.”⁶⁶⁰

In Bezug auf die mittelalterlichen historiographischen Quellen aus dem Norden der Iberischen Halbinsel fasst Claudia Valenzuela zusammen: „[Es] wird zwar deutlich, wie durch eine religiöse Aufladung Alterität erzeugt wird, doch ein homogenes Feindbild ist in der Historiographie nicht formuliert. [Vielmehr; A. K.] [treten] ambivalente Vorstellungen [hervor].“⁶⁶¹ Zugleich

„stellt die [frühmittelalterliche; A. K.] historiographische Produktion im Norden [der Iberischen Halbinsel; A. K.] eine erste Phase der Schöpfung dar, in der die ersten negativen Muster und Strukturen geschaffen werden. Sie bildeten die Grundlage eines Bildersystems, in dem Muslime als grausam, falsch und pervers erscheinen, und auf das spätere Chronisten zurückgreifen können.“⁶⁶²

3.3.1.2 Mittelalterliche Sichtweisen auf „Sarazenen“ nördlich der Pyrenäen

Für die Gebiete nördlich der Pyrenäen wurde für das frühe Mittelalter eingangs ein anfängliches Desinteresse an den „Sarazenen“ und insbesondere an ihrer Religion konstatiert,

⁶⁵⁸ Zit. n. John Tolan, *Petrus*, 31. Vgl. hierzu auch: Thomas E. Burman, *Polemic*, 106. Dies wurde oben zitiert, um einen weiteren Topos christlicher Polemik gegen den Islam und gegen Muslim:innen aufzuzeigen. Da dieses Bild, welches schon früh ausgebildet wurde und in den abendländischen Orientvorstellungen gegenwärtig war, bei den Jerusalemer Weißen Vätern nicht zu finden ist, muss dieser Hinweis allerdings genügen. Vgl. weiterführend zum genannten Stereotyp: Ulrike Bechmann, *Topoi*, 199–202.

⁶⁵⁹ Vgl. John Tolan, *Petrus*, 31.

⁶⁶⁰ John Tolan, *Petrus*, 108–109.

⁶⁶¹ Claudia Valenzuela, „Ritu“, 127.

⁶⁶² Claudia Valenzuela, „Ritu“, 125.

wenngleich dieser Befund kaum das vollständige Bild aus dieser Zeit wiedergibt.⁶⁶³ Vielmehr finden sich immer wieder verschiedenartige, auch ambivalente Sichtweisen auf die Sarazenen in der frühmittelalterlichen Literatur. So beschäftigen sich als erste unter anderen Beda Venerabilis⁶⁶⁴ und die sogenannte Fredegar-Chronik⁶⁶⁵ mit ihnen.

Was weiß diese über die „Sarazenen“ zu berichten? Zunächst einmal finden wir, neben Ausführungen zum Namen und zur Herkunft der „Sarazenen“, im vierten Buch der Chronik den ältesten lateinischen zusammenhängenden Bericht der frühen arabischen Expansion, vorneweg über die Auseinandersetzungen des byzantinischen Kaisers Heraklios mit den „Sarazenen“ und seine vernichtende Niederlage in der Yarmūk-Schlacht 636: „Damit ist ein erster Abschnitt islamisch-arabischer Machtausdehnung recht gewissenhaft [...] festgehalten“⁶⁶⁶, der zugleich erstmals impliziert, dass das Auftreten der „Sarazenen“ auf der „Weltbühne“ als ein Strafgericht Gottes an den sündigen Christ:innen zu deuten sei.⁶⁶⁷ Des Weiteren gibt „Fredegar“ einen „Überblick über knapp zwei Jahrzehnte arabischer Geschichte, wie sie sich dem abendländischen Beobachter [...] darstellt“⁶⁶⁸: Er berichtet über den weiteren Eroberungsfeldzug der „Sarazenen“ und stellt fest, dass Jerusalem und weitere bedeutende Städte in ihre Hände gefallen und dass den Byzantinern letztlich nur noch Konstantinopel sowie einige Inseln und lediglich zwei Provinzen geblieben seien. Insgesamt werden die „Sarazenen“ – und wird insbesondere die Einnahme der Heiligen Stadt durch sie – als Bedrohung für die Christenheit⁶⁶⁹ gezeichnet. Zugleich lässt die detaillierte Schilderung der islamischen Geschichte in ihren ersten Jahrzehnten vermuten, dass ihre Aufnahme in die

⁶⁶³ Vgl. Ekkehard Rotter, Mohammed, 301–302.

⁶⁶⁴ Ekkehard Rotter, Abendland, 2, schreibt konkretisierend: „An diesem Punkt [mit dem Abschluss der sarazenischen Expansion im Westen; A. K.] der arabischen Geschichte, oft noch viel später, setzt in der Regel die Forschung ein, die sich mit der geistigen Verarbeitung des Islam im mittelalterlichen Abendland befaßt. Wendet man sich indes der okzidentalen Darstellung des Menschen zu, der für diese Religion steht, muß man zur Erklärung, wie das Araberbild und, davon herrührend, in beträchtlichem Maß auch das des Islam entstand, weit vor Beda einsetzen.“

⁶⁶⁵ Bei der Fredegar-Schrift, einer Hauptquelle für die Geschichte des Frankenreiches, handelt es sich um eine Weltchronik, welche ab der zweiten Dekade des 7. Jahrhunderts verfasst wurde und 642 abrupt endete, wenngleich einzelne Angaben über dieses Jahr hinausreichen. Die Chronik galt bis ins 19. Jahrhundert als einheitliche Arbeit eines Mannes namens Fredegar; diese Theorie wurde mittels eindringlicher Textkritik jedoch widerlegt, und es wurden drei Autoren freigelegt. Vgl. Stefan Esders, Heraklios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“. Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der Chronik des sog. Fredegar, in: Andreas Goltz/Hartmut Leppin/Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.), Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung (= Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 25), Berlin/New York 2009, 239–311, hier: 241–244. Zur Datierungsfrage der Fredegar-Chronik vgl. Ekkehard Rotter, Abendland, 148ff.

⁶⁶⁶ Ekkehard Rotter, Abendland, 147.

⁶⁶⁷ Aus diesem Grund, so Ekkehard Rotter, Abendland, 157f., werden die Sünden des Kaisers Heraklios in aller Ausführlichkeit geschildert, und es wird herausgestellt, dass die Byzantiner nicht durch die Kampfhandlungen mit den Sarazenen umkamen, sondern durch das „Schwert Gottes“.

⁶⁶⁸ Ekkehard Rotter, Abendland, 171.

⁶⁶⁹ Aus dem Auftreten der Sarazenen auf dem europäischen Kontinent schließt Fredegar – wie im Folgenden auch Beda und die Vita Pardulfi –, dass sie „Feinde“ („hostes“) der Christ:innen seien. (Vgl. hierzu Hans-Werner Goetz, Sarazenen, 53.)

lateinische Fredegar-Chronik auch daher rührt, dass West-Rom auf der Suche nach möglichen Koalitionen gegen Byzanz war: „Umso wichtiger [war; A. K.] es für den Westen, sich ein Bild von den Sarazenen machen zu können. Von der geopolitischen, militärischen Seite her ist jenes aus der Fredegar-Chronik für die Frühzeit unübertroffen.“⁶⁷⁰

Knapp einhundert Jahre nach der Fredegar-Chronik ist es Beda Venerabilis (ca. 672–735), ein angelsächsischer Benediktiner und der vielleicht bedeutendste frühmittelalterliche Geschichtsschreiber, der sich mit den „Sarazenen“ beschäftigt. In mehreren seiner Schriften⁶⁷¹ deutet er ihren Eroberungszug, in der „biblischen Vorstellungswelt verhaftet“⁶⁷², als eine Seuche, als „*Lues Sarazenorum*“⁶⁷³, die eine ähnliche Ausgestaltung wie jene in den nordspanischen Quellen vier Jahrhunderte später erfuhr: Gott habe die „Sarazenseuche“ den Christ:innen einerseits für ihr sündhaftes Verhalten und andererseits als Prüfung geschickt, die nach Standhaftigkeit im Glauben verlangte. Die „Sarazenen“ stellten für Beda die „verhaßten Gegner“⁶⁷⁴ dar, die ganz Nord-Afrika und Asien unterworfen hatten und sich nun anschickten, Europa zu besetzen. Ferner vergleicht er sie etwa in seinem ab 716 verfassten Samuel-Kommentar mit den Kedräern und präsentiert sie auf diese Weise als Feinde bzw. Gegner der Kirche („*adversarios ecclesiae*“). „Damit“, so Ekkehard Rotter, „ist der Stab über die Sarazenen gebrochen“⁶⁷⁵. Zu den die „Sarazenen“ bezeichnenden verschiedenen Namen schreibt er resümierend:

Deutlich treten seit dem Ausgreifen arabischer Macht auf europäischen [sic!] Boden und damit – quellengeschichtlich betrachtet – seit Bedas Kommentar zur Apostelgeschichte Bezeichnungen in den Vordergrund, die, womöglich gestützt auf biblische Grundlage, einer negativen Charakterisierung der Araber dienen sollen.⁶⁷⁶

Neben der Einführung verschiedener (größtenteils diffamierender) Namen für die „Sarazenen“ wagt Beda einen Blick auf ihre Religion: Er attestiert ihnen einen Venus-Kult, wobei er Venus – seiner antiken Quelle Plinius folgend – mit Luzifer identifiziert. Ob nun ein „bildungsmäßiges Defizit oder unbeabsichtigter Irrtum“⁶⁷⁷ hierfür verantwortlich waren –

⁶⁷⁰ Ekkehard Rotter, *Abendland*, 182.

⁶⁷¹ Eine Übersicht der letzteren findet sich etwa bei Ekkehard Rotter, *Abendland*, 265–266.

⁶⁷² Ekkehard Rotter, *Sarazenseuche*, 53, ausführlicher noch: Katharine Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World* (= *Cambridge Studies in Anglo-Saxon England* 33), Cambridge 2003, 123–127. Zu Beda als Exeget vgl. auch James E. Cross, *Beda's Influence at Home and Abroad: an Introduction*, in: Luuk A. J. R. Houwen/Alasdair A. MacDonald (Hg.), *Beda Venerabilis. Historian, Monk & Northumbrian* (= *Mediaevalia Groningana* 19), Groningen 1996, 17–29, hier: 23.

⁶⁷³ Katharine Scarfe Beckett, *Perceptions*, 123, und Ekkehard Rotter, *Sarazenseuche*, 53; 257; Hervorhebung A. K.

⁶⁷⁴ Ekkehard Rotter, *Sarazenseuche*, 53. Ähnlich auch Katharine Scarfe Beckett, *Perceptions*, 21; 131.

⁶⁷⁵ Ekkehard Rotter, *Abendland*, 251.

⁶⁷⁶ Ekkehard Rotter, *Abendland*, 259–260.

⁶⁷⁷ Ekkehard Rotter, *Abendland*, 247.

der Schritt, die „Sarazenen“ als Teufelsanbeter zu diffamieren, lag nicht fern.⁶⁷⁸ Folgerichtig und um sie der Ächtung preiszugeben, spricht er ihnen – neben anderen Autoren – Treulosigkeit bzw. Hinterlistigkeit („*perfidia*“) zu – ein Begriff, der demjenigen aus dem antijudaistischen Sprachgebrauch gleicht und – bezogen auf Jüd:innen – sich für Jahrhunderte in der katholischen Karfreitagsliturgie etabliert hatte.⁶⁷⁹

Etwa zur Zeit des Ablebens Bedas entstand – wohl zwischen 737 und 745 – eine Schrift über das Leben des in Guéret bei Limoges wirkenden Abtes Pardulf (ca. 657–740): die *Vita Pardulfi* aus der Hand eines anonymen aquitanischen Autors. Hierbei handelt es sich um einen der wenigen frühneuzeitlichen Berichte von einer tatsächlichen Begegnung zwischen Europäern und „Sarazenen“, als letztere nach ihrer von Karl Martell und seinen Truppen zugefügten Niederlage bei Poitiers gezwungen waren, einen Umweg über Pardulfs Kloster in Guéret zu machen.⁶⁸⁰ Erzählt wird im Rahmen dieser Beschreibung, wie sich eine Gruppe „Sarazenen“ auf ihrer Flucht vor dem Klostergebäude einfindet, in dem Pardulf im Gebet verharret; er bittet Gott inständig um die Vernichtung der Feinde, die infolge seines Flehens von einem plötzlichen Schrecken erfasst und in die weitere Flucht geschlagen werden, ohne das Kloster in irgendeiner Form beschädigt zu haben.⁶⁸¹ Deutlich bemüht sich dabei der Verfasser – ähnlich wie Beda – um eine Charakterisierung der „Sarazenen“ als Feinde der Kirche, indem er das von Gewalt geprägte Vorgehen gegen die Christen hervorhebt:⁶⁸² „Der Autor zeigt sich regelrecht bemüht, einen Gegensatz hie Christ – da Sarazene aufzubauen.“⁶⁸³

Anhand der drei Autoren „Fredegar“, Beda und dem Biograph Pardulfs konnte nachgezeichnet werden, dass und inwiefern die „Sarazenen“ zunächst aus machtpolitischer bzw. geographischer und weniger aus theologischer Sicht im ersten Jahrhundert des Bestehens ihrer islamischen Religion als Bedrohung, gar als Feinde der Christenheit wahrgenommen und in abendländischen Schriften dargestellt wurden. Dennoch blieb das Interesse an ihnen vergleichsweise gering.⁶⁸⁴

3.3.1.3 Sichtweisen auf „Sarazenen“ bzw. Muslim:innen nach dem ersten Kreuzzug

Dies sollte sich mit dem ersten Kreuzzug ändern, der 1099 mit der Eroberung Jerusalems endete,⁶⁸⁵ während die nachfolgenden vier in den Jahren 1147 bis 1229 „bescheiden bis

⁶⁷⁸ Vgl. hierzu Katharine Scarfe Beckett, *Perceptions*, 135–136, und Ekkehard Rotter, *Abendland*, 247ff.

⁶⁷⁹ Vgl. John V. Tolan, *Saracens*, 75, und Ekkehard Rotter, *Abendland*, 261. Zum antijudaistischen Sprachgebrauch vgl. Kapitel III.2.2.1.1.5 dieser Arbeit.

⁶⁸⁰ Vgl. Ekkehard Rotter, *Abendland*, 222–223.

⁶⁸¹ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 275–276, und Ekkehard Rotter, *Abendland*, 243.

⁶⁸² Vgl. Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 59.

⁶⁸³ Vgl. Ekkehard Rotter, *Abendland*, 255.

⁶⁸⁴ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 396.

⁶⁸⁵ Nikolas Jaspert, *Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit*, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.), *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Darmstadt 2007, 307–340, hier: 307, weist darauf hin, dass es bereits

katastrophal⁶⁸⁶ ausfielen. Nachdem in Spanien bereits eine erste Beschäftigung mit der arabischen Sprache und den arabischen Schriften stattgefunden hatte, zog das Kernabendländ nun nach und erweiterte die Auseinandersetzung nun um die theologische Komponente. Allen voran stechen hierbei im 12. Jahrhundert Bernhard von Clairvaux (ca. 1090–1153) und Petrus Venerabilis (ca. 1094–1156), wenngleich ganz unterschiedlich im Auftreten, hervor. Bernhard, der als der große „Kreuzzugsprediger“ in die Geschichte eingehen sollte, entwarf ein durchweg negatives und von Polemik durchsetztes Bild von den Muslim:innen, die es aus seiner Sicht – auch physisch – zu bekämpfen galt; seine verbalen Angriffe auf Muslim:innen sind berühmt-berüchtigt. Statt einer intellektuellen Auseinandersetzung⁶⁸⁷ mit dem Islam entscheidet er sich für eine Kriegsrhetorik gegenüber Muslim:innen in seinen Predigten, die in weiten Teilen Europas zirkulierten.

Sein Freund Petrus Venerabilis⁶⁸⁸, Abt im Kloster von Cluny, wählte hingegen einen anderen Weg, den der theologischen Response auf die Herausforderung durch den Islam. Gemeinhin gilt Petrus als eine Art Wegbereiter für das Verständnis des Islam, doch ergibt die Gesamtschau seiner den Islam thematisierenden Werke ein durchaus differenziertes Bild. Einerseits grenzte sich Petrus von der Kreuzzugsbewegung und damit auch von Bernhard in seiner Schrift *Contra sectam Saracenorum* deutlich ab:

„Ich greife euch an, wahrlich, aber nicht, wie es die Unsrigen oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit der Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe – mit einer Liebe freilich, die so ist, wie sie unter Verehrern Christi und von Christus Abgewandten herrschen sollte.“⁶⁸⁹

Um einen solchen intellektuellen „Angriff“, wie er ihn oben beschreibt, führen zu können, bedurfte es einer Kenntnis der anderen Religion.⁶⁹⁰ Aus diesem Grund ließ Petrus in Toledo

zur Zeit des großen Jerusalempilgerzuges im Jahr 1064/1065 zu „sich verdichtenden Beziehungen“ kam.

⁶⁸⁶ Ekkehard Rotter, *Sarazeneneseuche*, 54.

⁶⁸⁷ Petrus Venerabilis bat Bernhard in einem Brief, eine ausführliche Widerlegung des Islam abzufassen; dem kam Bernhard jedoch nicht nach. Vgl. Tobias Georges, *Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift ‚Contra sectam Saracenorum‘*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1 (2011), 1–19, hier: 16–17, und Markus Enders, *Die Entwicklung der christlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam von Anselm von Canterbury bis Petrus Abälard*, in: Giles E. M. Gasper/Helmut Kohlenberger (Hg.), *Anselm und Abelard. Investigations and Juxtapositions*, Toronto 2006, 223–247, hier: 241.

⁶⁸⁸ Der Titel „Venerabilis“ („der Ehrwürdige“) wurde Petrus bereits zu Lebzeiten im Jahre 1153 von Kaiser Friedrich Barbarossa verliehen. Vgl. Tobias Georges, *Petrus*, 1.

⁶⁸⁹ Zit. n. Tobias Georges, *Petrus*, 7. Vgl. auch Ludwig Hagemann, *Christentum*, 31.

⁶⁹⁰ Kenntnisse der damals vorherrschenden christlichen Polemik gegen die Sarazenen und ihre Religion hatte Petrus während seiner Spanienreise 1142 erworben. Vgl. hierzu Ludwig Vones, *Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis*, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia 33)*, Berlin/New York 2006, 217–237, hier: 217.

den arabischen Koran und einige Hadithe sowie weitere arabische Schriften ins Lateinische übertragen (*Corpus Toletanum*). Für dieses Vorhaben gewann er u. a. den Engländer Robert von Ketton, der bei der Übersetzung von einem Muslim namens Muhammad unterstützt wurde. Das Ergebnis war die im Jahr 1143 erschienene erste lateinische Ausgabe des Korans, deren Wert jedoch umstritten ist:⁶⁹¹ Zum Einen griff Robert formal in den Aufbau des Korans ein, indem er eine Neueinteilung der einzelnen Suren vornahm. Zum Anderen sind inhaltliche Mängel auszumachen, die der muslimischen Lesart ihres heiligen Buches kaum gerecht werden. Dennoch sind die wesentlichen Glaubensaussagen des Islam ebenso korrekt wiedergegeben wie auch die koranische Kritik am Christentum, etwa an der Trinitätslehre.⁶⁹² Von daher ist die von Petrus in Auftrag gegebene Übersetzung für das mittelalterlich-christliche Verständnis des Islam im Abendland maßgeblich⁶⁹³ – und zwar für Jahrhunderte.⁶⁹⁴

Andererseits war Petrus' theologische Auseinandersetzung mit den „Sarazenen“ ebenso von Polemik begleitet wie die schon zuvor skizzierten frühmittelalterlichen Quellen: In seinen Schriften *Summa totius haeresis Saracenorum* und *Contra sectam Saracenorum*⁶⁹⁵ bezeichnet er die Muslim:innen als „schlimmste Widersacher“ des göttlichen Geistes und seiner Kirche⁶⁹⁶, diffamiert den Islam als „schändlichste ‚Häresie‘“⁶⁹⁷ sowie „teuflische Irrlehre“⁶⁹⁸ und nennt den Koran „gottlos“⁶⁹⁹. Die Religion der „Sarazenen“ stellte sich für Petrus wegen ihrer raschen und gewaltigen Expansion als „die gefährlichste für den Fortbestand des Christentums“⁷⁰⁰ dar; die Muslim:innen werden auch von Petrus als eine große Bedrohung für die Christenheit gezeichnet. Zusammenfassend kann demnach festgehalten werden, dass Petrus' Interesse am Islam und das von ihm angeeignete Wissen von vornherein nur dem

⁶⁹¹ Vgl. Ludwig Vones, *Kulturaustausch*, 236, und Anne Müller, *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts* (= *Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter* 15), Münster 2002, 27.

⁶⁹² Vgl. Ludwig Hagemann, *Christentum*, 32–34.

⁶⁹³ Zugleich stellt Ludwig Vones, *Kulturaustausch*, 236, in Übereinstimmung mit Marie-Théres d'Alverny fest: „In den hispanischen Reichen hingegen scheint die Koranübersetzung weitgehend unbekannt geblieben zu sein, denn als der Toledaner Domherr Marcus zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine neue, wesentlich wortgetreue Koranübersetzung im Auftrag des Erzbischofs Rodrigo Jiménez de Rada anfertigte, scheint ihm diejenige Roberts von Ketton [...] keinesfalls vorgelegen zu haben.“

⁶⁹⁴ So etwa Hartmut Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, 13–14: „Obwohl Roberts Koranübersetzung [...] viele Mängel aufweist, hatte sie einen erstaunlichen Erfolg, denn länger als ein halbes Jahrtausend war sie die wichtigste Quelle für die Korankenntnis in der westlichen Christenheit und Ausgangspunkt für weitere volkssprachliche Übersetzungen ins Italienische, Deutsche und Holländische.“

⁶⁹⁵ Diese unvollendete Schrift ist ein wenig moderater gehalten. Markus Enders, *Anselm*, 241: „Erst in dieser Streitschrift findet Petrus zu einer rationalen Auseinandersetzung mit dem Islam.“

⁶⁹⁶ Tobias Georges, *Petrus*, 15.

⁶⁹⁷ Zit. n. Tobias Georges, *Petrus*, 15.

⁶⁹⁸ Zit. n. Tobias Georges, *Petrus*, 16.

⁶⁹⁹ Zit. n. Tobias Georges, *Petrus*, 15.

⁷⁰⁰ Markus Enders, *Anselm*, 241.

Zweck dienlich war, den anderen Glauben argumentativ zu widerlegen.⁷⁰¹ Insofern ist Tobias Georges zuzustimmen, dass die Schriften des Petrus Venerabilis „die tonangebende Haltung der abendländischen Christenheit gegenüber den Muslimen [repräsentieren]“⁷⁰². Hans-Werner Goetz fasst treffend zusammen:

Man wird Petrus daher auch kaum als friedfertigen Erforscher des Islam bezeichnen können, der den Islam habe verstehen wollen. Dank seiner Einordnung in die Tradition ist er ebensowenig „der Initiator der Islamstudien im Abendland“, wenngleich die Diskussion in den rein christlichen Gegenden mit ihm eine neue Dimension erreicht, weil er dank der Koranübersetzung Kenntnisse über den Islam erlangt hat, die sich über die stereotypen Vorstellungen der abendländischen Autoren herausheben, aber doch weder an solche der Christen etwa im islamischen Spanien selbst heranreichen noch seine polemischen Töne abmildern: Bei allem Bemühen um eine inhaltlich richtige Wiedergabe der Religion auf der Grundlage seiner Texte verfolgt Petrus doch zugleich strikt polemische Absichten.⁷⁰³

Dennoch – auch das stellt auch Goetz heraus – setzte mit Petrus Venerabilis im Abendland die Einsicht ein, dass eine theologische Kontroverse mit dem Islam notwendig sei; dank Petrus' Initiative beginnt man in Europa, den Islam wahr- und ernst zu nehmen.

3.3.1.4 Die Mendikantenorden und weitere Missionierungsinitiativen unter Muslim:innen

Hiervon waren auch viele Mitglieder der Mendikantenorden überzeugt, andere wiederum befürworteten eine praktisch-missionarische Tätigkeit unter Muslim:innen. Hier seien zuerst die Franziskaner genannt, deren Ordensgründer Franz von Assisi (ca. 1181–1226) als „Wegbereiter für eine Missionstätigkeit unter Muslimen“⁷⁰⁴ gelten kann. Seine Mitbrüder widmeten sich in erster Linie der missionarischen Pastoralarbeit *inter Saracenos*;⁷⁰⁵ Anne Müller, die zu den institutionellen Rahmenbedingungen franziskanischer (und dominikanischer Mission) in muslimischen Räumen geforscht hat, fasst zusammen: „[...] im Franziskanerorden [waren] Predigteifer, Demut, Einfachheit (*sancta simplicitas*) und vor

⁷⁰¹ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 394.

⁷⁰² Tobias Georges, *Petrus*, 18.

⁷⁰³ Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 394–395.

⁷⁰⁴ Ludwig Hagemann, *Christentum*, 38.

⁷⁰⁵ Man erinnere sich an die Missionsreisen des Franziskus in den Orient (etwa Besuch beim ägyptischen Sultan) und seinen mit ihnen verbundenen Wunsch, der *imitatio Christi* durch ein eigenes Martyrium nachzukommen. (Vgl. Anne Müller, *Bettelmönche*, 65–81.) Dominikus hingegen beteuerte zwar immer wieder, auch zu den Sarazenen hinauszuziehen zu wollen, konnte dieses Ziel jedoch aus verschiedenen Gründen nicht umsetzen. Vgl. hierzu Anne Müller, *Bettelmönchen und Islam. Beobachtungen zur symbolischen Darstellung von Missionsprinzipien der Mendikanten in Text, Handlung und Bildkunst des 13. Jahrhunderts*, in: Margit Mersch/Ulrike Ritzerfeld (Hg.), *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters (= Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 15)*, Berlin 2009, 285–308, hier: 291–292.

allem der Wille, das Martyrium erleiden zu wollen, entscheidende Aussendekriterien, nicht aber die Beherrschung der Sprache oder Gelehrsamkeit.“⁷⁰⁶ Einige der Bilder, die die Franziskaner von den „Sarazenen“ im Zuge ihrer Missionsreisen zeichnen, sind, fehlt ihnen doch der Zugang(swunsch) zu der anderen Kultur und Religion, wenig schmeichelhaft: Gewaltandrohung⁷⁰⁷ und eine feindliche Gesinnung⁷⁰⁸ seitens der „Sarazenen“ werden in einigen Texten konstatiert, jedoch erst, nachdem die Patres ihre Missionsabsichten kundgetan haben. Zuvor ist von einem freundlichen und ehrfürchtigen Empfang der Ordensbrüder zum Beispiel in Marokko⁷⁰⁹ die Rede. Auch in den Berichten der Franziskaner ist demnach deutlich eine Ambivalenz in ihrer Wahrnehmung von Muslim:innen auszumachen.⁷¹⁰

Ähnlich verhält es sich beim Dominikanerorden, wenngleich die Voraussetzungen für die Begegnung mit dem Islam hier andere als bei den Franziskanern waren. Anne Müller hält fest: „Das Pfund, mit dem Dominikanermissionare in der Welt wuchern wollten, ist – anders als im frühen Franziskanerorden – [...] nicht *sancta simplicitas*, sondern *docta justa*.“⁷¹¹ Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass sich die Dominikaner von Beginn an in erster Linie in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam engagiert haben. Hierzu war die eigene theologische Schulung wie auch die Kenntnis der fremden Religion und auch Sprache vonnöten. Diesen Voraussetzungen kamen die Dominikaner nach, indem sie einerseits Sprachschulen gründeten und andererseits die islamischen Glaubensvorstellungen und ihre etwaige Widerlegung in Handbüchern zusammentrugen, die dann den Missionaren vor Ort als Handreichung⁷¹² dienen sollten.

⁷⁰⁶ Anne Müller, Bettelmönche, 97.

⁷⁰⁷ Vgl. Anne Müller, Bettelmönche, 105.

⁷⁰⁸ Vgl. Anne Müller, Bettelmönche, 111.

⁷⁰⁹ Vgl. Anne Müller, Bettelmönche, 104.

⁷¹⁰ Abschließend zu den franziskanischen Missions- und später Dialogbemühungen hinsichtlich der Muslim:innen ist zu ergänzen: An das 800-jährigen Jubiläums der Begegnung des Franziskus mit dem Sultan erinnerte zu Beginn des Jahres 2019 nicht nur die Reise des gegenwärtigen gleichnamigen Papstes in den Nahen Osten, sondern auch eine Reihe von Publikationen, die sich mit der franziskanischen Mission und später dem Dialog auseinandersetzen. Um nur einen Autor zu nennen: Niklaus Kuster, *Universale Geschwisterlichkeit. Zum franziskanischen Spirit in Mission und Dialog der Religionen*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1–2/102 (2018), 132–137; ders., Art. *Begegnung statt Konfrontation*, 7. Februar 2019, <https://www.feinschwarz.net/begegnung-statt-konfrontation>. [Zugriff: 10. Februar 2019.] Zur Rezeptionsgeschichte des Aufeinandertreffens des Ordensgründers mit al-Malik al-Kāmil vom 13. bis zum 18. Jahrhundert vgl. John Tolan, *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford 2009.

⁷¹¹ Anne Müller, Bettelmönche, 134.

⁷¹² Vgl. Ludwig Hagemann, *Christentum*, 38. Eine dieser Handreichungen – *De rationibus fidei* – wurde vermutlich auf Bitten eines in Antiochia wirkenden Mitbruders von Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) in Auseinandersetzung mit islamischen Glaubenslehren verfasst. Hierbei ging es dem Aquinaten darum, christliche Glaubenssätze gegen muslimische Einwände argumentativ zu rechtfertigen. Ersichtlich wird aus diesem apologetischen Opusculum, dass der vielleicht berühmteste aller Dominikaner Thomas – wie er selbst in der *Summa contra gentiles* bekennt – weder Kenntnis vom Koran noch von der islamischen Geschichte oder seinen Rechtschriften hatte; interessanterweise setzt er für ein zureichendes Verständnis der fremden Religion voraus, ihr zuvor selbst angehört bzw.

Einer dieser dominikanischen Patres war der aus Florenz stammende Ricoldus de Montecrucis (ca. 1243–1320), der als „bedeutendster mittelalterlicher Orientmissionar seines Ordens gilt.“⁷¹³ Von ihm sind einerseits seine Schrift „*Contra legem Sarracenorum*“, „ein Sammelsurium polemischer Argumente gegen den Islam“⁷¹⁴, in Erinnerung zu rufen. In dieser Schrift geht es Ricoldus darum, die Hauptirrtümer des Islam zu widerlegen, indem er den Koran mit „seinen eigenen Argumenten schlagen [will]“⁷¹⁵: Neben verschiedenen weiteren Themen, die aus Ricoldus’ Sicht die Widervernünftigkeit des Korans zementieren, bemängelt er in erster Linie das Fehlen von Beglaubigungswundern. Zusammenfassend ist mit Ludwig Hagemann zu konstatieren:

Mit seinem Werk „*Contra legem Sarracenorum*“ hat Ricoldus der Nachwelt eine polemisch-apologetische Schrift hinterlassen. Sie ist in ihrer Art wenig originell, hebt sich von den anderen Hinterlassenschaften ihres Genres kaum ab. [...] [Ihre; A. K.] Verbreitung im Westen hat das Islamverständnis kommender Generationen mitgeprägt – nicht gerade zum Besten [...].⁷¹⁶

Zugleich wurde Ricoldus – mittels seines Itinerars oder „*Liber peregrinationis*“ – dafür bekannt, als einer der wenigen dominikanischen Ordensleute nicht bloß als Legat in den Orient gereist zu sein oder zum Zwecke der Seelsorge unter den dortigen Christ:innen, sondern um – ähnlich den Franziskanern – zu predigen und gegebenenfalls das Martyrium zu erleiden. Dieser Motivation folgend brach er zu einer längeren Wanderung auf, die ihn „immer tiefer in kulturell unvertraute Gegenden führte“⁷¹⁷, wo er – nach eigener Aussage – sehr häufig in muslimischen Schulen, Religionszentren und Häusern zugegen war: Er berichtet einerseits von der Freundlichkeit seiner „sarazenischen“ Gastgeber, zeichnet sich

zumindest unter Muslim:innen gelebt haben zu müssen. Dies hält ihn freilich nicht davon ab, gegen Muhammad, dem er eine Verführung zum Islam mittels des Versprechens fleischlicher Genüsse sowie ein Vorgehen durch Waffengewalt vorwirft, zu polemisieren. Vgl. Theresia Heimerl, *Mahumetistae et pagani. Mohammed und seine Anhänger bei Thomas von Aquin in der Summa contra gentiles I, Kapitel 2 und 6*, in: Ulrike Bechmann/Karl Prenner/Erich Renhart (Hg.), *Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes*, Graz 2014, 53–66.

Die Ausführungen des Aquinaten beinhalten somit nicht nur keine für dieses Kapitel relevanten Sichtweisen auf die Muslim:innen oder den Islam, sondern Thomas beruft sich bei ihnen – wie er selbst betont – auf seinen Bittsteller Cantor Antiochenus. (Vgl. hierzu auch Anne Müller, *Bettelmönche*, 218–219.) In Bezug auf die Art der Auseinandersetzung zwischen christlichem und muslimischem Glauben schreibt Ludwig Hagemann, *Christentum*, 52 würdigend: „Jede polemische Nuance ist ihr [der Schrift; A. K.] fremd. Dadurch hebt sie sich entscheidend aus der nahezu unüberschaubaren Fülle von Auseinandersetzungen mit dem Islam sowohl byzantinischer wie lateinischer Provenienz ab, die uns aus dem Mittelalter und darüber hinaus überliefert sind.“

⁷¹³ Anne Müller, *Bettelmönche*, 193.

⁷¹⁴ Anne Müller, *Bettelmönche*, 223.

⁷¹⁵ Ludwig Hagemann, *Christentum*, 61.

⁷¹⁶ Ludwig Hagemann, *Christentum*, 62–63.

⁷¹⁷ Anne Müller, *Bettelmönche*, 193.

selbst aber andererseits als überlegenen Gesprächspartner⁷¹⁸ und würdigt auf diese Weise die Argumentationsfähigkeit der Muslim:innen herab. Insgesamt, so hält Anne Müller fest, sah Ricoldus keine Veranlassung, die im Okzident gegenüber dem Islam kultivierten Vorurteile zu relativieren, vielmehr skizziert er den Islam als „hinterhältige[s] Gesetz“⁷¹⁹ und als „Religion des Tötens und des Todes“⁷²⁰, wemgleich er, zur „Beschämung“ der Christen⁷²¹, immer wieder hinzufügt, zu welch guten Werken die Muslim:innen trotzdem imstande sind. Anne Müller fasst zusammen: Ricoldus ging es aus ihrer Sicht in Übereinstimmung mit anderen zu den christlich-muslimischen Beziehungen Forschenden⁷²² darum,

christliche Identität gegen ‚Andersglauben‘ abzugrenzen, ohne die wirkliche Erkundung des anderen beansprucht zu haben. Und vorzüglich konnte Polemik die ‚öffentliche Meinung‘ beeinflussen, gelingt es ihr doch, Feindbilder schlagkräftig zu konstatieren und folglich die eigene Identität sowohl diesseits als auch jenseits des kulturellen Grabens zu konservieren.⁷²³

Von einem solchen Votum kann auch Raimundus Lullus (ca. 1232–1316) nicht freigesprochen werden – trotz durchaus „fortschrittlicher“ Ansätze zu Beginn seines Wirkens: Raimundus, für dessen Leben der Gedanke der Einheit des Glaubens⁷²⁴ und folglich der Mission unter Jüd:innen und insbesondere unter Muslim:innen bestimmend war, ging davon aus, dass die Vernunft zur gemeinsamen Basis eines Zwiegesprächs mit dem Islam dienen sollte: „Die Ungläubigen kümmern sich nicht um die Behauptungen der Gläubigen, sondern ausschließlich um Vernunftgründe“⁷²⁵. Des Arabischen mächtig, konnte er sich detailliert mit islamischen Schriften auseinandersetzen und diesen „durch Abfassung eines

⁷¹⁸ Im Gegensatz etwa zu seinem Mitbruder Wilhelm von Tripolis (c. 1220–1273) rühmt sich Ricoldus allerdings nicht damit, Muslim:innen getauft zu haben. Vgl. Ludwig Hagemann, *Christentum*, 57, und Anne Müller, *Bettelmönche*, 195.

⁷¹⁹ Zit. n. Anne Müller, *Bettelmönche*, 222.

⁷²⁰ Anne Müller, *Bettelmönche*, 222.

⁷²¹ Anne Müller, *Bettelmönche*, 222.

⁷²² Vgl. etwa Ludwig Hagemann, *Christentum*, 62, und Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, 2. Aufl., Edinburgh 1962, 263–265.

⁷²³ Anne Müller, *Bettelmönche*, 224.

⁷²⁴ „Da wir alle, wieviele wir auch sein mögen, nur einen Gott und Herren haben [...], sollten wir auch alle zusammen nur einen einzigen Glauben und eine einzige Religion haben, nämlich den heiligen christlichen Glauben“. Zit. n. Eusebio Colomer, *Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischenn Zwie- und Streitgespräch*, in: Bernhard Lewis/Friedrich Niewöhner (Hg.), *Religionsgespräche im Mittelalter (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4)*, Wiesbaden 1992, 217–236, hier: 220. Vgl. zu diesem Aspekt ausführlich: Annemarie C. Mayer, *Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2008, bes. 45–78.

⁷²⁵ Zit. n. Ludwig Hagemann, *Christentum*, 65. Es kann im Folgenden nicht darum gehen, die *Ars* des Raimundus Lullus detailliert darzustellen; wichtig ist in hiesigem Zusammenhang lediglich seine nachfolgende Entwicklung.

Buches gegen die Irrtümer der Ungläubigen“⁷²⁶ – so eines seiner Vorhaben, Christus zu dienen –, mit Vernunftgründen, etwas entgegen, von dem er dachte, dass es bei seinen muslimischen Gesprächspartnern Anerkennung finden müsse.⁷²⁷ Stattdessen ist er in arabischen Ländern infolge seiner Missionierungsversuche zweimal beinahe zu Tode gesteinigt worden,⁷²⁸ wobei er das eigene Martyrium, ähnlich den zuvor erwähnten Franziskanern, bewusst in Kauf genommen hat. Seinem Ziel, die nichtchristliche Welt zu Christus zu bekehren, dienlich sollten die von ihm gegründeten Missionsklöster sein, die denen die Sprache und Kultur der „Ungläubigen“ erlernt werden sollten.⁷²⁹

Trotz seines Anspruchs und seiner Überzeugung, „die besseren Argumente für die Wahrheit des christlichen Glaubens in der Hand zu haben“⁷³⁰, wollte sich der erhoffte große Missionierungserfolg nicht so recht einstellen – wenngleich Lullus gemeinhin als der wichtigste Muslim:innenmissionar des Mittelalters gilt. Nach 30 Jahren missionarischer Tätigkeit unter Nichtchrist:innen hat sich seine Haltung gerade gegenüber Muslim:innen gewandelt. Ein Anlass für seinen Übergang „vom irenischen Dialog zum kämpferischen Disput“⁷³¹ könnte nach Ludwig Hagemann der Fall von Akkon am 18. Mai 1291 gewesen sein, der infolge des Verlusts des letzten christlichen Stützpunktes in Palästina die Christenheit erschüttert hatte. Lullus verleiht seiner Trauer hierüber jedenfalls Ausdruck: „Dieses einschneidende Ereignis hat ihm offensichtlich zu denken gegeben und ihm veranlaßt, seine strategischen Überlegungen, wie dem Islam zu begegnen sei, ernsthaft zu überprüfen.“⁷³² Nach Eusebio Colomer war Lullus geradezu davon besessen, das Heilige Land zurück zu erobern: zu diesem Zweck schreibt er neben Memoranden und Bittgesuchen auch Kreuzzugspläne, der Gedanke der militärischen Aktion gegen Muslim:innen und andere Nichtchrist:innen schiebt sich bei ihm also mehr und mehr in den Vordergrund,⁷³³ auch wenn

⁷²⁶ Markus Enders, Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= *Miscellanea Mediaevalia* 33), Berlin/New York 2006, 194–214, hier: 194.

⁷²⁷ Zum Religionsdialog bei Lullus als literarisches Genre im Mittelalter und zugleich als apologetische Strategie vgl. Roger Friedlein, Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie (= Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 318), Tübingen 2004.

⁷²⁸ Vgl. hierzu Eusebio Colomer, Raimund, 231f.

⁷²⁹ Vgl. Markus Enders, Gespräch, 194, und Anne Müller, Bettelmönche, 205.

⁷³⁰ Ludwig Hagemann, Christentum, 65. Vgl. hierzu auch Markus Enders, Gespräch, 195–196.

⁷³¹ Ludwig Hagemann, Christentum, 66. Eusebio Colomer, Raimund, 234 markiert drei Phasen in der Haltung Lullus' gegenüber den Muslim:innen und in seinem Umgang mit ihnen: „[...] bis 1285 ist Lull ein einfacher Pazifist, sein einziges Ideal ist die Mission. Von 1285 an beginnt er, Mission und Kreuzzug zu verbinden, aber sein echtes Interesse gilt noch der Mission. [...] Von 1292 an beherrscht schließlich der Gedanke an den Kreuzzug.“ Zu Lulls Kreuzzugsvorstößen vgl. auch Peter Walter, Muss(te) Raimundus Lullus scheitern? Die Möglichkeiten des Religionsdialogs damals und heute, in: Klaus Oschema/Ludger Lieb/Johannes Heil (Hg.), Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter (= *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 2), Berlin/München/Boston 2015, 50–68, hier: 60.

⁷³² Ludwig Hagemann, Christentum, 66, der sich auf Eusebio Colomer, Raimund, 235, stützt. So auch Peter Walter, Raimundus, 60.

⁷³³ Vgl. Eusebio Colomer, Raimund, 234.

er seine Missionsüberlegungen nie wirklich aufgibt: „Mission und Kreuzzug, Predigt und Krieg galten ihm als probate Mittel, den christlichen Glauben auszubreiten beziehungsweise dafür die Voraussetzungen zu schaffen.“⁷³⁴ So wurde auch Lullus, wenngleich nicht zum Propagandisten im Stile eines Bernhard von Clairvaux, aber doch zu einem Befürworter der Gewaltanwendung gegen Muslim:innen, wobei Eusebio Colomer herausstellt, dass „er [Lullus, A. K.] niemals, auch nicht in seiner letzten Epoche die Waffen über die Predigt stellte.“⁷³⁵ Zweifelsohne hat sich Lullus' Sichtweise auf Muslim:innen jedoch nach 1291 gewandelt; dies zeigt sich spätestens in seinen Werken „*Liber de quinque sapientibus*“ (1294) und „*Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*“⁷³⁶ (1298): Während es im ersteren seine Strategie ist, die östlichen, von der Kirche getrennten Christ:innen, mit denen er disputiert, „vor [d. h. in Anwesenheit; A. K.] einem gemeinsamen Feind – dem Moslem – [...] dem katholischen Glauben zu[zu]führen“⁷³⁷, streitet er im letztgenannten während seines Gefängnisaufenthalts mit einem islamischen Gelehrten und bezeichnet dessen Glauben als „falsches teuflisches Gesetz, das durch Schwert und Gewalt bekanntgemacht wurde“⁷³⁸. So lässt sich zu Lullus abschließend sagen, dass der anfängliche Dialog einer Apologie des Christentums und einer Polemik gegenüber dem Islam gewichen ist, dessen Anhänger:innen von Raymund nicht nur als Anhänger:innen einer falschen Religion deklariert, sondern geradezu als Feinde stilisiert wurden.

3.3.1.5 Die „Türkengefahr“ nach dem Fall Konstantinopels

Als Feinde, vielerorts subsumiert unter dem Begriff der „Türkengefahr“⁷³⁹, galten Muslim:innen auch zu Beginn der Frühen Neuzeit⁷⁴⁰ – und mindestens bis zum ausgehenden 17. Jahrhundert⁷⁴¹ –, setzte man sie doch häufig mit dem Osmanischen Reich gleich, welches

⁷³⁴ Ludwig Hagemann, Christentum, 66.

⁷³⁵ Eusebio Colomer, Raimund, 235.

⁷³⁶ Vgl. hierzu weiterführend Roger Friedlein, Dialog.

⁷³⁷ Eusebio Colomer, Raimund, 230.

⁷³⁸ Eusebio Colomer, Raimund, 232.

⁷³⁹ Angefangen schon im Ausgang des Spätmittelalters, also vor Martin Luther (etwa „*Vom kriege widder die Türken*“, 1529), auf den hier nicht näher eingegangen wird. Vgl. zu ihm jedoch: Ludwig Hagemann, Christentum, 81–95.

⁷⁴⁰ Zum Ausgang des Spätmittelalters wäre noch Nikolaus von Kues zu nennen, der sich in seinen Spätschriften (etwa „*Cribratio Alkorani*“, 1460/61) ebenfalls mit dem Islam auf apologetisch-polemische Weise beschäftigte: „Hier steht Nikolaus ganz und gar in der Tradition der antiislamischen Polemik des Mittelalters, wie er sie in den von ihm herangezogenen Quellen vorfand“. (Ludwig Hagemann, Christentum, 71.) Da es sich entsprechend diesem Votum bei Nikolaus' Islambild zumeist um von anderen Autoren (etwa Petrus Venerabilis) übernommene Sichtweisen handelt, sollen diese nicht noch eigens nachgezeichnet werden. Vgl. zu seiner Koranexegese jedoch ausführlicher: Ulrich Rudolph, Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= *Miscellanea Mediaevalia* 33), Berlin/New York 2006, 179–193.

⁷⁴¹ Johannes Giessauf, Die Boten der Endzeit vor den Toren Konstantinopels und Wiens. Vorstellungen über die türkische Gottesgeißel an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit, in: Ulrike Bechmann/Karl Prenner/Erich Renhart (Hg.), Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes, Graz 2014, 67–84, hier: 71, schreibt hierzu: „[...] um aus den reichlich vorhandenen Mosaiksteinen

in Europa spätestens nach dem Fall Konstantinopels 1453 als große militärische und kulturelle Bedrohung empfunden wurde. Nach diesem die Christenheit erschütternden Ereignis wurde das „aus den bewährten Versatzstücken komponierte Bild vom ‚Türken‘, der den meisten Zeitgenossen inzwischen auch als Inbegriff des Muslim galt“⁷⁴², noch häufiger und intensiver bedient als unmittelbar vor dem endgültigen Untergang des Byzantinischen Reiches, wenngleich dieses Bild auch im 15. Jahrhundert keineswegs einheitlich war.⁷⁴³

Ein Beispiel für die weitere Konturierung des Feindbildes „Türke/Muslim“ sind die sogenannten „Türkenreden“ Enea Silvios⁷⁴⁴ (1405–1464), des späteren Papstes Pius II., am 16. Mai 1454 zuerst auf dem Regensburger und im Herbst desselben Jahres auf dem Frankfurter Reichstag. In Abwesenheit Kaiser Friedrichs III., hingegen in Anwesenheit des päpstlichen Legaten und Kardinals, Nikolaus von Kues, ruft Enea nicht nur zur Einheit des

jenes Gesamtkunstwerk eines fundamentalen Antagonismus zu formen, der bis ins ausgehende 17. Jahrhundert die beherrschende ideologische Hintergrundfolie im Konstrukt eines christlich/europäischen versus muslimisch/türkischen Gegensatzpaares abgeben sollte, bedurfte es noch einer ereignisgeschichtlichen Wegmarke. Diesen für die Geschichte des Osmanischen Reiches wie auch für dessen Wahrnehmung in Lateineuropa entscheidenden Meilenstein markiert fraglos die Eroberung Konstantinopels 1453.“

⁷⁴² Johannes Giessauf, *Boten*, 71–72. Vgl. auch Almut Höfert, *Die „Türkengefahr“ in der Frühen Neuzeit*, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, 2. Aufl., Wiesbaden 2010, 61–70, hier: 62–63, und Nedret Kuran-Burçoğlu, *Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa vom 11. Jahrhundert bis zur heutigen Zeit. Eine kritische Perspektive*, Zürich 2005, 31. Konkretisiert wird dies von Felix Konrad, *Von der ‚Türkengefahr‘ zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?*, <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914>. [Zugriff: 11. Dezember 2018.] Er schreibt: „Ab der Mitte des 15. Jahrhunderts wurde es üblich, Türken und Muslime gleichzusetzen. Wenn in frühneuzeitlichen Texten zu lesen ist, dass jemand ‚Türke geworden‘ sei, so bedeutete dies, dass er zum Islam übergetreten war. Die ethnische Kategorie ‚Türke‘ war also gleichbedeutend mit der religiösen Kategorie ‚Muslim‘. Dieser Sprachgebrauch entsprach weitgehend der ethnischen Beschreibung der Muslime im Mittelalter als ‚Sarazenen‘, ein Begriff, der in der Frühen Neuzeit zunehmend außer Gebrauch kam. Das Oppositionspaar (europäische) Christen vs. Türken löste nun die mittelalterliche Dualität Christen vs. (heidnische bzw. häretische) Sarazenen ab.“ (Ebd., Abs. 7.) Eine temporale Verbindungslinie zieht Zsuzsa Barbarics-Hermanik, *Reale oder gemachte Angst? Türkengefahr und Türkenpropaganda im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Harald Heppner/dies. (Hg.), *Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos (= Neuere Forschungen zur ostmittel- und südosteuropäischen Geschichte 1)*, Frankfurt am Main u. a. 2009, 43–75, hier: 47–50: „Die Niederlage des vom ungarischen König Sigismund von Luxemburg geleiteten, *letzten noch halbwegs echten Kreuzzuges* bei Nikopolis im Jahre 1396 wird im christlichen Abendland allgemein als Beginn der Türkenfurcht bzw. Türkenangst und als Geburt des Mythos der Unüberwindbarkeit der Osmanen interpretiert. [...] Seit 1343, als die Päpste auf die osmanische Expansion erstmals reagierten bzw. Papst Clemens VI. die erste Bulle erließ, wurde – infolge der Tätigkeit der päpstlichen Propaganda – der Kreuzzugsgedanke nunmehr auf den *Türkenkrieg* übertragen. Da die Osmanen im 14. und 15. Jahrhundert noch nicht in Besitz des *Heiligen Landes* waren, wurde dadurch die ursprüngliche Kreuzzugsideologie umgedeutet. Gleichzeitig erfolgte die Übertragung des (Feind)Bildes der Heiden, Häretiker und Erzfeinde auf die Osmanen, die die *Respublica christiana* existenziell und in ihren christlich-religiösen Fundamenten gefährdet hätten.“ (Hervorhebungen im Original.)

⁷⁴³ Vgl. Zsuzsa Barbarics-Hermanik, *Angst*, 45.

⁷⁴⁴ Enea soll hier stellvertretend und exemplarisch für weitere Verfasser solcher Orationes, wie etwa Giannantonio Campano (1429–1477) oder Bessarion (ca. 1403–1472) behandelt werden. Ausgelassen wird hingegen das päpstliche Treiben bezüglich der „Türkengefahr“ wie etwa die 1453er Kreuzzugsbulle Nikolaus V. Der Verweis auf die einflussreichen Aktivitäten Eneas, als zweiter Nachfolger Nikolaus' 1458 selbst zum Papst Pius II. gewählt, muss an dieser Stelle genügen.

Abendlandes⁷⁴⁵ angesichts der osmanischen Gefahr auf – Dieter Mertens bezeichnet die bei ihm vorzufindende Häufung und Vermischung der Kriegslegitimationen *Christus*, *gloria* und (Europa als) *patria* als einen „Ausdruck des versuchten Legitimationstransfers“⁷⁴⁶ –, sondern taucht die türkischen Überfälle und Eroberungszüge „in das blutigste Rot: Kinder, die unter den Augen der Eltern, und Edelleute, die wie Vieh abgeschlachtet werden, fehlen darin ebenso wenig wie zerhackte Priester, zerfleischte Mönche und geschändete Jungfrauen.“⁷⁴⁷ Auf diese Weise stellt Enea „die Türken“⁷⁴⁸ als blutrünstige und grausame Feinde Christi und der Christenheit dar, gegen die es einer gemeinsamen militärischen und moralischen Anstrengung bedürfe. Denn wie bereits im Frühmittelalter werden auch jetzt die den Christ:innen von Muslim:innen zugefügten Leiden als ein Strafgericht Gottes ob eigener Verfehlungen und verderbter Zustände gedeutet.⁷⁴⁹

Eneas „Türkenreden“ waren nach Dieter Mertens dank seiner Anwendung professioneller Rhetorik dafür prädestiniert, wiederverwendet zu werden. Mertens spezifiziert:

[...] durch das Herausstellen der welthistorischen Bedeutung der beschriebenen Lage, durch den Appell an verpflichtende moralisch-politische Grundwerte, durch das Vermeiden bloß an den Moment gebundener Aussagen, durch die kunstvolle und dichte sprachliche Ausarbeitung [...] entsteht eine „Wiedergebrauchsrede“, ein Stück wiedergebrauchsfähiger Literatur.⁷⁵⁰

⁷⁴⁵ „Europa, id est patria, domus propria, sedes nostra...“ (Zit. n. Dieter Mertens, „Europa, id est patria, domus propria, sedes nostra...“. Zu Funktionen und Überlieferung lateinischer Türkenreden im 15. Jahrhundert, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.) Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (= Zeitschrift für Historische Forschung. Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. d. frühen Neuzeit, Beiheft 20), Berlin 1997, 39–57, hier: 39.)

⁷⁴⁶ Dieter Mertens, „Europa“, 55.

⁷⁴⁷ Johannes Giessauf, *Boten*, 72.

⁷⁴⁸ Um die Mordgier und Grausamkeit der Osmanen herauszustellen und damit ihre Alterität und kulturelle Randständigkeit zu erweisen, führt Enea ihre Ahnenfolge bis zu den Skythen zurück, welche er beschreibt als „wildes und schändliches Volk, allen Hurereien und Unkeuschheiten in Bordellen ergeben, isst alles zusammen, was die anderen verabscheuen, Fleisch von Zugtieren, Wölfen und Geiern, und wovon man noch mehr schaudert, vom menschlichen Abortus.“ (Zit. n. Johannes Giessauf, *Boten*, 72.)

⁷⁴⁹ Vgl. hierzu etwa den Bischof von Schwerin Gottfried Lange (ca. 1425–1458): „Mehrfach betont er in seiner *Historia excidii*, daß Gott die Türken aus Zorn über das sündige Zeitalter gegen die Christen geschickt habe“. (Matthias Thumser, *Türkenfrage und öffentliche Meinung. Zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453)*, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.) Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (= Zeitschrift für Historische Forschung. Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. d. frühen Neuzeit, Beiheft 20), Berlin 1997, 59–78, hier: 63.) Gerade im konfessionellen Zeitalter zu Beginn des 16. Jahrhunderts bedient man sich der „Türkengeißel gegen christliche Sündhaftigkeit“ und wendet sie in ganz unterschiedlichen Kontexten an. Über Luther schreibt Johannes Giessauf, *Boten*, 76–77: „[...] er [strich] die zwingende Notwendigkeit der christlichen Läuterung zu einem Gott gefälligen Leben als einzige Möglichkeit heraus, Gottes Türkengeißel von den Menschen fernzuhalten. Doch er ging [...] noch einen Schritt weiter, indem er den Papst und dessen Apparat in Rom als die ‚türkischsten Türken‘ brandmarkte, die noch blutrünstiger und unersättlicher als die besseren (= echten) Türken und Gottes schlimmste Strafe für die Gläubigen seien.“

⁷⁵⁰ Dieter Mertens, „Europa“, 51. Zum Rezeptionspotential der Regensburger Rede schreibt Dieter Mertens, „Europa“, 51 weiter: „Als Epistola 131 wurde diese Oratio den vielen handschriftlichen und

Und er resümiert:

Wer die Drucke der Enea-Werke zur Hand nimmt, seine Formulierungen bei anderen oftmals wiedererkennt, [...] hat nicht den Eindruck, die lateinischen Türkenreden seien in den Wind gesprochen. Sie sind eben wegen ihrer professionellen rhetorischen Gestalt in den umfassenderen Kommunikationsprozess „Türkendiskurs“ und speziell in das Literatur- und Bildungssystem eingespeist worden und längere Zeit Stichwortgeber gewesen.⁷⁵¹

Nach Erfindung der Druckpresse wurde der von Mertens oben angesprochene „Kommunikationsprozess ‚Türkendiskurs‘“ zu Beginn der Frühen Neuzeit tatsächlich auch in die breitere Öffentlichkeit getragen.⁷⁵² Das Wissen über die Muslim:innen – allen voran jenes, das der Intention der Türkenpropaganda dienlich war – wurde seit 1454⁷⁵³ und nach der Belagerung Wiens 1529 fast exzessiv über Flugblätter, Flugschriften, Einzeldrucke, Meßrelationen und, später, über periodische Zeitschriften tradiert.⁷⁵⁴ Für das Habsburger

gedruckten Ausgaben seiner Briefe, die lange Zeit auch Lateinschullektüre waren, einverleibt, nun also zum rezipierenden Wiedergebrauch durch den Leser.“

⁷⁵¹ Dieter Mertens, „Europa“, 56. So auch Johannes Helmrath, Pius II. und die Türken, in: Bodo Guthmüller/Wilhelm Kühlmann (Hg.), Europa und die Türken in der Renaissance (= Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 54), Tübingen 2000, 79–137, hier: 87–88, zur Wirkmächtigkeit von Eneas Oratorik: „Gegenüber dem ubiquitär anzutreffenden Argument der ‚Wirkungslosigkeit‘ von Oratorik – gerade im Hinblick auf die Türkenreden – ist immer wieder die Trivialität zu betonen, daß literarisches Fortleben selbst eine eminente ‚Wirkung‘ darstellt; besonders im Fall des Türkenthemas mit seiner ‚enormen und langfristigen Präsenz‘, seiner ‚medialen und politisch-funktionalen Vielfalt‘ ist dies der Fall. Genau darin manifestierte sich nämlich der prägende Beitrag von Pius’ Gedanken- und Motivreservoir für die Formierung des Türkenbildes als apotropäischer Identitätsstiftung in der (Türken-)Literatur; und über sie hinaus, nur vermutbar, im kollektiven Bewußtsein des Europäers.“ Über das Türkenmotiv hinaus, so Helmrath, versuchte sich der spätere Papst auch daran, „in diesen Reden rhetorisch ein Ethos des Krieges zu vermitteln. Der christliche Türkenkrieg ist nicht nur gerecht, er ist geradezu tugendhaft in seinen Mitteln (anders als bei den Türken): schonende Behandlung der Zivilbevölkerung, Disziplin und Mäßigung im Heer (kein Saufen, kein Plündern); eine Art christlicher Landkriegs- und Felddienstordnung wird dargelegt, zukunftssträchtig für die Türkenliteratur!“ (Ebd., 95–95.) Zu den zahlreichen Motiven des Türkenbildes Eneas vgl. ebd., 104–117.

⁷⁵² Vgl. Matthias Thumser, Türkenfrage, 61, und Almut Höfert, „Türkengefahr“, 61: „Ab dem 15. Jahrhundert wurden viele überlieferte Motive der mittelalterlichen Islamvorstellungen übernommen, sie verdichten sich jedoch durch das Medium des Buchdruckes zu neuer Qualität.“

⁷⁵³ Vgl. Almut Höfert, „Türkengefahr“, 61.

⁷⁵⁴ Die publizistische Verbreitung der „Türkengefahr“ oder der Berichte über „Türkengräuel“ gilt nicht nur für an das Osmanische Reich grenzende Gebiete, sondern für ganz Europa. Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 11. Beispielsweise wich „die in der französischen Bevölkerung verbreitete Einstellung nicht wesentlich von dem traditionell abendländischen ‚Türkenbild‘ einer totalen Perhorreszierung ab“. Konkreter: „Daß [...] dort [in Frankreich; A. K.] auch während des 16. Jahrhunderts der ‚Türke‘ in weiten Teilen der Bevölkerung als Inbegriff des Bösen schlechthin galt, ist nicht zu bestreiten. Dieses negative Bild war das Resultat des ‚traditionellen christlich-mohammedanischen Gegensatzes, der in den Kreuzzügen begründet und mit dem Vordringen der Türken seit der Eroberung von Konstantinopel verbunden worden war.‘ Damit eng verknüpft war der Gedanke der religiösen Feindschaft, die Vorstellung von der Eroberungsgier und der Grausamkeit der Osmanen im Kampf gegen die Christen, denn sie galten als unberechenbar, treulos und wortbrüchig. Schließlich resultierte aus dem zwischen dem christlichen Europa und den Osmanen bestehenden kulturellen Gegensatz, daß deren soziales Verhalten in seiner Fremdartigkeit unverstanden blieb und deshalb negativ beurteilt wurde.“ (Klaus Malettke, Die Vorstöße der Osmanen im 16. Jahrhundert aus

Reich etwa, zu der Zeit Opponent des Osmanischen Reiches in Sachen Weltherrschaftsanspruch, stellt Zsuzsa Barbarics-Hermanik fest, dass die Verleger antitürkischer Propagandadrucke im 16. Jahrhundert mit dem Ziel steigender Profite an das Sicherheitsbedürfnis der Bevölkerung „appellierten“, ergo „durch die Methode des Angstmachung“⁷⁵⁵. Eine hohe Anzahl entsprechender Drucke aus dem 16. Jahrhundert wurde (oft unverändert) noch ein Jahrhundert später wiederaufgelegt. Daneben operierten weitere Medien mit visueller Kraft hinsichtlich der antitürkischen Propaganda, etwa Gemälde, Altar- und Motivbilder, Münzen, Medaillen und sogar Bauwerke und das Kunstgewerbe. Schließlich erreichte die antitürkische Propaganda gerade die bäuerlichen Stände über Adel und Klerus, wobei insbesondere „Predigten [...] wichtige Multiplikatoren [waren].“⁷⁵⁶ Somit wurde „der militärisch-politisch gefärbte Diskurs der Türkengefahr des 16. Jahrhunderts [...] durch den religiösen bzw. theologischen Diskurs über den Islam und die Türken ergänzt, erweitert und entscheidend mitgeprägt.“⁷⁵⁷

Die Traditionslinie „Sarazenen/Muslime“ und später „Türken/Muslime“ als Feinde, mindestens aber als Bedrohung der Christenheit, hatte nach allem oben Dargelegten, trotz nicht weniger, davon abweichender Sichtweisen und Konturierungen, acht Jahrhunderte Zeit, sich in das Gedächtnis der abendländischen Bevölkerung einzubrennen. Diese Erinnerung auszulöschen vermochte auch die Aufklärung nicht,⁷⁵⁸ obwohl sie einen grundsätzlichen „Paradigmenwechsel im Religionenverständnis“⁷⁵⁹ und zugleich einen allmählichen Wandel der altbekannten Wahrnehmungsmuster im Hinblick auf Türk:innen bzw. Muslim:innen bedeutete. Es zeichnete sich also gegen Ende des 17. Jahrhunderts eine Veränderung im europäischen Islam- und Türkenbild ab, die jedoch wiederum von großer Ambivalenz geprägt war.

französischer Sicht, in: Bodo Guthmüller/Wilhelm Kühlmann (Hg.), *Europa und die Türken in der Renaissance* (= Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 54), Tübingen 2000, 373–394, hier: 387; 393–394.)

⁷⁵⁵ Zsuzsa Barbarics-Hermanik, *Angst*, 55. Als Beispiel dient ihr das Titelblatt einer Flugschrift vom 1595: „*Kauff und ließ mich, ich will dir sagn, wie du sollst recht den Türcken schlagen!*“ Dies attestiert die Autoren auch den habsburgischen Herrschern, die im Zuge der Reformationsbewegung mit der Berufung auf die „Türkengefahr“ die protestantischen Stände „zum gemeinsamen politisch-militärischen Handeln oder zur Finanzierung der Türkenkriege [bewogen]“. (Ebd., 53.) Die Reformation stellt neben der im Haupttext genannten habsburgisch-osmanischen Rivalität um den Weltherrschaftsanspruch den zweiten wichtigen Kontext bezüglich des frühneuzeitlichen „Türkenbildes“ dar. Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 9. Zu den sogenannten „Türkenkriegen“ vgl. etwa: Klaus-Peter Matschke, *Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege*, Düsseldorf/Zürich 2004, bes. 348–378.

⁷⁵⁶ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 10.

⁷⁵⁷ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 12. Insbesondere der Topos „Türke/Muslim“ gleich „Antichrist“ wurde bedient, die Anhänger:innen des Islam als heilsgeschichtliche Erbfeinde stilisiert.

⁷⁵⁸ Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘: „Sie [antiislamische Stereotype; A. K.] sind Phänomene mit großer Persistenz; sie sterben nur langsam.“ (Ebd., Abs. 4.)

⁷⁵⁹ Ludwig Hagemann, *Christentum*, 102.

3.3.1.6 Sichtweisen auf „den“ Orient und Muslim:innen während der Aufklärung

Zum Einen tritt der Islam „hinter der umfassenderen Kategorie ‚Orient‘⁷⁶⁰“ zurück, welcher reges Interesse bei der Bildungsschicht erweckte und ihr als großes Faszinosum erschien.⁷⁶¹ Nicht von ungefähr nimmt im 18. Jahrhundert die Reisetätigkeit in Richtung muslimischer Länder zu. Entsprechende Berichte – etwa die englisch- und französischsprachigen, die aus dieser Zeit stammen⁷⁶² – zeugen einerseits davon, wie sehr das Interesse am Islam zur Zeit der Aufklärung zunahm. Freilich waren auch die Schilderungen, die sich aus dem Austausch und der Erfahrung vor Ort speisten, nicht nur würdigender Art. Denn eine Linie, die sich durch einen Großteil der abendländischen Beschreibungen über „den“ Orient zieht, ist die folgende: “[...] writers would criticize Europe by using the topos of the Orient as a lens.”⁷⁶³ Weitreichendere Wirkung als diese Reiseberichte hatte hinsichtlich des europäischen Orientbildes Montesquieu (1689–1755), dem die genannten Reiseberichte, wenngleich selektiv genutzt, als Quellen für seine Analysen dienten:⁷⁶⁴ Die ihm nützlichen Informationen verdichtete er in seinem Werk *«De l'esprit des lois»* (1747) „zu einer asymmetrischen Typologie zwischen Ost und West.“⁷⁶⁵ Seine politische Theorie über den Orient und den Okzident ist allen voran als eine Kritik an absolutistischen Tendenzen in Frankreich zu betrachten, über die er seine Landsleute aufzuklären sucht: Die Diskussion um den „asiatischen“ Despotismus ließ sich also hervorragend nutzen, um Kritik an bestehenden Verhältnissen in Europa zu formulieren. Und auch wenn Montesquieus Thesen nicht ohne Widerspruch blieben, so konnten sich seine Kritiker hinsichtlich einer Widerlegung seiner These nicht durchsetzen.⁷⁶⁶ So genoss Montesquieus Theorie „vorherrschende Akzeptanz“⁷⁶⁷; vielerorts wurde sie nicht nur rezipiert, sondern es wurde auch Bestätigung für sie gesucht. So meinen diverse Orientreisende, überall im Osmanischen Reich Despotismus anzutreffen, den sie oftmals mit dem „Aberglauben“ des Volkes, also mit dem Islam in Verbindung zu setzen suchen.⁷⁶⁸

⁷⁶⁰ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 2.

⁷⁶¹ Vgl. etwa die „Türkophilie“-Bewegung im 18. Jahrhundert. Näheres hierzu bei: Nedret Kuran-Burçoğlu, Wandlungen, 37–45.

⁷⁶² Vgl. Rebecca Joubin, Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopédie: The “Other” as a Case of French Cultural Self-Criticism, in: International Journal of Middle East Studies 32 (2000), 197–217, hier: 200.

⁷⁶³ Rebecca Joubin, Islam, 200.

⁷⁶⁴ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 24.

⁷⁶⁵ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 24. An dieser Stelle soll kein vollständiges Despotiebild Montesquieus, um welches es ihm im oben genannten Werk geht, nachgezeichnet werden, sondern es werden nur die für sein Orientbild entscheidenden Konturen skizziert.

⁷⁶⁶ Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 26.

⁷⁶⁷ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 26.

⁷⁶⁸ Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 27. Zur Vorstellung eines orientalischen Despotismus vgl. Thierry Hentsch, L’orient imaginaire. La vision politique occidentale de l’Est méditerranéen, Paris 1988, 156–165.

Ein weiteres, den Islam und seine Anhänger:innen betreffendes Stereotyp, welches sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herausbildete und von Vertretern der Aufklärung propagiert wurde (und in Europa mancherorts bis heute virulent ist), ist der aus dem Koran und dem Wesen Muhammads hergeleitete Fanatismus.⁷⁶⁹ Um zwei namhafte Beispiele aus dem französischen Raum zu nennen: Der Philosoph und Enzyklopädist Alexandre Deleyre (1726–1797) sowie sein noch berühmterer Kollege Voltaire (1694–1778) stellen den islamischen Propheten in erster Linie als Getriebenen dar, dessen Regentschaft auf Fanatismus und Lüge basierte und mit denen er seine Getreuen ansteckte.⁷⁷⁰ Auch dieses antimuslimische Stereotyp ist zunächst als indirekter Angriff auf die Katholische Kirche bzw. ganz allgemein auf Religionen zu deuten.⁷⁷¹ Damit aber war der Fanatismus „ein neuer Begriff, der über die Religionskritik der Aufklärung in den Islamdiskurs einfluss.“⁷⁷²

Eng verbunden mit der Vorstellung, die Anhängerschaft des Islam sei getrieben bzw. fanatisch, ist der an sie adressierte Vorwurf der „orientalischen“ Rückständigkeit. Wenn etwa Voltaire oder kurz vor ihm Simon Ockley (1678–1720) von angeblichen Verwüstungen schreiben, für den der „muslimische Fanatismus“ im Nahen Osten verantwortlich sei, dann geschieht dies insbesondere „durch die Wahrnehmung eines politischen, militärischen und wirtschaftlichen Niedergangs des Osmanischen Reiches seit der Niederlage vor Wien. Der Kontrast zwischen glorreicher Vergangenheit und düsterer Gegenwart konstruierte eine neue Alterität“⁷⁷³: Als Argument für die vermeintlich desolate Lage in den muslimischen Ländern (später: „der kranke Mann am Bosphorus“) diente die Vorstellung, dass Muslim:innen *eo ipso* – aufgrund der Wissenschafts- und Fortschrittsfeindlichkeit des Islam – nicht zeitgemäß seien. Mehr noch: Der Islam und seine Anhängerschaft als Projektionsfläche für das Fremde und für alles Negative wurden als Legitimationsgrund für koloniale Bestrebungen herangezogen. Als die Truppen Napoleons (1769–1821) 1798 in Ägypten einmarschierten, war dies – trotz kurzer Dauer – der Beginn der französischen Kolonialisierung Nordafrikas mit dem „Anspruch, Ägypten vom Joch der [...] osmanischen ‚Despoten‘ zu befreien und das Licht der Aufklärung und die Freiheit in den Orient zu

⁷⁶⁹ Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 29.

⁷⁷⁰ Vgl. Rebecca Joubin, Islam, 206.

⁷⁷¹ Voltaire billigt dem Islam mehr Vernunftgemäßheit zu als dem Christentum: «Le mahoméanisme était sans doute plus santé que le christianisme. [...] C'était le simple théisme, la religion naturelle, et par conséquent la seule véritable.» (Zit. n. Martin Schmeisser, „Mohammed, der Erzbetrüger“: Negative Darstellungen des Propheten in den religionskritischen Produktionen des Libertinismus und der Radikalaufklärung, in: Dietrich Klein/Birte Platow (Hg.), Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, Paderborn 2008, 77–108, hier: 107.)

⁷⁷² Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 21. Zu Voltaire und seiner Tragödie «*Le fanatisme, ou Mahomet le prophète*» vgl. ausführlicher Thierry Hentsch, L'orient, 153–156. Zu weiteren Darstellungen Muhammads und des Islam als fanatisch in dieser Epoche vgl. Martin Schmeisser, „Mohammed“, 77–108.

⁷⁷³ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 21.

tragen.“⁷⁷⁴ Die Antithese zwischen Orient und Okzident blieb also erhalten und wurde zugleich neu konturiert: „das Bild des fanatischen, unwissenden, obskurantistischen und rückständigen Muslim als Gegenbild des aufgeklärten und fortschrittlichen Europäers.“⁷⁷⁵

3.3.1.7 Der Orientalismus im 19. Jahrhundert

Dieses Bild setzte sich während des 19. Jahrhunderts im europäischen Alteritätsdiskurs über den Islam fest und wurde von diversen politischen, aber auch künstlerischen⁷⁷⁶ und wissenschaftlichen Autoritäten reproduziert und abgesichert.⁷⁷⁷ Im Zuge der Diskussion um Edward Saids (1935–2003) „Orientalismus“-Studie aus dem Jahr 1978 wurde dieser Alteritätsdiskurs mithilfe der nach und nach aufkommenden postkolonialen Theorien aufgedeckt und hinterfragt.⁷⁷⁸ Said arbeitet sich allen voran an den britischen und französischen Orientwissenschaften und -wissenschaftlern ab, welche – nach ihm – die hegemonialen Ansprüche der europäischen Mächte und ihre Verwirklichung stützten und zu etablieren halfen. Seine wesentliche These besagt, dass die dem seit dem späten 18. Jahrhundert teils obsessiven Studium des Orients innewohnende „Strategie des ‚Kennenlernens‘“⁷⁷⁹ in Wirklichkeit eine „Strategie zur Weltbeherrschung“⁷⁸⁰ darstellte, d. h. dass „Sprachen, Geschichte und Kultur des so genannten Orients [...] innerhalb eines spezifischen Kontextes erforscht [wurden], der die ‚positionelle Höherstellung‘ (*positional superiority*) Europas nie in Frage stellte.“⁷⁸¹ Der Orient sei dabei „orientalisiert“⁷⁸², d. h. überhaupt erst zum Orient gemacht worden. Um die eigene – europäische – Superiorität zu sichern, wurde er darüber hinaus in einen

„guten“ und „bösen“ Teil aufgegliedert: Der „gute“ Orient wird exotisiert, während der „böse“ Orient als bedrohlich stigmatisiert wird. Während Ersterer symbolisiert wird durch die Geschichten aus 1001 Nacht, Bauchtanz und Gewürze, findet sich Letzterer insbesondere im Bild des gewalttätigen Paschas, dem Orientalen, dem nie wirklich zu trauen ist.⁷⁸³

⁷⁷⁴ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 31.

⁷⁷⁵ Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 21.

⁷⁷⁶ Vgl. hierzu etwa Nedret Kuran-Burçoğlu, Wandlungen, 46–55.

⁷⁷⁷ Vgl. Felix Konrad, ‚Türkengefahr‘, Abs. 37.

⁷⁷⁸ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Orientalismus und postkoloniale Theorie, in: Imam Attia (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster 2007, 31–44, hier: 33: „Das Erscheinen von *Orientalism* gilt Ende der 1970er Jahre als Geburtsstunde postkolonialer Theorie.“

⁷⁷⁹ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Orientalismus, 33.

⁷⁸⁰ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Orientalismus, 33.

⁷⁸¹ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Orientalismus, 33. Nach der deutschen Übersetzung der 4. Aufl. von Saids Werk ist es die „*Position* der Überlegenheit“: „Die Strategie des Orientalismus fußt fast durchgängig auf einer so flexibel angelegten *Position* der Überlegenheit, dass sie es dem Westler erlaubt, in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten.“ (Edward W. Said, Orientalismus, übers. v. Hans Günter Holl, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014, 16; Hervorhebung im Original.)

⁷⁸² Edward W. Said, Orientalismus, 14.

⁷⁸³ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Orientalismus, 33.

Edward Saids Thesen haben – allen voran seitens der Orientwissenschaften – regen Widerspruch⁷⁸⁴ geerntet, das Verdienst seiner Studie bleibt jedoch, die Kolonisatoren und ihre Wissensproduzent:innen ins Visier genommen zu haben: Entsprechend warnt Said „vor den Konsequenzen eines unsensiblen und unkritischen Umgangs mit den Repräsentationen der Anderen“⁷⁸⁵.

Das von Said untersuchte Zeitalter der Kolonisation war zugleich eines der europäischen Missionierung allen voran in Nordafrika, aber auch im Heiligen Land. Mit Beginn dieses „modernen christlichen Missionszeitalters“⁷⁸⁶ brach zugleich eine „neue Phase pastoral-praktischer Begegnung mit dem Islam“⁷⁸⁷: Dies war nicht zuletzt das Verdienst der Missionare und Missionarinnen Afrikas und ihres Ordensgründers Charles Lavigerie, der Nordafrika als Sprungbrett und ertragreiches Missionsfeld ansah, wenngleich die Weißen Väter ein unaufdringliches Apostolat, also ein Zusammenleben mit Muslim:innen ohne (vor-) schnelle Bekehrungsabsicht, auszeichnete. Von ihren Standorten auf dem afrikanischen Kontinent und in Jerusalem berichteten die Weißen Väter über ihr Zusammenleben mit Muslim:innen, über die mit ihnen gesammelten Erfahrungen und ganz allgemein über ihre Arbeit unter der Anhängerschaft des Islam. Vor dem Hintergrund dieses zeitlichen Zusammengehens von europäischer Kolonisation und christlicher Mission sind auch die nachfolgenden Tagebucheintragungen der Jerusalemer Weißen Väter zu analysieren und danach zu befragen, ob bzw. inwieweit auch sie Sichtweisen vom Islam und seiner Anhängerschaft – und damit auch vom Orient – transportieren, die im Duktus einer spezifischen nicht nur religiösen, sondern auch kulturellen Verfasstheit geschrieben wurden. D. h. die Frage, die den nachfolgenden Analysen vorangestellt wird, lautet: Was sagen die Texte einerseits über das religiöse, kulturelle, vielleicht sogar nationale Selbstverständnis und Bewusstsein der Jerusalemer Väter als Christen, Europäern und – größtenteils – Franzosen aus? Andererseits sind die Tagebucheintragungen danach zu befragen, ob bzw. inwieweit die Geistlichen von St. Anna dem eigenen Missionsverständnis und –anspruch bzw. dem ihres Gründers gerecht wurden.

Im nachfolgenden Kapitel III.3.3.1.8 sollen die Texte nicht, wie bisher, gemäß ihrer Chronologie analysiert werden, sondern eine thematische Gliederung ist angemessen, um so die bei den Jerusalemer Vätern vorzufindenden Motive besser bündeln zu können. Das

⁷⁸⁴ Allen voran hat Bernard Lewis Saids Thesen immer wieder vehement zurückgewiesen; Lewis seinerseits gilt wiederum als Vater von Samuel Huntingtons These vom „*Clash of Civilisations*“. Vgl. zu Said und der ihm entgegen gebrachten Kritik, auf die nicht näher eingegangen werden soll, María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Orientalismus*, 34–39, und Reinhard Schulze, *Orientalismus*. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident, in: Imam Attia (Hg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster 2007, 45–68, hier: 46–49.

⁷⁸⁵ María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Orientalismus*, 35.

⁷⁸⁶ Ludwig Hagemann, *Christentum*, 104.

⁷⁸⁷ Ludwig Hagemann, *Christentum*, 104.

übergeordnete Stereotyp ist dasjenige von den Muslim:innen als einer Bedrohung für bzw. Feinden der Christ:innen (und zugleich ihre religiöse Antithese), wie es auf den vorangegangenen Seiten aus der Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen extrahiert wurde. Dabei wird das Kapitel in fünf Unterpunkte gegliedert: Beleidigungen; Hausfriedensbruch; physische Bedrohung; Fanatismus „der“ Muslim:innen und Berichte über an Christ:innen verübte Massaker im Osmanischen Reich.

3.3.1.8 Das Stereotyp von den Muslim:innen als „Feinde“ bzw. „Bedrohung“ der Christ:innen bei den Weißen Vätern

3.3.1.8.1 Beleidigungen

Der erste Tagebucheintrag, der von vermeintlichen „muslimischen“ Beleidigungen an die Adresse von Christ:innen berichtet, stammt vom 1. August 1889:

[...] Le soir, les enfants font une petite promenade pendant laquelle les Pères Féderlen [sic!] et Michel se rendent CHEZ LE curé latin. Ils ne l’y trouvent pas. Ils vont ensuite faire une visite aux Sœurs du Rosaire. Ces pauvres sœurs ont une installation bien misérable. Elles sont en butte aux insultes des musulmans lorsque’elles sortent; aussi se résignent-elles à vivre chez elles sans presque jamais sortir. Il manque quelque chose à ces Sœurs indigènes. La cornette de nos Sœurs de Charité ne serait certainement pas insultée. [...] ⁷⁸⁸

Der Text, der deutlich länger als dieser Ausschnitt ist und in der *Chronique Trimestrielle*⁷⁸⁹ vollständig abgedruckt wurde, wird mit einem Hinweis auf einen abendlichen Spaziergang der Gemeinschaft eingeleitet. Dieser führt zwei der Väter zunächst zu einem Pfarrer, den sie jedoch nicht antreffen und dann zu den Jerusalemer Rosenkranzschwestern, einer Ordensgemeinschaft für junge arabische Frauen, von denen sie berichten: Die Umgebung («installation») der genannten Schwestern sei außerordentlich misslich, sie seien ständigen Beleidigungen seitens *der* Muslim:innen ausgesetzt. Aus diesem Grund könnten sie kaum noch ihr Haus verlassen, worunter sie wiederum merklich litten. Bevor auf den weiteren Verlauf des Textausschnitts eingegangen wird, ist zu dem bisher Rekapitulierten festzustellen: Wenn von „Beleidigungen seitens *der* Muslime“⁷⁹⁰ («insultes des musulmans»)

⁷⁸⁸ *Diaire de Sainte Anne*, 289–290. Übersetzung: „Am Abend unternehmen die Kinder [gemeint sind die Ordensbrüder aus St. Anna; A. K.] einen kleinen Spaziergang, während dessen die Patres Féderlen [sic!] und Michel zu dem lateinischen Pfarrer gehen. Sie finden ihn nicht vor. Danach besuchen sie die Rosenkranzschwestern. Diese armen Schwestern haben eine sehr schlechte Einquartierung. Sie sind ständigen Beleidigungen seitens der Muslime ausgesetzt, wenn sie ihr Haus verlassen; sie sind so resigniert, unter sich zu leben, ohne jemals das Haus verlassen zu können. Etwas fehlt diesen einheimischen Schwestern. Die Flügelhaube unserer Barmherzigen Schwestern wäre sicherlich nicht beleidigt worden. [...]“

⁷⁸⁹ Vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d’Afrique*, 4me Trimestre de 1889, 105–136, hier: 115–116.

⁷⁹⁰ Hervorhebung A. K.

die Rede ist, wird, ebenso wie bei vielen analysierten, Jüd:innen betreffenden Eintragungen, eine Pauschalisierung vorgenommen, die der Leserschaft kaum Differenzierung erlaubt. Die vermeintlichen Beleidigungen werden als so belastend für die Nonnen dargestellt, dass sie ihnen die Freiheit rauben, ihre Klostermauern zu verlassen. Dies impliziert zugleich die Angst vor physischen Angriffen, wenn nicht sogar letztere selbst, sobald die Schwestern einen Fuß vor die Tür setzen und sich im muslimischen Milieu wiederfinden. Wenngleich es in diesem Textabschnitt in erster Linie um die besuchten Rosenkranzschwestern geht, so wird das jahrhundertalte Stereotyp von der muslimischen Bedrohung der Christ:innen zwar als ein Nebenstrang platziert, durch das zweimalige Betonen der Angst vor Angriffen außerhalb der Klostermauern aber möglicherweise auch aufgebauscht. Dazu passt, dass nirgendwo erklärt wird, inwiefern die Schwestern beleidigt werden bzw. welchen konkreten Beleidigungen sie sich ausgesetzt fühlen. Selbstredend ist dies nur eine *Wiedergabe* seitens der Weißen Väter, d. h. die Sorgen der Schwestern werden ernstgenommen und auch verstanden. Es ist auch nicht davon auszugehen, dass hier etwas er- oder hinzugedichtet wurde. Dennoch wird durch diese Wiedergabe inklusive der vorgenommenen Pauschalisierung ein Bild von Muslim:innen suggeriert und weitertradiert, aus dem, trotz der Korrektheit des Geschriebenen, ein christliches sich zunächst auf Sarazenen, später Türk:innen, letztlich aber Muslim:innen beziehendes Stereotyp gewissermaßen Bestätigung speisen kann, nämlich jenes einer für Christ:innen durch Muslim:innen präsenten Bedrohung.

Aufschlussreich ist nun – zurück zum Hauptstrang –, dass die Rosenkranzschwestern von den Weißen Vätern für ihre eigene Lage mitverantwortlich gemacht werden. Interessant ist zudem, dass die Schwestern zum Ende des Abschnitts als „einheimisch“ («ces Sœurs indigènes») vorgestellt und ihnen zeitgleich ein Mangel, vielleicht fehlender Glaube/Hoffnung oder fehlendes Durchsetzungsvermögen, attestiert wird. Im letzten Satz wird schließlich deutlich, dass der Verfasser nicht nur einen Unterschied zwischen Christ:innen und Muslim:innen konstruiert, sondern zugleich zwischen europäischen und orientalischen Ordensfrauen – auch wenn sie der eigenen Konfession angehören. Dies kann als ein erster Hinweis auf eine von den Weißen Vätern empfundene kulturelle wie religiöse Überlegenheit gesehen werden, auf die in den folgenden Seiten noch ausführlicher zu kommen sein wird.

Zunächst jedoch noch zu einem weiteren, sehr kurzen Eintrag, der sich mit „muslimischen“ Beleidigungen gegenüber Christ:innen beschäftigt. Er stammt vom 9. November 1896 und wurde in der *Chronique Trimestrielle*⁷⁹¹ abgedruckt:

A Jaffa, les chrétiens sont inquiets; les musulmans ne se gênent pas pour insulter la religion chrétienne.⁷⁹²

⁷⁹¹ Vgl. 2me Section: Jérusalem, Petit et Grand Séminaires de Sainte-Anne, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1896, 70–79, hier: 79.

Der Text spricht ebenso wie der davor explizit von mutmaßlichen Beleidigungen seitens der Muslim:innen. Allerdings sind es hier nicht Christ:innen, die beleidigt worden seien, sondern „die christliche Religion“ («la religion chrétienne»). Dies verleiht den Beleidigungen eine neue Dimension, werden hier nicht die Glaubensanhänger:innen des Christentums geschmäht, sondern der Glaube an Jesus Christus selbst; somit wären die Beleidigungen mit Blasphemie gleichzusetzen. Freilich werden die vermeintlichen Beleidigungen einmal mehr nicht näher bestimmt, noch werden sie quantifiziert. Stattdessen sind es wiederum pauschal *die* Muslim:innen, die *die* christliche Religion verunglimpfen. Auch hier handelt es sich um den Weißen Vätern Zugetragenes, das sich durchaus in irgendeiner Form ereignet haben kann. Doch auch hier wird weder eine Konkretisierung vorgenommen noch werden Belege gebracht. D. h. auch dieser Text trägt ungeachtet seines vermutlich wahren Gehalts dazu bei, das Stereotyp von einer Bedrohung für die Christ:innen wachzuhalten.

3.3.1.8.2 (Versuchter) Hausfriedensbruch

Die folgenden beiden Tagebucheintragen behandeln zwei Fälle⁷⁹³ von von muslimischen Personen begangenen oder versuchtem Hausfriedensbruch in St. Anna. Die Zeit zwischen beiden Texten entspricht fast dem gesamten Untersuchungszeitraum dieser Arbeit: während der zweite am Ende des Jahres 1914, also bereits nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges verfasst wurde, stammt der erste aus der Anfangszeit der Weißen Väter in Jerusalem, näherhin vom 16. Juni 1880:

[...] Un petit incident s'est passé ce soir à Ste Anne. Un musulman s'est introduit sur le chantier. Le P. Hamard l'a prié d'en sortir ; sur le refus hautain, le P. l'a frappé d'un coup de pied. Alors il a voulu se jeter sur le Père et il a fallu que tous les ouvriers interviennent. Le P. Supérieur prévient immédiatement M. le consul de cette affaire. Les auteurs du tumulte ont été arrêtés.⁷⁹⁴

In diesem Tagebucheintrag, der keinen Eingang in die *Chronique Trimestrielle* fand, sondern für die Veröffentlichung gestrichen wurde,⁷⁹⁵ der jedoch in der Dissertation von Jonathan Ralf Werner aufgegriffen wird, berichtet der Verfasser von einem unerlaubten Eindringen eines männlichen Muslims auf eine Baustelle des St. Anna-Komplexes. Es wird geschildert, wie

⁷⁹² *Diaire de Sainte Anne*, 574. Übersetzung: „In Jaffa sind die Christen beunruhigt. Die Muslime genieren sich nicht, die christliche Religion zu beleidigen.“

⁷⁹³ Hinzu kommen noch weitere Texte, u. a. einer vom 23. April 1899. Vgl. *Diaire de Sainte Anne*, 608.

⁷⁹⁴ *Diaire de Sainte Anne*, 39. Übersetzung: „An diesem Abend hat sich ein kleiner Zwischenfall in St. Anna ereignet. Ein Muslim drang auf die Baustelle ein. Pater Hamard bat ihn, das Grundstück zu verlassen; wegen seiner herablassenden Weigerung hat der Pater ihm einen Fußtritt verpasst. Daraufhin wollte er sich auf den Pater stürzen, und es war notwendig, dass alle Bauarbeiter eingriffen. Der Superior hat den Konsul unverzüglich darüber unterrichtet. Die Verantwortlichen wurden verhaftet.“

⁷⁹⁵ Vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2e Trimestre de 1880, 181–185, hier: 185.

einer der Weißen Väter, Pater Hamard, den Eindringling zunächst bittet, das Gelände zu verlassen und ihn schließlich, ob seiner Weigerung, mit einem Fußtritt hinaus zu befördern versucht. Statt zu gehen, trachtet der ungebetene Gast danach, sich auf den Ordensmann zu werfen, scheitert aber, weil die sich zur gleichen Zeit auf dem Gelände befindenden Bauarbeiter dem Pater zu Hilfe kommen. Der Text endet mit der Information, dass der Obere den französischen Konsul – da St. Anna seiner Jurisdiktion unterstellt war – über diese Begebenheit unverzüglich unterrichtet habe und (in der Folge davon?) die Verantwortlichen verhaftet worden seien. Hierbei stellt sich die Frage, warum nun der Plural verwendet und von *den* Verantwortlichen gesprochen wird, während zuvor noch von *einem* Eindringling die Rede war. Der oder dem Lesenden werden, ohne dass dies aufgrund des zuvor Geschriebenen überprüfbar wäre, mehrere *muslimische* Übeltäter suggeriert. Auch wenn es so gewesen sein mag, dass der Eindringling nicht allein gehandelt hat, stoßen die fehlenden Informationen zu den übrigen Tätern auf. Zugleich dürfen Mittäter trotz dieser unzureichenden Auskunft nicht ausgeschlossen werden. Der Plural irritiert aber auch deshalb, weil eingangs von einem nur „kleinen Vorfall“ («un petit incident») die Rede war. Bei einer Tat von mehr als zwei Personen wäre es eine Verschwörung und somit kein „kleiner Zwischenfall“ mehr.

Im Zentrum des Textes steht also die Auseinandersetzung eines Muslims mit einem christlichen Ordensangehörigen. Zu vermuten ist, dass der Text aufgrund seines Inhalts, nämlich ebendieser Auseinandersetzung, keinen Eingang in das ordensinterne Publikationsorgan fand, zumal sie sich zu einer Zeit ereignete, in der die Weißen Väter noch neu in der Stadt und daher auf gute Beziehungen zu allen Nachbarn bedacht waren – allen voran natürlich zu den Muslim:innen, deren Anwesenheit und Nachbarschaft in Nordafrika ausschlaggebend für die Gründung des Ordens gewesen war. Interessant ist nun, was Jonathan Ralf Werner aus dieser Episode macht:⁷⁹⁶ Für ihn zeigt die Geschichte in erster Linie,

dass das Leben in St. Anna alles andere als rein beschaulich und nicht ohne Herausforderungen war. Es gab Situationen, in denen auch fromme Ordensleute zuweilen an ihre Grenzen gerieten und in einer Art und Weise reagierten, die dem Betrachter so wenig christlich erscheint. Einen Eindringling mit einem Fußtritt vertreiben zu wollen, erinnert wenig an die in der Bergpredigt aufgestellte Forderung Jesu, dem Aggressor auch die andere Wange hinzuhalten. Auf jeden Fall entbehrt die Szene jeder falschen Romantisierung christlicher Existenz.⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 149–150.

⁷⁹⁷ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 150.

Auch wenn, oder gerade weil Werners Arbeit ein „soziologisches Interesse“⁷⁹⁸ verfolgt, ist auch an dieser Stelle deutliche Kritik anzubringen. Denn obwohl er sich in einem Unterkapitel eher allgemein mit der Frage nach Stereotypen, ihrer Herkunft und ihren Folgen⁷⁹⁹ auseinandersetzt und einräumt, dass die Leserschaft der Ordenstagbücher „einigen Stereotypen“ begegnen wird, wendet er das Herausgearbeitete kaum an: Zwar kommt auch er nicht umhin zuzugeben, dass „das Leben in St. Anna alles andere als rein beschaulich war“, dass es also durchaus spannungsreiche Situationen auch mit den muslimischen Mitmenschen gab. Doch er unterlässt es fast gänzlich, zu hinterfragen, welche Sicht die Jerusalemer Missionare auf ihre andersglaubenden Nachbarn hatten und welche nicht nur soziologischen, sondern auch theologischen Folgerungen aus ihr letztlich geschlossen werden können. Im Gegenteil: Beim Lesen insbesondere seines Fazits entsteht der Eindruck, dass diese „Geschichten interkultureller Begegnungen“⁸⁰⁰ sich zwar hie und da schwierig gestalteten, dass die Jerusalemer Ordenstagbücher aber insgesamt das Bild eines erfolgreichen interkulturellen bzw. interreligiösen Dialogs vermitteln.⁸⁰¹ Dem ist jedoch zu widersprechen. Dies wurde in den vergangenen Kapiteln über die Sicht der Missionare auf Jüd:innen deutlich: Die von Werner an drei Stellen angeführten, nicht ins vermittelte Bild passenden Eintragungen waren keinesfalls die Ausnahme, wenn es um die Begegnungen der Missionare mit Muslim:innen und Jüd:innen ging! Und, nochmals: Welche Implikationen von diesen Texten über die St. Anna-Wände (hin-)ausgehen konnten, wird bei Werner an keiner Stelle problematisiert, de facto sogar verneint. Dazu passt, dass sich in seiner Dissertation kein Hinweis darauf finden lässt, über welches enorme Tradierungspotential die Tagebucheinträge mittels des Publikationsorgans *Chronique Trimestrielle* verfügten. Schließlich fehlt ein Ausblick, der die von ihm verwendeten Jahrgänge 1878 bis 1882 gerade hinsichtlich des Themas „Interkulturelle Begegnungen“ in einen größeren Zusammenhang stellt. Zwar trifft es zu, dass die von Werner untersuchten fünf Jahre diesbezüglich *vergleichsweise* wenig spannungsgeladenes Material „liefern“. Sichtet man jedoch die Jahrgänge danach, so kommt man nicht umhin festzustellen, dass Werners Befund nur allzu optimistisch daherkommt. Ein zweiter, deutlich später verfasster Text, der einen – diesmal versuchten – Hausfriedensbruch seitens muslimischer St. Anna-Nachbarn zum Inhalt hat, stammt aus dem Frühherbst 1914. Nicht nur der Inhalt, sondern gerade dessen späte Verfassungszeit ist für diesen Kontext sowie für die Begründung der zeitlichen Eingrenzung dieser Arbeit von Bedeutung: Diese Eintragung markiert nur eine von fast täglichen dieser Art während jener Zeit, in der die Weißen Väter von der zunehmend vergifteten Stimmung zwischen in der Heiligen Stadt lebenden Christ:innen und Muslim:innen zu Beginn des Ersten Weltkrieges

⁷⁹⁸ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 16.

⁷⁹⁹ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 21.

⁸⁰⁰ So der Untertitel-Anfang von Werners Dissertation.

⁸⁰¹ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 199–200.

berichten. Sie fungiert daher auch Ausblick gebend auf die Lage der Weißen Väter, die zu dieser Zeit vermehrt gegen verbale Attacken sowie Schikanen auch seitens der osmanischen Behörden zu kämpfen hatten. Zugleich stellt – nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges – sie nur einen von sehr vielen Texten dar, in denen die Jerusalemer Missionare von Unannehmlichkeiten mit ihren muslimischen Nachbarn und/oder den osmanischen Behörden berichten.⁸⁰² Dieser Umstand lässt, wie fast alle Eintragungen ab dem Herbst 1914 zeigen, die Sicht der Weißen Väter auf Muslim:innen nicht ohne Grund düsterer werden, als sie es davor bereits gewesen war. Der Text vom 2. Oktober 1914 hat folgenden Wortlaut:

Dans la soirée les musulmans devaient venir à Ste Anne pour une manifestation en l'honneur de Saladin. Nous avons été dans l'inquiétude toute la journée. Cependant rien n'a eu lieu grâce à l'intervention du Consul de France.

Les soldats ont été réunis à la mosquée d'El Aqsa. Exhortation du Gouverneur militaire à l'union et au respect des étrangers. Un officier se tenait à la porte [...] de la mosquée pour empêcher les musulmans de venir à Ste Anne.⁸⁰³

Der Textverfasser informiert die Leserschaft darüber, dass er und seine Mitbrüder muslimische Gläubige in oder zumindest vor den Toren St. Annas für den Abend erwarteten; da der 2. Oktober 1914 auf einen Freitag fiel, ist anzunehmen, dass ein Auflaufen muslimischer Gläubiger unmittelbar nach dem Freitagsgebet gemeint ist. Als Grund wird eine „Veranstaltung zu Ehren des Saladin“ («pour une manifestation en l'honneur de Saladin») genannt. Um den Zusammenhang zwischen St. Anna auf der einen und Saladin auf der anderen Seite herstellen zu können, muss man den Blick auf die Geschichte der heutigen Basilica minor werfen: Nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin fungierte die St. Anna-Kirche ab 1192 für längere Zeit als Koranschule.⁸⁰⁴ Und: Zur Abfassungszeit dieser Tagebucheintragung stellte die Jerusalemer Stadtgemeinde gemeinsam mit den osmanischen Behörden Überlegungen an, einen Teil des St. Anna-Komplexes zu konfiszieren und als eine islamische Universität zu verwenden.⁸⁰⁵ Die Sorge der Missionare («[n]ous avons été dans l'inquiétude toute la journée») ist aufgrund der aufgeladenen Stimmung also durchaus

⁸⁰² Vgl. hierzu P. Féderlin, *Exiles de Jérusalem. De la Ville Sainte à Marseille en trente-trois jours; Relatives de S. N. v. der Vliet sur les événements survenus à Jérusalem d'octobre 1914 à fin décembre 1917 und Journées de deuil (fév. – juin 1915). Extraits du journal de guerre du P. N. van der Vliet.*

⁸⁰³ *Relatives de S. N. v. der Vliet sur les événements survenus à Jérusalem d'octobre 1914 à fin décembre 1917*, o. S. Übersetzung: „Am Abend sollten die Muslime nach St. Anna kommen, zu einer Veranstaltung zu Ehren des Saladin. Wir waren den ganzen Tag in Sorge. Jedoch ist dank der Intervention des französischen Konsuls nichts passiert. Die Soldaten standen vereint vor der Al-aqsa-Moschee. Eine Ermahnung des militärischen Gouverneurs zur Einheit und zum Respekt gegenüber Fremden. Ein Offizier hielt sich an der Tür [...] der Moschee fest, um die Muslime daran zu hindern, nach St. Anna zu kommen.“

⁸⁰⁴ Vgl. Philippe Gorra, *Sainte-Anne*, 15.

⁸⁰⁵ Vgl. mehrere Tagebucheinträge in: *Journées de deuil (fév. juin 1915). Extraits du journal de guerre du P. N. van der Vliet.* Vgl. hierzu auch Philippe Gorra, *Sainte-Anne*, 111–115.

verständlich. Dennoch ist festzuhalten, dass auch in diesem Text pauschalisierend von *den* Muslim:innen die Rede ist, die – hier findet sich ein impliziter Hinweis auf ihren vermeintlichen Fanatismus – im Begriff gewesen seien, die christlichen Klostermauern zu stürmen. Einzig der anwesenden, für Sicherheit sorgenden osmanischen Staatsgewalt, für die neben dem zu Ruhe, Ordnung und Respekt mahnenden Gouverneur ein einzelner Offizier sinnbildlich steht, sowie dem französischen Konsul sei es zu verdanken, dass St. Anna von *den* aufgebrachten Muslim:innen verschont wurde. So ist auch dieser Eintrag – neben vielen weiteren in den darauffolgenden Wochen und Monaten – ein Beleg dafür, dass, wenn von einer Gruppe anonymer Muslim:innen gesprochen wird, nicht differenziert, sondern pauschal von den Muslim:innen als *Kollektiv* die Rede ist. Diese Verallgemeinerung von Muslim:innen wirkt bei der Leserschaft entsprechend, zumal – insbesondere in den ersten beiden Texten – unkonkrete Behauptungen („die Muslime genießen sich nicht, die christliche Religion zu beleidigen“) aufgestellt werden, die kaum nachprüfbar sind. Und so entfalten auch die bisherigen Texte zu Muslim:innen, wenngleich sie keine so durchdachte und doch subtil wirkende Komposition in sich tragen wie einige Texte über Jüd:innen, stellenweise die Wirkkraft der Persuasion: dass nämlich von Muslim:innen eine reale Bedrohung für Christ:innen ausgeht. Damit ist freilich nicht gesagt, dass es sie nicht auch tatsächlich gegeben hätte. Es geht auch nicht darum, solche Erlebnisse und Erfahrungen zu relativieren. Dennoch muss darauf verwiesen werden, welchen Eindruck solche Schilderungen bei Christ:innen machen konnten, die ohnehin in einem Klima von Islamfeindlichkeit aufgewachsen sind – ein solcher Tagebucheintrag dürfte sie bestätigt haben. Wie verhält es diesbezüglich mit den weiteren Eintragungen?

3.3.1.8.3 Missgunst – und physische Bedrohung

Das Bild einer von muslimischen Mitmenschen ausgehenden physischen Zudringlichkeit, wenn nicht gar Bedrohung, welches im zuletzt analysierten Text gezeichnet wurde, wird von den Jerusalemer Vätern in zwei weiteren Texten aufgegriffen. Der erste stammt vom 6. August 1889, dem Fest der Verklärung des Herrn, und wurde in der *Chronique Trimestrielle*⁸⁰⁶ vollständig abgedruckt:

Fête de la Transfiguration.

[...] Vers quatre heures de soir, nous nous rendons tous à la cure latine. [...] Pendant le salut, la musique fait entendre quelques morceaux religieux. [...] La fanfare attire tous les Musulmans du quartier.

⁸⁰⁶ Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me Trimestre de 1889, 105–136, hier: 119–120.

[...] En rentrant au campement nous passons devant la demeure du Pacha. Nous le saluons par un morceau de musique. Le Gouverneur était assis devant son palais entouré de quelques officiers et de notables. Il invite les Pères à s'asseoir à côté de lui.

Au départ, un officier et quelques soldats sont chargés de nous frayer un passage à travers la foule. On entend de vieux musulmans grommeler: «Comment, le Pacha donne maintenant les premières places aux chrétiens!»⁸⁰⁷

Zunächst geht der Textverfasser auf die liturgische Bedeutung des 6. August ein und berichtet dann, wie die Väter bzw. wie die Christ:innen in Jerusalem das Fest der Verklärung des Herrn begehen: Er spricht von großen Feierlichkeiten in der lateinischen Gemeinde, von der St. Anna-Blaskapelle ist die Rede, die die Aufmerksamkeit „alle[r] Muslime“ in dem betreffenden Viertel erregt. Der letzte Absatz widmet sich der Prozession, die auch am Wohnsitz des Pascha, also vermutlich des Bürgermeisters oder Gouverneurs, vorbeizieht. Im Folgenden werden dann die Reaktionen des Paschas wie auch der muslimischen Bevölkerung beschrieben: Der Pascha wird als sehr großzügig und Christ:innen gegenüber freundlich gesinnt dargestellt; nicht nur kommt er samt ehrwürdiger Gefolgschaft aus seinem Haus, um die christliche Feiertagsprozession zu begrüßen, sondern er bietet den Patres einen Sitzplatz neben sich an, was vom Textverfasser als großes Privileg gewertet wird. Somit haben wir es mit einer durchweg positiven Beschreibung eines wichtigen – muslimischen – Funktionsträgers zu tun, der den Missionaren persönlich bekannt und auch zugetan war. Anders verhält es sich mit der Darstellung der städtischen Muslim:innen, die beim Aufbruch der Patres nochmal zur Sprache kommen: Der Textverfasser informiert die Leserschaft darüber, dass mehrere Sicherheitskräfte abbestellt werden, um den Patres den Weg durch die Menge zu bahnen («un officier et quelques soldats sont chargés de nous frayer un passage à travers la foule»). Nicht nur wird in diesem Satz ein Bedrohungsszenario aufgebaut: Der Weg müsse durch die „muslimische“ Menge gebahnt werden und das auch noch unter Zuhilfenahme von Sicherheitsbeamten; im darauffolgenden Satz wird dies noch gewissermaßen bestätigt, wenn erzählt wird, dass alte Muslime missgünstig vor sich hinmurmeln, der Pascha – selbst ein Muslim – gebe nun den Christen den Vorzug und Geleit («On entend de vieux musulmans grommeler: «Comment, le Pacha donne maintenant les premières places aux chrétiens!»»).

⁸⁰⁷ *Diaire de Sainte Anne*, 292–293. Übersetzung: „Fest der Verklärung des Herrn. [...] Gegen vier Uhr am Abend begeben wir uns alle in die lateinische Pfarrei. Während des Grußes verschafft sich die Musik Gehör durch einige religiöse Stücke. [...] Die Blaskapelle lockt alle Muslime aus dem Viertel. Auf dem Rückweg ins Lager gehen wir am Wohnsitz des Paschas vorbei. Wir grüßen ihn mit einem Musikstück. Der Pascha saß vor seinem Palais, umgeben von einigen Offizieren und Honoratioren. Er lädt die Patres ein, sich neben ihn zu setzen. Beim Aufbruch werden ein Offizier und einige Soldaten beauftragt, uns den Weg durch die Menge zu bahnen. Man hört alte Muslime vor sich hinmurmeln: ‚Wie kann es sein, dass der Pascha den Christen jetzt den Vorzug gibt!?’“

Nun ist dies wiederum eine Szene, die von den Missionaren so erlebt und im Ordenstagebuch sicher wahrheitsgemäß festgehalten wurde. Dennoch liefert auch diese Eintragung Hinweise darüber, wie über Muslim:innen gedacht und gesprochen wurde: Da ist zum Einen die wiederholte Pauschalisierung bzw. das Aufbauschen der Menge («tous les Musulmans du quartier»). Zum Anderen wird hier – unabhängig vom Zutreffen des Geschilderten – ein jahrhundertealtes Stereotyp bedient, welches in den vorherigen Unterkapiteln detailliert nachgezeichnet wurde: *die* Muslim:innen werden – nunmehr im Palästina des ausgehenden 19. Jahrhunderts – als eine reale Bedrohung für Christ:innen dargestellt, die ihrerseits nichts anderes wollen, als in der Heiligen Stadt ihre religiösen Feierlichkeiten zu begehen. Interessant ist zudem, dass der freundlich gezeichnete Pascha als eine konkrete Person mit einer konkreten, sehr wichtigen Funktion der unkonkreten, anonymen Menge gegenüber gestellt wird.

Als weniger freundlich wird hingegen ein anderer Pascha – vermutlich ist der Bürgermeister von Nablus gemeint – am 31. Juli 1893⁸⁰⁸, vorgestellt:

Nous allons faire une visite au pacha de Naplouse. C'est un vieillard fanatique qui fait le plus de mal possible aux chrétiens. Il se fait une gloire d'assister aux funérailles des pauvres derviches musulmans. Notre fanfare exécute quelques morceaux de son répertoire et retourne au campement, non sans être suivie et escortée d'une foule nombreuse que ne se montre pas très sympathique. Un officier turc et deux soldats font la police sur notre passage.⁸⁰⁹

Der Text stammt aus der Ferienzeit der Jerusalemer Väter, also jenen Sommerwochen, in denen sie häufig in Palästina und Syrien auf Reisen waren. In diesem Fall wird von einer Visite in Nablus im heutigen Westjordanland berichtet. Der Pascha, den die Missionare dort besuchen, wird als „fanatischer Greis“ («un vieillard fanatique») – ein Adjektiv für Muslim:innen, das uns in den nächsten Kapiteln noch ausführlicher beschäftigen wird – gekennzeichnet, der den Christ:innen (in seiner Stadt) bewusst „größten Schaden zufügt“ («qui fait le plus de mal possible aux chrétiens»). Nun lässt sich diese Klassifizierung von der Leserschaft auf ihren Wahrheitsgehalt kaum überprüfen, zumal der Textverfasser weder einen Hinweis darauf gibt, inwiefern der Pascha ein „Fanatiker“ ist, noch etwas darüber schreibt, worin der Schaden, der den Christ:innen vom Pascha zugefügt wird, besteht. Trotz

⁸⁰⁸ Für die zweite Hälfte des Jahres 1893, für einen Druck im Jahr 1894, wurden keine Kopien der Jerusalemer Tagebücher nach Algier geschickt: «Néant.» (Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1e Trimestre de 1894, 574.) Die nach Algier geschickten Tagebücher reichen nur bis zum 21. Juni 1893.

⁸⁰⁹ *Daire de Sainte Anne*, 485. Übersetzung: „Wir haben dem Pascha von Nablus einen Besuch abgestattet. Bei ihm handelt es sich um einen fanatischen Greis, der Christen größten Schaden zufügt. Er macht es sich zur Ehre, an den Beerdigungen der armen muslimischen Derwische teilzunehmen. Unsere Blaskapelle hat noch einige Stücke aus ihrem Repertoire gespielt und machte sich sodann auf den Weg, nicht ohne von einer großen Menge hinausgeleitet und verfolgt zu werden, die sich nicht besonders freundlich zeigte. Ein türkischer Offizier und zwei Soldaten haben uns den Weg geebnet.“

dieser vagen Ausführungen wird der Leserschaft aber dennoch eine weitere von Muslim:innen ausgehende Bedrohung für (einen Teil der) Christ:innen im Heiligen Land präsentiert, die noch durch die folgenden Sätze untermauert wird und zugleich an den letzten Text erinnert: Die Väter seien auf dem Rückweg in ihr Lager von einer Menge hinausbegleitet bzw. verfolgt worden, die sich nicht gerade freundlich gezeigt habe («être suivie et escortée d'une foule nombreuse que ne se montre pas très sympathique»). Zu ihrem Schutz seien sie von drei türkischen Militärs hinausgeleitet worden. Auch wenn die ihnen folgende Menge nicht explizit als „muslimisch“ gebrandmarkt wird, ist dies für die Leserschaft ziemlich ersichtlich. Das Verb «suivre» steht ebenso für eine Bedrohung wie auch die Tatsache, dass die Missionare auf den Schutz dreier Soldaten angewiesen sind. Der Leserschaft wird also suggeriert, dass von Seiten der „großen Menge“ mindestens eine physische Zudringlichkeit ausgeht, der sie – die Christ:innen – sich in diesem Fall ausgesetzt fühlen.⁸¹⁰

⁸¹⁰ Anders verhält es sich vier Jahre zuvor, während eines Besuchs der Missionare beim damaligen Pascha von Nablus, Sadek Bey, am 31. Juli 1889: «[...] Vers cinq heures toute la communauté se rend au séraïl pour faire une visite au pacha Sadek Bey, frère du grand vizir Kiamil Pacha. Son Excellence vient nous recevoir. Le P. Supérieur et les Pères Michel et Cébron entrent au divan et s'entretiennent avec le pacha qui se montre très aimable. Pendant ce temps la fanfare se fait entendre à la grande joie de Son Excellence et de tous ses officiers. Sadek Bey nous fait toutes sortes d'offres de service. Nous prenons congé du pacha qui désigne des officiers et des soldats pour nous escorter. La communauté traverse la ville au son de la musique. Une foule énorme se masse sur notre passage. Pas une parole mal placée, pas une insulte [sic!] de la part de Naplousiens, d'ordinaire si grossiers à l'égard des chrétiens. Nous apprenons bientôt que cette première visite au pacha a produit une excellente impression: elle est due surtout à la fanfare. «La ville a été livrée aux chrétiens» répètent les vieux musulmans. Puissent les pauvres chrétiens de Naplouse profiter de ce succès moral dû à notre présence et rendre au Christ cette ville qui a été sienne. [...]» (*Diaire de Sainte Anne*, 289, abgedruckt in: Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1889, 105–136, hier: 115.) (Übersetzung: „Gegen 17 Uhr bricht die gesamte Gemeinschaft zum Palast auf, um den Pascha Sadek Bey, Bruder des Großwesirs Kiamal Pascha, zu besuchen. Seine Exzellenz kommt, um uns zu empfangen. Der Obere und die Patres Michel und Cébron setzen sich auf das Sofa und unterhalten sich mit dem Pascha, der sich als sehr freundlich erweist. Währenddessen verschafft sich die Blaskapelle Gehör, zur großen Freude Seiner Exzellenz und aller seiner Offiziere. Sadek Bey bietet uns alle Arten von Unterstützung an. Wir verabschieden uns vom Pascha, der seine Offiziere und Soldaten darauf hinweist, uns hinauszubegleiten. Die Gemeinschaft zieht zum Klang der Musik durch die Stadt. Eine riesige Menge scharft sich auf unserem Weg zusammen. Nicht ein schlechtes Wort, nicht eine Beleidigung von Seiten der Nabluser, die normalerweise grob gegenüber den Christen sind. Wir erfahren bald, dass dieser erste Besuch beim Pascha einen exzellenten Eindruck erzeugt hat: Sie rührt vor allem von der Blaskapelle her. ‚Die Stadt wurde den Christen überlassen‘, wiederholen die alten Muslime. Mögen die armen nablusianischen Christen von diesem moralischen Erfolg, der unserer Anwesenheit geschuldet ist, profitieren und Christus diese Stadt wiedergeben, die einst die Seine war.“) Dieser Eintrag steht – scheinbar – in diametralem Gegensatz zu dem obigen, sowohl, wenn es um die Beschreibung des Paschas als auch, wenn es um das Verhalten einer nablusianischen Menge von Muslim:innen gegenüber Christ:innen geht: Der Pascha wird als freundlicher, zugewandter Mann dargestellt, während die Präsenz christlicher Blasmusik – gemäß dem Verfasser – bleibenden Eindruck bei der muslimischen Bevölkerung hinterlassen hat. Zwar ist auch hier von Missgunst («La ville a été livrée aux chrétiens») die Rede, es wird aber zugleich gesagt, dass die die Missionare begleitende Menge, die den Christ:innen für gewöhnlich nicht gut gesinnt sei («d'ordinaire si grossiers à l'égard des chrétiens»), sich jeglicher Kommentare oder gar Beleidigungen enthält. Auf den ersten Blick erscheint der Text also versöhnlich. Freilich offenbart auch er die Sichtweise der christlichen Missionare auf die Anhängerschaft des Islam, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum Einen wird von ihnen nichts anderes erwartet, als dass *die* Muslim:innen feindlich gegenüber Christ:innen eingestellt sind und diese Feindseligkeit auch deutlich zeigen. Zum Anderen ist dieser Text ein bezeichnendes Beispiel für das Superioritätsdenken der Jerusalemer Väter: Der eigene

Auch hier ist die von den Missionaren gefühlte Bedrohung durchaus ernst zu nehmen. Doch auch hier muss nach etwaigen Auswirkungen eines solchen Tagebucheintrags auf die Leserschaft gefragt werden. Auch ein Text mit wahren Inhalt transportiert Sichtweisen, durch die sich eine bestimmte Leserschaft bestätigt sieht, eine andere wiederum überzeugen lässt.

Ein dritter Text, der von einem Gefühl der physischen Bedrohung bei den Jerusalemer Vätern handelt, stammt vom 5. November 1896 und wurde in der *Chronique Trimestrielle*⁸¹¹ vollständig abgedruckt:

La situation menace de devenir de plus en plus critique. Un ordre du Sultan enjoint au gouverneur de lever un impôt [de dix à deux cents piastres] sur tous les musulmans ; depuis les enfants à la mamelle jusqu'aux vieillards, tous doivent payer cet impôt destiné aux besoins de l'armée. Pourquoi excepter de l'impôt les sujets ottomans de la religion chrétienne ? L'argent recueilli doit être expédié à Constantinople et les gouverneurs doivent en garder une autre partie. C'est l'armement des musulmans. Cet impôt va exaspérer les mahométans contre les chrétiens. Si les fellahs sont armés, les chrétiens seront massacrés les premiers, les citadins et les employés du gouvernement y passeront ensuite. C'est le mufti, chef de la religion, qui est le président de la commission chargée de centraliser les fonds provenant de cet impôt. Les puissances se décideront sans doute à agir énergiquement lorsque les chrétiens indigènes et européens auront été massacrés dans une boucherie générale.⁸¹²

Besuch beim Gouverneur wird so hoch bewertet, dass beim Lesen des Eintrags der Eindruck entsteht, die Missionare hätten die Stadt geradezu eingenommen. Auch wird in Zusammenhang mit ihrer Visite von einem „moralischen Erfolg“ («ce succès moral dû à notre présence») gesprochen, von dem sie sich erhoffen, dass er den „armen Christen aus Nablus“ («les pauvres chrétiens de Naplouse») zu Gute kommen möge, damit diese ihn nutzen, um die Stadt Christus (wieder) anheimzugeben. Zu guter Letzt: Den gesamten Text durchzieht ein konstruierter Antagonismus, im Rahmen dessen Christ:innen und Muslim:innen gegenüber gestellt werden. Wie auch bei den Texten über Jüd:innen wird hier also christliche Identität über Abgrenzung von den anderen zu stärken gesucht.

⁸¹¹ Vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me Trimestre de 1896, 70–79, hier: 77–78.

⁸¹² *Diaire de Sainte Anne*, 573. Übersetzung: „Die Situation droht immer kritischer zu werden. Ein Befehl des Sultans gebietet dem Gouverneur, allen Muslimen eine Steuer [...] aufzuerlegen; nun müssen Kinder von der Brust bis zu den Greisen, sie alle müssen diese Steuer für die Bedürfnisse des Militärs entrichten. Warum die osmanischen Untertanen, die der christlichen Religion angehören, von der Steuer ausschließen? Das eingesammelte Geld soll nach Konstantinopel geschickt werden und die Gouverneure sollen einen anderen Teil aufbewahren. Es ist eine Aufrüstung der Muslime. Diese Steuer wird die Mahomedaner gegen die Christen aufbringen. Wenn die Fellachen bewaffnet sind, werden die Christen als erste massakriert, die Städter und die Beschäftigten des Gouvernements werden ihnen anschließend folgen. Es ist der Mufti, das Oberhaupt der Religion, welcher die Einzugskommission leitet, die die Steuerfonds erfassen soll. Die Mächte werden sich ohne Zweifel dazu entscheiden, energisch zu handeln, wenn die einheimischen und die europäischen Christen im Rahmen eines großen Gemetzels vernichtet würden.“

Dieser Tagebucheintrag markiert nur einen aus einer Reihe von Texten im Herbst des Jahres 1896,⁸¹³ die vor von Muslim:innen ausgehenden Gefahren für die Christ:innen im Osmanischen Reich, aber auch in Palästina warnen. Tatsächlich kam es im Jahr 1896 verstärkt zu Ausschreitungen gegen im Osmanischen Reich lebende Christ:innen. Und so beginnt er mit dem programmatischen Satz: „Die Situation droht immer kritischer zu werden.“ («La situation menace de devenir de plus en plus critique.») Im weiteren Verlauf der Eintragung wird der Grund für die Sorge der Missionare genannt und ausgeführt: Der Sultan habe für sein Reich eine Steuer angeordnet, die für seine Armee verwendet werden solle, aber ausschließlich von den Bürgerinnen und Bürgern islamischen Glaubens zu entrichten sei. Der Ausschluss christlicher Untertanen von der Steuer bereitet dem Verfasser nun Unbehagen: Warum, so fragt er, sollen Christ:innen nicht auch für die Ausgaben des Militärs aufkommen («Pourquoi excepter de l'impôt les sujets ottomans de la religion chrétiennes ?»)? Eine explizite Antwort auf diese rhetorische Frage gibt er zwar nicht, zeigt aber im Folgenden mögliche Konsequenzen auf, die diese – aus muslimischer Sicht – Ungerechtigkeit nach sich ziehen könnte: Von seiner Warte aus ist die ungleiche Lastenverteilung mit einer „Aufrüstung der Muslime“ («c'est l'armement des musulmans») gleichzusetzen, d. h. die muslimischen Bürger:innen werden aufgrund ihrer gegen ihre christlichen Nachbarn aufgebracht («cet impôt va exaspérer les mahométans contre les chrétiens»), wenngleich er dies nicht passivisch formuliert und somit zunächst keinen entsprechenden Vorsatz attestiert. Die angesprochene „Aufrüstung“ kann hier m. E. in einem doppelten Sinne verstanden werden: erstens implizit im Sinne eben eines „Aufbringens“ gegen Christ:innen und zweiten explizit als Bewaffnung des osmanischen und damit – laut Verfasser – muslimischen Militärs. Inwieweit davon insbesondere die palästinensischen Fellachen profitieren sollen, erklärt der Verfasser jedoch nicht. Die Frage, ob der Verfasser daran glaubt, die Steuer diene allein dem Zweck, Muslim:innen gegen Christ:innen aufzubringen, stellt sich allerdings nochmals im übernächsten Satz, wenn er davon spricht, dass der Mufti als religiöses Oberhaupt der für den Einzug der Steuer eingesetzten Kommission vorsteht. Denn die zuvor erwähnten Fellachen und ihre vermeintlich kurz bevorstehende Bewaffnung deuten auf eine Verbindung zu dem Satz hin, in dem der Mufti in seiner neuen Funktion vorgestellt wird – und dies umso mehr, wenn man bedenkt, wie eng die Verbindung zwischen den Fellachen und dem damaligen Mufti Muḥammad Ṭāhir al-Ḥusseinī (1865–1908) bzw. dessen zu den Notablenfamilien Palästinas gehörenden Clan war.⁸¹⁴ Hinzu kommt noch, dass der Verfasser nicht nur um das leibliche Wohl der in

⁸¹³ Ein weiterer Text, datiert auf den 9. November 1896, also vier Tage später, wurde bereits in Kapitel III.3.3.1.8.1 vorgestellt.

⁸¹⁴ Roland Löffler, Protestanten, 319: „Die neuere Forschung bestätigt diese Einschätzung: Der Großgrundbesitz in Palästina befand sich in den Händen weniger Notablenfamilien konzentriert, die oftmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Land erworben hatten, es an Fellachen

Palästina lebenden Christ:innen besorgt ist, sondern darauf verweist, dass eine Bewaffnung der Fellachen auch für das gesamte Gouvernement tödliche Konsequenzen haben werde. Denn, wie eine Eintragung drei Tage später, am 8. November 1896, zeigt, galt der Gouverneur und seine Verwaltung den Weißen Vätern als gemäßigt, auf Ruhe und Ordnung bedacht und: „er hat sich immer der Partei der fanatischen Muslime entgegengestellt.“⁸¹⁵ Hier haben wir es also wiederum mit der Würdigung eines konkreten, den Missionaren bekannten muslimischen Funktionsträgers zu tun, während zugleich auf eine nicht näher bestimmte „Partei fanatischer Muslime“ verwiesen wird. So wird, das ist hervorzuheben, durchaus zwischen gemäßigten, friedliebenden bzw. den Christ:innen freundlich gesonnenen Muslim:innen und solchen unterschieden, die als „Fanatiker“ wahrgenommen werden. Andererseits wird hier wiederum die von den Tagebuchverfassern vielerorts vorgenommene Differenzierung zwischen den ihnen bekannten, einzelnen Personen muslimischen Glaubens und der muslimischen „Menge“ deutlich.

Interessant am obigen Text ist allerdings, welcher drastischen Sprache sich der Verfasser hinsichtlich einer möglichen Gewaltanwendung gegenüber Christ:innen von muslimischer Seite bedient: Da ist von einer „Massakrierung“ («les chrétiens seront massacrés») ebenso sie Rede wie von „Vernichtung“ und „Gemetzel“ («les chrétiens indigènes et européens auront été massacrés dans une boucherie générale»). Solche Ausdrücke eignen sich nicht nur dazu, in propagandistischer Manier Angst bei der Leserschaft zu schüren, sondern zeugen auch von einem Gefühl der Superiorität – in diesem Fall nicht nur einer religiösen (friedliebende Christ:innen versus gewaltbereite Muslim:innen), sondern allen voran einer kulturellen. Denn nicht nur war das Stereotyp „Muslim:innen = Fanatiker“ seit jeher Ausdruck einer kulturellen europäischen Überlegenheitspose, sondern die Kennzeichnung der Fellachen, also der Landbevölkerung, als zu Massakern und Gemetzeln fähigen Feinden der Christ:innen bezichtigt sie geradezu der Barbarei und damit als kulturell unterlegen. Auf diese Weise wird

verpachteten und nicht selten einen großen Teil des Jahres im Ausland verbrachten. Diese Familien stellten auch die politische Führung der arabischen Bevölkerung.“

⁸¹⁵ *Daire de Sainte Anne*, 573: «Grave nouvelle. Le gouverneur de Jérusalem est destitué et remplacé par Husni-Bey, secrétaire général du Ministère de l'Intérieur. Ibrahim Hoki Pacha, le gouverneur destitué, est un homme sage, absolument intègre. Ami de l'ordre, il n' cessé de veiller à la tranquillité ; il s'est toujours opposé au parti musulman fanatique. Cette destitution qui peut avoir de très fâcheuses conséquences, est l'oeuvre du commandant militaire, l'odieux Rustein Pacha, et d'un autre individu qui est tout puissant auprès du Sultan. Les consuls des diverses nations, les patriarches et nombre de personne influentes, ont télégraphié à Constantinople pour obtenir le maintien d'Ibrahim Pacha. Réussira-t-on ? C'est peu probable [...].» (Übersetzung: „Schlimme Nachrichten. Der Gouverneur von Jerusalem wird abbestellt und durch Husni-Bey, Generalsekretär des Innenministeriums, ersetzt. Hoki Pascha, der abgesetzte Gouverneur, ist ein kluger Mann, absolut integer. Als Freund der Ordnung hat er nicht aufgehört, auf Ruhe zu achten; er hat sich immer der Partei der fanatischen Muslime entgegengestellt. Diese Absetzung, die sehr schwerwiegende Folgen haben kann, ist das Werk des militärischen Befehlshabers, des widerlichen Rustein Pascha, und einer anderen Person, die die mächtigste beim Sultan ist. Die Konsuln verschiedener Nationen, die Patriarchen und zahlreiche einflussreiche Personen haben ein Telegramm nach Konstantinopel geschickt, um die Beibehaltung des Ibrahim Pascha zu erzielen. Wird man Erfolg haben? Das ist wenig wahrscheinlich [...].“)

auf ein jahrhundertealtes islamfeindliches Bild zurückgegriffen, das sich wieder dazu eignet, persuasiv zu wirken.

Eine weitere Besonderheit dieses Eintrags ist der Verweis auf die europäischen „Mächte“. Dass Frankreich sich als Schutzmacht der katholischen Christenheit im Nahen Osten verstand und durchsetzen konnte, wurde bereits angesprochen. Hier jedoch werden *die* europäischen Mächte bemüht und gewissermaßen in die Pflicht genommen, notfalls einzuschreiten. Damit wird einerseits eine fragwürdige politische Interessensgemeinschaft konstruiert, andererseits ist zu fragen, ob hier durch den Verweis auf die Einsatzmöglichkeit und damit -kraft der europäischen Staaten nicht implizit das ausgesagt wird, was Edward Said den Orientalisten unterstellt, nämlich das Stützen hegemonialer Ansprüche. Denn die Einsatzbereitschaft gegenüber dem Osmanischen Reich, welches zum damaligen Zeitpunkt einen Großteil des nahöstlichen Orients ausgemacht hat, wird als unterlegen und damit besieghar skizziert. Zugleich wird es als „Widerpart Europas“⁸¹⁶ konstruiert und in einen imaginären Kampf „christliches Europa“ versus „muslimisches Osmanisches Reich“ respektive „Orient“ verwickelt.⁸¹⁷

Doch auch hier sollte die reale Bedrohungssituation von Christ:innen im Heiligen Land des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts nicht außer Acht gelassen werden. Es ist durchaus vorstellbar, dass auch die St. Anna-Missionare Angst oder zumindest Sorgen hatten angesichts der von ihnen gemachten Erfahrungen, wie sie sich in den Tagebüchern niedergeschrieben finden. Und dennoch können auch Sichtweisen wie hier auf Muslim:innen, die auf tatsächlich stattgefundenen Ereignissen und gemachten Erfahrungen basieren, ein allgemeines Bild vermitteln, tradieren und festigen, welches durch die in den Texten vorgenommenen Pauschalisierung noch verstärkt wird. Interessanterweise findet sich jedoch in den Texten vom 6. August 1889 sowie vom 31. Juli 1893 jeweils ein Hinweis, wo die Väter in ihren Tagebüchern von einer Pauschalisierung absehen bzw. wo ihre Sichtweise auf Muslim:innen durchaus eine andere sein kann: nämlich dort, wo sie persönliche, positive Erfahrungen mit Menschen islamischen Glaubens gemacht haben. Ein Stereotyp, von dem sie sich freilich am schwersten haben lösen können bzw. welches sich am hartnäckigsten bei ihnen hält und zugleich am häufigsten vorkommt, ist jenes vom vermeintlichen „muslimischen“ Fanatismus. Hierauf ist im Folgenden einzugehen.

⁸¹⁶ So Christoph Bode, Vorwort, in: ders. (Hg.), *West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur* (= Anglistische Forschungen 246), Heidelberg 1997, 7–11, in Bezug auf den gesamten Orient.

⁸¹⁷ Dies lässt dann auch weder den einzelnen Ethnien noch unterschiedlichen islamischen Traditionen Raum, sondern die vielen und vielfältigen Völker und Menschen im Osmanischen Reich werden pauschal unter „Muslim:innen“ subsummiert.

3.3.1.8.4 *Fanatismus*

In den vorangegangenen Texten war immer wieder – implizit und explizit – vom „muslimischen Fanatismus“ die Rede; dies ist die häufigste Zuschreibung der St. Anna-Missionare an die Anhängerschaft des Islam.⁸¹⁸ Und auch in den folgenden Kapiteln wird diese Zuschreibung – in verschiedenen Zusammenhängen – immer wieder vorkommen. Im Folgenden sollen jedoch noch zwei weitere Tagebucheinträge analysiert werden, weil in ihnen die von den Jerusalemer Missionaren immer wieder angesprochene muslimische Opposition zur Christenheit noch deutlicher zutage tritt. Der erste Text stammt aus der Anfangszeit der Väter in St. Anna, näherhin vom 30. Januar 1881:

Hier à 5h du soir, l'oncle du Schah est arrivée à Jérusalem pour faire son pèlerinage. Il est d'abord allé à la Mecque, puis à Damas. Il est allé vénérer, à son arrivée, le tombeau de David ; aujourd'hui seulement il s'est rendu à la Mosquée d'Omar⁸¹⁹. La raison de cette préférence vient de ce qu'il appartient à la secte d'Aly, toujours hostile envers ceux qui se donnent pour les vrais musulmans.

Il a à sa suite une quarantaine de personnes, parmi lesquelles se trouve son cuisinier, car il pousse tellement loin le fanatisme qu'il ne veut pas manger de mets préparés non seulement par des chrétiens, mais même par des musulmans étrangers à son rite. Le Pacha de Jérusalem est allé à sa rencontre sur la route de Jaffa et lui a fait une brillante réception.⁸²⁰

Der Textverfasser informiert die Leserschaft darüber, dass der Onkel des Schah, der zuvor schon die Hadsch nach Mekka und eine Wallfahrt nach Damaskus unternommen hat, Jerusalem als Pilger besucht: Zunächst begibt er sich zum Grab Davids, „erst“ am folgenden Tag in den Felsendom. Er wird als Schiit⁸²¹ («il appartient à la secte d'Aly⁸²²») vorgestellt,

⁸¹⁸ Vgl. hierzu diverse Tagebucheinträge; um nur einige zu nennen: 29. Dezember 1880; 30. Juli 1885; 17. August 1887; 2. Dezember 1895; 16. März 1899; in: *Diaire de Sainte Anne*, 50; 169; 231; 558; 606.

⁸¹⁹ In der Jerusalemer Altstadt, nahe der Grabeskirche, gibt es tatsächlich auch eine Omar-Moschee. Da der Felsendom früher jedoch auch „Omar-Moschee“ genannt wurde und der bedeutendere Pilgerort für Muslim:innen ist, ist davon auszugehen, dass es sich hier und in allen weiteren Einträgen um letzteren handelt.

⁸²⁰ *Diaire de Sainte Anne*, 51–52. Übersetzung: „Gestern um fünf Uhr abends ist der Onkel des Schah nach Jerusalem gekommen, um seine Pilgerfahrt zu verrichten. Er war zuerst in Mekka, dann in Damaskus. Bei seiner Ankunft war er das Grab Davids verehren. Erst heute ist er in den Felsendom gegangen. Der Grund für diese Präferenz liegt darin, dass er der dem Schiitentum angehört, seit jeher verfeindet mit denjenigen verfeindet, die sich als wahre Muslime ausgeben. Zu seiner Gefolgschaft gehören etwa 40 Personen, unter denen sich sein Koch befindet, denn er treibt seinen Fanatismus so weit, dass er nichts von den Sachen essen will, die von Christen zubereitet werden, und ebenso nichts von den Muslimen, die nicht seinem Ritus angehören. Der Jerusalemer Pascha ist ihm auf der Straße von Jaffa entgegen gefahren und hat ihm einen glanzvollen Empfang bereitet.“ Die Tagebucheinträge für diesen Zeitraum finden sich nicht in der *Chronique Trimestrielle*, stattdessen wurden andere Notizen («Voyage à Carac») nach Algier gesandt. Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me Trimestre de 1881, 130–140.

⁸²¹ Dies ergibt sich aus dem Kontext, wird er doch als Onkel der persischen Schah vorgestellt; aus Persien (heute: Iran) stammt der Großteil der schiitischen Muslim:innen.

wobei sogleich auf die Rivalität, hier gar „immerwährende Feindschaft“ zwischen Schiiten und Sunniten («toujours hostile envers ceux qui se donnent pour les vrais musulmans») verwiesen wird.

Im zweiten Teil des Textes geht er auf die Reisegewohnheiten des berühmten Pilgers ein: Dieser habe eine Gefolgschaft von 40 Personen, u. a. einen eigenen Koch, an dem der Verfasser nun den vermeintlichen Fanatismus des Schah-Onkels aufhängt. Gemäß dem Textautor, der offen lässt, woher er diese Informationen hat, weigert sich der Gast, seine Speisen nicht nur von Christ:innen zubereiten zu lassen, sondern auch von sunnitischen Muslim:innen («il pousse tellement loin le fanatisme qu'il ne veut pas manger de mets préparés non seulement par des chrétiens, mais même par des musulmans étrangers à son rite»). Dabei ist wohl keineswegs ein Misstrauen gegenüber den seiner Glaubensrichtung Fremden gemeint, sondern Unverständnis über die aus Sicht des Verfassers zu strenge Auslegung von Glaubens- und/oder Reinheitsvorschriften durch den schiitischen Pilger. Damit aber wird ein Gegensatz zur eigenen, christlichen Religion konstruiert, der Bestimmungen solcher Art fremd sind. Dieses Erzeugen von Alterität zwischen (schiitischem) Islam und Christentum wird in dieser Eintragung daran deutlich, dass der Autor den Onkel des Schah als „Fanatiker“ darstellt. Denn es ist kaum vorstellbar, dass er seinen eigenen Glaubensgeschwistern ebenfalls Fanatismus unterstellen würde. Im Gegenteil: In den zuvor analysierten Texten zu Jüd:innen und Muslim:innen wurde ein solcher Gegensatz nicht nur zwischen Christ:innen und Andersglaubenden, sondern zwischen der christlichen Religion an sich und der jeweils anderen Religion aufgemacht, der – dies legt auch dieser Tagebucheintrag nahe – die Superiorität des eigenen Glaubens aufzeigen und dahingehend bei der Leserschaft zu wirken vermag. Interessant ist indes, dass der Verfasser das, was er als Fanatismus ansieht, graduell bestimmt: Offensichtlich erscheint ihm die Anhängerschaft des sunnitischen Islam weniger fanatisch – obwohl fast durchweg als solche klassifiziert – als die des schiitischen.

Dieses Textes hat sich auch Jonathan Ralf Werner in seiner Dissertation angenommen, problematisiert ihn jedoch wiederum nicht. Stattdessen wird der Eintrag lediglich paraphrasiert⁸²³ und dann auf den Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten verwiesen sowie auf die Bedeutung Jerusalems für muslimische Gläubige. D. h. der vermeintliche Fanatismus wird weder erläutert noch gar hinterfragt. Gerade hier ist zu fragen, wieso dieses

⁸²² Der Begriff «la secte d'Aly» für „Schiitentum“ scheint im französischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts etabliert gewesen zu sein. So ist etwa in der französischen Ausgabe des Reiseberichts Ibn Battutas von 1853 einige Male von der «secte d'Aly» die Rede. Vgl. etwa: Ibn Batoutah, *Voyages d'Ibn Batoutah. Texte arabe, accompagné d'une traduction*, Bd. 1, hg. u. übers. v. Charles Defrémery und Beniamino Raffaello Sanguinetti, Cambridge 2012, 417.

⁸²³ Die entscheidende Stelle lautet bei Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 162: „Begleitet wurde er [der Onkel des Schah; A. K.] von etwa 50 Personen, unter denen auch ein eigener Koch sei, da er es in seinem Fanatismus so weit triebe, dass er nichts essen wolle, was jemand, der nicht seinem Ritus angehöre, zubereitet habe, sei er nun Christ oder Muslim.“

Thema nicht näher ausgeführt wird, handelt es sich doch dabei um das häufigste Vorurteil der Jerusalemer Missionare gegenüber Muslim:innen – dieser Vorwurf wird bereits in den Tagebüchern aus dem von Werner untersuchten Zeitraum 1878 bis 1882 formuliert.⁸²⁴

Schaut man nun auf den nächsten Text in Zusammenhang mit dem vermeintlichen „muslimischen“ Fanatismus, ist von einer milderer Beurteilung der sunnitischen Muslim:innen im Vergleich zu den schiitischen nichts zu finden. Allerdings ist die Lage im Herbst 1911, aus dem der nachfolgende Eintrag stammt, für Christ:innen im Osmanischen Reich durchaus prekär: Nachdem Konstantinopel zum Herbstbeginn des genannten Jahres ein italienisches Ultimatum zur Übergabe der libyschen Hauptstadt Tripolis hat verstreichen lassen, erklärte Rom dem Osmanischen Reich am 29. September den Krieg und begann mit einem Einmarsch in der Region Kyrenaika. Die Spannungen zwischen den Religionen nahmen zu, anti-christliche Agitationen waren nicht selten. Eine solche beschreibt die Tagebucheintragung vom 20. November 1911:

La guerre avec l'Italie pousse les musulmans à des excès contre les chrétiens. A Tyr, des malédictions contre notre religion furent proférées dans les rues, des pierres lancées contre le couvent de Terre sainte. Peu après, le croiseur « Jules Ferry » arriva de Beyrouth. Le commandement, accompagné du consul français de Sidon, se rendit chez le Caïmacan et lui adressa de sévères reproches ; puis, pour mieux encore faire ressortir le but de sa démarche, il se rendit au Couvent de Terre sainte et chez les supérieurs ecclésiastiques melchites et maronites.

A Jaffa, à la suite de la prière faite à la mosquée, une centaine de musulmans allèrent trouver le caïmacan, lui demandèrent de prêcher la Guerre sainte contre les chrétiens. Le sous-préfet dur les calmer en leur disant que la Turquie avait des difficultés avec une puissance chrétienne et non avec les autres, et il leur donna l'ordre de se disperser. Quelques jours plus tard c'était à Ramleh que la haine anti-chrétienne se manifestait. A la suite de prétendues victoires araboturques en Tripolitaine, des manifestations patriotiques eurent lieu, auxquelles prirent part les chrétiens de cette localité. Les fêtes et les réjouissances publiques amenèrent une foule considérable de musulmans de villages voisins. Pour terminer la série des fêtes, les principaux organisateurs prirent un chien, le coiffèrent d'un chapeau, lui mirent une croix sur le dos, le poursuivirent en le huant et, finalement, le tuèrent à coups de revolver. Pendant ce temps, nombre de fanatiques criaient « Mort aux chrétiens », et tiraient des coupes de feu en passant devant les maisons chrétiennes. Les chrétiens se réfugièrent, au nombre de 500 environ, au couvent des Franciscains. Le « Jules Ferry » quitta le port de Beyrouth et vint croiser devant Jaffa. Sa présence calme le fanatisme. [...] ⁸²⁵

⁸²⁴ Vgl. etwa den Eintrag vom 29. Dezember 1880, in: *Diaire de Sainte Anne*, 50, oder die Zusammenfassung der Jahre 1878 bis 1883, in: *Diaire de Sainte Anne*, Notes, 1.

⁸²⁵ *Diaire du Petit Séminaire*, o. S. Übersetzung: „Der Krieg mit Italien spornt die Muslime zu Ausschreitungen gegen Christen an. In Tyros wurden Verfluchungen gegen unsere Religion geäußert, Steine geworfen auf das Kloster vom Heiligen Land. Kurz darauf kam der Kreuzer ‚Jules Ferry‘ aus

Der Tagebucheintrag widmet sich den durch den Krieg des Osmanischen Reiches mit Italien ausgelösten anti-christlichen Agitationen im Nahen Osten und nimmt dabei insbesondere den Libanon (Beirut/Tyros) und Palästina (Jaffa/Ramallah) in Visier. Der Verfasser spricht davon, dass in Tyros die christliche Religion von der einheimischen Bevölkerung verflucht und dass Steine auf ein christliches Kloster geworfen worden seien. Die christliche Religion wird als „unsere Religion“ («notre religion») tituiert, was einerseits die Solidarität mit den von Beschimpfungen und Gewalt betroffenen Christ:innen ausdrückt, andererseits jedoch wieder den Gegensatz „Christ:innen – Muslim:innen“ hervorhebt und auf diese Weise ein islamfeindliches Sentiment bei der Leserschaft erzeugen kann. Allerdings stellt der Autor auch ziemlich schnell klar, dass die Anwesenheit eines französischen Kreuzers an der libanesischen Küste und die Intervention seines Befehlshabers sowie des französischen Konsuls von Sidon beim Kaymakam, also beim Vertreter des Großwesirs in der Stadt, nicht ohne Wirkung blieben.

In Jaffa hingegen waren es nach dem Textverfasser die muslimischen Stadtbewohner:innen, die sich im Anschluss an das Gebet in der Moschee⁸²⁶ zum dortigen Kaymakam begeben, um von ihm zu fordern, „einen Heiligen Krieg gegen die Christen auszurufen“ («prêcher la Guerre sainte contre les chrétiens»). Es wird von einer aufgebrachten Menge berichtet, die von den Behörden beruhigt werden muss, wobei der Verfasser weder im Libanon noch in Jaffa zugegen gewesen sein wird, sondern seine Berichte auf der Jerusalemer Gemeinschaft Zugetragenes stützt. Aus dem Satz «Le sous-préfet dur les calmer en leur disant que la Turquie avait des difficultés avec une puissance chrétienne et non avec les autres, et il leur

Beirut an. Der Befehlshaber, begleitet vom französischen Konsul von Sidon, begibt sich zum Kaymakam und hat an ihn schwere Vorwürfe gerichtet; dann, um das Ziel seines Gangs noch besser herauszustellen, geht er zum Kloster vom Heiligen Land und zu den melkitischen und maronitischen Oberen. In Jaffa haben, nach dem verrichteten Gebet in der Moschee, hunderte Muslime den Kaymakam aufgesucht und ihn aufgefordert, einen Heiligen Krieg gegen die Christen auszurufen. Der Unterpräfekt versuchte sie zu beruhigen, indem er ihnen sagte, dass die Türkei Probleme mit einer christlichen Macht habe und nicht mit anderen, und er befahl ihnen, sich wieder zu zerstreuen. Einige Tage später hat die anti-christliche Menge in Ramallah demonstriert. Anlässlich der behaupteten arabisch-türkischen Siege in Tripolis fanden patriotische Demonstrationen statt, an denen ein Teil der örtlichen Christen teilnahm. Die öffentlichen Feierlichkeiten haben eine beachtliche Menge Muslime dazu veranlasst, aus den benachbarten Dörfern zu kommen. Zum Abschluss einer Reihe von Festivitäten nahmen die leitenden Organisatoren einen Hund, setzten ihm einen Hut auf, banden ihm ein Kreuz auf den Rücken, verfolgten ihn [...] und töteten ihn schließlich mit einem Revolver. Währenddessen schrie eine Horde Fanatiker ‚Tod den Christen‘ und gab Schüsse ab, während sie die christlichen Häuser passierte. Die Christen, etwa 500 an der Zahl, flohen ins Franziskanerkloster. Die Jules Ferry‘ verließ den Hafen von Beirut und kam, um entlang der Küste vor Jaffa umher zu fahren. Ihre Anwesenheit beruhigt den Fanatismus. [...]“

⁸²⁶ Möglicherweise ist wiederum ein Freitagsgebet gemeint; zwar fiel der 20. November 1911 auf einen Montag, doch ist Jaffa ein gutes Stück von Jerusalem entfernt, so dass die Missionare an dem besagten Montag vermutlich erst von den Geschehnissen in der Küstenstadt erfahren und sie auch dann erst notiert haben. Insgesamt wird aus dem Text spätestens, wenn es um die Vorkommnisse in Ramallah geht, ersichtlich, dass hier eine ganze Reihe von Ereignissen gebündelt aufgeschrieben wurde: «Quelques jours plus tard c’était à Ramleh que la haine anti-chrétienne se manifestait.» Zudem ist bekannt, dass sich gegen Christ:innen gerichtete Demonstrationen und Ausschreitungen von Muslim:innen „in vielen Fällen auf einen Freitag [fielen]“. (Taner Akçam, Armenien, 26.)

„donna l'ordre de se disperser» wird deutlich, dass, sobald das Osmanische Reich im Konflikt mit einer „christlichen“ Macht steht, sich die Wut von Muslim:innen gegen Christ:innen jeglicher Nationalität richtet, was der Autor implizit auch bemängelt. Umgekehrt wurde aus den zuvor analysierten Tagebucheinträgen ersichtlich, wie wenig Wert die Jerusalemer Ordensleute ihrerseits auf eine ähnliche Unterscheidung der Muslim:innen legten.

Und auch hier kommt man nicht ohne Pauschalisierungen aus: Im folgenden Abschnitt ist von der „antichristlichen Menge“ («la haine anti-chrétienne») die Rede, die in Ramallah auf die Straße geht, nachdem das Osmanische Reich im Kampf um Tripolitanien Erfolge gegen Italien⁸²⁷ vermeldet hatte. Freilich wird auch – zumindest implizit – Kritik an den einheimischen Christ:innen geübt, die gemeinsamen mit palästinensischen Muslim:innen die „behaupteten arabisch-türkischen Siege“ («prétendues victoires arabo-turques») bejubeln. Es wird auch von einer beachtlichen Menge Muslim:innen aus den umherliegenden Dörfern («une foule considérable de musulmans de villages voisins») berichtet, die für die patriotischen Umzüge in der Stadt mobilisiert worden sei. Im Rahmen dieser Triumphzüge sei es wiederum zu antichristlichen Ausschreitungen gekommen. Besonders drastisch muss auf potentielle christliche Leser:innen der beschriebene Vorfall von einem Hund anmuten, dem „die leitenden Organisatoren“ der Demonstration in Ramallah ein Kreuz auf den Rücken gebunden, ihn gejagt und schließlich mit einer Pistole erschossen hätten. Gewiss muss die Kreuzessymbolik bei diesem Vorfall nicht nur antichristlich, sondern zugleich blasphemisch gewirkt haben. Allen voran soll jedoch durch seine Wiedergabe (aus mindestens zweiter Hand) aufgezeigt werden, wie fanatisch *die* Muslim:innen seien und wie feindlich gesinnt gegenüber der Christenheit und ihrem Glauben, zumal die Verknüpfung von christlicher Symbolik mit einem Hund von einer umso tieferen Verachtung zeugen musste. So verwundert es kaum, dass die Anhänger des Islam im darauffolgenden Satz entsprechend titulierte werden: Eine „Horde Fanatiker“ («nombre de fanatiques») sei umher gezogen, habe „Tod den Christen“ gerufen («criaient «Mort aux chrétiens»») und Schüsse vor christlichen Häusern abgegeben («tiraient des coupes de feu en passant devant les maisons chrétiennes»), deren Besitzer, 500 an der Zahl, sich in ein Franziskanerkloster hatte retten müssen. Erst die Verlegung des Kreuzers „Jules Ferry“, der sich wie ein roter Faden durch den Text zieht, vor Jaffa habe den „Fanatismus“ bändigen können.

Zusammenfassend: Aus den vorangegangenen Tagebucheinträgen konnten allen voran zwei von den Jerusalemer Vätern transportierte, Muslim:innen betreffende Motive, die Feindschaft gegenüber Christ:innen und der vermeintliche muslimische Fanatismus, herausgearbeitet werden. Während ersteres sich durch die gesamte Geschichte christlich-

⁸²⁷ Der Krieg wurde jedoch letztlich – im Oktober 1912 – zugunsten Italiens entschieden; das Osmanische Reich musste Tripolis und die Provinz und etwa das gesamte Gebiet des heutigen Libyen abtreten.

islamischer Beziehungen zieht, kam letzteres erst im Zuge der abendländischen Neuzeit zur Geltung. Dabei wird das Stereotyp vom vermeintlichen muslimischen Fanatismus bei den Jerusalemer Missionaren verschiedenartig tradiert: Es kann sowohl zusammenhanglos und ohne nähere Erklärung vorkommen, was hierunter eigentlich gemeint ist, es kann aber auch mit weiteren Motiven wie etwa mit einer sehr strengen Ausübung islamischer Vorschriften verknüpft werden. Besonders häufig wird ein Zusammenhang von muslimischem Fanatismus und antichristlichen Agitationen bis hin zu Gewaltanwendungen hergestellt. Auf diese Weise wird aber das jahrhundertealte, oben in aller Ausführlichkeit nachgezeichnete Bild von den Muslim:innen als Feinden bzw. Bedrohung der Christ:innen perpetuiert. Wenngleich dieses Motiv deutlich häufiger vorkommt als positiv gestimmte Berichte über das Zusammenkommen mit der Anhängerschaft des Islam, werden wir im Folgenden jedoch sehen, dass durchaus auch Zeugnisse affirmativer Begegnungen in den Jerusalemer Tagebüchern zu finden sind. Was wir nicht sehen werden, ist, dass der von den Missionaren wahrgenommene und berichtete Fanatismus in irgendeiner Form entkräftet wird. Ganz im Gegenteil: Im Folgenden wird dieser noch deutlicher mit der islamischen Religion und Frömmigkeitspraxis verbunden und perpetuiert.

Wo sind nun – Zeit für ein Zwischenfazit – Parallelen zu den von Jüd:innen handelnden Texten auszumachen? Und: Welche entscheidenden Unterschiede gibt es? Weder Jüd:innen noch Muslim:innen, so lassen uns die Tagebücher bislang wissen, meinen es mehrheitlich gut mit den Christ:innen. Stattdessen werden Christ:innen von der Anhängerschaft beider Religionen angefeindet, schikaniert, oder – im Falle der Jüd:innen – bestohlen bzw. übers Ohr gehauen. Gerade das letzte antijüdische Motiv – der Wucher – hat im als muslimisch dargestellten Fanatismus seine Entsprechung: und zwar insofern er als da den Jüd:innen bzw. hier den Muslim:innen geradezu inhärente Charaktereigenschaft bzw. Prädisposition zugeschrieben wird. Dies wiederum ist aufschlussreich hinsichtlich der Sicht der St. Anna-Missionare auf die beiden anderen abrahamitischen Religionen: Implizit werden sie als zutiefst verderblich und verderbend wahrgenommen – und damit in eklatantem Gegensatz zum eigenen Glauben stehend. Zugleich, und dies kann nicht oft genug wiederholt werden, lassen die bisherigen Texte zu Muslim:innen darauf schließen, dass Christ:innen im Heiligen Land und unter ihnen auch die Missionare Afrikas selbst tatsächlich Anfeindungen seitens der Einheimischen ausgesetzt waren und nicht zu Unrecht Sorge hatten.⁸²⁸ Dies ändert jedoch

⁸²⁸ Als bezeichnende Beispiele hierfür mögen zwei Texte um die Jahrhundertwende gelten. Zum Einen ein Eintrag vom 7. April 1896: «Une dame anglaise et sa domestique ont été assassinées à Bethanie. Le meurtrier est un musulman de Jérusalem.» (*Diaire de Sainte Anne*, 562; Übersetzung: „Eine englische Dame und ihre Hausangestellte sind in Bethanien ermordet worden. Der Mörder ist ein Muslim aus Jerusalem.“); zum Anderen die Nachricht vom 13. Februar 1902 über einen gewaltsam zu Tode gekommenen Priester in Jordanien gelten: «Le curé latin de Ajloun a été tué par les Arabes. On ignore la raison de ce meurtre. D’un autre côté, les Druses semblent se soulever contre les chrétiens du Hauran.» (*Diaire du petit séminaire*, o. S.; Übersetzung: „Der lateinische Pfarrer von Adschlun wurde

nichts an der durch die Weißen Väter nur allzu oft vorgenommenen Pauschalisierung und – trotz allen womöglich berechtigten Bedrohungsgefühls – an der Tradierung des Bildes von der feindlich gesinnten Anhängerschaft des Islam, das christlicherseits seit Jahrhunderten perpetuiert wurde. Hiermit kann also wiederum eine Parallele zu den analysierten Tagebucheinträgen über Jüd:innen gezogen werden, mit dem Unterschied, dass letztere keinesfalls ein Bedrohungsgefühl auf Seiten der St. Anna-Missionare produziert haben, allein schon deswegen nicht, weil sie als zweite religiöse Minderheit zum damaligen Zeitpunkt gar nicht über die entsprechende politische und wirtschaftliche Macht im Osmanischen Reich verfügten.

Der zweite große Unterschied zwischen den beiden „Textsorten“ hingegen ist sprachlicher bzw. stilistischer Natur: Zwar erschienen in den bisherigen Texten Muslim:innen kaum besser beschrieben zu sein als Jüd:innen, doch nur wenige Texte verfügen über eine solch ersonnene, dem Zwecke der Persuasion dienenden Komposition wie die meisten der analysierten Einträge zu Personen jüdischen Glaubens. Zwar konnte man – bis dato – auch bei jenen Texten zu den muslimischen Bürger:innen entsprechende Spuren finden. Was aus ihnen aber in erster Linie heraus spricht, ist mehr die Angst aufgrund einer partiell durchaus existenten Gefahr für die Christ:innen im Heiligen Land, verbunden mit einer gewissen Vorsicht und nicht so sehr die tiefe Abscheu, die offensichtlich gegenüber dem Judentum und seinen Gläubigen empfunden wurde. In welcher Form die Texte zu Muslim:innen von denen über Jüd:innen hinsichtlich eines vergleichbaren Themas in Komposition, aber auch Inhalt differierten, zeigt das nachfolgende Unterkapitel.

3.3.1.8.5 Zwei „Massaker“ gegen Christ:innen im Osmanischen Reich

Zum Abschluss soll es also um die zwei historischen Ereignisse gehen, auf die sich die Jerusalemer Missionare in ihren Ordensstabbüchern beziehen. Sie fallen etwas aus dem Rahmen, weil sie jeweils nur einmal im Textkorpus vorkommen. Betreffend des entsprechenden historischen Ereignisses sind sie somit zwar singulär, insofern sie jedoch zwei ähnliche, wenngleich voneinander unabhängige Begebenheiten schildern, werden sie dem dieser Untersuchung auferlegten Kriterium der Wiederholbarkeit gerecht. Von Interesse für die Arbeit werden sie aufgrund ihres Vergleichs mit dem einzigen Text, den die Missionare über eine mit Jüd:innen in Verbindung stehende, (vermeintlich) historische Begebenheit verfasst haben: die bereits oben angesprochene damaszenische Ritualmordlegende aus dem Jahr 1890. Zunächst folgen jedoch einige Bemerkungen zur historischen Einordnung der zu analysierenden Einträge.

von den Arabern getötet. Man ignoriert den Grund dieses Mordes. Auf der anderen Seite scheinen sich die Drusen in Hauran gegen die Christen aufzuwiegen.“)

Im Osmanischen Reich kam es immer wieder zu Ausschreitungen gegen die christliche Minderheit, so auch im Jahr 1903 in Beirut. Über diese ist in der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur jedoch so gut wie nichts bekannt. Einzig Maibritt Gustrau verweist in ihrer 2016 publizierten Dissertation zum orientalischen Christentum in Reiseberichten deutscher Theologen in einer Fußnote unter Bezugnahme auf die *Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande* auf die Unruhen.⁸²⁹ So wird auch im Folgenden auf die von ihr angegebene Quelle⁸³⁰ rekurriert, wenngleich sie natürlich keineswegs den Wert einer ausgewogenen wissenschaftlichen Abhandlung beanspruchen kann. Der Verfasser ist Friedrich Ulrich, der von 1901 bis 1909 Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde in Beirut war;⁸³¹ der mehrseitige Text wurde am 18. September 1903 in Beirut verfasst. Ulrich berichtet zunächst darüber, dass es in Beirut „seit geraumer Zeit“⁸³² aufgrund des gegenseitigen Hasses zwischen den beiden Religionen zu Morden an Christ:innen gekommen sei, ohne dass „den gewalttätigen Muhammedanern etwas geschehen sei“⁸³³. Allerdings seien „auch die Christen nicht untätig“⁸³⁴: Ein Christ namens Hali-Beh räche seine Glaubensgenossen und habe es immer wieder verstanden, „sich dem Arm der Gerechtigkeit zu entziehen.“⁸³⁵ Die Hauptschuld an den nun stattfindenden Unruhen trägt nach Ansicht des Verfassers allerdings der Gouverneur (Wali), der als korrupt dargestellt wird und gegen den sich die Unruhen richteten. Um seine Absetzung zu bezwecken, sei am 6. September 1903 der Aufstand ausgebrochen: Muslim:innen hätten des Sonntags Christ:innen in einer Kirche eingeschlossen und angegriffen, letzteren sei es jedoch gelungen, Verstärkung zu holen, woraufhin „ein regelrechter Kampf entstand, bis schließlich das Militär einschritt und die fanatischen Parteien trennte.“⁸³⁶ Ulrich nennt sodann zwei verschiedene Opferzahlen:

⁸²⁹ Vgl. Maibritt Gustrau, *Orientalen*, 141.

⁸³⁰ F. Ulrich, *Die Unruhen in Beirut*, in: *Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande* (Vereinschrift des Jerusalem-Vereins) 5/47 (1903), 198–199.

⁸³¹ Vgl. hierzu Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 20: *Briefe III (1905–1915)*, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Berlin/Boston 2016: In der kommentierten Ausgabe von Troeltschs Briefen wird Friedrich Ulrich als 1870 geborener „Saarbrücker Pfarrer“ vorgestellt, der 1910 seine Promotionsschrift zur „Prädestinationslehre in Islam und Christentum“ an der Heidelberger Theologischen Fakultät eingereicht hatte. Troeltsch wurde beauftragt, diese Arbeit zu begutachten, votierte jedoch gemeinsam mit weiteren Fakultätskollegen, methodische Mängel ins Feld führend, gegen ihre Annahme als Dissertation und forderte ihre grundlegende Überarbeitung. Dem kam Ulrich nach und wurde am 17. Februar 1912 schließlich promoviert. Ulrich, dessen Arbeit von Max Weber für eine Neuauflage seines Aufsatzes „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ (1920) rezipiert wurde, diente im Ersten Weltkrieg als Divisionspfarrer und wurde mehrfach militärisch ausgezeichnet. 1922 ging er nach Berlin, um als Leiter der dortigen Inneren Mission zu fungieren, und unterrichtete ab 1927 am Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät, wo er 1933 zum Honorarprofessor für Wohlfahrtspflege ernannt wurde. Während der Zeit des Nationalsozialismus setzte er sich für die Sterilisation sogenannter „Erbkranker“ in den Einrichtungen der Diakonie ein. (Vgl. ebd., 380–381 (Anm. 2).)

⁸³² F. Ulrich, *Unruhen*, 198.

⁸³³ F. Ulrich, *Unruhen*, 198.

⁸³⁴ F. Ulrich, *Unruhen*, 198.

⁸³⁵ F. Ulrich, *Unruhen*, 198.

⁸³⁶ F. Ulrich, *Unruhen*, 198.

Zunächst sei man von 70, nunmehr werde von 15 bis 20 Toten ausgegangen. Im Anschluss an den Kampf in der Kirche seien die Massen weiter gegeneinander vorgegangen, Häuser seien demoliert und ausgeraubt worden. Tausende Christ:innen seien aus Beirut auf der Flucht, „um auf dem neutralen Libanon-Gebiet Sicherheit zu suchen.“⁸³⁷ Es werde – so Ulrich – allerdings berichtet, viele der Geflüchteten lägen „tatenlos“⁸³⁸ herum und ließen sich von maronitischen und jesuitischen Mönchen verpflegen. Er berichtet dann noch von einem vermeintlichen Zwischenfall mit dem amerikanischen Vizekonsul, der zwischenzeitlich für tot erklärt worden war, und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, dass der unbestechliche, eigentlich für Damaskus zuständige Vertreter des bisherigen Wali, der „ohne Sang und Klang“⁸³⁹ verschwunden sei, den Frieden und das Vertrauen der Bevölkerung wieder herzustellen vermöge.⁸⁴⁰

Mit diesen Ereignissen beschäftigen sich die Weißen Väter in einem kurzen Tagebucheintrag vom 8. September 1903:

[...] Nous apprenons le massacre de chrétiens à Beyrouth. On annonçait deux cents morts mais, heureusement, il n'y en a eu qu'une vingtaine. La peur fait quitter la ville et les chrétiens se sauvent au Liban.⁸⁴¹

Der Verfasser berichtet von an die Gemeinschaft der Weißen Väter zugetragene Informationen über das „Massaker an Christen in Beirut“ («le massacre de chrétiens à Beyrouth»). Der direkte Artikel weist daraufhin, dass es sich um konkrete, glaubwürdige Informationen handelt, wenngleich nichts darüber geschrieben wird, aus welcher Quelle sie stammen. Interessant ist, dass hier weder *die* Muslim:innen noch *die* Türk:innen explizit als ausführende Täter:innen gebrandmarkt werden, dass aber andererseits der potentiellen Leserschaft klar sein dürfte, wie die Macht und damit das Gewaltmonopol im Osmanischen Reich verteilt war und dass seine christlichen Bürger:innen gegenüber den Muslim:innen in der Minderheit waren. Ebenso aufschlussreich ist der nächste Satz: „Man spricht von 200

⁸³⁷ F. Ulrich, Unruhen, 199.

⁸³⁸ F. Ulrich, Unruhen, 199.

⁸³⁹ F. Ulrich, Unruhen, 199.

⁸⁴⁰ Vgl. F. Ulrich, Unruhen, 199.

⁸⁴¹ *Diaire de Sainte Anne*, o. S. Übersetzung: „[...] Wir erfahren von einem Massaker an Christen in Beirut. Man spricht von 200 Toten, aber glücklicherweise sind es nicht mehr als zwanzig. Die Angst führt dazu, dass die Menschen die Stadt verlassen, und die Christen im Libanon sind auf der Flucht.“ Für das Jahr 1903 findet sich in der *Chronique trimestrielle* lediglich ein zusammenfassender Bericht von P. Féderlin für das erste Trimester; vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1er trimestre de 1903, 143–147. Für das zweite Trimester ist zu lesen: «Nous n'avons pas reçu les diaires de Ste Anne de Jérusalem, de Lille, d'Anvers, de Boxtel.» (Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me trimestre de 1903, 41.) Im April 1904 erscheint ein erster Jahresbericht aus der Feder des P. Féderlin, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1er trimestre de 1904, Supplément, 189–193.

Toten, aber glücklicherweise sind es nicht mehr als zwanzig.“ («On annonçait deux cents morts mais, heusement, il n’y en a eu qu’une vingtaine.») Zwar ist nicht ersichtlich, woher die Information bzw. das Gerücht über „200 Tote“ stammt, aber die Nennung dieser Zahl und ihre sofortige Korrektur auf 20, deren Quelle ebenso im Ungewissen bleibt, dient, so könnte man schlussfolgern, dazu, sie zu relativieren – oder zumindest scheinbar zu relativieren, denn das drastische Wort „Massaker“ zu Beginn des Textes deutet ja bereits das Ausmaß eines solchen Verbrechens an. Trotzdem schließt sich die Frage an, wo die Gründe für eine Relativierung liegen könnten, zumal wir in den vorherigen Eintragungen zu Jüd:innen und Muslim:innen gesehen haben, dass der Umgang der Textverfasser mit den Informationen zu den Anhängern der beiden anderen abrahamitischen Religionen nicht unbedingt von einer solchen Vorsicht geprägt war. Letztlich können nur Mutmaßungen angestellt werden, etwa die, dass die hier offensichtliche Vorsicht tatsächlich den Machtverhältnissen im Osmanischen Reich (etwa aus Sorge vor einer Zensur durch die osmanischen Behörden) bzw. der ohnehin vielerorts prekären Lage der Christ:innen geschuldet ist. Dennoch versäumt der Textverfasser es nicht, darauf hinzuweisen, dass die Angst die Christ:innen im Libanon in die Flucht treibt, dass von einer realen Gefahr also weiterhin ausgegangen werden kann.

Wenn man allerdings den Text der Jerusalemer Missionare nun mit dem Friedrich Ulrichs vergleicht, fällt auf, dass sich die Informationen in der Eintragung mit dem in den *Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande* abgedruckten Bericht größtenteils übereinstimmen, zumindest, wenn man davon absieht, dass die zuerst genannten Opferzahlen divergieren (70 bei Ulrich, 200 bei den Missionaren). Was bei den Weißen Vätern jedoch gänzlich fehlt, ist die eindeutige Rede, der sich Ulrich mit Blick auch auf die Christ:innen in dieser Situation bedient: nicht nur spricht er von gegenseitigem Hass, sondern gibt den Christ:innen in Beirut eine Mitschuld an der Eskalation. Zudem bezichtigt er sie des „Nichtstuns“, „sich-Aushaltens“ durch Ordensleute und zieht sie auch im Anschluss an ihre Flucht aus der Stadt in die (Selbst-)Verantwortung. Dies alles bleibt durch den Verfasser des Ordenstagebuchs unerwähnt, stattdessen wird von einem „Massaker“ an Christ:innen gesprochen – ein Ausdruck, den Ulrich kein einziges Mal verwendet. So lässt sich festhalten, dass der Tagebucheintrag sehr einseitig ausfällt, während der Bericht Ulrichs vergleichsweise differenziert daherkommt. Zugleich aber wird mit den Wertungen, der Sprache und den Stilmitteln im Vergleich zum Text über die Ritualmordbeschuldigung 1890 deutlich zurückhaltender verfahren. Allerdings, auch das muss festgehalten werden, waren die Weißen Väter nicht vor Ort in Beirut, sondern in Jerusalem, so dass davon auszugehen ist, dass ihre Informationen der ohnehin rar beschriebenen Vorfälle im Libanon gefiltert waren.

Deutlich mehr als über die Ausschreitungen im Jahr 1903 ist über das sogenannte „Adana-Massaker“ an der armenischen Bevölkerung der südtürkischen Stadt und gleichnamigen

Region im April 1909 bekannt.⁸⁴² Während es im Osmanischen Reich bereits in der Mitte der 1890er Jahre zu Pogromen gegen die armenische Minderheit gekommen war, verschärfte sich die Situation der Armenier:innen im Osmanischen Reich nach der Machtübernahme durch die nationalistische Bewegung der *Jungtürken*. Das aus ihnen hervorgegangene *Komitee für Einheit und Fortschritt (KEF)*⁸⁴³ war nicht nur treibende Kraft hinter der konstitutionellen Revolution 1908, sondern auch hinter dem Massenmord an der armenischen Bevölkerung, der heute weitestgehend als Genozid eingestuft wird und zu dessen Vorgeschichte auch die Übergriffe im Frühling 1909 zählen.

Als Auslöser für die antiarmenischen Ausschreitungen 1909 gilt gemeinhin der sogenannte *Vorfall vom 31. März*.⁸⁴⁴ An diesem Tag rebellierten einige, dem Sultan treue Militäreinheiten gegen die neue von der *KEF* geführte Regierung in Istanbul: „Es war ein Aufstand, der von fast allen Gegnern der *İttihat ve Terakki* mitgetragen wurde [...].“⁸⁴⁵ Während die im Osmanischen Reich lebenden Armenier:innen unter Sultan Abdülhamid noch starken Repressionen ausgesetzt waren,⁸⁴⁶ fühlten sie sich durch die Wiedereinführung des konstitutionellen Systems zunächst ermutigt, am politischen Leben wieder teilzunehmen; sie bewegten sich unbefangener in der Öffentlichkeit und legten insgesamt ein größeres Selbstbewusstsein an den Tag. Dass dies nicht unbedingt auf Zustimmung bei allen muslimischen Osman:innen stieß, dürfte nach allem, was bisher zur Stellung der Christ:innen seit den Tanzimat-Reformen und – infolgedessen – zu antichristlichen Agitationen herausgearbeitet wurde, kaum verwundern.⁸⁴⁷ Im Frühjahr 1909 fehlte es, so Norbert Saupp, „nur noch an dem Funken, der in der Lage war, die anti-armenische Stimmung [...] zu entzünden.“⁸⁴⁸ Und so wird zumeist ein Vorfall genannt, der als Auslöser für die antiarmenischen Ausschreitungen im April 1909 herangezogen wird. Der soeben zitierte Norbert Saupp, der sich in seiner Dissertation auf diplomatische und militärische Quellen aus der Kaiserzeit stützt, berichtet

⁸⁴² Eine der ausführlichsten Darstellungen der 1909er Ereignisse in und um Adana findet sich bei Raymond H. Kévorkian, *La Cilicie (1909–1921). Des Massacres d'Adana au mandat français (= Revue d'histoire arménienne contemporaine 3)*, Paris 1999. Er geht, dank Augenzeugenberichten, insbesondere auf das Vilâyet Adana, also die kleineren Städte und Dörfer der Region, ein.

⁸⁴³ Auf Türkisch: *İttihat ve Terakki*. Allerdings war die „Machtübernahme“ nur partiell: „Der im Jahre 1908 proklamierte Konstitutionalismus öffnete der Partei *İttihat ve Terakki* den Weg zur Macht. Bis 1913 gelang es ihr jedoch nicht, sie vollständig zu erringen. Die Zeit zwischen 1908 und 1913 war eine Übergangsperiode, in der die *İttihat ve Terakki* eine ‚Kontrollherrschaft‘ ausübte. Die Partei stellte die Regierung nicht allein, verfügte aber im Parlament über die Mehrheit.“ (Taner Akçam, *Armenien*, 33.)

⁸⁴⁴ 13. April 1909 des gregorianischen Kalenders.

⁸⁴⁵ Taner Akçam, *Armenien*, 33.

⁸⁴⁶ Vgl. Taner Akçam, *Armenien*, 25.

⁸⁴⁷ Vgl. Norbert Saupp, *Das Deutsche Reich und die armenische Frage 1878–1914*, Köln 1990, 174–175.

⁸⁴⁸ Norbert Saupp, *Reich*, 175. Ähnlich Raymond H. Kévorkian, *Cilicie*, 59: «La flambée de violence qui embrasa toute la Cilicie dès le 14 avril n'a pas [...] le caractère d'un mouvement spontané.»

von „eine[r] unwesentliche[n] Streitigkeit zwischen einem Armenier und einem Türken, der die Frau des ersteren belästigt hatte“⁸⁴⁹, woraufhin die Lage eskaliert sei.

Die erste Welle des sogenannten „Adana-Massakers“ dauerte drei Tage, vom 14. bis 16. April 1909, und erstreckte sich auf das gesamte Vilâyet Adana. Die armenische Bevölkerung im Osmanischen Reich, wohlwissend um ihre leidvollen Erfahrungen seit den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts, trafen die Ausschreitungen jedoch nicht unvorbereitet: Da vor allem die armenischen Bewohner:innen Adanas oftmals bewaffnet und organisiert waren, spielten sich die Kämpfe insbesondere im dortigen armenischen Stadtviertel ab. Die Folge war, dass die „türkische“ Seite zunächst durchaus Verluste hinnehmen musste. Freilich waren die an Armenier:innen verübten Taten keineswegs so spontan, wie es zunächst – und wie die Berichte oben suggerieren – den Anschein hatte. Vielmehr gingen die türkischen Angreifer sehr organisiert vor – und erhielten Unterstützung von der Armee.⁸⁵⁰ Denn die vom *KEF*, welches jede Beteiligung an den Ereignissen bestritt, nach Adana verlegten Militäreinheiten zum Schutz der Armenier beteiligten sich an den Gräueltaten.⁸⁵¹

Es war – so der Tenor der Forschung – allen voran dem englischen Vizekonsul zu verdanken, dass es ab dem 17. April zu einem Waffenstillstand kam, der eine Woche lang weitestgehend eingehalten wurde: Denn Charles Doughty-Wylie (1868–1915), der als einziger Vertreter einer europäischen Großmacht von Mersin nach Adana gereist war, um sich ein Bild von der Lage zu machen, hatte es geschafft, den Wali sowie Teile des in Adana stationierten osmanischen Militärs zu einer Feuerpause zu bewegen.⁸⁵² Währenddessen fingen englische, russische, deutsche, amerikanische und italienische Kriegsschiffe an, vor Mersin zu patrouillieren. Dies schüchterte den angreifenden Mob allerdings nur für kurze Zeit ein, denn am 25. April entfachten die Kämpfe von Neuem und dauerten zwei weitere Tage. Diesmal vermochte sich die armenische Bevölkerung kaum noch zu wehren. Und so wird die Zahl der armenischen Opfer auf etwa 20.000 allein im Vilâyet Adana⁸⁵³ beziffert sowie 1000 bis 2000 auf muslimischer Seite. Während das Massaker von Adana – obschon, an Opferzahlen gemessen, größer als alle bis dato stattgefundenen Übergriffe – noch „regionalen‘ Charakter“⁸⁵⁴ hatte, ergriff die Gewalt- und Ermordungswelle ab dem Jahr 1915 die Armenier:innen im gesamten Osmanische Reich.

⁸⁴⁹ Norbert Saupp, Reich, 175. Eine etwas ausführlichere Schilderung dieses Auslösers inklusive der Namen der betreffenden Personen findet sich bei Tetsuya Sahara, *What Happened in Adana in April 1909? Conflicting Armenian and Turkish Views*, Istanbul 2013, 105.

⁸⁵⁰ Vgl. Norbert Saupp, Reich, 176.

⁸⁵¹ Vgl. Taner Akçam, *Armenien*, 34.

⁸⁵² Vgl. Norbert Saupp, Reich, 177. Zu seiner Person und seinem Einsatz in Adana vgl. ausführlicher: Yücel Güçlü, *The Armenian Events of Adana in 1909: Cemal Paşa and beyond*, Lanham u. a. 2018, 167–173.

⁸⁵³ Auch in anderen Gegenden, etwa Alexandrette und Antiochien sowie Aleppo, kam es zu Übergriffen. Vgl. hierzu Raymond H. Kévorkian, *Cilicie*, 79–82, und Yücel Güçlü, *Events*, 175–182.

⁸⁵⁴ Taner Akçam, *Armenien*, 27.

Der Tagebucheintrag über das folgenschwere Verbrechen an der armenischen Bevölkerung in Adana ist – wie auch schon der erste Text – ebenfalls von relativer Vorsicht geprägt. Er stammt vom 17. Mai 1909⁸⁵⁵:

Les journaux apportent de nouveaux détails sur le massacre des chrétiens dans le village d'Adana. Il est le fait des partisans de l'ancien régime, dits «Vieux Turcs». Les navires de guerre des Puissances croisent devant les côtes. Les chrétiens de Jérusalem ne sont pas très rassurés : les turbulents et fanatiques habitants de Naplouse et d'Hébron leur sont un cauchemar. A Ste Anne un dépôt d'armes de guerre et de munitions pourrait devenir utile à l'occasion.⁸⁵⁶

Hier gibt der Textverfasser zunächst einmal seine Quelle für die nachfolgenden Informationen an: die – vermutlich französische – Presse. Er spricht von immer neuen Details, die über „das Massaker an Christen im Dorf Adana“ («le massacre des chrétiens dans le village d'Adana») ans Licht kommen und geht zunächst auf die vermeintlichen Täter ein: Die Angriffe seien von Anhängern des alten Staates, den sogenannten „Alten Türken“, ausgeführt worden; damit wird also eine korrekte Verbindung zu den Ereignissen in Konstantinopel („Vorfall vom 31. März“) hergestellt: die „Alten Türken“ als Anhänger des Sultans beehrten gegen die von den „Jungtürken“ geführte Regierung auf, die den Aufstand letztlich niederschlagen ließ. Hingegen wird hier darauf verzichtet, ebenso von muslimischen Täter:innen zu sprechen wie von armenischen Christ:innen. So solidarisiert sich der Verfasser, ebenso wie bereits im ersten Text, mit den christlichen Opfern, indem er darauf verzichtet, auf konfessionelle Unterschiede hinzuweisen. Andererseits war die Lage eventuell noch dermaßen unübersichtlich und der Informationsfluss so langsam, dass die ethnische Zugehörigkeit der Gruppe bzw. deren konfessionelle Spezifikation aus den Zeitungsartikeln nicht eindeutig zu ermitteln war.⁸⁵⁷ Was jedoch irritiert, ist die Information, „Adana“ sei ein Dorf («le village d'Adana»): Zum Einen war es auch schon damals eine Großstadt im Osmanischen Reich und zum Anderen erstreckten sich die antiarmenischen Ausschreitungen auf das ganze *Vilâyet* Adana und sogar darüber hinaus! Dass dies den Missionaren und anderen Christ:innen im Heiligen Land einen Monat nach den ersten Kämpfen nicht zu Ohren gekommen sein sollte, ist wiederum fraglich. Vielmehr kann auch hier davon ausgegangen

⁸⁵⁵ Die letzten aus Jerusalem in der *Chronique trimestrielle* vom April 1909 publizierten Tagebücher umfassen die Monate Oktober bis Dezember 1908; vgl. Jérusalem (Séminaire Sainte-Anne), in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1908.

⁸⁵⁶ *Diaire du Petit Séminaire*, o. S. Übersetzung: „Die Zeitungen bringen immer neue Details über das Massaker an Christen im Dorf Adana ans Licht. Es ist die Tat von Partisanen des alten Staates, genannt die ‚Alten Türken‘. Die Kriegsschiffe der Mächte patrouillieren vor der Küste. Die Jerusalemer Christen sind nicht besonders beruhigt: Die wilden und fanatischen Bewohner von Nablus und Hebron sind für sie ein Alptraum. In St. Anna könnte ein Waffen- und Munitionslager bei Gelegenheit von Nutzen sein.“

⁸⁵⁷ Freilich ist in den bei Raymond H. Kévorkian, *Cilicie*, 79–82, in Auszügen abgedruckten Zeitungsartikeln stets von „den Armeniern“ die Rede.

werden, dass die bereits oben vermutete Vorsicht dazu geführt hat, nicht zu viele Einzelheiten im Eintrag zu platzieren bzw. bestimmte Informationen zu relativieren.

Historisch korrekt ist hingegen die Angabe, dass die Kriegsflotte verschiedener europäischer Mächte («les navires de guerre des Puissances») vor der Mittelmeerküste patrouillierte. Von hier aus wird der Bogen zur Lage der Christ:innen im Heiligen Land gespannt: Der Verfasser verweist darauf, dass die Anwesenheit der europäischen Kriegsschiffe ihre Sorgen in Palästina nicht mindert. Die schon in vorherigen – und nachfolgenden – Eintragungen als „wild“ und „fanatisch“ titulierten Bewohner:innen von Nablus und Hebron seien den Christ:innen im Heiligen Land ein Alptraum («les turbulents et fanatiques habitants de Naplouse et d'Hébron leur sont un cauchemar»). Da erstere in Opposition zu den Christ:innen gesetzt werden, ist für die Leserschaft wiederum deutlich, dass es sich um Muslim:innen handeln muss. Die Lehre, die der Textverfasser aus den Ereignissen in Adana und der vermeintlichen Bedrohung aus dem palästinensischen Umland zieht, ist, die Wehrhaftigkeit von Christ:innen zu gewährleisten und zu organisieren: „In St. Anna könnte ein Waffen- und Munitionslager bei Gelegenheit von Nutzen sein.“ («A Ste Anne un dépôt d'armes de guerre et de munitions pourrait devenir utile à l'occasion.»)

Die obigen Texte fordern geradezu zu einem Vergleich mit einem bereits analysierten Text über Jüd:innen heraus, nämlich demjenigen zur Ritualmordanschuldigung von Damaskus vom 4. Mai 1890. Zum Einen spiegelt der Inhalt aller drei Texte Ereignisse wider, die sich in relativ großer Entfernung zum Konvent der Weißen Väter in Jerusalem zugetragen haben oder zugetragen haben sollen. D. h., die Informationen, die an die Weißen Väter über die in ihren Ordenstagebüchern transportierten Geschehnisse gelangten, wurden ihnen über Dritte zugetragen, etwa durch französische Pilger:innen (Ritualmordvorwurf, 1890), die Presse („Massaker in Adana“, 1909) oder über nicht genannte Quellen („Massaker in Beirut“, 1903).⁸⁵⁸ Insofern sind sie also miteinander vergleichbar. Umso mehr erstaunt nun, wie unterschiedlich akzentuiert wird: Denn während die Berichte über geschichtlich nachweisbare Massaker an Christ:innen – so drastisch wird dies in der historischen Forschung formuliert – verhalten dargestellt werden, wird ein Gerücht, das jeder Grundlage und auch jeder Vernunft entbehrt, nicht nur für voll genommen und als stattgefundenes Ereignis weitertradiert, sondern auch so dargestellt, dass es auf die Leserschaft persuasiv wirkt, während dieses Element in den bisherigen Texten zu Muslim:innen nur recht selten zum Vorschein kam. Welche Gründe könnte es für diese Diskrepanz geben?

⁸⁵⁸ Und auch die Eintragung über die Ausschreitungen gegen Christen in Tyros, Jaffa und Ramallah (20. November 1911), die in Zusammenhang mit dem italienisch-osmanischen Krieg um Tripolis standen, würde sich für diesen Exkurs insofern eignen, als dass über die weiter entfernten Geschehnisse im Libanon verhältnismäßig verhalten berichtet wird. Die in örtlicher Nähe, vor allem die in Ramallah, werden hingegen sehr detailliert beschrieben.

Aus den oben analysierten Texten geht zum Einen eine Vorsicht bzw. Relativierung hervor: Es wird, auch im Vergleich zu anderen Texten über Muslim:innen, deutlich verhaltener über Ausschreitungen gegen Christ:innen, die dabei zu Tausenden ihr Leben verloren haben, berichtet als beispielsweise über den Missionaren feindlich gesinnte muslimische Nachbarn oder gar über Jüd:innen. Diese Zurückhaltung in den Schilderungen drückt sich also insbesondere dort aus, wo staatliche Gewalt an Hetze, Schikanen und Ausschreitungen beteiligt war. Wo sie hingegen mäßigend auf die gegen Christ:innen demonstrierenden oder vorgehenden Mengen einwirkte, werden antichristliche Aktionen sehr detailliert beschrieben, wie etwa der Tagebucheintrag anlässlich der Vorkommnisse in Tyros, Jaffa und Ramallah vom 20. November 1911.⁸⁵⁹ So könnte die aufgezeigte Vorsicht einerseits für den Fall, dass die Ordenstagebücher in „falsche“ Hände geraten, mit Angst vor Repressalien zusammenhängen oder aber schlicht in dem Nicht-glauben-Wollen gründen, dass der Staat, dessen Tanzimat-Reformen Christ:innen einst weitgehende Rechte zugesichert hatten, nun selbst gegen seine Schutzbefohlenen vorgehen könnte. Es lässt sich schwer nur für einen der Gründe entscheiden; es wurde aber aufgezeigt, welche Unterschiede es in der „Berichterstattung“ seitens der Weißen Väter bezüglich welcher Personengruppen in welchen Umständen gibt.

Dies führt noch einmal zur Ritualmordanschuldigung von Damaskus. Denn hier sind die Personengruppe und die Umstände, also der Gesamtkontext ein anderer. Hier wird nicht, wie oben, über nachweisbare, von Anhängern der Staatsreligion (und gar vom Staat selbst) ausgehende Agitationen gegen Zehntausende, die der eigenen christlichen Minderheit angehören, berichtet, sondern über das Gerücht, die andere religiöse Minderheit im Osmanischen Reich – die jüdische – habe einen kleinen Jungen zu rituellen Zwecken ermordet. Von der Perfidität und Irrationalität einer solchen Anschuldigung ganz abgesehen wird hier die andere religiöse Gruppe, die Konkurrenzgruppe, eines Verbrechens beschuldigt, das nie stattgefunden hat, dessen Behauptung und die persuasive Art der Verschriftlichung aber größten Schaden für ebendiese Konkurrenzgruppe innerhalb des gemeinsamen osmanischen Staatssystems anzurichten vermochte. Wir haben es also mit drei Texten zu tun, von denen zwei ein Wahrheitsgehalt zugebilligt werden kann; und ausgerechnet diese zwei wurden mit relativ großer Vorsicht verfasst. Der dritte Text hingegen, der bar jeder Wahrheit und jeder Vernunft ist, wird hingegen durch Stil, Komposition und Sprache so überzogen, dass die unkundige Leserschaft in Versuchung geführt wird, seinen Inhalt zu glauben.

Hier schließt sich wiederum die Frage an, warum die Diskrepanz in Inhalt und Form zwischen den Texten zu Muslim:innen und denen zu Jüd:innen insgesamt so groß ausfällt, warum die Texte zu der anderen Minderheit bisher um so viel schärfer anmuteten. Man

⁸⁵⁹ Und auch einzelne osmanische Würdenträger, wie etwa der Pascha von Nablus, werden, wie oben gezeigt, nicht unbedingt ins beste Licht gestellt.

kommt nicht umhin, die Antwort hierauf in der Geschichte des christlich geprägten Antijudaismus und seiner Langlebigkeit zu suchen: Nicht nur lagen die Wurzeln des „Systems“ Antijudaismus viel tiefer als die der Islamfeindschaft und -feindlichkeit. Auch seine Beschaffenheit, Tradierung sowie das Aufkommen des rassistisch-biologischen Antisemitismus taten ihr Übriges und begünstigten die christlichen Sichtweisen auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert: die noch größere Glaubensnähe als zum Islam, das umgekehrte Machtgefälle zwischen Christ:innen und Jüd:innen auf dem europäischen Kontinent, das verzerrte Bild Israels als verstockt und perfide in Liturgie und Predigt, die antisemitischen Theorien des 19. Jahrhunderts, all das war viel tiefer im Gedächtnis des „Abendlandes“ verankert als die deutliche kürzere christlich-islamische Geschichte in ihren vielen verschiedenen Ausprägungen. Und gerade letztere, die gemeinsame, keinesfalls immer homogene Geschichte mit Muslim:innen trug zu einer differenzierteren Sichtweise auf die andere abrahamitische Religion, denn sie verfügte bei aller Feindschaft und als „Bedrohung“ empfundener Präsenz, ob militärisch, religiös oder kulturell, stets über eine Art Korrektiv; sie war stets *ambivalent*.

3.3.2 Die Muslim:innen als religiöser Antitypus: Das Nabi Mūsa-Fest

3.3.2.1 Zur Geschichte des Nabi Mūsa-Fests – Versuch einer Rekonstruktion

Die anlässlich des Nabi Mūsa-Fests jährlich um Ostern herum stattfindende Wallfahrt zum unweit von Jericho vermuteten Grab des Mose galt am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als das wichtigste religiöse Ereignis für palästinensische Muslim:innen. Freilich hatte dieses auch eine deutlich politische Dimension und wurde deshalb nach der Machtübernahme der Jungtürken ab dem Jahr 1908 zunächst von den osmanischen Behörden eingeschränkt⁸⁶⁰ und schließlich, nach mehreren Ausschreitungen, von der britischen Mandatsregierung 1939 gänzlich verboten.⁸⁶¹ Trotz seiner Größe⁸⁶² und seiner immensen Auswirkungen fand in der *neueren* deutschsprachigen,⁸⁶³ dem interreligiösen Gespräch gewidmeten Literatur⁸⁶⁴ bisher kaum eine Beschäftigung mit diesem Thema statt. Für die

⁸⁶⁰ Vgl. Ifrah Zilberman, The renewal of the pilgrimage to Nabi Musa, in: Marshall J. Breger/Yitzhak Reiter/Leonard Hammer (Hg.), Sacred Space in Israel and Palestine. Religion and Politics (= Routledge Studies in Middle Eastern Politics 41), London/New York 2012, 103–115, hier: 106.

⁸⁶¹ Vgl. hierzu sowie zur weiteren Geschichte der Pilgerfahrt meinen Artikel im theologischen Feuilleton feinschwarz.net: Anna Klein, Art. Das Nabi-Mūsa-Fest: (Wieder-)Entdeckung einer muslimischen Wallfahrtstradition, <https://www.feinschwarz.net/das-nabi-musa-fest-wieder-entdeckung-einer-muslimischen-wallfahrtstradition>. [Zugriff: 30. November 2018.]

⁸⁶² Yehoshua Ben-Arieh, Jerusalem in the 19th Century. The Old City, Jerusalem/New York 1984, 134: “The pilgrimage to Nebi Musa was the largest ziyara in the Holy Land during the nineteenth century; no other boasted as many participants.”

⁸⁶³ Auch in der fremdsprachigen Literatur sind lediglich einige wenige Aufsätze zu finden, die im Folgenden – soweit verfügbar – zu Rate gezogen werden. Die als am besten fundiert angesehene Publikation hierzu ist in arabischer Sprache verfasst: Kamil J. Asali, Mawsim al-Nabi Musa fi Filastin, Tarikh al-Mawsim wa-al-Maqam, Amman 1990.

⁸⁶⁴ Die deutschsprachige Wissenschaft (gemeint sind vor allem die Geschichtswissenschaft, Islamwissenschaft, Arabistik, Theologie) hat sich in der Regel nur für die sogenannten „Nabi-Mūsa-

folgenden Ausführungen bedeutet dies einerseits, dass auf nur wenige, zudem sehr alte Publikationen zurückgegriffen wird, allen voran auf die Reiseliteratur deutschsprachiger Pilger:innen, Orientalisten und Theologen,⁸⁶⁵ deren Beschreibungen des Festes nicht nur den Stellenwert des Festes für palästinensische Muslim:innen verdeutlichen, sondern darüber hinaus auch aufschlussreich bezüglich des zu dieser Zeit tradierten Islambildes sind. Andererseits heißt es, dass die Veröffentlichung zahlreicher von den Jerusalemer Weißen Vätern zum Nabi-Mūsa-Fest verfasster Tagebucheinträge sowie ihre Analyse speziell auch diesen letztgenannten Forschungsaspekt mit weiteren Informationen zu füllen sucht. Zugleich bleibt dies lediglich ein Teilaspekt der Gesamtuntersuchung, so dass im Folgenden eine sorgfältige Auswahl nur weniger Eintragungen zu treffen sein wird, die eine weitere Zugangsmöglichkeit zu diesem vernachlässigten Thema bedeuten. Um letzteres zu gewährleisten, werden die ausgesuchten Texte vollständig zitiert, die Analyse wird sich jedoch auf die für die Fragestellung dieser Arbeit relevanten Stellen beschränken. Bevor wir uns gleich den Journalen der Missionare zuwenden, soll jedoch zunächst dargestellt werden, was bisher über die Wallfahrt nach Nabi Mūsa, den Ort und seine Geschichte bekannt ist.

Das Heiligtum („*maqam*“) Nabi Mūsa⁸⁶⁶, an dem das Grab des auch im Islam als Prophet verehrten Mose⁸⁶⁷ liegen soll, befindet sich in der Judäischen Wüste im heutigen Westjordanland und ist sieben Kilometer von Jericho unweit des Toten Meeres entfernt.⁸⁶⁸ Zur Abfassungszeit der im Rahmen dieser Untersuchung analysierten Tagebücher befand sich in der Pilgerstätte ein von einer Mauer umgebener Gebäudekomplex, der zum Einen aus dem Schrein selbst und zum Anderen aus weiteren Häusern bestand, in denen während der Pilgerfahrt Würdenträger, allen voran der Mufti von Jerusalem, sowie wohlhabende, die Pilgerfahrt am Ende des 19. Jahrhunderts organisierende muslimische Familien,

Unruhen“ im Jahr 1920 interessiert. Vgl. zu diesem Thema etwa: Gudrun Krämer, *Geschichte*, 243–245, und ausführlicher: Tom Segev, *Es war einmal in Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels*, übers. v. Doris Gerstner, München 2005, 142–161. Eine Ausnahme stellt das Werk von Othmar Keel/Max Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, Bd. 2: *Der Süden*, Zürich/Köln/Göttingen 1982, 477–478 dar, welches jedoch vor der ausführlichen Studie von Kamil. J. Asali erschienen ist und somit nicht mehr dem aktuellsten Stand der Forschung zu Nabi Mūsa entspricht.

⁸⁶⁵ Vgl. Hans H. Spoer, *Das Nebi-Mūsa-Fest*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 32 (1909), 207–221, der im Folgenden in erster Linie zu Rate gezogen wird; Richard Hartmann, *Nebi Musa*, in: *Mitteilungen des Deutschen Palästina-Vereins* 33 (1910), 65–75, und Hermann von Soden, *Reisebriefe aus Palästina*, Berlin ²1901.

⁸⁶⁶ Zur Etymologie: „nabi“ bedeutet „Prophet“ und „Mūsa“ „Moses“.

⁸⁶⁷ Auf die Bedeutung Mose im Islam soll hier nicht eigens eingegangen werden. Vgl. hierzu aber etwa: Lejla Demiri, *Mose: ein Prophet des Islams*, in: Anja Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam* (= *Theologisches Forum Christentum–Islam* 6), übers. v. Anna Gliszczyński, Regensburg 2013, 89–102, und Stefan Schreiner, „Der Vater aller Propheten“ – Mose als Prophet und die Prophetie des Mose in jüdischer, christlicher und islamischer Tradition, in: Klaus von Stosch/Tuba İşik (Hg.), *Prophetie in Islam und Christentum* (= *Beiträge zur Komparativen Theologie* 8), Paderborn u. a. 2013, 13–34.

⁸⁶⁸ Somit stimmt der Standort des von Muslimen geglaubten Grabes Mose mit der Erzählung aus Dtn 34 überein, in der davon die Rede ist, dass Mose in Moab, also östlich des Jordan, dahingeschieden sei.

übernachteten.⁸⁶⁹ Daneben gibt es südlich des Gebäudekomplexes einen Friedhof, der all jenen als Ruhestätte dient, die während der Pilgerfahrt verstorben sind. Schließlich befinden in der Nähe von Nabi Mūsa noch zwei weitere mit dem Grab Mose zusammenhängende Heiligtümer, das Grab des Schafshirten Hassan und der Weli einer Frau, 'Āišcha, wobei über diese Heilige lediglich bekannt ist, dass sie an diesem als heilig verehrten Ort ihr Gebet verrichtet haben soll.⁸⁷⁰

Über die Geschichte des Pilgerortes Nabi Mūsa ist hingegen wenig bekannt, an ihrem Anfang stand jedoch eine Legende: Gemäß ihr habe Gott Mose versprochen, dass er nur sterben werde, wenn er sich selbst in sein eigenes Grab legen würde. Als der Todesengel Azrael zu ihm geschickt wurde, um seine Seele zu fordern, verweigerte Mose dies jedoch. Aus Angst vor dem eigenen Tod sei Mose zwischen den Bergen umhergewandert, wo er auch dem Schäfer Hassan begegnet sei. Auf seinem weiteren Weg sei er dann auf drei als Männer verkleidete Engel gestoßen, die dabei waren, eine Höhle aus einem Felsen auszuhauen. Der erschöpfte Mose habe sie daraufhin gebeten, sich in der Höhle kurz von den Strapazen seiner Wanderung ausruhen zu dürfen. Als Mose sich in die Höhle legte, habe ihn einer der drei Männer an einem Apfel riechen lassen, woraufhin der Geist des Mose aus seinem Körper entflohen sei.⁸⁷¹

Bezüglich seiner Geschichte wurden nur wenige Eckdaten tradiert:⁸⁷² Lange Zeit wurde angenommen, dass die muslimische Pilgerfahrt, welche jedes Jahr zeitgleich mit Ostern stattfindet, als eine Reaktion auf den nach den Kreuzzügen wiedergewonnenen Einfluss der Christen in der Heiligen Stadt initiiert wurde. Hans H. Spoer verweist 1909 freilich darauf, dass über eine politische Bedeutung des Festes ursprünglich nichts bekannt war; vielmehr geht er von einer zeitlichen Koinzidenz aus: Das Fest, so Spoers Quelle Mudschīr ed-Dīn, sei

⁸⁶⁹ Eine detaillierte Beschreibung des Wallfahrtsortes findet sich bei Roger Friedland/Richard D. Hecht, *The Power of Place: The Nebi Musa Pilgrimage and the Origins of Palestinian Nationalism*, in: Sara J. Denning-Bolle/Edwin Gerow (Hg.), *The Persistence of Religions. Essays in Honor of Kees W. Bolle (= Other Realities 9)*, Malibu 1996, 337–359, hier: 342–343. Friedland und Hecht sprechen auch von insgesamt vier Bauphasen, jeweils im 12., 13., 18. und schließlich Ende des 19. Jahrhunderts. (Vgl. ebd., 343.)

⁸⁷⁰ Vgl. Hans H. Spoer, *Das Nebi-Mūsa-Fest*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (1878–1945)* 4/32 (1909), 207–221, hier: 221.

⁸⁷¹ Vgl. Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 209–212. Von einer anderen Legende berichten Othmar Keel/Max Küchler, *Orte*, 477: „Nach moslemischen Legenden [...] habe Mose, da es ihm im Grab von Dschebel Musa bei Petra unter den vielen anderen Leichen nicht gefiel, sich selbst unter dem Erdboden hinweg in sein neues Grab im W-Jordanland fortgewälzt und so eine Verehrung seines Grabes im Lande der Väter ermöglicht, in das er selbst nicht hineinziehen durfte (vgl. Num 20,12; Dtn 4,21f; 34, 1–6).“ Diese Legende entnehmen sie Otto Eberhard, *Aus Palästinas Legendenschatz. Überlieferungen und Erläuterungen aus der jüdischen und der arabisch-islamischen Welt*, Berlin 1958, 129–137, der, wie von Keel und Küchler angedeutet, von einer Verknüpfung der beiden Legenden weiß. Und auch eine Legende zur Entstehung der Wallfahrt liefert Eberhard mit: „Die Veranlassung [...] zu dieser Hauptwallfahrt und der siebentägigen turbulenten Festfeier am Grabe des Propheten ist nach der Überlieferung die Klage Mosis vor Gott über die Einsamkeit seines Grabes. Um ihn zu trösten, versprach Gott ihm eine Jahr für Jahr zu vollziehende Pilgerschaft.“ (Vgl. ebd., 131.)

⁸⁷² Die Eckdaten, die Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 208f nennt, bezieht er von jenem arabischen Schriftsteller, der das Nabi-Mūsa-Fest als erster erwähnte: Mudschīr ed-Dīn.

wegen der „Heiligkeit des Ortes“⁸⁷³ alljährlich zum Ende des Winters,⁸⁷⁴ also zu der Zeit, in die auch Ostern und Pessach fallen, wiederholt worden. Dieselbe Quelle geht weiter davon aus, dass der Mamluksultan Beibars I. (ca. 1223–1277) im Jahr 1270 auf dem Weg von der Hadsch⁸⁷⁵ eine Kuppel über dem geglaubten Grab Mose errichtet und damit eine Art „Startschuss“ für das Fest gegeben habe.⁸⁷⁶

In die Zeit Beibars' hinein datiert auch Kamil J. Asali in der bislang ausführlichsten neueren Studie zum besagten Thema die Wallfahrt und räumt so mit einer Tradition auf, die die Gründung Nabi Mūsas Saladin (ca. 1137–1193) als Reaktion auf die ersten Kreuzzüge zuschreibt.⁸⁷⁷ Wenngleich sich die wenigen hierzu vorhandenen Publikationen nach 1990 auf Asali berufen, lassen einige von ihnen dennoch beide Datierungsmöglichkeiten offen und begründen dies entweder vage mit einer „islamischen Legende“⁸⁷⁸ oder mit architektonischen Befunden.⁸⁷⁹ Dagegen lehnt Emma Aubin-Boltanski die erste Datierungsmöglichkeit strikt ab: Sie vermutet hinter der Saladin-Überlieferung eine «tradition inventée»⁸⁸⁰, wie sie mit dem Verweis auf das Fehlen entsprechender Quellen unterstreicht. Sie geht vielmehr – mit Asali – davon aus, dass das Heiligtum «à l'époque de Zâhir Baybars»⁸⁸¹ errichtet wurde, weil sich „keine einzige Quelle“⁸⁸² ausmachen lässt, die das Heiligtum oder die Pilgerfahrt mit Saladin oder den Kreuzzügen in Verbindung bringt. Vielmehr werde das Nabi-Mūsa-Fest erstmals im

⁸⁷³ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 208.

⁸⁷⁴ Spoer gibt damit eine Theorie der Orientalisten des 19. Jahrhunderts wieder, gemäß der es sich bei dem Fest ursprünglich um ein Frühlingsfest handelte. Vgl. hierzu etwa Othmar Keel/Max Kuchler, *Orte*, 477, und Emma Aubin-Boltanski, *La réinvention du mawsim de Nabî Sâlih: Les territoires palestiniens (1997-2000)*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 123 (2003), 103–120, hier: 106.

⁸⁷⁵ Die Straße zwischen Jerusalem und Jericho war eine der Hauptrouten der Pilger nach Mekka.

⁸⁷⁶ Vgl. Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 207–209. Spoer geht weiter davon aus, dass das Nabi Mūsa-Fest ursprünglich die Bedeutung eines Frühjahrsfestes hatte, welche nach und nach verloren gegangen ist. (Vgl. ebd., 209.) Vgl. hierzu auch Othmar Keel/Max Kuchler, *Orte*, 477.

⁸⁷⁷ Vgl. Ifrah Zilberman, *renewal*, 104. Dagegen hält die nicht gerade zahlreiche Literatur vor Asalis Studie zumindest die Errichtung des Heiligtums betreffend eine Saladin-Tradition für möglich, betont aber, dass der Ort schon vor der Entstehung des Islam eine Kultstätte war. Vgl. etwa Othmar Keel/Max Kuchler, *Orte*, 477. Uri M. Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council. Islam under the British Mandate for Palestine*, Leiden u. a. 1987, 231 schreibt: “Though the roots of the festival are probably older than Islam, its celebration may have become a fixed point on the Palestinian calendar in the time of Saladin as a Muslim demonstration of presence in and around Jerusalem at the time of the Christian Easter festivities.”

⁸⁷⁸ Ifrah Zilberman, *renewal*, 104, verweist zumindest auf sie.

⁸⁷⁹ So etwa Roger Friedland/Richard D. Hecht, *Power*, 343: “[...] the architectural styles and commemorative inscriptions reveal as many as four building phases. The first in the late twelfth and early thirteenth under Salah al-Din al-Ayubi and [...] Beybars. [...] There is considerable consensus that Salah al-Din and later Baybars initiated programs of rebuilding local sanctuaries or founding new ones as a reaction to the Crusaders.”

⁸⁸⁰ Emma Aubin-Boltanski, *réinvention*, 107.

⁸⁸¹ Emma Aubin-Boltanski, *réinvention*, 107. So u. a. auch Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslim and Jews in Medieval Syria*, Oxford 2002, 259.

⁸⁸² Emma Aubin-Boltanski, *réinvention*, 107: «Dans les textes ultérieurs que j'ai pu réunir (couvrant trois siècles : XVIIe-XIXe), il n'est fait aucune mention de Salâh ad-Dîn ou d'une quelconque relation avec les croisades.»

15. Jahrhundert erwähnt.⁸⁸³ Bezüglich der Saladin-Tradition vermutet Aubin-Boltanski, dass sie erst seit den 1920ern in Umlauf war und sich deshalb mit der palästinensisch-nationalistischen Bewegung in Verbindung bringen lässt.⁸⁸⁴ Hans Spoer weiß jedenfalls im Jahre 1909 noch nichts von einer Saladin-Tradition zu berichten, sondern nennt Beibars als Erbauer des Heiligtums. Bezüglich der Frage, ob das Nabi Mūsa-Fest in Zusammenhang mit den Kreuzzügen steht, herrscht in der Forschung also keine Einigkeit. Hingegen wird seine Erneuerung im 19. Jahrhundert zumeist als eine Abwehrreaktion gegen zunehmende christliche Aktivitäten in Palästina gedeutet.⁸⁸⁵

Die wissenschaftliche Literatur zu Nabi Mūsa bietet kaum verlässliche Anhaltspunkte für eine Skizze der weiteren Geschichte des Ortes und der Wallfahrt, sondern setzt erst im 18. Jahrhundert wieder an: Bekannt sind Bauarbeiten zwischen 1737 und 1819, wobei der Gebäudekomplex während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einer Ruine glich. Erst auf Anregung und mit finanzieller Unterstützung der einflussreichen Jerusalemer Husseini-Familie wurde das Heiligtum im Jahr 1885 wieder aufgebaut.⁸⁸⁶

3.3.2.2 Europäische Berichte über das Nabi Mūsa-Fest um 1900

Der Husseini-Clan war es neben der ebenfalls in Jerusalem ansässigen Nashashibi-Familie,⁸⁸⁷ der der Stadtgemeinde zu jener Zeit vorstand. Beide Familien spielten bei der Organisation und Durchführung der Wallfahrt zum Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine tragende Rolle, wie der Bericht von Hans Spoer deutlich macht. Seine Beschreibung der in Jerusalem startenden Pilgerfahrt ist zugleich die ausführlichste aus der Zeit, aus der jene der Weißen Väter stammen.⁸⁸⁸ Wie aus Tewfik Canaans Studie⁸⁸⁹ aus dem Jahr 1927 können auch

⁸⁸³ Vgl. Emma Aubin-Boltanski, *réinvention*, 107 (Anm. 21), die hier, wie Hans Spoer, Mudschir ed-Din als Quelle heranzieht.

⁸⁸⁴ Vgl. Emma Aubin-Boltanski, *réinvention*, 107.

⁸⁸⁵ Vgl. hierzu etwa Yehoshua Ben-Arieh, Jerusalem, 134, und Isaiah Friedman, *The System of Capitulations and its Effects on Turco-Jewish Relations in Palestine, 1856–1987*, in: David Kushner (Hg.), *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, Jerusalem/Leiden 1986, 280–293, hier: 283, und Uri M. Kupferschmidt, *Council*, 231.

⁸⁸⁶ Vgl. Roger Friedland/Richard D. Hecht, *Power*, 343, und Ifrah Zilberman, *renewal*, 106.

⁸⁸⁷ Mit diesen Familien befassen sich u. a.: Gabriel Baer, *Jerusalem's Families of Notables and the Waqf in the Early 19th Century*, in: David Kushner (Hg.), *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, Jerusalem/Leiden 1986, 109–122, und Butrus Abu-Manneh, *The Husaynīs: The Rise of a Notable Family in 18th Century Palestine*, in: David Kushner (Hg.), *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation*, Jerusalem/Leiden 1986, 93–108.

⁸⁸⁸ Noch ausführlicher beschrieb sie Tewfik Canaan in seiner Studie zu den islamischen Heiligen und ihren Heiligtümern in Palästina; dies allerdings erst im Jahr 1927: Vgl. Tewfik Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927. Im Folgenden wird jedoch vornehmlich auf Spoers Bericht zurückgegriffen, da er im untersuchten Zeitraum verfasst wurde und so eine sehr gute Vergleichsmöglichkeit bietet. Canaans Schrift wird dann zu Rate gezogen, wo es um Inhalte von Gebeten, Gesängen oder Inschriften der zur Wallfahrt gehörenden Banner geht, auf die Spoer nicht eingeht.

⁸⁸⁹ Einige jüdische Schilderungen des Festes vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1930er Jahre sind bei Yehoshua Ben-Arieh, Jerusalem, 134, und bei Wolf Kaiser, *Palästina – Eretz Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten*

aus Spoers Bericht drei Hauptteile der Wallfahrt extrahiert werden: 1. Die Versammlung der Pilger:innen, sowohl der aus der Stadt als auch der vom Lande, und ihr gemeinsamer Auszug aus Jerusalem; 2. Die Rituale und weiteren Aktivitäten am Heiligtum selbst; 3. Die Rückkehr der Pilger:innen nach Jerusalem.⁸⁹⁰ Das Nabi Mūsa-Fest, ein „Volksfest für die Jerusalemiten“⁸⁹¹, beginnt am Karfreitag des julianischen Kalenders und dauert sieben Tage. Den Beginn und das Ende der Wallfahrt markiert, wie schon erwähnt, Jerusalem. Was wird bei Spoer, der 1909 größtenteils selbst zugegen war, nun über den genauen Ablauf gesagt? Bereits einen Tag vor dem eigentlichen Auftakt der Pilgerfahrt sammelt sich ein „Strom von den Dörflern“⁸⁹² in der Heiligen Stadt ein und erfüllt ihre Straßen mit lauter Musik, die von „mit Fell überzogene[n] trommelartige[n] Instrumente[n]“⁸⁹³ erzeugt werden. Daneben besteht die gen Nabi Mūsa ziehende Prozession allen voran aus verschiedenen, mit Koransuren bestickten Fahnen, wobei jede einzelne Moschee und jedes einzelne Dorf über eine eigene Flagge⁸⁹⁴ verfügt, die der jeweiligen Gruppierung vorangetragen wird. Zudem gibt es noch die sogenannte „heilige Fahne“⁸⁹⁵, die sich in der Zeit außerhalb des Nabi Mūsa-Festes in der Obhut der Familie Husseini befindet. Sie besteht aus grüner Seide und enthält zwei mit goldenen Buchstaben bestickte Inschriften⁸⁹⁶, zum Einen die Shahāda, also das islamische Glaubensbekenntnis⁸⁹⁷, zum Anderen eine, die die Legitimation Mose als Prophet⁸⁹⁸ zum Inhalt hat. Sie wird von dem Ort („ed-Dār el Kbīreh“), an dem sie das ganze Jahr über gelagert wird, zum Tempelberg („Haram al-Sharif“) gebracht, dort in einer feierlichen Zeremonie, samt Ehrenwache und Musikkapelle, entfaltet und an den Mufti der Stadt übergeben. Letzterer schreitet dann am Anfang der zunächst in Richtung des Felsendoms marschierenden Prozession voran. Nach dem Mittagsgebet zieht die Prozession weiter auf die Via Dolorosa und verlässt die Jerusalemer Altstadt durch das sogenannte Löwentor⁸⁹⁹ auf einer Straße, die direkt an der St. Anna-Kirche vorbeiführt, von wo aus die

Weltkrieg (= Wissenschaftliche Abhandlungen des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Studien 2), Hildesheim/Zürich/New York 1992, 490–492, enthalten.

⁸⁹⁰ Eine Nacherzählung des Ablaufs findet sich auch bei Roger Friedland/Richard D. Hecht, Power, 346–352.

⁸⁹¹ Hans H. Spoer, Nebi-Mūsa-Fest, 212.

⁸⁹² Hans H. Spoer, Nebi-Mūsa-Fest, 212.

⁸⁹³ Hans H. Spoer, Nebi-Mūsa-Fest, 213. Eine ausführliche Auflistung der Instrumente ist bei Tewfik Canaan, Saints, 201, zu finden.

⁸⁹⁴ Ihre Inschriften finden sich ebenfalls bei Tewfik Canaan, Saints, 201–203, aufgelistet.

⁸⁹⁵ Hans H. Spoer, Nebi-Mūsa-Fest, 213.

⁸⁹⁶ Vgl. Hans H. Spoer, Nebi-Mūsa-Fest, 213.

⁸⁹⁷ „Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Gesandter.“ Vgl. Sure 37:35; 47:19; 48:29.

⁸⁹⁸ Tewfik Canaan, Saints, 201: “God spake with Moses discoursing with him 1309”. Unklar ist allerdings, was die Zahl „1309“ bedeuten soll.

⁸⁹⁹ Vgl. Tewfik Canaan, Saints, 197. Ein anderer Name für das Löwentor ist „Stephanstor“. Roger Friedland/Richard D. Hecht, Power, 349, erinnern daran, dass die muslimischen Pilger:innen auf jene Orthodoxe zulaufen, die zeitgleich Jesu Einzug nach Jerusalem nachspielten: “We should note here that this procession would run headlong into the Orthodox pilgrims who would be re-enacting Jesus’ entry to the city, moving from Bethany to the east of the Mount of Olives, down ist western slope through the Garden of Gethsemane and into the city by the very same gate at the very same time.”

Weißten Väter einen hervorragenden Blick auf die vorbeigehende Menschenmenge hatten. Insgesamt – so beschreibt es sowohl Canaan als auch schon 18 Jahre zuvor Spoer – werden der Weg sowie die Balkone der Häuser auf beiden Seiten von Schaulustigen gefüllt, allen voran von muslimischen Frauen in „bunten Trachten“⁹⁰⁰, die, unter Sonnenschirmen sitzend, die Prozession vorbeiziehen sehen. Aus diesem Grund werde der Tag des Auszugs aus Jerusalem im Volksmund als das „Fest der Sonnenschirme“⁹⁰¹ („ʿīd esh-shamāshī“) bezeichnet. Begleitet wird die Prozession von Soldaten und Polizisten, die die Menge immer wieder zur Ordnung rufen und zum Weitergehen animieren müssen.⁹⁰²

Insgesamt beschreibt Spoer diesen ersten Tag des Nabi Mūsa-Festes im Jahr 1909 in seiner ganzen Ambivalenz – und offenbart zugleich auch *seine eigene* ambivalente Einstellung zu dem Ereignis, an dem er partizipiert; eine Sichtweise, die sich zwischen *fascinatio* und *formido* bewegt und die letztlich die Sichtweise des abendländischen Denkens auf „den“ Orient und „den“ Islam verdeutlicht. Denn einerseits zeugt sein Bericht von großer Demut, von Dank und Respekt:

Das Entfalten der [heiligen; A. K.] Flagge ist der Beginn des offiziellen Teiles dieses Festes und eine interessante Ceremonie. Nur wenige, die nicht offiziell damit zu tun hatten, haben diesem feierlichen Akte jemals beigewohnt. Ich war mir daher des Privilegiums wohl bewußt, welches ich genoß, als ich dieser Feier beiwohnte.

[...] Nachdem Kaffee serviert worden war, intonierte die Kapelle. Man hatte uns viel von einem sehr beliebten Musikstücke erzählt, welches die Kapelle immer bei dieser Gelegenheit zu spielen pflegte, und wir warteten mit Spannung darauf, es zu hören. Als es aber nicht gespielt wurde, baten wir, daß man uns doch diesen Genuß nicht versagen möge. Nach kaum merklichem Zögern wurde unserem Wunsche aufs höflichste entsprochen. Während die sanft klagenden Töne aufstiegen, gab sich zu unserer Verwunderung eine allgemeine tiefe Bewegung kund. Auf unser Befragen nach der Ursache erzählte man uns, daß dieses Stück hier nicht mehr gespielt worden sei seit dem Tage, an dem während dieser Feier die Nachricht von dem plötzlichen Dahinscheiden des Sohnes des Mufti eintraf. Der Greis führte zwar die Feier mit bewunderungswürdiger Selbstverleugnung zu Ende, jedoch war dieser traurige Zwischenfall nicht vergessen worden.⁹⁰³

Nur wenige Zeilen später jedoch beklagt er, freilich nicht ohne Spott und Ausdruck von Überlegenheitsgefühl, den „Fanatismus der Menge“⁹⁰⁴:

⁹⁰⁰ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 214.

⁹⁰¹ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 214, und Tewfik Canaan, *Saints*, 197.

⁹⁰² Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 214.

⁹⁰³ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 213–214.

⁹⁰⁴ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 214. „Wilden Fanatismus“, gepaart mit „Elementen einer blutigen Ausschreitung“, macht auch der britische Palästinaforscher Claude Reignier Conder aus, dessen Bericht aus dem Jahr 1875 von Yehoshua Ben-Arieh, Jerusalem, 134, zitiert wird: „In 1875 the pilgrimage to

Die ersten Haufen Pilger [...] erschütterten die Luft mit ihrem Ruf *lā ilāha illa'llāh* (es gibt keinen Gott außer Gott), und ihr Benehmen glich mehr dem Besessener als dem vernünftiger Menschen. Jedoch ab und zu wurden diese Phantasten in die kalte Wirklichkeit versetzt durch den Schlag mit einem *kurbādsch* von einem Soldaten oder Polizisten, der sie auf diese nachdrückliche Art zum Weitergehen animierte.⁹⁰⁵

Wieder einige Zeilen später verleiht er seiner Sorge Ausdruck, die Stimmung könnte umschlagen und sich gegen Nichtmuslim:innen wenden:

Mit der steigenden religiösen Ekstase wurde das Bild, welches sich vor unseren Augen entrollte, wilder und wilder, und als wir in diesen aufgeregten, anscheinend zügellosen Haufen blickten, konnten wir uns im ersten Augenblicke eines Gefühls der Beklemmung nicht erwehren: wie, wenn sich dieser Fanatismus plötzlich gegen die zuschauenden Nichtmuslimen [sic!] wenden sollte!⁹⁰⁶

Spoers Schilderungen der Prozession in Jerusalem enden oberhalb des Gartens Gethsemane, wo man ein Zelt für den Gouverneur der Stadt aufgeschlagen hat. Erst wenige Tage später, „als die Festlichkeiten bei Nebi-Mūsa ihren Höhepunkt erreicht hatten“⁹⁰⁷, folgten Spoer und seine Begleitung nach. Vor Ort beobachteten sie „rechte Feststimmung“⁹⁰⁸ sowie „kleine Pilgerzüge“⁹⁰⁹, die fortwährend ankommen. Sodann beschreibt er das Heiligtum, d. h. das

Neby Musa was going on at the same time, and parties of wild fanatical moslems paraded the streets of Jerusalem, bearing green banners surmounted with the crescent and inscribed with arabic texts. A body-guard armed with battle-axes, spears, and long brass-bound guns accompanied each flag, and a couple of big drums with cymbals followed. It speaks well for the Turks, that with all the elements of a bloody riot thus ready to hand, with crowds of fanatics, Christian and Moslem, in direct contact, still no disturbances occurred.” Tewfik Canaan, *Saints*, 200, hingegen stellt eine Verbindung mit im Alten Testament beschriebenen Pilgerfahrten her: “It is very interesting to note that the above description of this procession resembles in many a way the joyful processions described in the Bible.”

⁹⁰⁵ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 214.

⁹⁰⁶ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 215. Ähnlich Hermann von Soden, *Briefe aus Palästina*, 2. Aufl., Berlin 1901, 119–120: „Wir zogen die Straße ins Kidronthal hinunter, um auch von drüben das ganze lustige Bild uns zu betrachten. Die Masse wälzte sich schon wieder die Straße vom Ölberg zurück, nachdem sie den Zug bis zur Höhe begleitet hatte. Plötzlich kam sie in Bewegung. Lange Knüttel schlangen durch die Luft; es war als ob ein Strom sich überstürzte. An die Stelle des einförmigen *la ilaha il allah* trat wildes Geschrei. Mühsam konnten wir uns in einen Mauerwinkel flüchten. Viele stürzten zu Boden und der geballte Menschenknäuel flog über sie weg. Blutüberströmt, verfolgt und verteidigt, entwindet sich ihm endlich ein glattrasierter Kopf, dem der Turban verloren gegangen. Ein aufregendes Bild des Fanatismus, dessen dieses indolente Volk fähig ist. Ich ahnte die Armeniengräuel, bei denen diese Knüttel die Schädel einschlugen. Die Soldaten ritten quer hinein und hieben mit ihren Kolben ein, wohin es nun traf. Glücklicherweise waren Freund und Feind Muselmanen; so brach das Feuer, als die Rädelsführer an die Pferde der Soldaten gebunden waren, eben so rasch in sich zusammen, als es aufgelodert war. Was die Ursache des Krawalls gewesen, konnten wir nicht erfahren. Wer weiß, ob sie es selber wußten. So ging es wohl zu, als sie im Tempel über Paulus herfielen, daß der römische Hauptmann mit seinen Soldaten ihn aufheben mußte.“

⁹⁰⁷ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 216.

⁹⁰⁸ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 218.

⁹⁰⁹ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 218.

mutmaßliche Grab Mose und die darüber gebaute Moschee. Dort sichtet er Erinnerungsstücke an wundersame Heilungen, „die Kranke dort angebunden haben, weil sie damit ihre Krankheit auf den Heiligen zu übertragen glauben und so von ihrem Leiden befreit zu werden“⁹¹⁰.

Draußen vor dem Heiligtum findet er Verkaufsstellen, da das Fest eine gute Gelegenheit zum Handelstreiben biete. Ebenso große Anziehungskraft übe die zweifache tägliche Speisung der Pilger aus, die von den das Fest organisierenden Familien ausgerichtet werde.⁹¹¹ Vor allem aber werde die Wallfahrt dafür benutzt, Beschneidungen bei den Söhnen der Pilger vorzunehmen, von denen sowohl Spoer als auch Canaan ausführlich berichten.⁹¹²

Die obigen – deutlich subjektiv gefärbten – Beobachtungen Spoers, die stellvertretend für vergleichbare weiterer Autoren stehen,⁹¹³ sind für unser Thema insofern sehr erhellend, als dass sie sich in ihrer Ambivalenz mit den Beschreibungen der Weißen Väter zu ihren muslimischen Nachbarn insgesamt, weniger jedoch zum Nabi Mūsa-Fest decken. Auf letztere soll nun eingegangen werden.

3.3.2.3 Die Darstellung des Nabi Mūsa-Fests bei den Weißen Vätern

Einer der ersten⁹¹⁴ hierzu von den Jerusalemer Missionaren überlieferten Tagebucheinträge ist jener vom 29. März 1882, der zugleich der ausführlichste zu dieser Thematik ist:

Mercredi. La fête musulmane de Nebi Moussa⁹¹⁵ est avec celle de Mahomet la plus grande et celle qui se célèbre avec le plus de solennité. Elle ne dure pas moins de 8 jours. La plus grande cérémonie de cette fête consiste dans une procession musulmane qui se fait à pied jusqu'à Nebi-Moussa situé à 5 lieues de Jérusalem. La procession au son de tambours, des grosses caisses, des cymbales et de triangles qui sonten [sic!] tête, et de la musique turque qui traverse à paslents [sic!] les deux ou trois rues qui conduisent depuis la mosquée par Ste Anne et la Porte St Etienne sur la route de Nebi-Moussa. De nombreux dévots ou pèlerins qui sont désireux de faire le pèlerinage à Nebi-Moussa composent tout le cortège. Les uns sont à cheval et forment une longue file de chaque côté de la route. Les autres vont à pied portant de magnifiques drapeaux. Enfin le cortège est fermé par les corps de musique turque.

De chaque côté du cortège mahométan marche une file de soldats turcs qui empêchent à qui que ce soit de rompre le cortège pour le traverser.

Il faut avoir été témoin oculaire de cette fête pour pouvoir s'en faire une idée. On croirait assister à un spectacle de démons si on ne savait que ce sont bien des hommes. En effet, ceux

⁹¹⁰ Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 218.

⁹¹¹ Vgl. hierzu auch Tewfik Canaan, *Saints*, 205–206.

⁹¹² Vgl. Hans H. Spoer, *Nebi-Mūsa-Fest*, 220, und Tewfik Canaan, *Saints*, 209–210.

⁹¹³ Vgl. Anm. 904 und Anm. 906.

⁹¹⁴ Der allererste ist sehr kurz und stammt vom 23. April 1880. Vgl. *Diaire de Sainte Anne*, 36.

⁹¹⁵ Da die Weißen Väter in ihren Tagebüchern verschiedene Schreibweisen für Nabi Mūsa („Nebi Moussa“, „Nebi-Moussa“, „Neby Moussa“, „Nébi-Mouça“ etc.) verwenden, werden all diese nicht eigens mit [sic!] gekennzeichnet. Die korrekte französische Schreibweise ist jedoch: „Nabi Moussa“.

qui ouvrent la marche de la procession avec leurs tambours etc., etc., font un bruit si étrange, si monotone et si déchirant entremêlé de cris sauvages, qu'on dirait une véritable cohorte de possédés.

Et tous les jours de la fête ce bruit se renouvelle à cause des nouveaux pèlerins musulmans qui vont tous les jours grossir le nombre de ceux qui sont déjà arrivés à Nebi-Moussa. Après huit jours, tous les pèlerins retournent avec une nouvelle pompe à Jérusalem. C'est avec ce retour aussi que la fête prend fin. Heureusement pour nous, car après ces huit jours de musique sauvage on a les oreilles tout-à-fait faussées.⁹¹⁶

Die erste Hälfte des Textes widmet sich vor allem der Beschreibung des Nabi Mūsa-Festes, wie es noch in Jerusalem stattfindet, näherhin dem an den Fenstern St. Annas vorüberziehenden Auszug aus der Stadt. Wie etwa Spoer 1909 oder Canaan zwanzig Jahre später geht der Textverfasser zunächst auf den Pilgerort ein, allerdings ohne seine Bedeutung zu kennen oder zumindest zu erwähnen. Stattdessen beschreibt er die Prozession recht ausführlich, indem er auf etwa auf die Musikinstrumente⁹¹⁷, die „prunkvollen Fahnen“ sowie den Weg, den sie durch Jerusalem nimmt, und die Fortbewegungsmittel der Pilger:innen eingeht. Hier ergibt sich eine kleine – zumindest scheinbare – Ungereimtheit: Wenn der Verfasser zunächst davon spricht, dass es sich bei der Wallfahrt um eine handelt, die „zu Fuß“ unternommen wird, zugleich aber sagt, dass einige „zu Pferde“ unterwegs sind, so könnte

⁹¹⁶ *Diaire de Sainte Anne*, 65. Übersetzung: „Mittwoch. Das Nabi Mūsa-Fest der Muslime stellt neben dem Muhammad-Fest das größte und jenes, welches mit größter Würde begangen wird, dar. Es dauert nicht weniger als acht Tage. Die größte Zeremonie dieses Festes besteht aus einer muslimischen Prozession, die zu Fuß bis nach Nabi Mūsa unternommen wird, welches fünf Meilen von Jerusalem entfernt liegt. Die Prozession durchdringt zu Klängen von Trommeln, großen Trommeln, Becken und Triangeln, die vorneweg marschieren, und türkischer Musik die zwei oder drei Straßen, welche von der Moschee über St. Anna und das Stephanstor zum Weg nach Nabi Mūsa führen. Die ganze Prozession besteht aus zahlreichen Frommen oder Pilgern, die gewillt sind, die Pilgerfahrt nach Nabi Mūsa zu machen. Die einen sind zu Pferde unterwegs und formen eine lange Reihe auf jeder Straßenseite. Die anderen sind zu Fuß unterwegs und tragen prunkvolle Fahnen. Schließlich wird die Prozession von Corps mit türkischer Musik abgeschlossen. Auf jeder Seite der mohammedanischen Prozession marschiert eine Reihe türkischer Soldaten, die verhindern, dass die Prozession beim Durchlaufen auseinandergerissen wird. Man muss Augenzeuge dieses Fests gewesen sein, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Man könnte glauben, einem Dämonen-Spektakel beizuwohnen, wenn man nicht wohl wüsste, dass man unter Menschen ist. Tatsächlich machen diejenigen, die die Prozession mit ihren Trommeln etc. anführen, einen Lärm – so fremd, so monoton, so erschütternd und vermischt mit wilden Schreien –, dass man meinen könnte, es sei wirklich eine Schar Besessener. Und an all den Tagen, an denen das Fest stattfindet, wiederholt sich dieser Lärm aufgrund von neuen muslimischen Pilgern, die an all den Tagen die Zahl derjenigen erhöhen, die bereits in Nabi Mūsa angekommen sind. Nach acht Tagen kehren alle Pilger mit neuem Pomp nach Jerusalem zurück. Mit dieser Rückkehr nimmt das Fest auch sein Ende. Zum Glück für uns, denn nach acht Tagen wilder Musik hat man ganz taube Ohren.“ Für dieses Quartal haben die Jerusalemer Väter keine Tagebücher in Kopie nach Algier gesandt, der Eintrag fehlt somit in der *Chronique Trimestrielle*. Stattdessen finden sich dort zwei kurze Briefe (datiert auf den 23. März von P. Camille van der Straeten sowie datiert auf den 20. April von P. Elie Roger) und eine geschichtliche Abhandlung («Notes sur la piscine probatique»); vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1er Trimestre de 1882, 69–79.

⁹¹⁷ Eine weitere Beschreibung dieser Musikinstrumente seitens der Weißen Väter findet sich etwa in den Einträgen vom 1. April 1887 und 4. April 1890. (Vgl. *Diaire de Sainte Anne*, 208; 351.)

man daraus schließen, dass nur bestimmte, ausgewählte Personen aufgrund ihres Status oder ihres Vermögens nach Nabi Mūsa reiten, der überwiegende Teil der Teilnehmenden den Weg jedoch tatsächlich zu Fuß bestreitet. Zu guter Letzt berichtet der Verfasser des Tagebucheintrags von „türkische[n] Soldaten, die verhindern, dass die Prozession beim Durchlaufen auseinandergerissen wird.“

Die zweite Hälfte des Textes geht hingegen über eine reine Deskription hinaus, denn hier legt der Verfasser seine Bewertung des zuvor Beschriebenen vor, bevor er auf das Ende des Nabi Mūsa-Festes eingeht und ein abschließendes Resumée zieht. Der erste Satz dieses Textteils lässt noch nicht erkennen, in welche Richtung die Meinung des Verfassers bezüglich der muslimischen Pilgerfahrt geht, der darauffolgende umso mehr: Hier spricht der Verfasser des Tagebucheintrags von einem „Dämonen-Spektakel“ («un spectacle de démons»), welches man nicht für möglich halten würde, wenn man es nicht mit eigenen Augen sähe. Des Weiteren wird die Pilgerschar als ein „Haufen Besessener“ («une véritable cohorte de possédés») tituiert, wobei diese Wertung aus seiner Beschreibung des zur Nabi Mūsa-Prozession gehörenden Lärms⁹¹⁸ abgeleitet wird. Über letzteren klagt er auch im nächsten Absatz, indem er ausführt, dass Jerusalem wegen stetig wachsender Nabi Mūsa-Pilgerzahlen acht Tage lang nicht zur Ruhe käme. Über das Ende des Pilgerfestes äußert er sich mit Verweis auf seine „ganz tauben Ohren“ («les oreilles tout-à-fait faussées») erleichtert.

Dieser erste Text zum von den palästinensischen Muslim:innen begangenen Nabi Mūsa-Fest zeichnet sich einerseits durch seine zunächst neutrale Beschreibung aus, der im zweiten Teil jedoch eine heftige Polemik über die religiöse Praxis der Muslim:innen folgt. Der Verfasser vergleicht die sich im Rahmen der Wallfahrt ausdrückende islamische Frömmigkeit mit einem Dämonen-Spektakel und die Pilger:innen selbst mit Besessenen. Diese Charakterisierung, verbunden mit der Kennzeichnung der zum Nabi Mūsa-Fest gehörenden Musik als „wild“, erinnert nicht nur an die im vorherigen Unterkapitel durch die Jerusalemer Missionare vorgenommene Klassifizierung der Muslim:innen als „Fanatiker“, sondern drängt zum Vergleich mit zur gleichen Zeit entstandenen Texten, die diese Wallfahrt zum Thema haben, auf. So beschreiben etwa Hans Spoer, Claude Conder⁹¹⁹ oder auch Hermann von Soden Teile der Nabi Mūsa-Pilgerschaft als „wild“ und „fanatisch“, obwohl sie gleichzeitig als an der Kulturgeschichte und damaligen religiösen Welt Palästinas interessierte Wissenschaftler verschiedene Elemente des Festes durchaus zu würdigen wissen. So kann man bei ihnen allen wie bei den Weißen Vätern diesbezüglich von einer ausgeprägten Kultursuperiorität sprechen, wobei bei den letzteren das Element der Würdigung fast gänzlich fehlt.⁹²⁰

⁹¹⁸ Vgl. hierzu auch etwa die Einträge vom 17. April 1884 oder 22. April 1894. (Vgl. *Diaire de Sainte Anne*, 134; 503.)

⁹¹⁹ Vgl. Anm. 904.

⁹²⁰ Der einzige Satz, der in diese Kategorie passen könnte, ist: „Das Nabi Mūsa-Fest der Muslime stellt neben dem Muhammad-Fest das größte und jenes, welches mit größter Würde begangen wird, dar.“

Stattdessen finden sich in den Tagebucheinträgen der Weißen Väter zum Nabi Mūsa-Fest deutliche religiöse Abneigung und Abwertung in Form von Spott und Gehässigkeit; die Wallfahrt wird durch ihre Klassifizierung als „Dämonen-Spektakel“ nicht nur in Gegensatz zur eigenen religiösen Praxis gesetzt, sondern darüber hinaus noch als bedrohlich gezeichnet. Anders sieht dies Jonathan Ralf Werner, der nach einer Paraphrasierung des Textes schreibt:

Es wäre verfehlt, nach diesen Worten zu vermuten, der Chronist sei den Muslimen gegenüber feindlich eingestellt. Was er so drastisch als „dämonisch“ beschreibt, ist das konkrete, spezifische Verhalten von Menschen im Rahmen einer religiösen Zeremonie, nicht ihre Religion an sich. Der Chronist ist persönlich beeinträchtigt durch den Lärm, den er nicht ausblenden, dem er aber auch nicht ausweichen kann. Gerade darum ist der Eintrag in die Chronik auch so lang geraten, er dient dem Chronisten als Ventil, um seinem Ärger Luft zu machen, als Mittel der persönlichen Psychohygiene.⁹²¹

Hieran sind einige Fragen anzuschließen: Wenn die Frömmigkeitspraxis von Andersglaubenden – hier zweifelsohne als Kollektiv präsentiert – in dieser, wie Werner selbst bekennt, „drastisch[en]“ Art und Weise beschrieben wird – ist dann wirklich nur „das konkrete, spezifische Verhalten von Menschen im Rahmen einer religiösen Zeremonie“ gemeint oder suggeriert eine solche Beschreibung der Leserschaft nicht vielleicht doch, dass die Religion der beschriebenen Menschen *an sich* dämonische Züge hat, wildes Verhalten begünstigt und, nimmt man die Beschreibung der Pilger als eine „Schar Besessener“ hinzu, schlicht Teufels Werk ist? Kann ein entsprechender Geräuschpegel wirklich dazu verleiten, sich derart diffamierend über Angehörige einer anderen Religion zu äußern? Und nun zum zweiten Teil von Werners Bewertung: Der Verfasser des Tagebuchseintrags erweckt nicht den Eindruck, als würden er und seine Mitbrüder flüchten wollen, schließlich sehen sie sich offensichtlich genau an, worüber hier berichtet wird. Auch die Erklärung, der Autor würde die „Chronik“ lediglich „als Ventil“ für *seinen* Ärger über den Lärm gebrauchen, überzeugt nicht, denn er spricht im letzten Satz des Textes im Plural, also möglicherweise von einem Großteil der gesamten St. Anna-Gemeinschaft. Schließlich stellt sich hier eine formale Frage hinsichtlich Werners Herangehensweise an die Texte: Einerseits spricht er von der „Chronik“ bzw. vom „Chronisten“, was den Eindruck einer unpersönlich aufgeschriebenen Abfolge von Begebenheiten oder historischen Ereignissen erweckt und somit eine gewisse Verfasserneutralität suggeriert. Die kann aber nicht gegeben sein, wenn die „Chronik“ vom Verfasser als „Mittel der persönlichen Psychohygiene“ gebraucht wird; seine Terminologie wirkt, zumindest auf den obigen Text bezogen, äußerst widersprüchlich.

(«La fête musulmane de Nebi Moussa est avec celle de Mahomet la plus grande et celle qui se célèbre avec le plus de solennité.»)

⁹²¹ Jonathan Ralf Werner, Väter, 179.

Dass die pejorative Sicht der Weißen Väter auf das muslimische Nabi Mūsa-Fest mit der islamischen Religion verknüpft wurde und darüber eine Abgrenzung zur eigenen Frömmigkeitspraxis vorgenommen wurde, zeigt sich in den nachfolgenden Eintragungen. Die nächste stammt vom 21. April 1883 und wurde in die *Chronique Trimestrielle*⁹²² aufgenommen:

Vendredi. C'est aujourd'hui que les musulmans partent en procession pour faire le pèlerinage à Neby Moussa. C'est un des plus anciens couvents du christianisme fondé probablement par St Euthyme au IVe s., ruiné par Chosroès et où les musulmans placent faussement le lieu de la mort et de la sépulture de Moïse. Ce couvent est situé sur les derniers sommets qui avoisinent la vallée du Jourdain, à peu de distance de l'endroit où il se jette dans la Mer Morte. Ces processions des musulmans qui vont à Nebi Moussa rappellent, moins la richesse des costumes, celles qui ont lieu chaque année à Mantah, en Egypte. On est pris d'un sentiment de pitié profonde en voyant ces cérémonies superstitieuses et grotesques qui sont une sorte de caricature du culte chrétien et on déplore vivement le triste état d'ignorance et de fanatisme où le démon tient tant d'âmes plongées.⁹²³

Nach einem ins Thema dieses Tagebucheintrags einführenden Satz geht der Textverfasser zunächst auf die heilige Stätte von Nabi Mūsa ein: Er datiert die Entstehungszeit des Ortes, ursprünglich eines christlichen Konvents, auf das vierte Jahrhundert und nennt als Gründer den heiligen Euthymius – freilich versehen mit dem Zusatz „wahrscheinlich“ («probablement»). Allerdings hält ihn dieser Zusatz nicht davon ab, die Muslim:innen bereits an dieser Stelle zu diskreditieren, indem er ihnen Unkenntnis bescheinigt, da sie den Ort, den sie verehrten, aus seiner Sicht *fälschlicherweise* für das Grab Mose hielten. Auf diese Weise wird nicht nur versucht, den Kultort für die christliche Religion zu vereinnahmen, sondern letztlich die islamische Tradition der Unkenntnis zu überführen. Sodann wendet er sich der Wallfahrt, die an jene in Mantah/Ägypten erinnere, zu: Er bezeichnet die im Rahmen der Pilgerfahrt vollzogenen Zeremonien als „abergläubisch“ und „grotesk“ («ces cérémonies superstitieuses et grotesques») sowie als „eine Art Karikatur des christlichen Kultes“ («une sorte de caricature du culte chrétien») und wertet sie auf diese Weise gleich mehrfach ab.

⁹²² Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2e Trimestre de 1883, 419–427, hier: 422.

⁹²³ *Diaire de Sainte Anne*, 94. Übersetzung: „Freitag. Heute verlassen die Muslime [die Stadt; A. K.] in einer Prozession, um die Wallfahrt nach Nabi Mūsa zu begehen. Dies ist eines der ältesten christlichen Klöster, welches vermutlich vom hl. Euthymius im 4. Jahrhundert gegründet, durch Chosrau zerstört wurde und wo die Muslime fälschlicherweise den Ort des Todes und der Grabstätte des Mose lokalisieren. Dieses Kloster steht auf den letzten Gipfeln, die an das Jordantal grenzen, unweit der Stelle, von er ins Tote Meer mündet. Diese Prozessionen der Muslime nach Nabi Mūsa erinnern, wenngleich ärmer an Trachten, an jene, die jährlich in Mantah in Ägypten stattfinden. Man wird von einem Gefühl tiefen Mitleids ergriffen, wenn man diese abergläubischen und grotesken Zeremonien anschaut, die eine Art Karikatur des christlichen Kultes sind und man bedauert diesen traurigen Zustand der Ignoranz und des Fanatismus zutiefst, in dem der Teufel so viele der Seelen hält.“

Denn auf diese Weise werden die muslimischen Pilger:innen nicht nur als Götzendiener diffamiert, sondern zugleich als Angehörige einer Religion dargestellt, die das Christentum verhöhnt. So gelten die Muslim:innen dem Textverfasser auch in diesem, religiösen, Bereich als *Feinde der Christ:innen* – ein Stereotyp, das jedoch allen voran im politischen und gesellschaftlichen Bereich zur Geltung kommt, wie im vorherigen Kapitel aufgezeigt werden konnte.

Doch zurück zur Textanalyse. Angesichts der Auslassungen der Verfassers über die Frömmigkeitspraxis der Muslim:innen ist nicht nur ein Vergleich mit Texten anderer Autoren über die Nabi Mūsa-Wallfahrt geboten, sondern auch mit jenen der Jerusalemer Missionare über Jüd:innen und deren Gebetspragmatik. Zwar werden auch die Muslim:innen konsequent als Anhänger:innen einer falschen Religion, als Götzendiener, dargestellt, doch es fällt auf, dass aus den Texten zu Nabi Mūsa nicht jene Verachtung spricht, auf die die Stilmittel und Komposition der Eintragungen über Jüd:innen schließen lassen. Vergleichbar sind die Texte allerdings dahingehend, dass den Zugehörigen beider Religionen Ignoranz – bei den Jüd:innen in Form von Verstocktheit – gegenüber dem christlichen Glauben vorgeworfen wird, die Missionare selbst allerdings die eigene Ignoranz gegenüber den fremden, andersartigen Riten verkennen. Dem Vorwurf der Ignoranz an die Adresse der Muslim:innen gesellt sich zudem wiederum der Vorwurf des Fanatismus bei, und die muslimische Religion wird samt ihrer Mitglieder als ein Werk des Teufels denunziert – ein islamfeindlicher Topos, der die Beziehungen beider Religionen fast seit ihren Anfängen begleitet.

Die gleiche Polemik findet sich in einem vergleichsweise kurzen Eintrag vom 11. April 1884; sie wurde, allerdings in veränderter Form in der *Chronique Trimestrielle*⁹²⁴ veröffentlicht:

[...] Il serait inutile de parler du départ de la procession musulmane pour Nebi-Mouça, si ce n'était aujourd'hui un tintamarre épouvantable à la porte de notre maison. Un chrétien disait ce matin : «C'est une diablerie» ; et il avait parfaitement raison.⁹²⁵

Neben der aus anderen Eintragungen schon bekannten Beschwerde über „den entsetzlichen Lärm“ («un tintamarre épouvantable») zitiert der Verfasser einen nicht namentlich genannten Christen mit den Worten „das ist Teufelei“ («C'est une diablerie»). Hier wird ein

⁹²⁴ Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me trimestre de 1884, 182–198, hier: 190: «[...] Un tintamarre épouvantable trouble notre quartier ; une diablerie, ainsi que disait un chrétien du pays ce matin, se passe : c'est le départ de la procession musulmane pour Nébi-Mouça, prétendu tombeau de Moïse.» (Übersetzung: „Ein entsetzlicher Lärm stört unseren Stadtteil; eine Teufelei, wie heute Morgen ein Christ des Landes ausgedrückt hat, spielt sich ab: es handelt sich um den Aufbruch der muslimischen Prozession nach Nabi Mūsa, dem angeblichen Grab Mose.“)

⁹²⁵ *Daire de Sainte Anne*, 133. Übersetzung: „Es wäre unnötig, vom Aufbruch der muslimischen Prozession nach Nabi Mūsa zu sprechen, wenn es heute nicht den entsetzlichen Lärm vor unserer Haustür gegeben hätte. Ein Christ sagte heute Morgen: ‚Das ist Teufelei!‘ Und er hatte völlig Recht.“

anderer Christ herangezogen, der den Vorwurf der Teufelei erhebt, noch bevor es der Verfasser tut. Letzterer bestätigt freilich die Wahrnehmung des ersteren und wirkt auf diese Weise gemeinschaftsstiftend. Im Kapitel über die Sichtweise der Weißen Väter auf Jüd:innen wurde deutlich herausgearbeitet, wie Identitätsstiftung durch Abgrenzung funktioniert. So auch hier: Man konstituiert sich als „Wir“-Gruppe (Christ:innen), indem man der Frömmigkeit der anderen (Muslim:innen) etwas sehr Bedrohliches anhaftet und sie somit abwertet. Hinzu kommt in diesem Text noch ein weiteres Element, wie es auch die Jüd:innen betreffend von den Jerusalemer Missionaren oftmals verwendet wurde: Indem der Verfasser zu seiner eigenen Bestätigung auf das Urteil einer weiteren Person zurückgreift, wirkt er auf die Leser persuasiv, so dass hinter dem Rückbezug auf den anderen Christen auch durchaus eine Strategie stecken kann, die darauf zielt, der Leserschaft ein Islambild zu vermitteln, das zwangsläufig in Opposition zum Christentum⁹²⁶ steht, letzteres vielleicht sogar gefährdet.

In der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts wird die Sichtweise, dass der Islam und seine Anhänger alles verkörpern, was dem Christentum fremd ist oder direkt entgegensteht, im Ordenstagebuch der St. Anna-Missionare noch häufiger zum Ausdruck gebracht. Dies mischt sich mit der Sorge vor etwaigen Zusammenstößen zwischen Christ:innen und Muslim:innen, wobei das Nabi Mūsa-Fest als bevorzugte Vorlage hierfür dient. Ein erster Text, der Auskunft über die zeitgleich stattfindenden religiösen Feiern von Christ:innen (Ostern) und Muslim:innen (Nabi Mūsa-Wallfahrt) gibt und somit auf mögliche diesbezügliche Beeinträchtigungen verweist, ist auf den 8. April 1887⁹²⁷ datiert:

Vendredi-Saint [sic!] à Jérusalem ! O Dieu qui avez tant aimé les hommes, écoutez donc la voix du sang qui crie miséricorde et rédemption !

Dix missionnaires de Sainte Anne assistent au Chemin de la Croix prêché par le P. Frédéric qui parle vraiment comme un saint. Le pieux ermite est retardé par le défilé de la procession musulmane qui se rend á quelques lieues d'ici au prétendu tombeau de Moïse. Sauf dans un groupe qui chante, la dévotion ne se manifeste que par le silence des personnes, par le nombre des drapeaux et le bruit des cymbales et des tambours. La musique et les troupes de la

⁹²⁶ Programmatisch hierfür ist ein Eintrag (*Diaire de Sainte Anne*, 608) vom 27. April 1899: «Retour des pèlerins musulmans de Néby Mouça. M. Anzépy, M. Rokairy [...] l'abbé Chabot, l'orientaliste distingué, l'anachorète Duc-Quercy etc., assistent au défilé du haut de nos terrasses. On entend quelques chants hostiles aux chrétiens. Duc-Quercy trouve les musulmans supérieurs ; cet homme admire tout ce qui est hostile au christianisme.» (Übersetzung: „Rückkehr der Pilger aus Nabi Mūsa. M. Anzépy, M. Rokairy [...] der Abt Chabot, ein berühmter Orientalist, der Anachoret Duc-Quercy etc. schauen sich den Umzug von unserer Terrasse aus an. Man hört einige antichristliche Gesänge. Duc-Quercy empfindet die Muslime als überlegen; dieser Mann bewundert all das, was dem Christentum feindlich gesinnt ist.“) Wenngleich sich der letzte Relativsatz hier in erster Linie auf die gegen Christen gerichteten Gesänge bezieht (wobei deren Beschreibung mehr als vage bleibt), so fasst er die Sichtweise der Weißen Väter, bei denen der Islam und die Muslim:innen (in ihrer Ganzheit!) als „Feinde der Christen“ (s. Kap. III.3.3.1.8) fungieren, gut zusammen.

⁹²⁷ Für diesen Zeitraum kamen keine Tagebücher rechtzeitig in Algier an: «Le diaire de cette maison ne nous est point parvenu.» (Vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1er trimestre de 1887, 414.)

garnison forment une escorte d'honneur. Les soldats sont commandés dans cette circonstance par un officier qui apprend le français à S.Anne [sic!].⁹²⁸

Wie angedeutet, impliziert der Text zunächst einmal nur die Möglichkeit eines Aufeinandertreffens von christlichen und muslimischen Gläubigen während der Oster- bzw. Nabi Mūsa-Feierlichkeiten, auf die die Väter im darauffolgenden Eintrag noch ausführlicher zu sprechen kommen werden. Interessant am obigen ist indes die ambivalente Haltung der St. Anna-Missionare zu ihren muslimischen Nachbarn, die – wie wir noch sehen werden – insgesamt ihr Verhältnis zu den Muslim:innen prägt: Denn während in den vorangegangenen beiden Eintragungen die Wallfahrt und damit die islamische Frömmigkeitspraxis als eine Ansammlung Besessener und als Werk des Teufels verunglimpft wurde, enthält sich der Verfasser des Textes vom 8. April 1887 solcher Wertungen. Vielmehr liest sich seine Beschreibung ohne irgendwelche Implikationen – wertneutral.⁹²⁹ So ist zuallererst von den Gesängen bzw. von der Stille der Pilger:innen die Rede und erst im Anschluss von den Musikinstrumenten, deren Klänge jedoch nicht – wie in anderen Tagebucheinträgen – gleich als störend empfunden werden. Es drängt sich die Frage auf, wieso sich der Text in dieser Hinsicht von allen anderen Nabi Mūsa betreffenden unterscheidet. Die Gründe können zwar verschiedener Natur sein oder es kann sich um einen Zufall handeln; was gegenüber allen anderen Einträgen zu der Wallfahrt jedoch ins Auge fällt, ist, dass der Pilgerschar eine Person angehört, die die Missionare persönlich kennen. Näherhin handelt es sich um jenen Offizier, der die dem Pilgerzug voranschreitenden Garnisonstruppe vorsteht und der bei den St. Anna-Missionaren zur betreffenden Zeit die französische Sprache lernt. Zu fragen ist also, ob das Unterscheidungsmerkmal – die hier fehlende Polemik gegenüber der islamischen Frömmigkeit – etwas mit dieser persönlichen Beziehung zum genannten Offizier zu tun hat, ob das Ausbleiben der sonst vorherrschenden Diffamierung des Nabi Mūsa-Festes nicht dem Respekt gegenüber der bekannten, teilnehmenden Person geschuldet ist. Dies soll als eine

⁹²⁸ *Diaire de Sainte Anne*, 209. Übersetzung: „Karfreitag in Jerusalem! O Gott, der Du die Menschen so sehr geliebt hast, höre also die Stimme des Blutes, die nach Barmherzigkeit und Erlösung ruft! Zehn Missionare aus St. Anna nehmen am Kreuzweg teil, während dessen P. Frédéric predigt, der wirklich wie ein Heiliger spricht. Der fromme Einsiedler wurde durch den Umzug der muslimischen Prozession aufgehalten, die nicht weit von hier zum angeblichen Grab Mose zieht. Abgesehen von einer Gruppe, die singt, äußert sich die Frömmigkeit durch nichts als durch die Stille der Menschen, durch eine Anzahl von Fahnen sowie durch den Lärm der Becken und Trommeln. Die Musik und die Garnisonstruppe bilden die Ehrenwache. Die Soldaten werden in diesem Fall von einem Offizier angeführt, der Französisch in St. Anna lernt.“ Für dieses Quartal haben die Weißen Väter keine Tagebuchkopien nach Algier geschickt, so dass auch kein Eintrag in der *Chronique Trimestrielle* zu finden ist.

⁹²⁹ Auch der Verweis auf das „angebliche[] Grab Mose“ («prétendu tombeau de Moïse») sollte im Vergleich zum Text vom 21. April 1883 nicht als abwertend gelesen werden; die meisten wissenschaftlichen Abhandlungen zu Nabi Mūsa bedienen sich ähnlicher Adjektive, um die Ungewissheit bezüglich der Historizität des Kultortes auszudrücken.

erste Anfrage stehen bleiben, auf die erst im weiteren Verlauf dieses Kapitels eine Antwort gesucht wird.

Dagegen kehrt mit dem nächsten Eintrag, vom 27. April 1893⁹³⁰, das Thema zurück, das bereits im letzten Text zumindest angedeutet wurde – die Möglichkeit von religiösen Auseinandersetzungen zwischen den muslimischen Pilger:innen und den Ostern feiernden Christ:innen:

[...] Les musulmans parcourent les rues avec des bannières et des tambours ; ils se préparent au pèlerinage des Nebi Mouça. Il y a affluence de musulmans étrangers ; on dit que les pèlerins musulmans sont très excités contre les chrétiens et que le gouverneur a fait prévenir les chefs des communautés chrétiennes et leur a demandé d'avertir les chrétiens de rester dans leur quartier afin d'éviter les rixes. Les mahométans sont irrités par la construction de chemin de fer ; ils savent qu'une escadre française doit venir à Jaffa et qu'en même temps se tiendra le congrès eucharistique. Naturellement, les chrétiens cherchent à s'emparer du pays.⁹³¹

Nach einleitenden Informationen zum Thema („Vorbereitung auf die Wallfahrt“; „hohe Anzahl an ausländischen Muslimen“) verweist der Verfasser des Tagebucheintrags darauf, dass die muslimischen Pilger über die Christen aufgebracht seien und dass der Stadtgouverneur die christlichen Gemeinschaften hierüber in Kenntnis gesetzt und sie gebeten habe, ihre Glaubensgeschwister vor Raufereien und dem Verlassen ihrer jeweiligen Stadtteile zu warnen.⁹³² Sodann kommt er auf den Grund für die muslimische Verärgerung über die Christ:innen zu sprechen: Zum Einen seien die „Mohammedaner“⁹³³ («[!]es mahométans»)

⁹³⁰ Abgedruckt in: Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1893, 111–135 (?), hier: 118–119, wobei die letzten Seite aus der *Chronique trimestrielle* im Generalarchiv in Rom herausgerissen waren.

⁹³¹ *Diaire de Sainte Anne*, 471. Übersetzung: „[...] Die Muslime säumen die Straßen mit Bannern und Trommeln; sie bereiten sich auf die Pilgerfahrt nach Nabi Mūsa vor. Es gibt einen Andrang von ausländischen Muslimen; man sagt, dass die muslimischen Pilger sehr aufgewiegelt gegenüber den Christen sind und dass der Gouverneur die Oberen der christlichen Gemeinschaften benachrichtigen ließ und sie gebeten hat, die Christen zu warnen, in ihrem Bezirk zu verbleiben und Raufereien zu meiden. Die Mohammedaner sind über den Bau der Eisenbahnstrecke verärgert; sie wissen, dass ein französisches Geschwader nach Jaffa kommen soll und dass zur gleichen Zeit der Eucharistische Kongress stattfinden wird. Selbstverständlich versuchen die Christen, sich des Landes zu bemächtigen!“

⁹³² Am darauffolgenden Tag, dem 28. April 1893, wird im Tagebuch (*Diaire de Sainte Anne*, 471) beschwichtigend festgehalten: «Pèlerinage des musulmans à Nébi-Mouça. Il n'y a pas de troubles ! on craignait des rixes entre les gens de Naplouse qui sont très fanatiques et les habitants de Jérusalem. Les Naplousiens voulaient que leur bannière fut en tête du cortège, les Jérusalemains, de leur côté, ne voulaient pas être mus au second rang. Le pacha a sagement résolu la question : il s'est fait apporter les deux bannières et les a cousues ensemble.» (Übersetzung: „Pilgerfahrt der Muslime nach Nabi Mūsa. Es gibt keinerlei Probleme! Man ging von Raufereien zwischen den Leuten aus Nablus, die sehr fanatisch sind, und den Anwohnern von Jerusalem aus. Die Nabluser wollten, dass ihre Flagge der Prozession voranschreite, die Jerusalemiten ihrerseits wollten nicht an zweiter Stelle stehen. Der Pascha hat die Frage klug gelöst: er ließ sich beide Flaggen bringen und sie zusammennähen.“)

⁹³³ Mit der Bezeichnung „Mohammedaner“ wird eine unzulässige Parallele zwischen der Stellung von Jesus Christus in der christlichen Religion und der von Muhammad im Islam impliziert. Da

über eine von der französischen Regierung in Auftrag gegebene Eisenbahnstrecke verärgert, zum Anderen hätten sie Kenntnis davon, dass ein französisches Geschwader im Hafen der Stadt Jaffa einlaufen soll, während zur gleichen Zeit der Eucharistische Weltkongress in Palästina⁹³⁴ stattfände. Bis hierhin liest sich der Eintrag samt der obigen Aufzählung noch relativ wertfrei, wenngleich das Wort „Mohammedaner“ ins Auge fällt, welches die Weißen Väter sonst nur sehr selten gebrauchen. Im letzten Satz des Textes teilt der Verfasser jedoch seine Bewertung und zugleich Zusammenfassung der genannten Gründe für die Verärgerung der Muslim:innen über Christ:innen mit: Der ironisch zu lesende Satz «Naturellement, les chrétiens cherchent à s’emparer du pays» („Selbstverständlich versuchen die Christen, sich des Landes zu bemächtigen“) zieht die Sorgen der muslimischen Pilger:innen ins Lächerliche, letztere werden als geradezu paranoid dargestellt. Die Leser:innen werden so davon entbunden, die Situation selbst zu reflektieren, der sich von allen anderen absetzende, ironisch formulierte Schlusssatz bleibt im Gedächtnis haften.

Des Stilmittels der Ironie bedient sich auch der nächste und zugleich letzte zu analysierende Tagebucheintrag zum Nabi Mūsa-Fest; er stammt vom 26. April 1894:

Les musulmans reviennent solennellement de Néby-Mouça. Au retour les bannières d’Hébron, de Naplouse et de Jérusalem, marchaient de front ; quant à celle d’Hébron qui veut précéder les autres, c’est alors collisions et disputes. les [sic!] soldats turcs chargent la foule, distribuant à droite et à gauche nombre de coup de bâtons et de sabre, le sang coule, trois cents sont mis en prison. Voilà la manière de servir le prophète! [...] ⁹³⁵

Der Verfasser des Eintrags berichtet von der „feierlichen Rückkehr“ der Muslim:innen aus Nabi Mūsa. Das Adjektiv («solennellement») ist hier zunächst tatsächlich ernst gemeint, auch wenn der Schluss des Textes in der Retrospektive möglicherweise etwas anderes vermuten lässt. Denn ab dem zweiten Satz beschreibt er Raufereien um die Nabi Mūsa-Fahne aus

Muhammads Status – im Gegensatz zum Verständnis Jesu Christi im Christentum – der eines Propheten ist, der nicht angebetet wird, wird der Begriff heutzutage gemieden. Am Ende des 19. Jahrhunderts sah dies noch anders aus, wobei auffällt, dass sich die Weißen Väter *zumeist* doch der heute im Französischen gebräuchlichen Bezeichnung „musulman“ bedienen.

⁹³⁴ Dieser wurde vom 14. bis zum 21. Mai 1893 in Jerusalem abgehalten.

⁹³⁵ *Diaire de Sainte Anne*, 503. Übersetzung: „Die Muslime kehren feierlich aus Nabi Mūsa zurück. Auf dem Rückweg marschieren die Banner von Hebron, Nablus und Jerusalem vorneweg. Um den aus Hebron herum, der den anderen vorangehen will, gibt es Zusammenstöße und Streit. Die türkischen Soldaten fahren in die Menge und verteilen dabei rechts und links zahlreiche Stockschläge und Säbelhiebe, das Blut fließt, dreihundert werden ins Gefängnis gesteckt. Auf diese Weise dient man also dem Propheten! [...]“ Für dieses Quartal haben die Jerusalem Väter keine Kopien der Tagebücher nach Algier gesandt. Der obige Eintrag findet sich daher in keiner *Chronique Trimestrielle*. Stattdessen wurde ein an P. Féderlin adressierter Brief eines P. Abel Templier vom 9. Mai 1894 geschickt: «Nous n’avons pas reçu le diaire de cette maison. Des extraits d’une intéressante lettre que le P. Templier a écrite au P. Féderlin venu ici pour le Chapitre, en tiendra lieu cette fois.» (*Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d’Afrique*, 2me trimestre de 1894, 417–420, hier: 417.)

Hebron, die sich anschickt, die der anderen Städte zu überholen. Infolge der Zusammenstöße zwischen den Pilgergruppen aus den jeweiligen Städten setzt die türkische Armee, die den friedlichen Ablauf der Wallfahrt gewährleisten soll, „Stockschläge und Säbelhiebe“ («coup de bâtons et de sabre»), woraufhin zahlreiche Pilger:innen verletzt werden. Dreihundert von ihnen – so die Angabe des Textverfassers – werden verhaftet.

Interessant an diesem Text ist nun, dass er, wie der vorangegangene, mit einem ironischen Satz endet, der zugleich eine starke Bewertung des Verfassers enthält: „Auf diese Weise dient man also dem Propheten!“ («Voilà la manière de servir le prophète!»). Nicht nur ist dieser Satz ironisch, sondern zugleich abgrenzend zu verstehen. Denn er impliziert, dass der genannte Vorfall ein Muster in der islamischen Frömmigkeitspraxis aufweist, insofern er zwar auf etwas Konkretes Bezug nimmt, die friedlich agierenden Pilger:innen jedoch unerwähnt lässt. Der Leserschaft wird also suggeriert, dass dies die einzige oder zumindest vornehmliche Art ist, dem Propheten Mose während der Nabi Mūsa-Wallfahrt zu dienen. Auf diese Weise wird wiederum Identität durch Abgrenzung und Abwertung konstruiert, da der Verfasser durch seine sarkastisch formulierte Distanzierung ein „Wir“ mit den Leser:innen zu schaffen sucht, welches sich durch eine entgegengesetzte, weil vermeintlich würdevollere religiöse Praxis auszeichnet. Somit wird letztlich aber nicht nur eine Verbundenheit mit den Lesenden zu kreieren gesucht, sondern die arabischen Muslim:innen, deren „Fanatismus“ von den Weißen Vätern bereits mehrfach geschildert wurde, werden in Opposition zu angeblich friedliebenden europäischen Christ:innen gesetzt.

Darüber hinaus erweckt dieser Tagebucheintrag wiederum den Eindruck einer Höherbewertung nicht nur der eigenen Religion, sondern auch der eigenen Kultur seitens der Jerusalemer Väter. Wenn nämlich die Rückkehr der Pilger:innen aus Nabi Mūsa einzig auf die beschriebenen Zusammenstöße, das Einschreiten(müssen) der Sicherheitskräfte und das „fließende Blut“ reduziert wird, dann wird, auch vor dem Hintergrund der bereits analysierten Texte, wiederum auf den vermeintlichen Fanatismus, ja sogar auf die Gewaltbereitschaft der Muslim:innen angespielt – zwei seit Jahrhunderten auf die andere Religionsgemeinschaft projizierte Eigenschaften, die denjenigen der eigenen Religionsgemeinschaft diametral gegenüber gestellt werden.⁹³⁶ Doch auch hier wird der Textverfasser dank seines eigenen Sprachgebrauchs entlarvt: Das Verwenden des Stilmittels der Ironie verdeutlicht die von ihm vorgenommene Abgrenzung zur eigenen, vermeintlich würdevolleren Religion und Kultur.

Zu den Tagebucheintragungen der Weißen Väter über das Nabi Mūsa-Fest bleibt festzuhalten: Die muslimische Frömmigkeit, mit der freilich keine dezidiert theologische Auseinandersetzung erfolgt, wird durchweg pejorativ gezeichnet, bisweilen explizit in einen

⁹³⁶ Vgl. Kapitel III.3.3.1.8.4.

Gegensatz zur christlichen Religion(sausübung) gestellt und Muslim:innen auf diese Weise als religiöser Antitypus zu Christ:innen dargestellt. So wird von einem „Dämonen-Spektakel“ oder „Teufelei“ gesprochen, dem die muslimischen Pilger:innen, „ein Haufen Besessener“, verfallen seien. Es verwundert daher nicht, dass immer wieder die Worte „wild“ und insbesondere „fanatisch“ in Zusammenhang mit der Wallfahrt zum geglaubten Grab Mose auf Seiten der Jerusalemer Missionare fallen. Freilich stehen sie damit, wie anhand vergleichbarer Texte europäischer Palästina-Reisender aufgezeigt werden konnte, nicht allein; um die vorletzte Jahrhundertwende waren solche „europäischen“ Kennzeichnungen muslimischer Frömmigkeitspraxis mehr Regel als Ausnahme. Den zu Rate gezogenen Berichten anderer Europäer wie Hans Spoer oder Hermann von Soden wohnt jedoch stets auch ein würdigendes Element und, zumindest zwischenzeitlich, Interesse und Respekt inne. Diese fehlen bei den St. Anna-Missionaren hier gänzlich. Stattdessen wird die bedeutendste muslimische Pilgerfahrt in Palästina stellenweise karikiert, in jedem Fall aber diffamiert. An dieser Stelle bleibt zu fragen, wie diese verunglimpfende Sichtweise auf das größte muslimische Fest in ihrem Gastland mit dem eigenen missionarischen Anspruch der Jerusalemer Väter zu vereinbaren war; schließlich waren sie in die Heilige Stadt explizit mit dem Ziel gekommen, unter Muslim:innen zu leben, ihre Sprache und Bräuche (kennen) zu lernen und ihnen karitative Dienste zu erweisen. Die Voraussetzung hierfür, so würde man meinen, seien Offenheit und Unvoreingenommenheit. Die Tagebucheinträge zum Nabi Mūsa-Fest lassen, und zwar nicht nur am Anfang, sondern den gesamten untersuchten Zeitraum über, aber genau diese vermissen. D. h. es findet in Bezug auf das Moses zu Ehren veranstaltete Fest keine Entwicklung auf Seiten der St. Anna-Missionare statt; die Texte bleiben pejorativ, oder beschränken sich, im besten Falle, auf einen oder zwei neutral gehaltene Sätze.⁹³⁷

Über die Bewertung des Nabi Mūsa-Fests durch die Weißen Väter kann abschließend gesagt werden: Ihre Sichtweise auf das Fest war und blieb festgefahren; die ihnen fremde religiöse Praxis war und blieb in den Augen der Missionare eine minderwertige und zu verurteilende, eben weil sie fremd und die religiöse Praxis der Anderen war. Mittels ihrer fand eine Abgrenzung zu Muslim:innen statt, die eigene Identität konnte aus diesem impliziten wie expliziten Vergleich zum Eigenen wiederum gestärkt hervorgehen. Dabei wurden die muslimischen Pilger in den Texten stets als Kollektiv («les musulmans») wahrgenommen und somit auch pauschal „angegriffen“. Nur ein einziger Text ist in seinem Ton nüchterner, fast wertneutral gehalten: Es handelt sich um den Eintrag aus dem Jahr 1887, an dessen Ende davon berichtet wird, dass ein den Vätern bekannter Offizier an prominenter Stelle an der Prozession teilnimmt. Hier findet sich ein weiteres Indiz dafür, dass die Sichtweisen der

⁹³⁷ Vgl. etwa den Eintrag vom 13. April 1900, in: *Diaire de Sainte Anne*, 619.

Weißer Väter immer dann von ihren „üblichen“ vorgefertigten Meinungen abweichen, wenn sie Begebenheiten mit einzelnen Personen beschrieben, die sie persönlich kannten und offensichtlich auch respektierten. Anderen Texten dieser Art nachzuspüren, wird Aufgabe des nachfolgenden Unterkapitels sein.

3.4 Würdigende Sichtweisen auf Muslim:innen bei den Weißen Vätern

3.4.1 *Persönliche Begegnungen mit Muslim:innen*

3.4.1.1 Beispiele für gelungene persönliche Kontakte zu Muslim:innen vom Mittelalter bis zur Neuzeit

Bereits mehrfach und insbesondere dort, wo die Geschichte des christlich-abendländischen „Feindbildes Islam“ nachgezeichnet wurde, wurde zugleich herausgearbeitet, dass die Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen nie *nur* pejorativ besetzt, sondern stets ambivalent war, dass also etwa die Muslim:innen betreffenden Stereotype, die den deutlich größeren Teil der abendländischen Islambetrachtung ausmachen, zwar tradiert wurden und – so auch der vorläufige Befund betreffs der Jerusalemer Weißen Väter – tief im christlich-abendländischen Gedächtnis verankert waren, es jedoch nie nur ein konsistentes christliches Bild von Muslim:innen gab. Stattdessen wurden stereotype Vorstellungen etwa von mittelalterlichen Autoren hin und wieder aufgebrochen, auch wenn dies nur selten absichtlich geschah: Aus den Beschreibungen christlich-muslimischer Kontakte bereits im Frühmittelalter wird nicht nur deutlich, dass ein Aufeinandertreffen, ein Zusammenleben oder gar militärische Bündnisse (auch gegen andere christliche Herrscher) zwischen Christ:innen und Muslim:innen („Sarazenen“) möglich waren, sondern auch, dass es durchaus positive Zuschreibungen an die Seite der religiös und kulturell Fremden gab. Entsprechenden Beispielen, freilich ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit, nachzuspüren, ist Ziel der nachfolgenden Seiten, wobei das Augenmerk exemplarisch auf drei Zeitabschnitte zu richten ist: das frühe Mittelalter, den Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit sowie das 19. Jahrhundert.

Man konnte sie [die Sarazenen; A. K.] verteufeln und dennoch, selbst von päpstlicher Seite, Kontakte mit ihnen unterhalten. Die Art des Verhältnisses zur muslimischen Welt wurde vorrangig pragmatisch von politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmt. Insofern ist es nur bezeichnend [...], daß das mittelalterliche Negativbild vom Islam zum allergeringsten Teil von Leuten vor Ort, d. h. etwa durch realistische Berichte aus den Kreuzfahrerstaaten, sondern vornehmlich von heimatlichen Schreibtischtätern entworfen und fortentwickelt wurde, die sich in ihrer einmal gefaßten Meinung durch neuere Erkenntnisse und objektivere Darstellungen auch nicht irritieren lassen wollten.⁹³⁸

⁹³⁸ Ekkehart Rotter, *Sarazensenuche*, 58–59.

So Ekkehart Rotter resümierend in Bezug auf die mittelalterlichen Beziehungen zwischen Europäer:innen und Sarazenen und damit zwischen Christ:innen und Muslim:innen. Das Zitat wird uns im Folgenden noch beschäftigen. Denn es waren nicht nur Bündnisse militärischer Art, sondern, zunächst allen voran auf der Iberischen Halbinsel, auch kulturelle und religiöse Kontakte, die christlicherseits ein differenzierteres Bild auf Muslim:innen als nur jenes des „Feindbildes Islam“ ermöglichten. So arbeitete Claudia Valenzuela anhand von frühmittelalterlichen Chroniken aus Asturien „unterschiedliche Formen des Kulturkontakts“⁹³⁹ heraus, die nahelegen, dass „Freundschaften zwischen Christen und Muslimen [...] ebenso möglich [waren] wie Zeiten des Friedens.“⁹⁴⁰ Eine der Chroniken, die *Chronica Albeldiense*, etwa berichtet, dass der König von Albelda, Musa ibn Musa (ca. 790–826), im Krieg gegen den asturischen König Ordoño (ca. 821–866) zwar eine herbe Niederlage einstecken musste, mit dem Leben allerdings dank der Hilfe eines Asturiens davonkam: Der Chronist berichtet, dass Musas Rettung von seinem asturischen Freund organisiert wurde, der ihn an einen sicheren Ort brachte. Valenzuela resümiert: „Trotz kriegerischer Konflikte und religiöser Differenzen bestanden offensichtlich Freundschaften und diplomatische Beziehungen zwischen Muslimen und Christen.“⁹⁴¹

Darüber hinaus boten auch der Handel⁹⁴², die bereits genannten diplomatischen Gesandtschaften, militärische Bündnisse, insbesondere aber Pilgerfahrten ins Heilige Land die Möglichkeit, den vorherrschenden abendländisch-mittelalterlichen Blick auf die andere Religion samt ihrer Anhänger:innen zu schärfen und das vorhandene, vorrangig pejorative „Wissen“ zu überwinden oder zu hinterfragen. Im Frühmittelalter waren es vor allem die Frankenkönige Pippin der Jüngere (751–768), sein Sohn Karl der Große (768–814) sowie sein Enkel Ludwig der Fromme (814–840), die Gesandte zu den muslimisch geprägten Herrschaftsgebieten schickten. So berichtet etwa die den Sarazenen sonst keineswegs zugetane Fredegar-Chronik von einem ehrwürdigen Empfang für die Gesandten, von reichen Geschenken und von einem Geleit bis an die Grenzen des jeweiligen Reiches,⁹⁴³ ergo von einer so kaum erwarteten Gastfreundschaft. Von Karl dem Großen wird sogar berichtet, dass er nicht nur ein gutes Verhältnis zum Kalifen Harun al-Raschid in Bagdad pflegte, sondern dass beide eine Freundschaft verband.⁹⁴⁴ Einer Anekdote Notkers von St. Gallen nach soll Karl fränkische Amtsträger sogar dafür bestraft haben, dass sie persische Gesandte schlecht

⁹³⁹ Claudia Valenzuela, „Ritu“, 152.

⁹⁴⁰ Claudia Valenzuela, „Ritu“, 152.

⁹⁴¹ Claudia Valenzuela, „Ritu“, 153.

⁹⁴² Hans-Werner Goetz, *Wahrnehmung*, 265, merkt allerdings an, dass darüber „kaum direkte Zeugnisse“ erhalten sind.

⁹⁴³ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 54–55.

⁹⁴⁴ Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 55 (Anm. 63), beruft sich hier auf die *Vita Karoli Magni* des fränkischen Gelehrten Einhard (ca. 770–840) aus dem 9. Jahrhundert.

behandelt hatten. Die mangelnde Historizität der Schilderungen Notkers (ca. 840–912) ist für Hans-Werner Goetz ein Beleg dafür, welch hohes Bild der Dichter von den Persern gehabt haben muss.⁹⁴⁵ Und wenn etwa berichtet wird, dass unter den drei Gesandten, die die Sarazenen 831 zu Ludwig dem Frommen schicken, auch ein Christ zugegen war,

ist das nicht nur ein Beleg für die Glaubentoleranz der Muslime (und wohl auch für ihr Bemühen, mittels des christlichen Unterhändlers zu einem guten Verhältnis mit dem Kaiser zu gelangen), sondern auch für die – freilich völlig beiläufig bemerkte – christliche Wahrnehmung eines Nebeneinanders der Religionen, die gleichwohl in guten diplomatischen Kontakten stehen konnten, ohne daß weitere Abgrenzungen vorgenommen wurden.⁹⁴⁶

Solche Entsendungen ermöglichten den mittelalterlichen Regenten nicht nur Friedensschlüsse mit vormaligen Gegnern, sondern zugleich Bündnisse mit Sarazenen. Karl dem Kahlen (843–877), dem Sohn Ludwigs des Frommen, etwa gelang es einerseits, 847 und 863 ein Bündnis mit Muhammad I von Córdoba zu schließen, während in der Zeit dazwischen, im Jahr 853, die mit dem westfränkischen König unzufriedenen Aquitanier zwecks eines Schutzgesuchs bei Ludwig dem Deutschen vorsprachen und für den Fall seiner Ablehnung ankündigten, notfalls die Sarazenen um Hilfe zu bitten, sollten die rechtgläubigen Herrscher ihnen diese versagen. D. h., „man [hielt] eine Unterwerfung unter eine Fremdherrschaft [mancherorts; A. K.] immerhin für denkbar und zog sie gegebenenfalls einer christlichen Tyrannei [...] vor.“⁹⁴⁷ Und nicht nur als Verbündete waren die Sarazenen gefragt, sondern auch als Schlichter: Der spätere Bischof von Cremona, Liudprand (920–972), berichtet von untereinander zerstrittenen Provençalern, die die Sarazenen zu Hilfe riefen, welche daraufhin allerdings selbst die Herrschaft übernahmen. Der Chronist Ekkehard von St. Gallen (ca. 980–1057) hingegen weiß von in der Provence wütenden, aber letztlich besiegt Sarazenen, die sich nach Freinet zurückzogen, Frieden schlossen und einheimische Frauen heirateten. „Der Glaubensunterschied“, so Hans-Werner Goetz, „verhinderte also weder ein Zusammengehen noch ein Zusammenleben“⁹⁴⁸. So konnte, nicht nur in Spanien, während des Frühmittelalters beides zeitgleich auf der Tagesordnung stehen: Konflikte und politische Einigung, Diffamierung der Sarazenen als „Glaubensfeinde“⁹⁴⁹ und persönliche, fruchtbare Kontakte.⁹⁵⁰ Wenden wir uns dem Spätmittelalter bzw. dem Übergang zur Frühen Neuzeit zu.

⁹⁴⁵ Vgl. Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 55.

⁹⁴⁶ Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 55.

⁹⁴⁷ Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 57.

⁹⁴⁸ Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 57.

⁹⁴⁹ Interessanterweise beschäftigen sich muslimische Quellen bis zu dieser Zeit kaum mit den christlichen „Glaubens-“ und „Herrschaftsfeinden“. Eine der wenigen Ausnahmen hat Bettina Münzel in ihrer Dissertation aus dem Jahr 1994 analysiert: Bettina Münzel, *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner. „Themen und Formen“ der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten*

In Kapitel III.3.3.1.5 wurde deutlich, wie sehr sich die sogenannte „Türkengefahr“ für gut ein Jahrhundert (und auch darüber hinaus) nach dem Fall Konstantinopels 1453 ins europäische Gedächtnis eingebrannt hatte. Ein Großteil der Quellen kann als Mahnung und Warnung aufgefasst werden: Die Christ:innen werden – eine Vorstellung, die bereits im frühmittelalterlichen al-Andalus bekannt war – ermahnt, umzukehren und ihr frevelhaftes Leben in ein heiliges zu verwandeln, da Gottes Strafe in leibhaftiger Gestalt der Türk:innen bzw. Osman:innen, die mit Muslim:innen gleichgesetzt wurden, schon Einzug halte und das Abendland bedrohe.

Doch auch in dieser Zeit, so zeigt etwa Ursula Ganz-Blättler in ihrer 1990 erschienenen Dissertation auf, finden – wiederum unter den Pilger:innen ins Heilige Land – transformierende Begegnungen mit Einheimischen, mit Menschen muslimischen Glaubens statt, wenngleich Berichte entsprechender Art in der Minderzahl sind.⁹⁵¹ Zu ihnen zählt derjenige Bertrandon de la Broquière (ca. 1400–1459), der in den Jahren 1432 bis 1433, also noch vor dem Fall Konstantinopels, eine Pilgerreise in den Nahen Osten unternommen hat – freilich zum Zwecke der Spionage im Hinblick auf die Vorbereitungen eines erneuten Kreuzzuges. Der burgundische Adelige, der im Auftrag seines Königs Philipps III. unterwegs war, betont allen voran die Gastfreundschaft, Hilfsbereitschaft und Fürsorge der arabischen Einheimischen. So habe ein Araber, der die Reisegruppe um Bertrandon begleitet habe, ihn, den zu jener Zeit Fiebernden, zu sich nach Hause genommen:

Und da (in der Zeltsiedlung der Araber) konnte ich mich etwa sechs Stunden ausruhen. Da sie sehen konnten, dass ich sehr krank war, kamen Bekannte meines Begleiters zu viert oder zu fünft, um mir vom Esel herunter zu helfen. Sie betteten mich auf eine Matratze, die ich bei mir hatte, und dann behandelten sie mich nach ihrer Methode: Sie kneteten und kniffen mich solange mit ihren Händen, bis ich vor Müdigkeit und Erschöpfung einschlief. Und sie stahlen mir nichts und krümmten mir kein Haar – wie sie es leicht hätten tun können, wenn sie gewollt hätten. Ich hatte nämlich zwei Kamele bei mir, beide mit Wein und Fleisch beladen, und dazu gut zweihundert Dukaten.⁹⁵²

Darüber hinaus berichtet Bertrandon, wie ihm seine türkischen Begleiter Lernhilfe in ihrer Sprache geleistet hätten, und wie wissbegierig und interessiert sie ihrerseits an seinen christlichen Glaubenspraktiken gewesen seien: Sie schienen – so Bertrandon – „sehr

historiographischen Quellen des islamischen Spanien (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2/66), Münster 1994.

⁹⁵⁰ Als bezeichnendes Beispiel nennt Hans-Werner Goetz, *Sarazenen*, 57, einen Eintrag in den *Fränkischen Reichsannalen* zum Jahr 812, der von zwei gleichzeitigen Ereignissen berichtet, die unterschiedlicher nicht ausfallen könnten: dem Einfall einer afrikanischen Flotte auf Sardinien und dem Friedensschluss mit dem Sarazenenkönig Abd ar-Rahman (822–852).

⁹⁵¹ Vgl. Ursula Ganz-Blättler, *Andacht*, 195–208.

⁹⁵² Übers. n. Ursula Ganz-Blättler, *Andacht*, 210.

befriedigt [...], als ich ihnen mein Vaterunser vorsagte, welches ihnen wie ein Wunder vorkam.“⁹⁵³ Und auch Bertrandons Abschied vom Heiligen Land liest sich wie ein Ausdruck gelebter gegenseitiger Toleranz, die die persönliche Begegnung mit seinem mamlukischen Freund, unter dessen Schutz Bertrandon während seiner Reise gestanden hatte, ermöglichte; zugleich ist es nach Ganz-Blättler ein nachhallender Appell an sich selbst – und seine Leserschaft⁹⁵⁴: „Ich schreibe dies, um mir in Erinnerung zu rufen, dass mir ein Mann nicht unseres Glaubens – zur Ehre Gottes – soviel Gutes getan hat.“⁹⁵⁵

Ursula Ganz-Blättler fasst zusammen:

Hier hat ein Pilger, wenn auch nicht unbedingt in dieser Eigenschaft, ein bisschen Rücksicht auf die (religiösen) Gefühle anderer gelernt, indem er mit den „Fremden“ ass und schlief, ihre Sprache sprach (oder zu sprechen begann) und ihre Kleider trug – dieselben Kleider, in denen er nach Abschluss seiner [Reise; A. K.] vor seinen Herzog trat, um Bericht über die militärische Stärke des Feindes zu erstatten [...] Daraus auf eine allgemeine Zeitströmung zunehmender religiöser Toleranz zu schliessen, scheint [allerdings, A. K.] gewagt und (in Anbetracht der weiteren Entwicklung des zur selben Zeit anbrechenden Kolonisations-Zeitalters) allenfalls Wunschdenken zu sein.⁹⁵⁶

Demnach waren Muslim:innen würdigende Berichte der europäischen Pilger während des Übergangs vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit keineswegs die Regel – doch es gab sie! Die eigentliche, vielerorts als „Orientbegeisterung“⁹⁵⁷ bezeichnete, auf das Exotische setzende Bewegung im westlichen Europa wird gemeinhin auf das Ende des 17. Jahrhunderts datiert.⁹⁵⁸ Als einer der ersten Vertreter dieser Orientmode in der Literatur wird Jean Racine (1638–1699) genannt, sodann aber – gleichsam als Höhepunkt – Antoine Gallands (1645–1715) Übersetzung der *„Märchen aus 1001 Nacht“*. Zeitgleich „versuchten auch Reisende überkommene Stereotype zu korrigieren“⁹⁵⁹, denn bereits seit der Renaissance hatte die Reisetätigkeit, zunächst aus religiösen, später dann auch aus ganz weltlichen Gründen („wissenschaftliche Neugierde“⁹⁶⁰, „Abenteuer“⁹⁶¹), zugenommen. Einen weiteren Höhepunkt

⁹⁵³ Übers. n. Ursula Ganz-Blättler, *Andacht*, 211.

⁹⁵⁴ Vgl. Ursula Ganz-Blättler, *Andacht*, 211.

⁹⁵⁵ Übers. n. Ursula Ganz-Blättler, *Andacht*, 211.

⁹⁵⁶ Ursula Ganz-Blättler, *Andacht*, 211–212; 215.

⁹⁵⁷ Zur Vorstellung vom Orient als Traumwelt vgl. Petra Kappert, *Europa und der Orient*, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hg.), *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, Hamburg 2002, 75–102, hier: 77–80.

⁹⁵⁸ Vgl. Felix Konrad, *„Türkengefahr“*, Abs. 19.

⁹⁵⁹ Felix Konrad, *„Türkengefahr“*, Abs. 19.

⁹⁶⁰ Mohammed Khalifa, *Bild und Trugbild. Der Orient in der deutschsprachigen Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts als Teil der europäischen Reiseliteratur*, in: Benjamin Jokisch/Ulrich Rebstock/Lawrence I. Conrad (Hg.), *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 24)*, Berlin/New York 2009, 133–145, hier: 133.

⁹⁶¹ Mohammed Khalifa, *Bild*, 134.

erreichte sie im 19. Jahrhundert mit einer Reisewelle in muslimische Länder, von denen Ägypten seit seiner Eroberung durch Napoleon besonderes Interesse bei den Europäern geweckt hatte. Ägypten stellte für europäische Reisende jedoch auch deshalb oft die erste Berührung mit einem islamisch geprägten Land dar, weil sie dort zumeist auf ihrem Weg gen Indien „umstiegen“. Mohammed Khalifa hält zusammenfassend fest:

Die britische und französische Kolonialisierung, die Erleichterungen durch die Verbesserungen der Verkehrsmittel nach der Entdeckung und Anwendung der Dampfkraft sowie das Aufkommen der Mittelschicht in der europäischen Gesellschaft, all dies trug dazu bei, dass viele Europäer in den Orient reisten, nicht nur um zu den heiligen Städten des Christentums und vor allem nach Jerusalem zu pilgern sondern auch um des Wissens willen.⁹⁶²

Insgesamt weckte die arabische Welt während des 19. Jahrhunderts also großes Interesse bei europäischen Reisenden, seien es Pilger:innen, Missionar:innen, Wissenschaftler:innen oder Abenteurer:innen gewesen. Welches Bild vermittelten ihre Berichte vom muslimisch geprägten Orient und den dort lebenden Menschen? An dieser Stelle muss ein exemplarisch ausgerichteter Blick auf nur wenige Autoren⁹⁶³ genügen. Vorherrschend in den Berichten europäischer Reisender von Nahost sind zwei Elemente: der Ausdruck einer tiefen Enttäuschung über den *realen* Orient⁹⁶⁴ (dies allen voran in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) – und eine die europäischen Sichtweisen auf Muslim:innen bzw. „Orientalen“ seit jeher prägende Ambivalenz. Letztere ist in fast allen Reiseberichten an der einen oder anderen Stelle vorhanden; auch dann, wenn der Autor größtenteils dem stereotypisierenden Denken (und Schreiben) verfällt. Bezeichnende Beispiele hierfür liefert Veronika Bernard in ihrer Studie über die österreichische Orient-Reiseliteratur im 19. Jahrhundert: Der Trappist Maria Joseph von Geramb (1772–1848) etwa, in seiner Ordenstracht reisend, berichtet in der Schilderung seines Aufenthalts in Palästina Anfang der 1830er Jahre

von der unerwarteten Höflichkeit eines Türken und der in Jaffa herrschenden Toleranz zwischen Moslems und Christen. [...] Generell betrachtet, präsentiert sich Palästina Geramb als orientalistisch-fremdartiges Land: die verschleierte Frauen, der Bazar, die gastfreundlichen,

⁹⁶² Mohammed Khalifa, Bild, 137. Vgl. hierzu weiterführend: Rawhia Riad Abdel-Noor, Ägypten in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Bogumil Goltz – Max Eyth – Georg Ebers, München 1996.

⁹⁶³ Seit dem 19. Jahrhundert hatten allerdings auch vermehrt Frauen die Möglichkeit, eine Reise in den Nahen respektive ferneren Osten zu unternehmen. Vgl. Mohammed Khalifa, Bild, 134.

⁹⁶⁴ Reinhard Schulze, Richard Burton in Mekka, in: Christoph Bode (Hg.), West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur (= Anglistische Forschungen 246), Heidelberg 1997, 101–116, hier: 103: „Da ist die Enttäuschung Europas beziehungsweise der europäischen Reisenden darüber, ihren so prachtvoll im 18. und frühen 19. Jahrhundert ausgemalten aufklärerischen Orient verloren zu haben und statt dessen mit der ‚dreckigen, kranken Realität‘ konfrontiert zu werden. Selbstmitleidig sind die Europäer dazu verurteilt, die Rolle des Heilers zu übernehmen oder in Resignation zu verfallen.“

aber gleichzeitig verschlagenen Araber, die habgierigen, fleißigen Juden⁹⁶⁵, die durch Wassermangel erklärte Unreinlichkeit, das Nebeneinander von orientalischem Luxus und tiefster Armut, [...] die Vegetation, die noch lebendigen biblischen Bilder als Ausdruck orientalischer Kontinuität und die Widerlegung derselben in der These vom kulturellen Verfall bis zur Gegenwart.⁹⁶⁶

Und auch der wissbegierige britische Offizier, später Konsul, allen voran aber Abenteurer Richard Francis Burton (1821–1890) kann in der detaillierten Beschreibung seiner, als muslimischer Pilger verkleidet,⁹⁶⁷ 1853 begangenen Reise nach Mekka und Medina, trotz einer Fülle von islam- und orientfeindlichen Sichtweisen mit „rassistische[m] Einschlag“⁹⁶⁸, eine gewisse Bewunderung für die arabische Bevölkerung nicht verbergen. Burtons Bericht resümierend, hält Christoph Bode fest:

Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand: Der Orient ist unterwerfbar, wenn nur der politische Wille dazu da ist. Andererseits ist aber der Orient für Burton auch der Ort, an dem sich höchste menschliche Werte erhalten haben, ein durchaus utopischer Gegenort, an dem sich die europäische Zivilisation zu messen hat.⁹⁶⁹

Diese Art von Ambivalenz gegenüber Muslim:innen bzw. „Orientalen“ durchzieht nicht nur Burtons Reisebericht,⁹⁷⁰ sondern unzählige weitere, wie etwa die oben zitierten Spoers und von Sodens. Mehr noch: Sie scheint das konstitutive Merkmal der allermeisten Orient-Reiseberichte zu sein. Vielerorts finden sich die aus der jeweiligen europäischen Heimat mitgebrachten stereotypen Vorstellungen über Muslim:innen, Araber:innen, oder, dem damaligen Sprachgebrauch entsprechend, „Orientalen“ scheinbar bestätigt. Doch gerade dort, wo es zu persönlichen Kontakten und Erfahrungen mit den Einheimischen kommt, werden auch davon deutlich differente Sichtweisen formuliert: Das Beispiel der „muslimisch-orientalischen“ Gastfreundschaft etwa kann ja nur dort in Erscheinung treten, wo ihre Anwesenheit *erfahren*, mindestens aber beobachtet wird. Das heißt: In der Regel haben wir es gerade im 19. Jahrhundert in entsprechenden „europäischen“ Berichten mit negativ

⁹⁶⁵ An dieser Stelle ist es interessant zu sehen, welche antisemitische Sichtweisen und Stereotype auch Angehörige anderer katholischer Orden mit nach Palästina brachten bzw. wie voreingenommen gegenüber Jüd:innen sie das Heilige Land bereisten.

⁹⁶⁶ Veronika Bernard, *Österreicher im Orient. Eine Bestandsaufnahme österreichischer Reiseliteratur im 19. Jahrhundert* (= *Literarhistorische Studien* 9), Wien 1996, 68. Gerade die als „orientalisch-muslimisch“ dargestellte Gastfreundlichkeit findet in unzähligen Texten Erwähnung. Vgl. ebd., 68ff.

⁹⁶⁷ So zumindest die von Burton selbst kolportierte Legende.

⁹⁶⁸ Christoph Bode, *Richard Francis Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah & Meccah (1855/56)* oder *Wo Fremde war, soll Burton sein*, in: ders. (Hg.), *West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur* (= *Anglistische Forschungen* 246), Heidelberg 1997, 81–100, hier: 93.

⁹⁶⁹ Christoph Bode, *Burton*, 92.

⁹⁷⁰ Christoph Bode, *Burton*, 91, spricht von einem „zutiefst *ambivalenten* Verhältnis Burtons zum Orient.“ (Hervorhebung im Original.)

besetzten Zuschreibungen an die Adresse von Muslim:innen (in jedweder Gestalt) zu tun, die durchaus Verwandtschaft zum Orientalismus, wie ihn Edward Said definiert, aufweisen.⁹⁷¹ Zugleich kann man in ihnen „Indizien“ für Eigenständigkeit, individuelle, wenngleich immer nur punktuelle Durchbrechungen des gängigen Orientbildes, verkürzt: für die Würdigung des Anderen, des Fremden finden. Hiervon zeugen auch zahlreiche Tagebucheinträge der Jerusalemer Weißen Väter, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

3.4.1.2 Begegnungen der Weißen Väter mit ihren muslimischen Nachbarn

Der erste zu analysierende Text stammt vom Ende des Jahres 1883 und fällt in dieser Untersuchung insofern aus dem Rahmen, als dass hier bewusst auf das Einhalten der chronologischen Reihenfolge verzichtet wird. Warum? Der Text ist an das Ordenstagebuch der Jahre 1878 bis 1883 als ein Ausschnitt einer längeren Notiz angehängt, die von einem der Missionare als Zusammenfassung ihres bis dato gut fünf Jahre währenden Lebens und Arbeitens in St. Anna verfasst wurde. Er zeugt davon, dass sich die Väter – zumindest nach eigener Aussage – in den ersten Jahren nach ihrer Ankunft in Jerusalem inmitten ihrer muslimischen Nachbarn gut eingelebt haben und größtenteils akzeptiert wurden. Der Text steht daher gewissermaßen programmatisch für die Entwicklung des Lebens der Weißen Väter in ihrer neuen Umgebung während dieses frühen Zeitraums. Davon unberührt bleiben pejorative Texte aus den Jahren 1878 bis 1883, wie sie in den vorangegangenen Kapiteln vorgestellt wurden. In der *Tendenz* aber, so ist Jonathan Ralf Werner unbenommen der Kritik oben zuzugestehen, gestalteten sich die ersten fünf Jahre in Jerusalem für die Missionare größtenteils friedlich. Der Textausschnitt liest sich wie folgt:

Avec les musulmans. Nous nous sommes dès l'abord trouvés en bons termes avec les musulmans, au milieu desquels nous sommes d'ailleurs installés. A part quelques effendis un peu fiers et quelques vieux fanatiques, nous pouvons les appeler nos amis, y compris le chef de la mosquée d'Omar et toute sa famille. [...] ⁹⁷²

Der Verfasser berichtet, dass er und seine Mitbrüder sich gut in ihrer neuen Umgebung, dem muslimischen Stadtteil, eingefunden hätten.⁹⁷³ Dann geht er auf eben jene muslimischen Nachbarn ein: Zwar seien „einige Herren hochmütig und einige Alte fanatisch“, eine stereotype Sichtweise, die bereits hier zu Beginn der Aufzeichnungen auftritt und sich auch durch die kommenden 36 Jahre hindurch ziehen wird. Doch alles in allem zeichne sich das

⁹⁷¹ Vgl. Veronika Bernard, Österreicher, 138.

⁹⁷² *Diaire de Sainte Anne*, Notes, 1. Übersetzung: „Mit den Muslimen. [...] Wir sind vom ersten Augenblick an mit den Muslimen gut ausgekommen, in deren Stadtteil wir uns niedergelassen haben. Abgesehen davon, dass einige Herren hochmütig und einige Alte fanatisch sind, können wir sie unsere Freunde nennen, einschließlich des Vorstehers des Felsendoms und seiner Familie. [...]“

⁹⁷³ Der St. Anna-Konvent liegt im östlichen Teil Jerusalems und damit auch heute noch im überwiegend von Muslim:innen bewohnten Viertel der Stadt.

Verhältnis der christlichen Missionare und ihrer muslimischen Nachbarn durch „Freundschaft“ aus. Dies inkludiere auch den Imam des Felsendoms, d. h. eines wichtigen islamischen Würdenträgers, und seiner Familie.

Weil es sich um einen relativ frühen Text handelt, der am Anfang ihres missionarischen Wirkens in Jerusalem steht, zeigt er noch einmal auf, unter welchem Anspruch und mit welchen konkreten „Zielvorgaben“ die Weißen Väter nach St. Anna gekommen waren. Gemäß den Instruktionen ihres Ordensgründers Lavigerie sollten – und haben sie nach eigener Aussage – gleich zu Beginn versucht, auf die Muslim:innen in ihrer Nachbarschaft zuzugehen, und dies, so wirkt es, vorurteilsfrei. Denn auch die genannten Ausnahmen („hochmütig“ und „fanatisch“) ändern, so der Tenor des Textes, nichts an der bestehenden Freundschaft zu ihren muslimischen Nachbarn. Von einem regen Kontakt mit muslimischen Nachbarn, Institutionen und religiösen wie politischen Würdenträgern zeugen gerade in diesen ersten Jahren der missionarischen Präsenz weitere Texte, die in diesem Rahmen zwar nicht eigens analysiert werden sollen, weil sie keine spezifischen Sichtweisen auf Muslim:innen enthalten, aber es muss auf sie verweisen werden, weil sie das beinhalten, was die Kongregation der Weißen Väter (und der Weißen Schwestern) nach Lavigerie auszeichnen sollte: eine unaufdringliche, dem einheimischen Leben angepasste Mission unter den den Islam Bekennenden. Hiervon zeugen nicht nur Dutzende Tagebucheinträge allen voran über Treffen mit dem genannten Felsendom-Vorsteher Abd-el-Kader und dessen Bruder,⁹⁷⁴ Abd-Allah, sondern auch zahlreiche Texte über den Französisch-Unterricht, den die Missionare ihren Nachbarn erteilen,⁹⁷⁵ oder darüber, dass die Missionare selbst Arabisch sprechen und diese Sprache der Einheimischen sogar in der Liturgie oder etwa im Beichtstuhl verwenden.⁹⁷⁶ Sie alle müssen als Beleg für eine prinzipielle Offenheit⁹⁷⁷ der St. Anna-Missionare mit bedacht werden.

Der zweite zu analysierende Text aus der Anfangszeit der Weißen Väter in Jerusalem, der sich mit ihrem Nachbarschaftsverhältnis zu den Muslim:innen in der Jerusalemer Altstadt befasst, stammt vom 16. November 1880⁹⁷⁸:

⁹⁷⁴ Vgl. etwa die Eintragungen vom 7. April 1879; 9. April 1879; 26. April 1879; 27. Mai 1879; 15. Dezember 1879; 21. März 1880, in: *Diaire de Sainte Anne*, 6; 7; 9; 10; 25; 32.

⁹⁷⁵ Vgl. etwa die Eintragungen vom 19. August 1882; 25. August 1882; 30. August 1882; 1. September 1882; 7. Oktober 1882; 23. Oktober 1882; 14. Februar 1883; 16. Februar 1883; 5. März 1883; 31. Oktober 1883; 5. Dezember 1883; 31. Januar 1884; 29. Februar 1884; 5. Januar 1885 u. v. m., in: *Diaire de Sainte Anne*, 77; 78; 80; 82; 89; 90; 106; 111; 127; 157.

⁹⁷⁶ Vgl. etwa die Eintragungen vom 10. April 1882; 26. September 1883; 31. Oktober 1886, in: *Diaire de Sainte Anne*, 67; 103; 186.

⁹⁷⁷ Vgl. Jonathan Ralf Werner, Väter, 189.

⁹⁷⁸ Für diesen Zeitraum wurden keine Kopien des St. Anna-Tagebuchs nach Algier geschickt, sondern stattdessen ein ausführlicher Text über den Jerusalemer Kreuzweg und die Via Dolorosa. Vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1880, 40–80.

Les PP. Aubert et Roger vont faire visite à la petite mosquée Moulouhich, autrefois église St Pierre (ou selon d'autres St Jean), située dans l'intérieur de la ville, près de la Porte de Damas. Le chef des Derviches-Tourneurs nous y a accueilli parfaitement bien, nous fait entrer dans la mosquée, [...] et monter ensuite sur le sommet du minaret, d'où la vue s'étend sur toute la Ville Sainte. Au divan, où il nous offre le café, la conversation roule particulièrement sur les différentes sectes des derviches établis en orient ; elles ne sont pas moins de soixante.

Dans la petite cour intérieure de la maison (qui, entre parenthèse, est très propre), Nour-Addin nous montre le tombeau de son père auquel il a succédé comme chef des Tourneurs. [...]

Les Pères sont partis enchantés de l'accueil qu'ils avaient reçu.⁹⁷⁹

Der Textverfasser spricht davon, dass die namentlich genannten Patres Aubert und Roger, zu denen er offensichtlich selbst gehört,⁹⁸⁰ eine kleine Moschee in der Jerusalemer Innenstadt besucht haben und dort von dem Vorsteher der „Tanzenden Derwische“, Nour-Addin, wie aus dem Text wenige Zeilen später hervorgeht, empfangen wurden. Die christlichen Gäste werden von ihm herumgeführt, dürfen Moschee und Minarett besichtigen, ihnen wird Kaffee angeboten; schließlich besuchen sie das Grab des Vorgängers und Vaters Nour-Addins. Die Unterhaltung mit letzterem dreht sich, so der Verfasser, um die zahlreichen Gemeinschaften der Derwische, dient also dem gegenseitigen Kennenlernen und der Wissensvertiefung über eine spezielle muslimische Gemeinschaft. Der letzte Satz „die Väter gingen hocheifrig über den Empfang, den sie erhalten haben“ («les Pères sont partis enchantés de l'accueil qu'ils avaient reçu») hält nicht nur den offensichtlich gegenseitigen Respekt und die gegenseitige Wertschätzung hoch, sondern preist darüber hinaus auch die erfahrene Gastfreundschaft.

Der letzte Tagebucheintrag, auf den einzugehen ist, stammt vom 22. März 1895 und fand Eingang in die *Chronique Trimestrielle*⁹⁸¹:

Il est mort au poste. Qui ? Le muezzin qui du haut minaret situé à quelques pas en face de S. Anne, faisait retentir son puissant appel à la prière. Ce soir, à 3h. ½ il a chanté pour la dernière fois ; on vient de le trouver mort au bas de l'escalier du minaret. Pauvre malheureux, pourquoi

⁹⁷⁹ *Diaire de Sainte Anne*, 46. Übersetzung: „Die Patres Aubert und Roger werden die kleine Moschee Moulouhisch besuchen, die einstige Kirche St. Petrus (anderen zufolge St. Johannes), die sich im Stadtinneren, in der Nähe des Damaskus-Tores, befindet. Der Vorsteher der tanzenden Derwische empfängt uns überaus freundlich, lässt uns die Moschee betreten und danach auf die Spitze des Minaretts steigen, von wo sich die Sicht auf die ganze Heilige Stadt erstreckt. Auf dem Diwan, wo er uns Kaffee anbietet, dreht sich die Unterhaltung vor allem um die verschiedenen Sekten der Derwische; es gibt deren nicht weniger als sechzig. In dem kleinen Innenhof des Hauses (das, nebenbei, sehr sauber ist) zeigt uns Nour-Addin das Grab seines Vaters, dessen Nachfolger er als Vorsteher der Tanzenden [Derwische, A. K.] wurde. [...] Die Väter gingen hocheifrig über den Empfang, den sie erhalten haben.“

⁹⁸⁰ Dies wird aus dem dreifach verwendeten «nous» ersichtlich. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 153, vermutet, dass P. Aubert, „der als Sakristan und Bibliothekar sowie zeitweise als Chronist eingesetzt werden sollte“, der Verfasser des Eintrags ist. Seine Informationen entnimmt Werner dem Tagebucheintrag vom 15. November 1880. Vgl. *Diaire de Sainte Anne*, 45.

⁹⁸¹ Vgl. *Sainte-Anne de Jérusalem*, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me trimestre de 1895, 392–401, hier: 393–394.

faut-il qu'il ait mis son zèle au service d'une religion fausse ? Au cœur de l'hiver, par temps de pluie ou de neige, il montait à son minaret entre trois et quatre heures du matin, et pendant une demi heure il chantait sa prière. Que Dieu fasse miséricorde au pauvre muezzin! [...] ⁹⁸²

Dies ist der vielleicht bemerkenswerteste Tagebucheintrag, der von einem freundschaftlichen, einander zugewandten Zusammenleben der St. Anna-Missionare mit ihren muslimischen Nachbarn berichtet – aus mehreren Gründen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Der Text beginnt mit einem Satz, der an einen heldenhaften, etwa militärischen Tod erinnert: „Er starb auf dem Posten.“ («Il est mort au poste.») Auf diese Weise erfährt die Leserschaft bereits zu Beginn der Eintragung, dass der Mensch, der hier vom Verfasser eingeführt wird, gewürdigt werden soll. Um die Spannung zu steigern, wird noch mit der Frage „wer?“ operiert, was die intendierte Wirkung wiederum nicht verfehlt: Denn man erwartet kaum, dass es sich um den Muezzin handeln könnte, der Tag für Tag seinen „kraftvollen Appell zum Gebet“ an seine muslimischen Mitgläubenden vom Minarett einer nahe St. Anna gelegenen Moschee gerichtet hatte («le muezzin qui du haut minaret situé à quelques pas en face de S. Anne, faisait retentir son puissant appel à la prière»); an jenem Abend habe er zum letzten Mal gesungen, man habe ihn am Fuße der Minarett-Treppe tot aufgefunden. Im nächsten Satz, der im Zentrum des oben zitierten Absatzes steht, bedauert der christliche Verfasser, dass der Muezzin – „der arme Unglückliche“ – seinen religiösen Eifer einem „falschen“ Glauben in Dienst gestellt habe. Interessanterweise formuliert er sein Bedauern als eine Frage, die er, so weiß er, nur ins Schweigen hinein stellen kann («pauvre malheureux, pourquoi faut-il qu'il ait mis son zèle au service d'une religion fausse?»). Diese Frage nimmt der Würdigung des Muezzins allerdings kaum etwas. Und so lobt er weiter dessen Eifer: Im Winter, bei Regen und Schnee, sei der Muezzin des Nachts zwischen drei und vier Uhr auf „sein Minarett“ gestiegen und habe eine halbe Stunde lang sein Gebet gesungen («il montait à son minaret entre trois et quatre heures du matin, et pendant une demi heure il chantait sa prière»). Den Absatz über den verstorbenen Muezzin beendet der Verfasser mit dem Satz: „Möge Gott dem armen Muezzin gnädig sein!“ («Que Dieu fasse miséricorde au pauvre muezzin!»)

Gerade dieser letzte Satz ist noch einmal genauer zu betrachten: Denn wenn der Textverfasser dem Muezzin wünscht, Gott möge ihm gnädig sein, dann impliziert dies, obgleich vom Autor möglicherweise gar nicht beabsichtigt, sondern lediglich als Hoffnung

⁹⁸² *Diaire de Sainte Anne*, 530. Übersetzung: „Er starb auf dem Posten. Wer? Der Muezzin, der von der Spitze des Minarets, das einige Schritte von St. Anna entfernt liegt, seinen kraftvollen Appell zum Gebet erklingen ließ. An diesem Abend um 3.30 Uhr sang er zum letzten Mal, man hat ihn am Fuße der Minarett-Treppe tot aufgefunden. Armer Unglücklicher, warum hat er seinen Eifer in den Dienst einer falschen Religion stellen müssen? Mitten im Winter, bei Regen und Schnee, stieg er zwischen drei und vier Uhr morgens hinauf auf sein Minarett, und eine halbe Stunde lang sang er sein Gebet. Möge Gott dem armen Muezzin gnädig sein!“

formuliert, dass auch das Heil des muslimischen Muezzins trotz dessen „falschen“ Glaubens nicht von vornherein ausgeschlossen, sondern eventuell doch *möglich* ist. Es liege allein in Gottes Hand, womit der Verfasser jedoch zugleich seine eigene Aussage, die Religion des Verstorbenen sei nicht die wahre, relativiert. Darüber hinaus handelt es sich bei dieser Eintragung um eine tatsächliche Würdigung nicht nur persönlicher Art,⁹⁸³ also nicht nur um diejenige eines muslimischen Nachbarn, sondern auch um dessen Würdigung in seiner religiösen Funktion als Muezzin. Schließlich wird auch sein religiöser Eifer, der als ebensolcher und nicht etwa als Fanatismus, von dem bisher soviel zu lesen war, wahrgenommen wird, positiv bewertet. Ein religiös eifriger Mensch steht aber nicht außerhalb eines religiösen Systems, d. h. sein Eifer sagt, wenngleich wiederum nicht vom Autor beabsichtigt (zur Erinnerung: „warum hat er seinen Eifer in den Dienst einer falschen Religion stellen müssen?“), auch etwas über die islamische Glaubenspraxis aus, die hier tatsächlich in einem positiven Licht erscheint.⁹⁸⁴

Solche Muslim:innen würdigenden Tagebucheinträge kommen ab der Jahrhundertwende jedoch recht selten vor, während sie vor 1900, allen voran aber im ersten Jahrzehnt des missionarischen Wirkens noch vergleichsweise häufig waren. Wenn überhaupt, dann zeichnen sie sich dadurch aus, dass die Missionare (und manchmal auch die Seminaristen) islamische Einrichtungen wie den Jerusalemer Tempelberg besuchten.⁹⁸⁵ Von expliziten Begegnungen mit Muslim:innen ist jedoch kaum noch die Rede. Diese Entwicklung in den Tagebüchern vermittelt sogar den Eindruck, als hätte die Konzentration der Weißen Väter in St. Anna nicht mehr auf ihrem eigentlichen Schwerpunkt, der Mission unter Muslim:innen, gelegen. Ein Grund hierfür war vermutlich die sich stetig verschlechternde Situation und der enorme Druck auf Christ:innen, insbesondere des geistlichen Standes, im Osmanischen Reich und in Palästina; Berichte über antichristliche Ausschreitungen waren gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer häufiger zu lesen.

Zusammenfassend kann jedoch vor allem für die letzten 20 Jahre des 19. Jahrhunderts gesagt werden, dass die Weißen Väter in St. Anna nicht nur ihrem ordenseigenen Anspruch, der

⁹⁸³ Wie wichtig sie dem Verfasser ist, unterstreicht die Tatsache, dass der Tagebucheintrag mit der Nachricht vom Dahinscheiden des Muezzins eröffnet wird; darauf folgen noch weitere, für diesen Zusammenhang nicht relevante Beobachtungen und Neuigkeiten aus dem St. Anna-Umfeld.

⁹⁸⁴ Umgekehrt lassen einige Tagebucheinträge der Weißen Väter erahnen, dass auch Muslim:innen die christliche Ordensgemeinschaft in ihrer Nachbarschaft durchaus zu schätzen gelernt haben. So wird etwa am 29. Dezember 1886 berichtet: «Sous le prétexte des fêtes de Noël, Abd-el-Kader, frère du Cheik de la grande mosquée, vient offrir ses vœux au P. Supérieur pour avoir un bacchiche.» (*Diaire de Sainte Anne*, 194. Übersetzung: „Unter dem Vorwand des Weihnachtsfestes kam der Bruder des Scheichs vom Felsendom, Abd-el-Kader, um dem Oberen seine Neujahrswünsche zu überbringen und ein Glas Wein zu trinken.“) Zwar wird hier das Weihnachtsfest etwas spöttisch als Vorwand des Scheich-Bruders gedeutet, ein Glas Wein zu trinken, was im Islam bekanntlich verboten ist, doch zeigt der Text dennoch, dass ein nachbarschaftlicher Austausch auch von muslimischer Seite durchaus gewünscht war.

⁹⁸⁵ Vgl. etwa die Eintragungen vom 15. Februar 1883; 21. November 1888; 22. August 1891; 22. April 1895, in: *Diaire de Sainte Anne*, 90; 246; 402; 534.

Mission unter Muslim:innen durch Anpassung an deren Lebensverhältnisse, Kleidung, Kultur und Sprache gerecht zu werden suchten, sondern auch, dass echte, die mitgebrachten Sichtweisen teilweise transformierende Begegnungen mit ihren muslimischen Nachbarn möglich waren – wenngleich immer nur punktuell: So berichten die Missionare von der großen Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft von Muslimen ebenso positiv wie, zumindest bei Menschen, mit denen sie persönlich zu tun hatten, von deren religiösem Eifer, der nicht, wie etwa in Zusammenhang mit dem Nabi Mūsa-Fest, direkt mit Fanatismus gleichgesetzt wird. Dies passiert aber eben nur dort, wo respektvolle Begegnungen stattfinden, wo so etwas wie Freundschaften entstehen. Hingegen bleiben sie dort, wo nichts über entsprechendes Zusammenkommen bekannt ist, in ihren Vorurteilen und oft seit Jahrhunderten tradierten islamfeindlichen Stereotypen verhaftet; wo Muslim:innen nicht die vertrauten Nachbarn oder Bekannten sind, gelten sie den christlichen Missionaren eben nur allzu oft insbesondere als „Fanatiker“. Das heißt, es werden aus den respektvollen, freundschaftlichen Begegnungen mit einzelnen Muslim:innen keine Rückschlüsse hinsichtlich der eigenen pejorativen Sichtweisen auf „die“ Muslim:innen gezogen.

Dennoch sind Texte, wie etwa jenen über den verstorbenen Muezzin, nicht hoch genug zu bewerten: Hier wird jemandem Respekt erwiesen nicht nur als einem benachbarten Nächsten, sondern es wird zugleich jemand in seiner Funktion als islamischer Würdenträger geehrt – obwohl er aus Sicht des Schreibenden seinen Eifer in den Dienst „einer falschen Religion“ gestellt hat. Auch für ihn, den muslimischen Gebetsrufer, erhofft und erbittet man die Gnade Gottes; dass sie ihm trotz seiner „falschen Religion“ zuteil werden kann, wird also nicht von vornherein ausgeschlossen. Daraus abzuleiten, dass sich bereits hier ein Umdenken in der Betrachtung der Nichtchristen andeute, wäre allerdings zu kühn. Die Vorstellung, dass Muslim:innen auch ohne Taufe des Heils prinzipiell teilhaftig werden können, wird erst gut dreißig Jahre später vom Generaloberen Henri Marchal formuliert.⁹⁸⁶ In dieser Hinsicht kann man in Bezug auf die Kongregation der Missionare Afrikas erst in den 1930er Jahre sagen: „The times they are a-changin“⁹⁸⁷.

3.4.2 Die Marienverehrung der Muslim:innen

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. [...] Jesus, den sie allerdings nicht als Gott

⁹⁸⁶ Vgl. Henri Marchal, *Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane*, Tunis 1934.

⁹⁸⁷ So der dem berühmten Lied Bob Dylans entnommene Titel eines Aufsatzes von Sara Han zu *Nostra aetate* 4: Sara Han, „The Times They Are A-Changin“ . *Nostra Aetate* 4 als Wende und Beginn, in: Rainer Kampling u. a. (Hg.), 2. Jahrbuch Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg: Aspekte des Religiösen, Berlin 2016, 103–120.

anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen.“⁹⁸⁸

Das 3. Kapitel der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen beschäftigt sich – wenngleich äußerst knapp und verkürzt⁹⁸⁹ – erstmals in der Geschichte der Katholischen Kirche offiziell mit dem Islam und seinem Glauben. Als Gemeinsamkeit wird neben dem monotheistischen Bekenntnis zur Einheit Gottes, des Schöpfers, Jesu Mutter Maria angeführt, der in der koranischen Botschaft, in der islamischen Tradition und in der muslimischen Frömmigkeitspraxis besondere Würdigung zuteil wurde und wird. Hiervon zeugen auch mehrere Tagebucheinträge der Jerusalemer Weißen Väter zwischen 1880 und 1906. Bevor vier von ihnen näher betrachtet werden, sei zunächst ein Blick auf die Person Marias und ihre Bedeutung im Koran und in der islamischen Überlieferung sowie Glaubenspraxis gerichtet. Dabei gilt es auch, diesbezügliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem christlichen und dem muslimischen Glauben heraus zu arbeiten.

3.4.2.1 Maria im Koran

Der Koran beschäftigt sich in insgesamt zehn Suren explizit mit Maria („Maryam“), in der Sure 3 und in der nach ihr benannten Sure 19 sogar primär mit ihr. Nach ihnen gilt Maria – die einzige namentliche genannte Frau im Koran – als die Mutter des Propheten Jesus („Isā“), die der „Sippe ‘Imrāns“⁹⁹⁰ entstammt. Bereits an dieser Stelle treten sowohl Gemeinsamkeiten auch als Unterschiede in der jeweiligen Sicht von Islam und Christentum zu Tage. Denn während beide Religionen Maria als die Mutter Jesu von Nazareth identifizieren, gehen ihre Auffassungen über Marias Familienherkunft auseinander: Entgegen der christlichen Tradition, in der der Name „Joachim“⁹⁹¹ überliefert ist, wird Marias Vater in der sogenannten „medinischen Kindheitserzählung“⁹⁹² (Sure 3) mit „‘Imrān“ gleichgesetzt.

⁹⁸⁸ *Nostra aetate*, Nr. 3, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium, 30. Aufl., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2003, 357.

⁹⁸⁹ Vgl. Hans Hermann Henrix, *Christus im Spiegel anderer Religionen* (= Forum Christen und Juden 12), Berlin u. a. 2014, 102. Auf Kritik stieß vor allem die fehlende Erwähnung Muhammads und des Koran, in der einige Theologen eine „implizite Nichtanerkennung des islamischen Offenbarungsanspruchs sehen.“ (Andreas Renz, *Kirche*, 143.) Andere hingegen betonen, dass mit dem Relativsatz „der zu den Menschen gesprochen hat“ durchaus die von Muhammad aufgeschriebene koranische Offenbarung gemeint sein kann. Vgl. Anna Klein, *Theologie*, 123, und weiterführend: Anja Middelbeck-Varwick, *Gott*, 149, sowie Andreas Renz, *Kirche*, 143.

⁹⁹⁰ So auch der Name der Sure 3.

⁹⁹¹ Im Neuen Testament wird Marias Vater freilich auch nicht mit Namen genannt.

⁹⁹² Der Koran kennt zwei Geburts- und Kindheitserzählungen Jesu, die frühere mekkanische (Sure 19) und die jüngere aus Muhammads Zeit in Medina (Sure 3). Auf die Entstehungsgeschichte und die einzelnen Textschichten des Koran kann in dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden, vgl. hierzu jedoch ausführlich: Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, bes. 235–275.

Letzterer entspricht dem hebräischen „'Amrām“⁹⁹³, der in der alttestamentlichen Genealogie der Vater von Mose, Aaron und ihrer Schwester Mirjam ist.⁹⁹⁴ Aufgrund der Namensidentität der alttestamentlichen Mirjam und der neutestamentlichen Maria wird in der Forschung davon ausgegangen, dass Muhammad die beiden Frauen miteinander verquickt hat und auf diese Weise bei der Zuordnung des Vaters der Maria einer Verwechslung⁹⁹⁵ unterlag. Diese könnte auf eine in der syrischen Kirche bekannte Typologie zurück zu führen sein, gemäß der alttestamentliche Personen und Ereignisse oftmals für das Neue Testament stehen. Allerdings sollte man aus dieser genealogischen Verquickung nicht zuviel herauslesen, da sie sich im Wesentlichen auf die Namensgebung beschränkt.⁹⁹⁶

Daraus, dass jemand von zwei gleichnamigen Personen erzählte Dinge miteinander verwechselt, folgt natürlich nicht, dass er auch die Personen identifiziert. Der Vater 'Imrān und der Bruder Aaron⁹⁹⁷ die ursprünglich der älteren Maria zugehörten, sind später – sei es erst im Koran, sei es schon im Laufe der mündlichen Tradition der Christen – mit der jüngeren verbunden worden, und weiter nichts.⁹⁹⁸

Hinzu kommt, dass beide Traditionen „Anna“ („Ḥanna“) als die Mutter Marias kennen und verehren, wenngleich sie weder im Neuen Testament noch im Koran namentlich genannt wird.⁹⁹⁹

Mit Annas Schwangerschaft beginnt auch Marias Geschichte im Koran: Sure 3:35 berichtet wie auch das apokryphe Jakobusevangelium, dass Anna, die sich einen Sohn wünscht, ihr ungeborenes Kind Gott weiht. Als sie ein Mädchen zur Welt bringt, wendet sie sich enttäuscht und zugleich Hilfe suchend an Gott, den sie bittet, ihre Tochter Maria und deren

⁹⁹³ Heikki Räisänen, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki 1971, 18.

⁹⁹⁴ Vgl. Num 26,59.

⁹⁹⁵ Hingegen Stefan Jakob Wimmer/Stephan Leimgruber, *Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich*, hg. vom Deutschen Katecheten-Verein e. V., Stuttgart 2005, 194: „[...] der Koran [verwechselt] keineswegs die beiden Frauen gleichen Namens [...], wiewohl dies in der Literatur gelegentlich so unterstellt wird. Vielmehr projiziert der Koran bewusst die heilsgeschichtliche Bedeutung – nicht die Historizität – der alttestamentlichen Maria (Mirjam), als Schwester des großen Propheten Mose, und die neutestamentliche Mirjam (Maria), die tatsächlich genealogisch in der Nachkommenschaft Amrams gestanden haben mag, als Frau an der Seite des großen Propheten Jesus.“

⁹⁹⁶ Vgl. Günter Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran (= *Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen* 2), Bonn 1989, 172. Dagegen verweist Hüseyin İlker Çinar, *Maria und Jesus im Islam. Darstellung anhand des Korans und der islamischen kanonischen Tradition unter Berücksichtigung der islamischen Exegeten* (= *Arabisch-Islamische Welt in Tradition und Moderne* 6), Wiesbaden 2007, 30 und 245, darauf, dass der islamische Gelehrte az-Zamaḥṣārī (gest. 1144) von einem gemeinsamen Stammbaum der 1600 Jahre auseinander liegenden Sippen ausging.

⁹⁹⁷ In Sure 19:28 wird Maria auch als „Schwester Aarons“ betitelt, jedoch wird weder sie als Schwester des Mose noch 'Imrān als dessen Vater bezeichnet, wie Heikki Räisänen, *Jesusbild*, 19, unterstreicht.

⁹⁹⁸ Günter Riße, „Gott“, 172.

⁹⁹⁹ Vgl. Ludwig Hagemann, „Maria, Gott hat dich auserwählt ...“ (Koran 3,42). Zum Verständnis Marias, der Mutter Jesu, im Islam, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 4 (2008), 437–447, hier: 439, und Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 146.

Nachkommen in seine Obhut zu nehmen und vor einem Zugriff des Teufels zu beschützen. Claus Schedl sieht die Enttäuschung der Anna „im Wissen Gottes aufgehoben, [weil] Gott [...] mit diesem [Mädchen] einen bestimmten Plan haben [musste]. [...] Das Mädchen mit dem Namen Marjam wird schon als künftige Mutter [Jesu; A. K.] geschaut.“¹⁰⁰⁰ In der Tat ist die Figur der Maria für den Koran in erster Linie von christologischem¹⁰⁰¹ Interesse, d. h. dass sich „hinter augenscheinlich mariologischen Aussagen letztlich die eigentlich christologische Frage als drängender Impuls verbirgt: Die Frage nach Jesus, wie Muhammad ihn sieht, eben als ‚Sohn Marias‘“¹⁰⁰² („ibn Maryam“) – und nicht etwa als Gottessohn.¹⁰⁰³ In diesem christologischen Rahmen spielt Maria allerdings eine gewichtige Rolle, sie nimmt im Koran de facto deutlich breiteren Raum ein als in der Heiligen Schrift der Christ:innen. Was also wird in der Sure 3 und der nach ihr eigens benannten Sure 19 über Maria ausgesagt?

Als Mutter des Propheten Jesus gilt sie als von Gott Auserwählte und zugleich als Vorbild für alle anderen Menschen. Die Auserwähltheit ihrer Sippe, der „Sippe 'Imrāns“, wird zu Beginn der gleichnamigen Sure 3 in einer Reihe mit der Auserwähltheit Adams, Noahs und Abrahams genannt und auf diese Weise letztlich auch legitimiert: So wie Gott die großen Gestalten früherer Generationen auserwählt hat, hat er Maria unter allen Frauen der Welt auserwählt. Damit stellt sich zugleich die Frage nach Marias Status im Islam: Kann Maria wie auch die anderen großen religiösen Gestalten Abraham, Mose oder Jesus als eine Prophetin („nabiyya“¹⁰⁰⁴) angesehen werden? Während der Koran hierzu keine direkten Angaben

¹⁰⁰⁰ Claus Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, neu übersetzt und erklärt, Wien u. a. 1978, 405. Vgl. hierzu auch Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, Jesus, 146.

¹⁰⁰¹ Im Folgenden wird in Bezug auf die koranische Jesus-Darstellung zusammen mit Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 4. Aufl., Paderborn 2005, 221, von einer „Christologie von außen“ ausgegangen. Dazu Waldenfels: „Wir halten an der Bezeichnung ‚Christologie von außen‘ fest, auch wenn nicht selten das Interesse weniger dem Christus als dem Jesus von Nazaret gilt. Die Unterscheidung von *Christologie* und *Jesulogie* verliert dort an Gewicht, wo das Interesse an Jesus von Nazaret [...] den Bereich des Biographisch-Historischen übersteigt.“ (Ebd., 221.)

¹⁰⁰² Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran (= Religionswissenschaftliche Studien 19), Würzburg/Altenberge 1992, 89. Im Koran lautet der häufigste Beiname Jesu bezeichnenderweise „Sohn der Maria“. Dies ist in der damaligen semitischen Sprach- und Kulturwelt insofern erstaunlich, als dass für gewöhnlich keine Frauen in der Genealogie genannt wurden. (Vgl. ebd., 89.) Laut Ludwig Hagemann, „Gott“, 440, und Heikki Räisänen, 17, steckt hinter diesem koranischen Matronym eine christliche Handschrift: Es begegnet uns viermal im arabischen und sogar fünfzehnmal im syrischen Kindheitsevangelium. Zudem verweist u. a. Horst Bürkle, Jesus, 578, darauf, dass die Betonung der Mariensohnschaft Jesu mithilfe dieses Matronyms vermutlich auf den Einfluss äthiopischer Christ:innen zurück zu führen ist, unter denen Maria bis heute eine besondere Verehrung genießt: Muhammad und seine verfolgten Anhänger fanden Schutz bei den äthiopischen Christ:innen, die ihm zum damaligen Zeitpunkt noch als „Glaubensverwandte“ galten.

¹⁰⁰³ Vgl. Horst Bürkle, Jesus, 576.

¹⁰⁰⁴ Der Koran unterscheidet bezüglich des Prophetenstatus zwischen „nabī“ („Prophet“) und „rasūl“ („Gesandter“): Zwanzig Boten werden mit dem ersten Namen betitelt, während der zweite lediglich zwölf von ihnen zukommt, darunter Mose, Jesus und Muhammad als „Siegel der Propheten“. Freilich legt der Koran nicht eindeutig fest, ob der Prophet gegenüber dem Gesandten generell niedriger gestellt ist, sondern impliziert lediglich eine qualitative Unterscheidung (vgl. Sure 2:253). Vgl. Martin Bauschke, Jesus im Koran, Köln/Weimar/Wien 2001, 40. Annemarie Schimmel, Jesus und Maria in der

macht, verweist Hüseyin İlker Çınar darauf, dass die Vorstellung von Maria als Prophetin zwar keinen Konsens unter muslimischen Gelehrten erreicht habe, in der islamischen Tradition jedoch vereinzelt Zuspruch fand.¹⁰⁰⁵

Was unter den islamischen Gelehrten unbestritten ist, ist Marias Vollkommenheit, also die Vorstellung – analog zu der im Christentum –, dass sie frei von Sünde ist. Als ihre Mutter sie der Obhut Gottes übergibt, um sie und ihre Nachkommen vor dem Satan zu schützen, nimmt „ihr Herr sie (d. h. das neugeborene Mädchen) gnädig an und [lässt] sie auf schöne Weise heranwachsen.“ (Sure 3:36) Nach islamischer Tradition ging der Prophet Muhammad davon aus, dass jedes Neugeborene vom Satan berührt oder gestochen wird und aus diesem Grund unmittelbar nach der Geburt zu schreien beginnt. Nicht so Jesus und seine Mutter Maria, die aufgrund ihres Status als Gottes „auserlesene Diener“¹⁰⁰⁶ von einem Zugriff des Teufels verschont bleiben.¹⁰⁰⁷

Als eine solche Dienerin wird Maria im Alter von drei Jahren in den Tempel gebracht und von ganz Israel verehrt. Diese koranische Erzählung über die Kindheit der Mutter Jesu hat seine Entsprechung im apokryphen Protoevangelium des Jakobus und wird in der Katholischen Kirche wie auch in den Ostkirchen mit dem Fest der „Darstellung Mariens im Tempel“ begangen. Entgegen dem Jakobusevangelium, das Maria in der Obhut ihrer Eltern Anna und Joachim weiß, nennt der Koran Marias Onkel Zacharias als ihren Ziehvater,¹⁰⁰⁸ der sie oftmals im Tempel besucht. (Sure 3:37) Hier ereignet sich das sogenannte „Speisewunder“, das wiederum Ähnlichkeiten mit dem Protoevangelium und auch mit dem Pseudo-Matthäusevangelium aufweist: Wann immer Zacharias zu Maria ins Heiligtum kommt, findet er bei ihr Nahrung vor. Auf seine Frage, woher das Essen komme, antwortet Maria: „Es kommt von Gott. Gott beschert (Unterhalt), wem er will, ohne abzurechnen.“ Gerade diese Worte Marias haben in der islamischen Tradition großen Nachhall gefunden und gelten als

islamischen Mystik, München 1996, 142, sieht durchaus eine Höherstellung des „rasūl“ gegenüber dem „nabī“, da ersterem eine „gesetzgebende Gewalt“ zukomme.

¹⁰⁰⁵ So etwa bei al-Aṣ'arīs (gest. 935), der davon ausgeht, dass auch Frauen Prophetinnen sein können und neben Maria fünf weitere nennt. Seine Begründung stützt sich auf das Kriterium, dass Maria im Koran zu denjenigen gehört, denen sich Gott mithilfe eines Engels geoffenbart habe. Vgl. hierzu Hüseyin İlker Çınar, Maria, 191–192. Vgl. hierzu auch: Annemarie Schimmel, Jesus, 142; Ali İhsan Yitik, Die Jungfrau Maria und ihr Haus bei Ephesus. Eine religionsvergleichende mariologische Untersuchung, in: Journal of Religious Culture / Journal für Religionskultur 56 (2002), 1–12, hier: 3–4, und Lejla Demiri, Maryam im Koran, 2. Mai 2017, <http://www.osservatoreromano.va/de/news/maryam-im-koran>. [Zugriff: 3. März 2019.]

¹⁰⁰⁶ Vgl. Sure 38:83.

¹⁰⁰⁷ Christlicherseits wird an dieser Stelle häufig eine Parallele zu Gen 3,15 gezogen. Vgl. Ludwig Hagemann, „Gott“, 442. Dass hier das kirchliche Dogma von der Erbsünde anklingt, darf allerdings bezweifelt werden. Vgl. Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, Jesus, 184.

¹⁰⁰⁸ Das Fehlen von Marias Vater nach ihrer Geburt wird in der islamischen Tradition u. a. damit erklärt, dass 'Imrān noch während der Schwangerschaft seiner Frau Ḥanna gestorben sei. Dies liest etwa Ar-Rāzī (gest. 1210) aus dem Satz „Und ich habe sie Maria genannt“ (Sure 3:36) heraus, weil es in der Gesellschaft der damaligen Zeit dem Vater oblag, den Namen des Kindes auszusuchen. Vgl. hierzu Hüseyin İlker Çınar, Maria, 34.

Beispiel für ein gottesfürchtiges Leben und den Glauben an seine Vorsehung.¹⁰⁰⁹ Für ihr demütiges Leben und ihren Gehorsam gegenüber Gott wird Maria von ihm belohnt, wie Sure 3:42f herausstellt:

42 Und (damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott hat dich auserwählt und rein gemacht! Er hat dich von den Frauen der Menschen in aller Welt auserwählt. 43 Maria! Sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich (vor ihm) nieder und nimm (beim Gottesdienst) an der Verneigung teil!‘

Maria folgt der von den Engeln im Auftrag Gottes überbrachten Aufforderung und gilt infolgedessen sowohl im Koran als auch in der muslimischen Tradition als Vorbild¹⁰¹⁰ und „Zeichen für die Menschen“¹⁰¹¹. Sie genießt Ansehen und steigt in der Gunst der israelitischen Männer, die darüber streiten, „wer von ihnen Maria betreuen solle“ (Sure 3:44), und dies letztlich mittels eines Losverfahrens entscheiden müssen. Auch hier scheint Muhammad Anleihen im Jakobsevangelium genommen zu haben, in dem bezüglich der Vergabe Marias an einen Mann von einem Staborakel unter allen Witwern des Volkes die Rede ist. Während sie im Protoevangelium Josef zugesprochen wird, macht der Koran weder zu ihm noch zum Ausgang des Losverfahrens eine Angabe.¹⁰¹²

Ausführliche Angaben werden stattdessen in den Suren 3 und 19 zu Mariä Verkündigung, Empfängnis und zu ihrer Niederkunft gemacht. Die ältere Darstellung ist in der „mekkanischen Kindheits Erzählung“ enthalten, die in der letztgenannten Sure zu finden ist:

16 Und gedenke in der Schrift der Maria! (Damals) als sie sich vor ihren Angehörigen an einen östlichen Ort zurückzog! 17 Da nahm sie sich einen Vorhang [...] (um sich) vor ihnen (zu verbergen). Und wir sandten unseren Geist zu ihr. Der stellte sich ihr da als ein wohlgestalteter [...] Mensch. 18 Sie sagte: „Ich suche beim Erbarmer Zuflucht vor dir! (Weiche von mir) wenn du gottesfürchtig bist!“ 19 Er sagte: „(Du brauchst keine Angst vor mir zu haben.) Ich bin doch der Gesandte deines Herrn. (Ich bin von ihm zu dir geschickt) um dir einen lauterer Jungen zu schenken.“ 20 Sie sagte: „Wie sollte ich einen Jungen bekommen, wo mich kein Mann [...] berührt hat und ich keine Hure bin? [...] 21 Er sagte: „So (ist es, wie dir verkündet wurde). Dein Herr sagt [...]: Es fällt mir leicht (dies zu bewerkstelligen). Und (wir schenken ihn dir) damit wir ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit erweisen wollen [...]. Es ist eine beschlossene Sache.“¹⁰¹³

¹⁰⁰⁹ Vgl. Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort, *Maria*, 113.

¹⁰¹⁰ Nicht umsonst gehört der Frauennamen „Maryam“ auch heute noch zu den beliebtesten im arabischen Sprachraum. Darüber hinaus konnten vorzügliche Frauen, allen voran im Herrscherhause der Mogule in Indien, mit dem Ehrentitel „Maryam-zamānī“ („Maria ihres Zeitalters“) bedacht werden. Vgl. Annemarie Schimmel, *Jesus*, 141.

¹⁰¹¹ Sure 21:91 und 23:50.

¹⁰¹² Vgl. Günter Riße, „Gott“, 174.

¹⁰¹³ Sure 19:16–21.

Fassen wir zusammen: Maria zieht sich vor ihren Verwandten an einen „östlichen Ort“ zurück, wobei unklar bleibt, um welchen Ort es sich handelt. Während viele Korankommentatoren¹⁰¹⁴ eine im Osten des Tempels gelegene Kammer, in die sich Maria zum Zwecke des Gebets zurückgezogen habe, vermuten, erinnern christliche Exegeten des Koran oftmals an Ez 44,1ff.¹⁰¹⁵ und ihre typologische Auslegung etwa durch Ambrosius, demzufolge „allein Christus derjenige sei, welcher die geschlossenen Pforten des jungfräulichen Schoßes bei seiner Geburt geöffnet habe.“¹⁰¹⁶ Wiederum andere verweisen auf die Anfertigung eines Tempelvorhangs durch Maria, von der das Protoevangelium des Jakobus zu berichten weiß.¹⁰¹⁷

Die Verkündigung an Maria im Koran ähnelt stark der im Lukasevangelium, welches vom Erscheinen des Erzengels Gabriel berichtet. Während Sure 19 allerdings von der Sendung eines „Geistes“ spricht, sind es in Sure 3 die „Engel“¹⁰¹⁸, die Maria aufsuchen. Freilich wird der von Gott gesandte „Geist“, der in Sure 19 als „wohlgestalteter [...] Mensch“¹⁰¹⁹ auftritt, von den meisten Koranauslegern ebenfalls als der Engel Gabriel gedeutet.¹⁰²⁰ Dieser verkündet Maria also, nachdem sie sich zunächst über ihn erschrocken hat, die Geburt eines „lauteren Jungen“, der – wie sie selbst – zu einem „Zeichen“ für die Menschen werden solle. Als Maria dem Engel entgegnet, dass „kein Mann sie berührt [habe] und [sie auch] kein Hure [sei]“, versichert ihr dieser, dass es für den Herrn „leicht“ sei, „Leben zu schaffen“¹⁰²¹. Dies sowie die Tatsache, dass der Koran trotz des oben angeführten Losverfahrens weder von Josef noch von einem anderen Mann an Marias Seite berichtet,¹⁰²² sind Hinweise darauf, dass kein physischer Zeugungsakt stattgefunden hat, sondern dass Maria ihren Sohn jungfräulich empfängt.¹⁰²³ Aufschluss darüber, *wie* Maria mit Jesus schwanger wird, bietet der Koran an

¹⁰¹⁴ So etwa Ibn Kathīr (gest. 1373), Yusuf Ali (gest. 1953) oder Asad (gest. 1992). Vgl. hierzu Martin Bauschke, Jesus, 13.

¹⁰¹⁵ Ez 44,1–3: „Dann führte er mich zum äußeren Osttor des Heiligtums zurück. Es war geschlossen. Da sagte der Herr zu mir: Dieses Tor soll geschlossen bleiben, es soll nie geöffnet werden, niemand darf hindurchgehen; denn der Herr, der Gott Israels, ist durch dieses Tor eingezogen; deshalb bleibt es geschlossen. Nur der Fürst darf, weil er der Fürst ist, sich dort niedersetzen, um vor den Augen des Herrn die Opfermahlzeit abzuhalten. Dabei soll er von der Vorhalle des Tores aus eintreten und auf dem gleichen Weg wieder hinausgehen.“

¹⁰¹⁶ Martin Bauschke, Jesus, 14.

¹⁰¹⁷ Vgl. Ludwig Hagemann, Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen (= Religionswissenschaftliche Studien 26), 2. Aufl., Würzburg 1993, 93–94.

¹⁰¹⁸ Sure 3:45.

¹⁰¹⁹ Nach Claus Schedl, Muhammad, 193, ist damit jedoch nicht etwa ein „inkarnierter Mensch“ gemeint; vielmehr sei der „Geist“ Maria nur in „sinnhafter Weise“ erschienen.

¹⁰²⁰ Vgl. Heikki Räisänen, Jesusbild, 25.

¹⁰²¹ Heikki Räisänen, Jesusbild, 25.

¹⁰²² Die „Prophetengeschichten“ wissen von Josef dagegen durchaus zu berichten. Vgl. hierzu: Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, Jesus, 185–186.

¹⁰²³ Nach Martin Bauschke, Jesus, 16, und Heikki Räisänen, Jesusbild, 25–27, widerspricht die These Carl Friedrich Gerocks, derzufolge der Erzengel Gabriel der Erzeuger Jesu sei, der Intention des Koran.

zwei Stellen: Sowohl in Sure 21 als auch in Sure 66 ist von einem „Einblasen des Geistes“¹⁰²⁴ die Rede. Damit ist Jesus ebenso wie Adam allein durch Gottes Schöpfungshandeln erschaffen worden, dass sich in dem Befehl „sei“ („kun“)¹⁰²⁵ äußert.

Während der Koran zwischen der Verkündigung an Maria und der Empfängnis Jesu keine zeitliche Unterscheidung macht,¹⁰²⁶ wird die Geburt Jesu in Sure 19 mit einem Ortswechsel eingeleitet:

22 Da war sie nun schwanger mit ihm. [...] Und sie zog sich mit ihm an einen fernen Ort zurück.
23 Und die Wehen veranlaßten sie, zum Stamm der Palme zu gehen. Sie sagte „Wäre ich doch vorher gestorben und ganz in Vergessenheit geraten!“ 24 Da rief er¹⁰²⁷ [...] ihr von unten her zu: „Sei nicht traurig! Der Herr hat unter dir [...] ein Rinnsal (voll Wasser) gemacht. 25 Und schüttele den Stamm der Palme (indem du ihn) an dich (ziehst)! Dann lässt sie saftige, frische Datteln auf dich herunterfallen. 26 Und iss und trink und sei frohen Mutes [...].“¹⁰²⁸

Anders als im Lukasevangelium erfolgt die Geburt Jesu im Koran unter freiem Himmel, in der Wüste. Nähere Auskunft über den genauen Aufenthaltsort gibt der Koran, ähnlich wie bei der Empfängnis, nicht. Allerdings berichtet der Text wieder davon, dass sich Maria, nunmehr nachdem sie schwanger geworden ist, zurückzieht. Der Wunsch Marias, gestorben zu sein, könnte auf ihre Angst vor einem Ausschluss aus der Gemeinschaft, die sie wegen des unehelichen Kindes verurteilen könnte, deuten.¹⁰²⁹ Es gibt jedoch auch Korankommentatoren, die Vers 22 bereits als Ausschluss werten,¹⁰³⁰ einen Konsens hierüber gibt es nicht.

Ebenfalls keinen Konsens gibt es über die Identität des Sprechers, der Maria Mut macht. Während Rudi Paret's Koranübersetzung auf Jesus selbst verweist, zieht Claus Schedl die Möglichkeit in Betracht, dass es sich um den Offenbarungselengel handeln könnte.¹⁰³¹ Der Sprecher ist es jedenfalls, der den Leser an der Erquickung Marias teilhaben lässt. In Zusammenhang mit diesem sogenannten „Palmenwunder“ verweist u. a. Ludwig Hagemann

¹⁰²⁴ Sure 21:91 und Sure 66:12.

¹⁰²⁵ So etwa in Sure 3:47. Zum Adam-Vergleich vgl. Sure 3:59, und auch in Zusammenhang mit der Verkündigung der Johannes-Geburt an Zacharias wird auf Gottes Schöpfungskraft verwiesen (Sure 19:9). Vgl. hierzu Ludwig Hagemann, „Gott“, 442.

¹⁰²⁶ Vgl. Martin Bauschke, Jesus, 16.

¹⁰²⁷ Rudi Paret ergänzt in seiner Koranübersetzung in Klammern: „(d. h. der Jesusknabe)“.

¹⁰²⁸ Sure 19:22-26.

¹⁰²⁹ Vgl. Günter Riße, „Gott“, 181.

¹⁰³⁰ Vgl. Martin Bauschke, Jesus, 28.

¹⁰³¹ Vgl. Claus Schedl, Muhammad, 196–197. Der These Schedls widerspricht u. a. Martin Bauschke, Jesus, 24, der auf eine Übersetzungsmöglichkeit des Verses 24 durch Christoph Luxenberg hinweist.

wiederum auf das außerkanonische Pseudo-Matthäusevangelium, in dem von einer ähnlichen Szene auf der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten die Rede ist.¹⁰³²

Zusammenfassend kann zur Schilderung des Lebens von Maria sowie der Ankündigung, Empfängnis und Geburt Jesu im Koran festgehalten werden, dass sie vor allem dazu dient, Gottes Allmacht und Kraft zu unterstreichen. Näherhin hat die jungfräuliche Geburt Jesu einen starken „theozentrischen Akzent“¹⁰³³ und nicht etwa einen christologischen oder gar mariologischen: Sie darf nicht als eine Preisung Jesu oder Marias verstanden werden, stattdessen geht es um eine Verherrlichung Gottes, dem nichts unmöglich ist. So ist auch die Sonderstellung Marias und ihres Sohnes im Koran zu lesen: Beide sind „nur“ besondere Geschöpfe, die als „Diener Gottes“¹⁰³⁴ dessen Gnade gegenüber den gläubigen Menschen bezeugen.¹⁰³⁵ In diesem Sinn kann auch der koranische Begriff „Zeichen“ verstanden werden, der oben in Zusammenhang mit Maria eingeführt wurde: Jesus und seine Mutter sind insofern „Zeichen“ für die Menschen, als dass sie mit ihren Leben, zu denen auch seine wundersame Geburt gehört, Zeugnis ablegen für die Barmherzigkeit Gottes.¹⁰³⁶ Doch Maria ist nicht nur ein „Zeichen“, an dem Gottes Handeln offenbar wird. Vielmehr gilt sie wegen ihrer asketischen und tugendhaften Lebensweise „als Typos der glaubensbereiten Frau und [...] als Beispiel für die Gläubigen“¹⁰³⁷ (Sure 66:12).

3.4.2.2 Maria in der islamischen Überlieferung und Mystik

Nach dem oben Dargelegten verwundert es kaum, dass Maria in der nachkoranischen Überlieferung („Hadīth“) große Hochschätzung zuteil wurde. In einer von ‘Alī (gest. 661) tradierten Überlieferung etwa wird Muhammad mit den Worten zitiert, dass Maria neben seiner ersten Frau Ḥadīġa die beste unter allen Frauen der Welt sei. Einer anderen Überlieferung zufolge soll der Prophet gesagt haben, dass Maria neben Ḥadīġa sowie seiner Lieblingstochter Fāṭīma und der Frau des Pharaos, Āsiya, hinsichtlich ihrer Tugend seinem Gefährten und Diener Anas gleichkämen. Wie diese geschätzten Frauen sei auch Maria „ihrer Vollkommenheit, der Schönheit ihres Verhaltens, ihrer guten Lebensführung, ihrer Askese und ihrer Rolle am Ende der Zeiten wegen [...] als Beispiel und Vorbild [...] geeignet“¹⁰³⁸, sie

¹⁰³² Vgl. Ludwig Hagemann, Propheten, 97–98. Einspruch dagegen kommt wiederum von Martin Bauschke, Jesus, 25–28, der mit einer anderen Gestaltung und einem anderen Motiv bei Pseudo-Matthäus argumentiert.

¹⁰³³ Martin Bauschke, Jesus, 33. Zu Recht verweist Erich Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 188, darauf, dass „[auch] das Neue Testament [...] in seiner Vielgestaltigkeit letztlich nicht ‚christozentrisch‘, sondern immer ‚theozentrisch‘ [ist].“

¹⁰³⁴ Sure 19:30.

¹⁰³⁵ Vgl. Heikki Räisänen, Jesusbild, 35–36.

¹⁰³⁶ Vgl. Martin Bauschke, Jesus, 18.

¹⁰³⁷ Ludwig Hagemann, „Gott“, 443. Vgl. zu diesem Gesamtkomplex und seiner Verortung sowie Explikation durch muslimische Koranexegeten: Hüseyin İlker Çinar, Maria, 57–63.

¹⁰³⁸ Hüseyin İlker Çinar, Maria, 190.

gilt als besonders gute Muslima,¹⁰³⁹ die zum Glauben an den einen und einzigen Gott anleitet. Zur Belohnung für ihr beispielgebendes, tugendhaftes Leben käme Maria neben seiner Tochter Fāṭīma laut Aussage Muhammads sogar der Status der „Herrinnen des Paradieses“ zu.¹⁰⁴⁰

Ähnliche Vorstellungen von Maria entstammen der islamischen Mystik. Das Werk Ibn 'Arabīs (gest. 1240) analysierend, nennt Annemarie Schimmel Maria zusammenfassend „das Modell des Weiblichen mit aktiver schöpferischer Funktion – und damit das Idealbild der durch ihren Gehorsam mit unmittelbarer Gottesnähe ausgezeichneten Frau.“¹⁰⁴¹ Die schönsten und am meisten rezipierten Zeilen der islamischen Mystik über Maria findet Schimmel allerdings beim persischen Sufi Rūmī (gest. 1273). Rūmī expliziert die koranischen Erzählungen über Maria und macht sie, die sie ein Symbol der reinen Seele und des reinen Herzens ist, für mystische Erfahrungen fruchtbar. Freilich weiß der Dichter, dass „etwas Bestimmtes notwendig ist, um Maria, das Menschenherz, mit Jesus schwanger werden zu lassen; und das sind Kummer, Gram und Sorge“¹⁰⁴². Zwei Beispiele:

Wenn der Schatz „Kummer um Seinetwillen“
In deinem Herzen ist,
dann wird das Herz „Licht über Licht“ (Sure 24,35),
sowie die liebliche Maria,
die Jesus in ihrem Leibe trägt.¹⁰⁴³

Der Leib ist wie Maria. Jeder von uns hat einen Jesus, aber ehe in uns kein Schmerz sich zeigt, wird unser Jesus nicht geboren. Wenn der Schmerz niemals kommt, geht Jesus zu seinem Ursprung zurück auf demselben Weg, wie er gekommen war, und wir bleiben beraubt und ohne Anteil an ihm zurück.¹⁰⁴⁴

Das Motiv des Schmerzes wendet Rūmī ebenso wie andere Mystiker auch in Zusammenhang mit dem sogenannten „Palmenwunder“ an: Hätte Maria nicht die Geburtswehen durchlitten, so hätte sie nicht die Gabe der süßen Datteln empfangen können, das Palmenwunder wird in der Mystik zum „Wunder der Belebung“¹⁰⁴⁵. Überhaupt greifen die mystischen Dichter Jesus und Maria betreffend gern auf Pflanzenmetaphern zurück: So vergleicht der persische Dichter Manutschihri (gest. 1040) Maria etwa mit einer Traube, die den belebenden Wein

¹⁰³⁹ Vgl. etwa Horst Bükler, 585.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Hüseyin İlker Çinar, Maria, 187–188. Vgl. zum gesamten Absatz auch: Lejla Demiri, Maryam.

¹⁰⁴¹ Annemarie Schimmel, Jesus, 157.

¹⁰⁴² Annemarie Schimmel, Jesus, 149.

¹⁰⁴³ Zit. n. Annemarie Schimmel, Jesus, 149.

¹⁰⁴⁴ Maulana Dschelaladdin Rumi, Von Allem und von Einem. Fihī mā fihī (= Diederichs Gelbe Reihe 121), übers. v. Annemarie Schimmel, Neuausgabe, München 1995, 76.

¹⁰⁴⁵ Annemarie Schimmel, Jesus, 150.

Jesus in sich trage.¹⁰⁴⁶ Zwar wird dieser Vergleich nichts zu der sich um beide entwickelten „Gartensymbolik“ beigetragen haben, doch gerade Maria wird für die Frühlingsbeschreibungen der islamischen Mystiker zu Rate gezogen. Wieder ist es Rūmī, der an dieser Stelle in Erinnerung zu rufen ist: Hier verknüpft er das Marienmotiv mit dem Garten und ermahnt die Gläubigen, wie Maria dankbar und demütig zu sein angesichts der ihnen zuteilwerdenden Gnade Gottes, ähnlich den Bäumen, die stumm für das sie nährendes Wasser danken, „ohne Zunge wie Zypressen, aber ‚schwanger vom König Frühling‘“¹⁰⁴⁷. So wird Maria selbst zum Symbol für die Blüte und das segensreiche Wasser, insofern ihre „vollkommene Hingabe an Gottes Wort, die völlige Demut und schweigende Annahme des Geschickes [sie] zu einer Quelle des Segens werden lassen.“¹⁰⁴⁸

Betrachtet man nun abschließend die Darstellung Marias im Koran sowie in der islamischen Überlieferung und Mystik und vergleicht sie mit der christlichen Tradition, so fallen einem zunächst sehr viele Gemeinsamkeiten auf. Zu Recht stellt Ludwig Hagemann etwa fest, dass „das christliche Bekenntnis ‚geboren aus der Jungfrau Maria‘ ebenso auch ein koranisches Bekenntnis [ist].“¹⁰⁴⁹ In beiden Religionen wird Maria als Mutter Jesu und Jungfrau, „die sich keusch hielt“ (Sure 21:91), verehrt; sie gilt in beiden Traditionen als „rein“, auch wenn dies im Islam keineswegs als Hinweis auf die Erbsündenlehre dient. Maria fungiert also im Christentum wie auch im Islam als Vorbild für alle Gläubigen, und zwar insofern, als dass sie sich dem ihr von Gott Auferlegten demütig fügt. Und sie gilt im Islam als ein „Zeichen Gottes“ für die Menschen, an ihr wird Gottes wundersames Handeln offenbar. Parallelen lassen sich zudem in der Mystik beider Religionen ausmachen, wo Maria vielerorts als Sinnbild für den Frühling¹⁰⁵⁰ und damit für die zum Leben (wieder-)erweckte Natur steht. Doch die „vielfältigen Übereinstimmungen zwischen christlicher und islamischer Mariologie finden ihr Ende dort, wo christlicherseits von Maria als Gottesgebärerin (*theotókos*) die Rede ist“¹⁰⁵¹ – im Islam wird Maria also entgegen der christlichen Glaubensvorstellung keineswegs als „Gottesmutter“ verehrt.¹⁰⁵²

3.4.2.3 Marienwallfahrtsorte

Dies hindert gläubige Muslim:innen freilich nicht daran, Maria ihre Ehrerbietung zu bekunden, indem sie zu den heiligen Marienstätten des Christentums pilgern. So kann man bis heute fromme Türk:innen dabei beobachten, wie sie den als Mariengrab deklarierten

¹⁰⁴⁶ Vgl. hierzu auch Dschelaladdin Rumi, *Das Mathnawi*. Ausgewählte Geschichten, übers. v. Annemarie Schimmel, Basel 1994, 85.

¹⁰⁴⁷ Annemarie Schimmel, *Jesus*, 156.

¹⁰⁴⁸ Annemarie Schimmel, *Jesus*, 158.

¹⁰⁴⁹ Ludwig Hagemann, „Gott“, 442.

¹⁰⁵⁰ Man denke nur an die vielen in der Katholischen Kirche begangenen Andachten im „Marienmonat“ Mai.

¹⁰⁵¹ Ludwig Hagemann, „Gott“, 444.

¹⁰⁵² Vgl. zum gesamten Absatz auch: Anna Klein, *Theologie*, 115.

Schrein auf dem Bülbüldaghi nahe dem antiken Ephesus andachtsvoll besuchen.¹⁰⁵³ Die Vermutung, dass die Gebeine Marias in der Nähe von Selçuk in der heutigen Türkei liegen könnten, speist sich aus dem Johannesevangelium, wo Jesus vom Kreuze aus seine Mutter seinem Lieblingsjünger, den die Tradition mit dem Apostel Johannes identifiziert,¹⁰⁵⁴ anvertraut.¹⁰⁵⁵ Letzterer soll sich nach Aussagen des Irenäus von Lyon (ca. 135–202) lange Zeit in der auch von Paulus besuchten Gemeinde in Ephesus aufgehalten haben und, laut Eusebius¹⁰⁵⁶, dort auch gestorben sein. Das Neue Testament weiß weder etwas vom Aufenthaltsort des Johannes noch dem Marias¹⁰⁵⁷ nach Jesu Tod zu berichten. Gemäß der von den Kirchenvätern überlieferten Tradition soll sie Jerusalem gemeinsam mit Johannes unmittelbar nach dem Tod des Stephanus jedoch verlassen und sich mit ihm in Ephesus niedergelassen haben. Doch diese Ephesus-Tradition um Maria geriet im Laufe der Jahrhunderte trotz der altkirchlichen Zeugnisse in Vergessenheit und wurde lediglich von den Bewohnern des nahegelegenen Dorfes Kirkindje wachgehalten und mündlich tradiert.¹⁰⁵⁸ Erst durch die angeblichen Visionen der deutschen Augustinerin Anna Katharina Emmerick (1774–1824) und deren Niederschrift durch Clemens Brentano wurde die marianische Ephesus-Tradition wieder aufgegriffen. Brentanos Schrift „Das Leben der hl. Jungfrau Maria“¹⁰⁵⁹ rekuriert auf Emmericks Visionen von Marias Leben in Ephesus und wurde schließlich zum Anlass für Ausgrabungen auf einem Hügel in der Nähe der antiken Stadt im Jahr 1891, die eine den visionären Beschreibungen Emmericks ähnelnde Hausruine zum Vorschein brachten. Im Jahr 1896 wurde die restaurierte Stätte von Papst Leo XIII. trotz der mit Ephesus konkurrierenden Jerusalem-Tradition als Marias Wohn- und Sterbeort anerkannt, indem er den mit dem Besuch des Mariengrabs in Jerusalem verbundenen Plenarablass für alle Zeiten aufhob. Zeitgleich begannen die ersten christlichen Wallfahrten, die bis zum Eintritt des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg anhalten sollten. Nach Gründung der türkischen Republik wurden zwar auch vereinzelt Pilgernde registriert, ein erster größerer Strom von ihnen wurde allerdings erst nach dem Zweiten Weltkrieg verzeichnet, nachdem die türkische Regierung ein Straßenbauprojekt initiiert hatte, welches den Aufstieg zu dem Wallfahrtsort sicherer machte. Zunehmend machten sich auch

¹⁰⁵³ Vgl. Annemarie Schimmel, Jesus, 141, und Ludwig Hagemann, „Gott“, 444.

¹⁰⁵⁴ Auf die in der historisch-kritischen Forschung kontrovers diskutierte, sogenannte „johanneische Frage“ nach der Identität des Apostels und des Verfassers des vierten Evangeliums kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Joh 19,26f.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Ali İhsan Yitik, Jungfrau, 10–11.

¹⁰⁵⁷ Lediglich die Apostelgeschichte weiß zu berichten, wie Maria nach Jesu Himmelfahrt gemeinsam mit den Jüngern in Jerusalem im Gebet verharret. Vgl. Apg 1,14.

¹⁰⁵⁸ Vgl. hierzu die an der Georgia State University entstandene, im Internet publizierte Masterarbeit von Heather Abraham, The Shrine of Our Lady of Ephesus. A Study of the Personas of Mary as Lived Religion, Atlanta 2008, 11ff., http://scholarworks.gsu.edu/rs_theses/19. [Zugriff am: 7. Februar 2018.]

¹⁰⁵⁹ Vgl. Clemens Brentano, Sämtliche Werke, Bd. 28: Materialien zu nicht ausgeführten religiösen Werken. Anna Katharina Emmerick – Biographie, hg. v. Jürg Mathes, Stuttgart 1981.

muslimische Pilger:innen auf den Weg, um den Marienwallfahrtsort zu besuchen, seit den späten 1980er Jahren halten sie sich mit christlichen Pilger:innen etwa die Waage.¹⁰⁶⁰ Einhundert Jahre zuvor wurde allerdings noch Jerusalem als Marias Sterbe- und Ruhestätte verehrt; diese Tradition konkurrierte mit der deutlich jüngeren von Ephesus. Zur Abfassungszeit der zu analysierenden Tagebucheinträge befand sich im östlich von St. Anna gelegenen Kidrontal eine kleine Kirche, deren Ursprünge bereits auf das vierte Jahrhundert zurückgehen, die aber 614 von den Persern zerstört wurde. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts fanden die Kreuzfahrer dort lediglich noch eine Grabkrypta vor, die sie restaurierten und um eine Kirche erweiterten. Diese wurde wiederum – möglicherweise von Saladin nach der Rückeroberung Jerusalems – zerstört, die Krypta und die dazugehörige Treppe jedoch verschont. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde an gleicher Stelle eine Kirche¹⁰⁶¹ errichtet, von der auch die Weißen Väter in Zusammenhang mit dem Himmelfahrtsfest der nicht-unierten Christinnen und Christen berichten und die seit 1757 der griechisch-orthodoxen Kirche gehört. Der genannten Jerusalemer Tradition nach sollen hier die Gebeine Marias, ihres Mannes Josef sowie ihrer Eltern Anna und Joachim liegen. Aus diesem Grund fungiert der Ort seit Jahrhunderten als Wallfahrtsstätte. Nach dem Aufkommen und Populärwerden der Ephesus-Tradition wurde von Papst Benedikt XIV. (1740–1758) erklärt, dass Maria sich dort mit Jesu Lieblingsjünger Johannes niedergelassen habe und dort auch gestorben sei.¹⁰⁶² Papst Leo XIII. setzte schließlich 1896 der Jerusalem-Tradition zumindest für die Katholische Kirche ein Ende.

3.4.2.4 Die Darstellung muslimischer Marienverehrung bei den Weißen Vätern

Der erste, sehr kurze Text, der uns seitens der Weißen Väter zum Ausdruck muslimischer Marienfrömmigkeit vorliegt, ist auf den 21. November 1880¹⁰⁶³ datiert. Er liest sich wie folgt:

[...] Le 20, visite à Ste Anne duPasha [sic!] ... qui fait son inspection en Syrie. Ce Turc nous a édifiés en demandant la permission «de faire sa prière au berceau de Marie et au tombeau de sa mère, Ste Anne» (sic.). [...]¹⁰⁶⁴

Zunächst erfolgt der Hinweis auf den Besuch eines Paschas in St. Anna, den Jonathan Ralf Werner als Kiamil Pascha, den damaligen „Gouverneur Palästinas“ identifiziert.¹⁰⁶⁵ Berichtet

¹⁰⁶⁰ Vgl. zum gesamten Absatz: Heather Abraham, Shrine, 21ff, und Ali İhsan Yitik, Jungfrau, 9–11.

¹⁰⁶¹ Zwischen 1919 und 1924 wurde in unmittelbarer Nähe zudem die Kirche aller Nationen („Todesangstbasilika“) errichtet.

¹⁰⁶² Vgl. Ali İhsan Yitik, Jungfrau, 11.

¹⁰⁶³ Für diesen Zeitraum wurde statt der Tagebücher der bereits mehrfach erwähnte Bericht über die «Voyage à Carac» nach Algier gesandt; vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 1er trimestre de 1881, 130–140.

¹⁰⁶⁴ *Diaire de Sainte Anne*, 46. Übersetzung: „[...] Am 20. Besuch des Pascha in St. Anna ... der seine Inspektion in Syrien macht. Dieser Türke hat uns mit seiner Bitte andächtig gestimmt, ‚an der Geburtsstätte Mariens und am Grab ihrer Mutter Anna‘ (sic!) sein Gebet verrichten zu dürfen. [...]“

wird sodann, dass „dieser Türke“¹⁰⁶⁶ den Wunsch geäußert, ja vielmehr um Erlaubnis gebeten habe, an der Wiege Marias und am Grab ihrer Mutter, der Heiligen Anna,¹⁰⁶⁷ zu beten («de faire sa prière au berceau de Marie et au tombeau de sa mère, Ste Anne»). Dies muss auf die Weißen Väter einen großen Eindruck gemacht haben, *bittet* doch hier ein ranghoher Beamter des Osmanischen Reiches Angehöriger eines katholischen Ordens in seinem Herrschaftsgebiet ausdrücklich darum, sein Gebet in „ihrem“ Marienheiligtum sprechen zu dürfen. Von der diesbezüglichen Verwunderung seitens der Weißen Väter, aber auch von der Wertschätzung, die ihnen einerseits vom Pascha entgegen gebracht wird, mit der sie aber andererseits auch auf den Pascha blicken, zeugt der Hauptsatz: Die ausdrückliche Bitte des Paschas habe sie, die Missionare, „andächtig gestimmt“. Diese Formulierung ist eine tatsächlich würdigende. Gewürdigt wird nicht nur die Tatsache, dass ein Muslim die Mutter Jesu ehrt und an ihrer Wiege betet, sondern auch der Respekt, den der türkische Machthaber den Hausherren, die Christen sind, und ihrer Tradition entgegenbringt, obwohl sein Marienverständnis von dem ihren deutlich divergiert. Wohl aus Respekt gegenüber seinem Verhalten unterlassen es die Weißen Väter, das Gebet des Paschas zu beschreiben oder gar zu beurteilen. Wenn man bedenkt, welche abwertende Texte die Missionare über die jüdische wie auch die muslimische Gebets- und Frömmigkeitspraxis verfassten, die im Rahmen der vorangegangenen Kapitel analysiert wurden, erstaunt dies dann doch. Freilich befanden sich die St. Anna-Missionare zu diesem Zeitpunkt erst seit gut zwei Jahren in ihrer Jerusalemer Niederlassung, und die Beziehungen zu den Muslim:innen waren während dieses Zeitabschnitts (noch) vergleichsweise gut.¹⁰⁶⁸

Die nächsten drei Berichte über die Verehrung Marias im Islam sind hingegen in einem nüchternen Ton, scheinbar neutralen Ton verfasst. Bei allen drei – jeweils aus den Jahren 1883, 1884 und 1891 – handelt es sich um die Beschreibung des von den nicht-unierten Christ:innen begangenen Festes Mariä Himmelfahrt am 26. August. Bei diesen Eintragungen

¹⁰⁶⁵ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 154, wobei unklar bleibt, woher Werner diese Information bezieht. Philippe Gorra, *Sainte-Anne*, 152, spricht hingegen lediglich von «un pacha turc».

¹⁰⁶⁶ Ein zweiter Tagebucheintrag, der davon berichtet, dass ein ranghoher zwar nicht türkischer Beamter, sondern muslimischer Würdenträger darum bittet, am Geburtsort Marias beten zu dürfen, stammt vom 17. Mai 1906: «Le grand chef de la Mosquée vient se faire soigner à Ste Anne et prie Sitti Mariam.» (*Diaire de Sainte Anne*, o. S.; Übersetzung: „Der Moschee-Vorsteher kommt, um sich in St. Anna versorgen zu lassen und betet zur ‚Sitti Maryam‘.“) Der arabische Begriff „sitti“ meint „Dame“ vergleichbar mit „unserer lieben Frau“ und wird auch für weitere im Islam bedeutende Frauen verwendet. Die wörtliche Übersetzung, ein Gebet „zur Frau Maria“, meint vermutlich, dass der Moschee-Vorsteher aus Dankbarkeit für die medizinische Behandlung in St. Anna „Frau Maria lobt“. Dass Maria im Islam angerufen und um Fürsprache bei Gott gebeten wird, ist nicht unüblich, wie der Pilgerort Bülbüldaghi nahe dem antiken Ephesus zeigt. Vgl. Ali İhsan Yitik, *Jungfrau*, 4–6.

¹⁰⁶⁷ Hinter „am Grab ihrer Mutter Anna“ haben die Weißen Väter vermutlich deshalb ein „sic!“ gesetzt, weil sie selbst davon ausgingen, dass die Gebeine Annas und Joachims gleich denen Marias und Josefs im Kidrontal am Fuße des Ölberges begraben liegen. Nach der Jerusalemer Tradition starb Maria zwischen 50 und 54 auf dem Zionsberg (vgl. Dormitio-Basilika) im Kreise der Jünger und wurde anschließend in einer Felsenhöhle des Kidrontales beigesetzt, wie bereits weiter oben thematisiert.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 129.

spielen die Muslime zwar nicht die einzige bzw. nicht die Hauptrolle; dennoch sind sie aufgrund des über sie wiederholt Gesagten für den hiesigen Zusammenhang von Bedeutung. Der erste Text, der vollständigen Eingang in die *Chronique Trimestrielle*¹⁰⁶⁹ fand, lautet:

Les Arméniens célèbrent la fête de l'Assomption de la T. S. Vierge. Dès le matin, la foule envahit l'église et les absides de Gethsémani pour y visiter le tombeau où reposa le corps sacré de Marie. Les musulmans et les Fellahs de la campagne prennent aussi part à la fête. Tout le reste de la journée la foule se serre à l'ombre des oliviers du jardin des Grecs et continue à visiter l'église.¹⁰⁷⁰

In dieser Tagebuch-Eintragung geht es in erster Linie um das Fest der Aufnahme Marias in den Himmel, welches von den nicht-unierten Christ:innen und im hiesigen Fall von „den Armeniern“ jährlich am 26. August begangen wird. Der Ort des Geschehens ist die kleine Kirche von Gethsemane im Kidrontal am Fuße des Ölberges, also jener Ort, an dem Jesus gemäß den Synoptikern in der Nacht vor seinem Tod betete, ehe er von Judas Iskariot verraten wurde, und zugleich der Ort, an dem gemäß der oben präzisierten Jerusalemer Tradition die Gebeine seiner Mutter Maria, ihres Mannes Josef sowie ihrer Eltern Anna und Joachim liegen sollen. So wird der Ort samt seiner Kirche von den Weißen Vätern als Wallfahrtsstätte in ihrem Eintrag vorgestellt und im letzten Satz in Verbindung mit dem Gethsemane-Garten als „den Griechen“ zugehörig präzisiert. Bereits seit dem Morgen können die Missionare beobachten, wie sich die Pilgernden um die kleine Kirche über dem Mariengrab scharen, wobei aus dem Text nicht hervorgeht, ob vom zu St. Anna gehörenden Gelände¹⁰⁷¹ oder außerhalb. Dabei registrieren sie nicht nur „die Armenier“, sondern auch Muslim:innen und die als Fellachen bezeichnete bäuerliche Landbevölkerung, die ebenfalls an den Feierlichkeiten der Christ:innen teilnehmen. Ähnliches wird im darauffolgenden Jahr, am 28. August 1884, berichtet:

Les fêtes de l'Assomption sont terminées pour les schismatiques. [...] Le jour de la fête il y a un bruit et un mouvement considérables. Les musulmans sont là, car ils honorent aussi la Sainte Vierge en ce jour par tradition. En résumé cette fête n'offre pas beaucoup de caractère de

¹⁰⁶⁹ Vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1883 et 1er trimestre de 1884, 78–92, hier: 79.

¹⁰⁷⁰ *Diaire de Sainte Anne*, 102. Übersetzung: „Die Armenier feiern das Fest der Aufnahme der Allerheiligsten Jungfrau in den Himmel. Schon seit dem Morgen stürmt die Menschenmenge in die Kirche und die Apsis von Gethsemane, um dort das Grab zu besuchen, in dem die heiligen Überreste Mariens ruhen. Die Muslime und die Fellachen vom Land nehmen auch an den Festlichkeiten teil. Während des ganzen restlichen Tages drängte sich die Menge im Schatten der Oliven im Garten der Griechen zusammen und besuchte die Kirche weiter.“

¹⁰⁷¹ Zumindest vom Dach der St. Anna-Kirche müsste ein Blick auf das Kidrontal möglich gewesen sein.

piété. A part l'office qu'on y célèbre à grand bruit le matin, c'est n'est qu'une foire et un rendez-vous amusant.¹⁰⁷²

Auch in diesem Text wird das Fest der Aufnahme Marias in den Himmel bei den nicht-unierten Christ:innen, den „Schismatikern“, schwerpunktmäßig thematisiert. Die Beschreibung der Feierlichkeiten erinnert von der Wortwahl des Verfassers her an die Darstellungen des Nabi Mūsa-Festes durch die Weißen Väter: Von einem „beträchtlichen Lärm und Treiben“ («il y a un bruit et un mouvement considérables») ist die Rede, zum Schluss der Eintragung sogar davon, dass das Fest – abgesehen von dem dort gefeierten Gottesdienst – einem Jahrmarkt («c'est n'est qu'une foire») ähnele. Auch gegenüber Nicht-Katholik:innen wird in den Tagebüchern teilweise die gleiche Haltung an den Tag gelegt wie gegenüber Muslim:innen und Jüd:innen: Sobald es um die Frömmigkeitspraxis der *Anderen* geht, wird diese abgewertet, während die eigene – zumindest implizit – als höchster Maßstab genommen wird. Dennoch werden auch hier die Muslim:innen als Maria Verehrende – trotz der abgewerteten Rahmung – keineswegs negativ dargestellt, sondern die Leserschaft wird schlicht darüber informiert, dass sich auch die Anhängerschaft des Islam der Mutter Jesu verpflichtet weiß. Während hier die Teilnahme der Muslim:innen also lediglich zur Kenntnis genommen und dies – so scheint es – neutral, fast teilnahmslos mitgeteilt wird, gewinnt der Tagebuch-Eintrag aus dem Jahr 1891¹⁰⁷³ trotz seiner ebenfalls nüchternen Sprache an Qualität, wenn es um die Würdigung der muslimischen Marienverehrung geht:

Vigile de l'Assomption pour les chrétiens non-unis. Depuis plusieurs jours ils campent dans la vallée et passent en réjouissances une partie des nuits, tout en observant rigoureusement l'antique abstinence ordonné pour honorer la Sainte Vierge. Ce matin, la musique de la garnison turque est descendue pour jouer devant la basilique. On sait que les musulmans se sont réservé un oratoire à trois ou quatre pas du glorieux tombeau de la Mère de Jésus.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷² *Diaire de Sainte Anne*, 146. Übersetzung: „Die Feierlichkeiten zu Mariä Himmelfahrt sind für die Schismatiker zu Ende gegangen. [...] Am Tag des Festes gab es beachtlichen Lärm und Treiben. Die Muslime sind da, denn auch sie ehren die Heilige Jungfrau traditionell an diesem Tag. Alles in allem hat dieses Fest keinen besonders frommen Charakter. Abgesehen vom Gottesdienst, den man dort unter großem Lärm am Morgen feiert, ist es nichts als ein Jahrmarkt und ein unterhaltsamer Treffpunkt.“ Für die Monate August und September 1884 wurden keine Jerusalemer Tagebuchkopien nach Algier gesandt, so dass dieser Text in der *Chronique Trimestrielle* fehlt. Stattdessen finden sich dort Einträge für den Zeitraum vom 1. Februar bis 31. Juli 1884; vgl. *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 2me et 3me trimestres de 1884, 182–198, hier: 198.

¹⁰⁷³ Die Kopien der Tagebucheinträge für diesen Zeitraum wurden zwar nach Algier gesandt, der Text vom 26. August jedoch nicht abgedruckt: vgl. Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique*, 4me trimestre de 1891, 78–97, hier: 87.

¹⁰⁷⁴ *Diaire de Sainte Anne*, 403. Übersetzung: „Mariä Himmelfahrt-Vigil für die nicht-unierten Christen. Seit mehreren Tagen zelten sie im Tal und verbringen freudvoll einen Teil der Nacht, die uralte Enthaltensamkeit immer streng beachtend, die zur Ehre der Heiligen Jungfrau angeordnet wurde. An diesem Morgen kam die Kapelle der türkischen Armee hinunter, um vor der Basilika zu spielen. Man

Auch in diesem Text geht es zunächst einmal um Mariä Himmelfahrt für die nicht-unierten Christ:innen sowie deren Art, die Vigil zu begehen. Im zweiten Teil des Eintrags wird dann davon berichtet, dass am nächsten Morgen, also dem eigentlichen Festtag, die Kapelle der türkischen Armee ins Kidrontal marschiert sei, um zu Ehren Marias vor der Basilika zu spielen. Die Erwähnung der Kapelle der türkischen Armee, die sich eigens ein Oratorium aufgehoben hat, das in angemessenem Abstand vor dem mutmaßlichen Grab Marias gespielt werden soll, zeugt durchaus von Wertschätzung seitens der Weißen Väter. Denn wie im vorhergehenden Eintrag wird die muslimische Beteiligung (sogar eine offizielle seitens der Militärkapelle) an einem christlichen Fest in einem christlichen Heiligtum thematisiert; sie bleibt nicht unerwähnt. Der Hinweis auf das Oratorium der türkischen Armee, die im nächsten Satz mit Muslim:innen gleichgesetzt wird, hat würdigende Funktion, insofern es zur Abfassungszeit der hier präsentierten Texte kaum üblich war, dass sich Muslim:innen aktiv an einem christlichen Fest beteiligen.

Was in allen drei Texten auffällt, ist, dass die Figur Marias im Islam zwar nicht explizit dargelegt wird, dass die Verfasser allerdings davon absehen, sie als „Mutter Gottes“ zu bezeichnen – ein Ausdruck, der ihnen in anderen Eintragungen nicht fremd ist.¹⁰⁷⁵ Stattdessen wird sie als „Heilige Jungfrau“ («Sainte Vierge») oder schlicht „Maria“ («Marie») betitelt. Das lässt einerseits darauf schließen, dass sich die Väter sowohl ihrer Bedeutung als Mutter Jesu und Vorbild für die Menschen als auch ihrer – aus christlicher Sicht – fehlenden Bedeutung im Islam, der der Gottesgebälerin, durchaus bewusst waren. Zugleich bedeutet dies, dass durch den Verzicht auf den Rückbezug auf Maria als Gottesmutter auch dem Glauben der anderen, die ihr eine andere Funktion zusprechen, implizit Respekt erwiesen wird!

Andererseits fällt aber die Würdigung islamischer Marienfrömmigkeit wiederum „negativ“ ins Gewicht, denn es wird deutlich: Dies ist die einzige Form muslimischer Frömmigkeit, die durch die Missionare in gleich mehreren Texten affirmativ dargestellt wird. Mit der Verehrung Marias als Mutter Jesu und Vorbild für die Menschen durch Muslim:innen wird eine Frömmigkeitspraxis gewürdigt, die auch durch die *eigene* Tradition gestützt wird, auch wenn diese deutlich über die islamische hinausgeht. Vergleicht man hiermit nun die durch und durch pejorativen Texte etwa zum Nabi Mūsa-Fest, so ist abschließend festzuhalten, dass die Erwähnung der muslimischen Beteiligung an Mariä Himmelfahrt ebenso wie des Wunsches muslimischer Würdenträger, in St. Anna beten zu dürfen, einerseits von tatsächlichem Respekt gegenüber islamischer Marienverehrung zeugt, andererseits aber

sagt, dass die Muslime sich ein Oratorium drei oder vier Schritte vom Heiligen Grab der Mutter Jesu entfernt aufgehoben hätten.“

¹⁰⁷⁵ Vgl. etwa die Einträge vom 16. Juli 1887; 13. August 1887; 2. Februar 1890; 25. Dezember 1891; 8. August 1892; 23. Januar 1893; 1. August 1895, in: *Diaire de Sainte Anne*, 223; 230; 334; 421; 445; 463; 548.

auch, dass, weil eben nur dieser eine Aspekt muslimischer Frömmigkeit Wertschätzung erfährt, nicht nur eine Abstufung zwischen „gutem“ und „schlechtem“ islamischem Glaubensvollzug, sondern auch eine Abgrenzung zum eigenen christlichen, aus Sicht der St. Anna-Missionare: höherem vorgenommen wird.

3.5 Ertrag

Während die Eintragungen zu Jüd:innen insgesamt nur einen sehr geringen Teil der Jerusalemer Tagebücher ausmachen und fast durchweg pejorativ bestimmt sind, verhält es sich mit den Eintragungen zu Muslim:innen anders: 1. Sie übersteigen nicht nur die Menge an Einträgen zu Jüd:innen deutlich, sie machen neben Texten über Kontakte zu anderen christlichen Religionsgemeinschaften den größten Teil des Textkorpus aus. Dies erstaunt allerdings nicht, wenn man bedenkt, dass die Kongregation der Weißen Väter (und auch der Weißen Schwestern) mit dem Ziel eines unaufdringlichen Apostolats unter Muslim:innen in Nordafrika gegründet worden war und diesem Auftrag auch und gerade in Jerusalem Rechnung tragen sollte. Der andere Grund für die quantitative Überlegenheit derjenigen Tagebucheinträge, die von Muslim:innen handeln, begründet sich schlicht aus der Tatsache, dass die Missionare nicht nur in einem von Muslim:innen geprägten Staatsgebilde, sondern in dem von letzteren mehrheitlich bewohnten Jerusalemer Stadtteil lebten und bis heute leben. 2. Verglichen mit den Eintragungen zu Jüd:innen stellen sich diejenigen zu Menschen muslimischen Glaubens bei den Jerusalemer Vätern deutlich ambivalenter, und damit, analog zu den Jüd:innen betreffenden Texten, kongruent zur Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen, dar. Im Folgenden gilt es, diese Ambivalenzen nochmals zu benennen und auszuwerten.

Aus den untersuchten Texten ließen sich vier Motive extrahieren. Zunächst die zwei als pejorativ bestimmten, die ihrerseits aber durchaus auch Ambivalenzen aufweisen. 1. die Muslim:innen als Bedrohung oder gar Feinde der Christ:innen; 2. die Muslim:innen als religiöser Antitypus. Das beide verbindende Element markiert die Rede vom „muslimischen“ Fanatismus – eine Sichtweise, die hinsichtlich der Anhängerschaft des Islam häufiger als jede andere in den Tagebüchern der Jerusalemer Missionare vorkommt. Zugleich finden sich jedoch auch – wenngleich in geringerer Menge – positive Zuschreibungen an die Adresse von Muslim:innen, namentlich: 3. die Muslim:innen als gute Nachbarn; 4. die Muslim:innen als Maria Verehrende. Die pejorativen Sichtweisen sollen hier jedoch den Anfang machen.

Die häufigsten in diesem Kapitel vorgestellten Texte der Weißen Väter zu ihrer eigenen Wahrnehmung von Muslim:innen lassen sich zunächst einmal als eine Sammlung über fanatische *Feinde* der im Heiligen Land wie auch im gesamten Osmanischen Reich lebenden Christ:innen lesen, was an das entsprechende jahrhundertealte islamfeindliche Stereotyp auf christlicher Seite erinnert. Die antichristlichen Agitationen, von denen die Missionare

berichten, gehen von Beleidigungen, über Hausfriedensbruch und Missgunst bis hin zu körperlicher Bedrängung und schließlich zu an Christ:innen verübten „Massakern“. Einige dieser und auch nachfolgende Tagebucheintragungen verküpfen die oben vorgestellte Gesamthematik mit dem damals gängigen europäischen Bild von den Muslim:innen als „Fanatikern“. Hinzu kommt, dass eine christlich-europäische Kultursuperiorität insinuiert wird, die eine aus Europa mitgebrachte Ignoranz gegenüber den einheimischen Fremden erkennen lässt.

Dies verdeutlicht einerseits: Die Missionare schilderten in ihren Eintragungen Ereignisse – und zwar sowohl sie persönlich betreffende als auch solche, mit denen sie als Christ:innen im Osmanischen Reich nur mittelbar zu tun hatten –, die sich tatsächlich zugetragen haben. D. h., unabhängig von den den Texten innewohnenden Zuschreibungen wie Fanatismus oder Christenfeindlichkeit, ist davon auszugehen, dass die Weißen Väter ähnlich wie auch andere Kongregationen im Heiligen Land tatsächlich in Sorge bzw. Angst vor Übergriffen seitens der arabischen Bevölkerung hatten. Dies wird nicht in Abrede gestellt. Andererseits bedeutet dies allerdings nicht, dass nicht auch Texte, die von tatsächlichen Bedrohungsszenarien handeln, bestimmte pejorative Sichtweisen bzw. Bilder von den *Anderen*, hier Muslim:innen, perpetuieren können. Und so sind auch solche Tagebucheinträge nicht nur nach ihrem Inhalt, sondern auch nach ihrer Vertextungsstrategie mit dem Ziel einer angemessenen Bewertung zu befragen.

Hinsichtlich der Vertextungsstrategie fällt bei den Muslim:innen behandelnden Eintragungen auf, dass sie viel weniger „durchkomponiert“ als jene über Jüd:innen sind, d. h. konkret, dass sie deutlich weniger Stilmittel wie etwa eine bestimmte Satzstellung oder rhetorische Figuren aufweisen. Hingegen scheint mancherorts die Wirkkraft der Persuasion durch, wenngleich hier – entgegen den Texten über Jüd:innen – nicht der Eindruck entsteht, dass die Verfasser sich ihrer *bewusst* bedienen. Dass sich in den Muslim:innen betreffenden Texten dennoch persuasive Momente ausmachen lassen, hängt vor allem mit den von den Verfassern vorgenommenen Pauschalisierungen („die Muslime“) zusammen. Der Vergleich mit Tagebucheintragungen über Jüd:innen erweckt zudem den Eindruck, dass die Weißen Väter bezüglich ihrer Auslassungen über Muslim:innen deutlich vorsichtiger agierten. In großem Maße trifft dies jedenfalls auf die Beschreibung osmanischer Würdenträger zu, die den Missionaren persönlich bekannt und – nach deren eigenem Bekunden – auch zugetan waren.¹⁰⁷⁶ Wo Muslim:innen hingegen als anonyme Menge dargestellt werden, zeichnen die Väter sie zumeist als Fanatiker und Christenhasser. Bereits hier ist also eine deutliche Ambivalenz in den (oft selben) Texten hinsichtlich der Sichtweisen auf Muslim:innen zu erkennen.

¹⁰⁷⁶ Natürlich ist auch die Frage zu stellen, ob die Paschas den Vätern wirklich zugetan waren oder schlicht auf Ruhe und Ordnung in Jerusalem bzw. Palästina bedacht waren.

Zu fragen ist nun: Lässt sich der Umstand, dass in auf Muslim:innen bezogenen Eintragungen eine andere Vertextungsstrategie erfolgt, darauf zurückführen, dass sie die Anhängerschaft der Staatsreligion im Osmanischen Reich darstellten oder vielleicht sogar darauf, dass die Kongregation der Missionare Afrikas sich eine Mission unter Muslim:innen auf die Fahnen geschrieben und man allen voran ihretwegen den Missionsstandort in Jerusalem übernommen hatte? Ja und nein. Beginnen wir mit dem „nein“: Betrachtet man die Texte über Muslim:innen für sich, also ohne sie denen zu Jüd:innen gegenüberzustellen, und legt zusätzlich das Selbstverständnis des Ordens zu Grunde, dann mag man zunächst erstaunt sein über die vielen pejorativen Auslassungen und pauschalen Zuschreibungen an „die Muslime“. Andererseits erfüllen sie genau die Vorgaben des Ordensgründers Lavigerie, der nicht müde war hinsichtlich des islamischen Glaubens zu betonen: „Error has no rights, their religion is false from all points of view.“¹⁰⁷⁷ Vergleicht man sie hingegen mit Tagebucheintragungen zu Jüd:innen, lässt sich eine gewisse Vorsicht in Bezug auf über Muslim:innen Festgehaltenes nicht von der Hand weisen. Zu vermuten ist, dass die in den Texten zu Tage tretende Vorsicht durchaus ihren Grund in der damaligen Machtkonstellation gehabt haben könnte. Dafür spricht, dass die Vorsicht besonders dort zu Tage tritt, wo sich die beschriebenen Muslime im Staatsdienst, also in Politik oder Militär, befinden. Herausgearbeitet wurde jedoch dank des Vergleichs mit den Tagebucheinträgen zu Jüd:innen auch, dass die Unterschiede in der jeweils zu Grunde liegenden Geschichte mit dem Judentum auf der einen und dem Islam auf der anderen Seite sowie der europäisch-christlichen Wahrnehmung der jeweils anderen liegen können: Die christliche Geschichte mit bzw. deren Wahrnehmung von Jüd:innen war viel deutlicher mit Feindschaft konnotiert als die christlich-muslimische. Die Wurzeln des „Systems“ Antijudaismus, verbunden mit der biologisch-rassistischen „Argumentation“ im 19. Jahrhundert aufkommender Antisemitismustheorien, lagen viel tiefer und waren in Europa (und gerade in Frankreich) vor allem viel präsenter als die christlichen Vorurteile gegenüber Muslim:innen: Bei aller als Bedrohung empfundenen Präsenz konnte die christlich-muslimische Geschichte viel mehr Korrektive und Ambivalenzen aufweisen als die zur „Mutterreligion“.

Geht man allerdings über zum zweiten, eindeutig pejorativ besetzten Themenkomplex hinsichtlich einer Betrachtung von Muslim:innen, dem sogenannten *Nabi Mūsa-Fest* zu Ehren des (auch islamischen) Propheten Moses, fallen die oben genannten Ambivalenzen jedoch kaum ins Gewicht. Denn, bis auf einen etwas zurückhaltender formulierten Text, haben wir es durchweg mit pejorativen Beschreibungen des wichtigsten religiösen Fests im damaligen Palästina zu tun: Die aus Jerusalem ausziehenden Pilger:innen werden als ein „wilder“ und „fanatischer“ „Haufen Besessener“ dargestellt, die Feier selbst als „Dämonen“-Spektakel und

¹⁰⁷⁷ Vgl. Anm. 53.

„Teufelei“ tituiert. Indem Muslim:innen auf diese Weise dargestellt werden, gleichsam als *religiöser Antitypus* stilisiert werden, geschieht dies abgrenzend auf der Folie der eigenen, vermeintlich höherwertigen Tradition und Frömmigkeit, aber auch Kultur. Denn die Kennzeichnung von Andersgläubenden, die in diesem Fall einem Volk aus einem fremden Kulturraum angehören, als „wild“ oder „fanatisch“ dient hier nicht nur einer religiösen Abgrenzung mit dem Ziel der eigenen Identitätsstabilisierung, sondern auch einer kulturellen Abgrenzung und der Bezeugung der eigenen Kultursuperiorität. Aus diesem Grund verwundert es, wenn Jonathan Ralf Werner in seiner Dissertation genau dies verneint: Es gäbe, so Werner, „an keiner Stelle auch nur den geringsten Hinweis auf eine kulturelle Überlegenheit Frankreichs“¹⁰⁷⁸. Zieht man tatsächlich nur Frankreich allein in Betracht, mag dies zutreffen. Erweitert man hingegen den Raum auf (das christlich geprägte) Europa, stellt sich die Sache anders dar. Dennoch fehlt bei Werner ein solcher Hinweis bzw. Ausblick, der gerade angesichts der Beschreibung der Nabi Mūsa-Wallfahrt und des „muslimischen“ Fanatismus wünschenswert gewesen wäre. Mindestens aber wäre eine Kennzeichnung der Nabi Mūsa-Texte¹⁰⁷⁹ als Abgrenzung zur eigenen Religion und damit der eigenen – christlichen – Selbstbestätigung dienend zu erwarten gewesen.

Der Vergleich mit anderen, das Nabi Mūsa-Fest betreffenden Texten vom Ende des 19. bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdeutlicht jedoch auch: Die Jerusalemer Väter können auch hier als „Kinder ihrer Zeit“ angesehen werden, denn auch in den Texten etwa Hans Spoers oder Hermann von Sodens finden sich ähnliche polemisierende, von kulturellem Überlegenheitsgefühl gekennzeichnete Bewertungen der Nabi Mūsa-Wallfahrt. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass sich in den Texten Spoers und von Sodens auch würdigende Momente ausmachen lassen, die man bei den Weißen Vätern wiederum vergeblich sucht. Es gibt hinsichtlich ihrer Wahrnehmung der muslimischen Wallfahrt also keine Entwicklung, die Texte bleiben, sofern sie Bewertungen enthalten, statisch. Lediglich ein Eintrag, der sich in Inhalt und Form deutlich zurückhaltender darstellt, impliziert zumindest so etwas wie Sensibilität gegenüber bestimmten Pilgern. Der Grund für die Zurückhaltung ist ein das Fest begleitender türkischer Offizier, der in St. Anna Französisch lernt.

Dies verweist auf den nächsten auszuwertenden Themenkomplex, der uns sogleich zu einer Reihe affirmativer Texte der Jerusalemer Missionare zu Muslim:innen führt. Denn wo immer letztere nicht als eine Menge, also nicht als Gesamtgruppe beschrieben, sondern einzelne, den Missionaren bekannte muslimische Personen vorgestellt werden, ist von Diffamierungen bzw. Polemik auf Seiten der Weißen Väter meistens nicht mehr viel zu lesen. Gerade in den ersten beiden Jahrzehnten ihrer Präsenz in Jerusalem berichten die Weißen Väter immer

¹⁰⁷⁸ Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 197.

¹⁰⁷⁹ Bei Werner nur ein, zugleich aber der aussagekräftigste Text vom 29. März 1882.

wieder von freundschaftlichen, respektvollen Kontakten zu Muslim:innen aus ihrer Nachbarschaft. Diese zeugen von einer prinzipiellen Offenheit gegenüber den Menschen muslimischen Glaubens, also den Individuen. Letztere erweisen ihnen Gesten der Gastfreundschaft, man ist einander zugetan. Zugetan zeigen sich die Weißen Väter in großem Maße einem Muezzin einer benachbarten Moschee. Als dieser stirbt, verewigen die St. Anna-Missionare in einem bemerkenswerten Tagebucheintrag: Sie erhoffen für ihn, den eifrigen Muslim, die Gnade Gottes. Sein religiöser Eifer wird nicht, wie dies in anderen Texten über Muslim:innen als Kollektiv anmutete, mit Fanatismus gleichgesetzt, sondern tatsächlich bewundert und gewürdigt, d. h. hier wird ein Muslim in seiner religiösen Funktion als islamischer Muezzin gelobt. Dass das auch etwas über die von ihm ausgeübte Religion aussagt, dass also islamische Glaubenspraxis hier in einem positiven Licht erscheint, bedeutet allerdings nicht, dass sich das Bild der St. Anna-Missionare über „die“ Muslim:innen geändert hätte. Im Gegenteil: Gerade ab Mitte der 1890er Jahre begegnen in den Tagebüchern im Zuge von antichristlichen Ausschreitungen im Osmanischen Reich immer wieder Texte, die den vermeintlichen „muslimischen“ Fanatismus zum Thema haben.

Der zweite und letzte Komplex würdiger Texte speist sich aus den Beschreibungen muslimischer *Marienverehrung*, die ihrerseits zwei diesbezüglichen Erfahrungen schildern: zum Einen muslimische Beter – und damit Gäste der Weißen Väter – in der Geburtstgrotte der St. Anna-Basilica und zum Anderen muslimische Teilnehmer:innen am armenisch-orthodoxen Fest der Aufnahme Marias in den Himmel, welches jeweils am 26. August des gregorianischen Kalenders stattfand und an der vermuteten Grabstätte Marias im Kidrontal begangen wurde. Um mit letzterem anzufangen: Die Missionare berichten in drei Tagebucheintragungen davon, dass „die“ Muslim:innen Maria gemeinsam mit den „Armeniern“ die Ehre erweisen. Während zwei Texte dies lediglich als Information mitteilen, diesen Umstand allerdings allein durch seine Erwähnung würdigen, wird im dritten Text vom Beginn der 1890er Jahre davon berichtet, dass die Militärkapelle der osmanischen Armee eigens ein Oratorium eingeübt hätte, um es vor dem Grab Marias zu spielen. Diese Texte der Jerusalemer Missionare bezeugen demnach die Marienfrömmigkeit von Muslim:innen und sind zugleich Zeugnis dafür, dass religiöse christliche Feiern von Anhänger:innen des Islam frequentiert wurden, obwohl sich der islamische und der christliche Glaube hinsichtlich der dogmatischen Bedeutung Marias deutlich voneinander unterscheiden. Daraus kann abgeleitet werden, dass die Person Marias gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein beide Religionen verbindendes und damit auch friedensstiftendes „Element“ darstellte.

Dies wird auch dort deutlich, wo die Missionare Besuch von türkischen Würdenträgern bekommen, die bitten, in der Geburtstgrotte Marias beten zu dürfen. Die Weißen Väter werden insbesondere vom Besuch eines hohen Paschas andächtig gestimmt und unterlassen es daher, sich über seine Gebetspragmatik negativ zu äußern. Somit ist dies einer der

wenigen Texte, in denen die muslimische Frömmigkeitspraxis nicht diffamiert wird. Nun ist einerseits zu bemängeln, dass pejorative Zuschreibungen insbesondere dort unterlassen werden, wo Muslime der eigenen, christlichen Tradition nahestehen. Andererseits wird der hier der Respekt gegenüber Muslim:innen auch etwa dadurch erwiesen, dass in solchen Texten vom Ausdrücken dogmatischer Überlegenheit abgesehen wird: Maria wird nicht, wie vielen anderen Eintragungen als „Mutter Gottes“ titulierte, sondern ist hier „die heilige Jungfrau“, die „Mutter Jesu“ oder schlicht „Maria“ – alles Bezeichnungen, die auch ein Muslim oder eine Muslima als die eigene annehmen könnten.

Wie sind nun diese Ergebnisse einzuordnen und zu bewerten? Am Anfang dieser Jerusalem-„Expedition“ der Weißen Väter standen die Vorgaben des Ordensgründers hinsichtlich der von ihm anvisierten, in langfristigen Schritten geplanten sogenannten „Mohammedaner“-Mission: Sie beinhalteten einerseits die äußerliche Anpassung der Missionare an ihre Nachbarn islamischen Glaubens (etwa in Kleidung und Sprache), eine Wissensaneignung ihrer Bräuche (Freitagsgebet, Feste) und Vorschriften, aber auch ihres Glaubens und der ihn auf verschiedene Weisen bekennenden muslimischen Richtungen (Schiiten und Sunniten, dann etwa Sufismus und Derwische etc.) durch Begegnung und Studium. Mehr noch: Lavigerie verpflichtete seine Missionare dazu, das erworbene Wissen nicht nur zu sammeln, sondern mittels der in dieser Untersuchung analysierten Tagebücher aufzuschreiben und der Nachwelt zugänglich zu machen, sie also zu *tradieren*. Hinzu kamen als konstitutives Element des Ordens die Aufforderung zur Begegnung mit Menschen islamischen Glaubens sowie die Verpflichtung zur *Caritas* gerade diesen, letztlich zu missionierenden Individuen gegenüber. Der hier zu Tage tretende Zweispalt muss auch als solcher stehen gelassen werden: Denn so ernst es Lavigerie damit war, Nächstenliebe und Freundschaft gegenüber Muslim:innen zu pflegen, so ernst war auch das übergeordnete Ziel: die langfristige Mission. Die von Lavigerie geforderte Hinwendung zum einzelnen Individuum ist also nur die eine Seite.

Auf der anderen gab er seinen Missionaren quasi die Pflicht zur Voreingenommenheit auf. Denn wenn er betont, wie falsch der islamische Glaube sei und dass die Begegnungen mit einzelnen muslimischen Menschen nicht dazu verleiten sollten, „to be put [Islam; A. K.] on the same footing as Christianity“¹⁰⁸⁰, dann dient dies der Selbstvergewisserung von Christ:innen als Christ:innen und lässt de facto keinen Raum für *wirkliche* Begegnungen.

Liest man nun die Muslim:innen betreffenden Tagebucheinträge der Jerusalemer Väter, so gewinnt man zunächst den Eindruck, dass sie Lavigeries Anweisungen voll und ganz entsprachen: Sie gingen auf Menschen muslimischen Glaubens zu, unterrichteten und versorgten sie, verabredeten gegenseitige Besuche und informierten sich mittels dieser Begegnungen zumindest mittelbar über den Islam, seine Ausrichtungen und Bräuche. Sie

¹⁰⁸⁰ Charles Martial Lavigerie, *Notes*, 91.

widmeten sich also zum Einen der Zuwendung zu den Einzelnen und ihrer Lebenswirklichkeit, zum Anderen aber auch – etwa durch das Erlernen der arabischen Sprache und Gespräche mit islamischen Geistlichen – der konkreten Wissensaneignung. Zugleich positionierten sich gegenüber muslimischen Bräuchen, plastisch dargestellt am Nabi Mūsa-Fest, diffamierend und äußerst herablassend. Sie verbanden ihre Beschreibungen „der“ Muslime, und zwar ausdrücklich als *Kollektiv*, mit altbekannten islamfeindlichen Stereotypen, in denen sie sich wiederum, angesichts der nachweislich zunehmend wachsenden Bedrohungssituation für Christ:innen im Osmanischen Reich, bestätigt sahen. Das heißt, hier offenbart sich – zumindest für den untersuchten Zeitraum und den Missionsstandort Jerusalem – eine gewisse Tragik: Es scheint, dass die von den Weißen Vätern aus Europa mitgebrachte und implizit auch vom Ordensgründer propagierte „dichotome weltanschauliche Grundkonstante [...] und die persönlichen Kontakte wie zwei Parallelen verliefen: Sie berührten sich nicht.“¹⁰⁸¹ Damit ist gemeint, dass aus gelungenen persönlichen Begegnungen mit einzelnen Menschen islamischen Glaubens, die zwischen 1878 und 1914 kontinuierlich stattfanden, keine hinreichenden Konsequenzen für das Denken über die Muslim:innen als Gesamtgruppe gezogen wurden;¹⁰⁸² ein Hinterfragen oder ein Überdenken der eigenen vorgefassten Meinungen blieb also aus. Es bleibt also festzuhalten: Zwei wichtige Schritte innerhalb dessen, was wir heutzutage als den Weg innerhalb eines gelungenen interreligiösen und interkulturellen Lernprozesses¹⁰⁸³ bezeichnen, wurden von den Weißen Vätern in Jerusalem bereits vor über einhundert Jahren vollzogen! Gerade das Sich-Begeben zu den (religiös wie kulturell) Fremden, das Beobachten, vor allem aber Adaptieren von deren Lebenswirklichkeit ist nicht hoch genug einzuschätzen, wenn man bedenkt, dass christlich-theologische Auseinandersetzung mit dem Islam bis dato in der Regel im stillen Kämmerlein bzw. im theologischen Elfenbeinturm stattgefunden hatte. Dies ist auch das Verdienst des Ordensgründers.

Da man über die Wertschätzung von einzelnen Muslim:innen dennoch nicht hinaus kam, sondern in seinen Vorurteilen gegenüber *den* Muslim:innen als scheinbar homogene Gesamtgruppe haften blieb, muss allerdings etwas gefehlt haben, was man einen „*missing link*“ nennen könnte: nämlich letzten Endes das Wissen darum, dass Stereotype Stereotype sind. Den Maßstab heutigen Wissens oder nur jenes fünfzig Jahre später an die Weißen Väter von damals anzulegen, würde auch hier bedeuten, in die „*backshadowing*“-Falle zu tappen. Und doch muss auch hier mindestens eine Verweigerung, nimmt man Lavigeries Vorgaben

¹⁰⁸¹ So Maibritt Gustrau, *Orientalen*, 433, in Bezug auf Reiseberichte deutscher evangelischer Theologen.

¹⁰⁸² Dies gilt, wenn auch in deutlich geringerem Maße, für die Begegnungen mit Jüd:innen.

¹⁰⁸³ Vgl. etwa Andreas Renz/Stephan Leimgruber (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder* (= Forum Religionpädagogik interkulturell 3), Münster/Hamburg/London 2002, 10.

für die Mission unter Muslim:innen hinzu, vielleicht sogar ein Unwille zur (Selbst-)Reflexion konstatiert werden, wie dies David Nirenberg in Bezug auf die Geschichte des christlich geprägten Antijudaismus festgestellt hat.

Hinsichtlich der weiteren Geschichte der Weißen Väter unter Muslim:innen, und zwar nicht nur derjenigen in Jerusalem, können letztlich keine gesicherten Aussagen gemacht werden: Welche Entwicklungen zu einer veränderten Sicht des Ordens auf das ursprüngliche „Missionsobjekt“, die Angehörigen des Islam, bzw. grundsätzlich zu einem veränderten Missionsverständnis geführt haben, bleibt nach Durchsicht der hier analysierten Journale weiterhin im Dunkeln. Dass aber Begegnungen, wie sie in Jerusalem und vermutlich auch an weiteren Missionsstandorten der Weißen Väter mit Muslim:innen stattfanden, grundsätzlich gar keine langfristigen Auswirkungen auf die Wahrnehmung der fremden Religion und seiner Anhängerschaft gehabt haben, würde überraschen. Aus den Jerusalemer Tagebüchern der Jahre 1878 bis 1915 erfahren wir hierüber allerdings noch nichts.

Umso mehr ist an dieser Stelle eine weitere, breiter angelegte Sichtung der Ordenstagebücher sämtlicher Missionsstandorte der Weißen Väter anzuempfehlen: Gerade die Jahrgänge ab den 1930ern dürften insofern spannend sein, als dass sich zu dieser Zeit innerhalb der Kongregation der Missionare Afrikas ein allmählicher Wandel hinsichtlich des Verständnisses vom Islam abzeichnete, der in der Kontroverse um die von Henri Marchal vorangetriebene Neuausrichtung des Ordens gipfelte und letztlich die von der Katholischen Kirche beanspruchte Heilsuniversalität zumindest implizit in Frage stellte. Vielleicht finden sich in später datierten Quellen deutlichere und häufigere Spuren von dem wider, was die Weißen Väter andeutungsweise in ihrem Text über den verstorbenen Muezzin zum Ausdruck brachten. Dazu, das verdeutlicht dieser Text über den dahingeschiedenen muslimischen Nachbarn, bedarf es der unmittelbaren Begegnungen und Gespräche. Echte interreligiöse und interkulturelle Begegnungen und Gespräche können allerdings nur dort stattfinden, wo beide Seiten um ihre Voreingenommenheit wissen: Die Selbstreflexion der eigenen Konstitution ist eine der Vorbedingungen, die echtes „*Begegnungslernen*“¹⁰⁸⁴ ermöglicht, d. h. eine Begegnung, die nicht defensiv beim Eigenen verharret, aus Angst vor dem Verlust eigener Identität, sondern sich öffnet und einlässt auf die Sicht der Andersglaubenden, Andersdenkenden oder Andersfühlenden. Denn

„[g]erade das ist ja das entscheidend Christliche: Nicht Angst zu haben, dass in der Wertschätzung des Gesprächspartners die Konturen verschwimmen, sondern auf die Hoffnung zu setzen, dass das Prinzip der Bejahung des anderen und seiner Freiheit (die Logik Gottes

¹⁰⁸⁴ Vgl. hierzu etwa Thorsten Knauth/Muna Tatari, Lernen aus „Ver-gegnungen“. Überlegungen zu einem reflektierten Umgang mit der Begegnungskategorie im christlich-islamischen Dialog, in: Christoph Bizer u. a. (Hg.), Lernen durch Begegnung (= Jahrbuch der Religionspädagogik 21), Neukirchen-Vluyn 2005, 59–68, hier: 60.

also) ihre eigene Dynamik entfaltet; d.h., dass die christliche Botschaft der Gottesliebe gerade dann in mir zum Ausdruck kommt, wenn ich sie im anderen erkenne.“¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸⁵ Christine Büchner, Kontur gewinnen in Beziehung. Zum Konzept einer Theologie im Gespräch, in: Gerrit Spallek/dies. (Hg.), Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, Ostfildern 2016, 9–26, hier: 15.

IV Zusammenfassung

Ziel der vorliegenden Untersuchung war die Auswertung der Ordenstagebücher der Weißen Väter an ihrem Missionsstandort St. Anna/Jerusalem hinsichtlich ihrer Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen zwischen 1878 und 1914/15. Für die Analyse der Tagebücher wurden Anleihen bei der Linguistik, genauer bei der „*Pragmatischen Stilanalyse*“ genommen. Letztere erwies sich aus zweierlei Gründen als vorteilhaft: 1. Sie nimmt Textproduzent:in und Textrezipient:in gleichermaßen in den Blick; 2. sie ermöglicht eine detaillierte semantische und stilistische Analyse, die außerordentlich aufschlussreich insbesondere in Bezug auf die Intentionen der jeweiligen Verfasser:in sein kann.

Diese waren verschiedene Missionare der genannten Kongregation. Nach Vorgabe ihres Ordensgründers Charles Martial Lavigerie wechselten sie sich beim Schreiben der Tagebücher ab, so dass eine eindeutige Zuordnung nicht möglich war – und auch nicht das Ziel dieser Arbeit. Es ging vielmehr darum, eine *Tendenz* herauszuarbeiten, d. h. einerseits zu bestimmen, welche Konstruktionen von (religiöser) Alterität von Mitgliedern eines katholischen Ordens im Palästina des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vorgenommen wurden – und diese historisch zu kontextualisieren, ergo nach Bezügen in der Geschichte des christlich geprägten Antijudaismus bzw. der Islamfeindlichkeit zu befragen. Andererseits wurde nach affirmativen Zeugnissen der Missionare über Angehörige der beiden anderen abrahamitischen Religionen gesucht und gefragt, ob und inwieweit diese eine transformierende Wirkung auf das Denken der St. Anna-Väter hatten.

Hinsichtlich der Jüd:innen betreffenden Texte, die einen nur sehr kleinen Teil der Tagebücher ausmachen, ist zu konstatieren, dass sie fast durchweg pejorativen Charakter haben. Jüd:innen werden nach religiösen und politisch-wirtschaftlichen Gesichtspunkten beurteilt: 1. Sie werden als „religiöser Antitypus“ gekennzeichnet und diffamiert; 2. sie werden als verderbliche „wirtschaftlich-soziale Realität“ wahrgenommen und transportiert. Dabei stehen die Weißen Väter ganz auf dem Boden des christlichen Antijudaismus, bedienen sich aber zugleich das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts kennzeichnender antisemitischer Ressentiments. Im Gegensatz zu „klassischen“ antijudaistischen und antisemitischen Zeugnissen operieren sie nicht mit „hermeneutischen“, sondern mit realen Jüd:innen und suchen auf diese Weise, eine persuasive Wirkkraft bei den Lesenden zu entfalten. Nimmt man die jeweiligen Vertextungsstrategien einzelner Texte genauer in den Blick, wird das Ziel der Persuasion deutlich entlarvt. Die Texte sagen folglich nicht nur etwas über die den christlich geprägten Antijudaismus stützenden Konstanten, sondern auch über die Möglichkeiten einer „Sprache der Judenfeindschaft“ aus. Als Gründe für die auf antijudaistische, stellenweise sogar antisemitische Attribute zurückgreifende Abwertung von

Jüd:innen wurden Abgrenzung zwecks Bestätigung bzw. Stärkung der eigenen Identität, das Herausstellen christlicher Superiorität und eine Jüd:innen und Christ:innen als Minderheiten im Osmanischen Reich verbindende (zunehmende) Konkurrenzsituation herausgearbeitet. Somit haben wir es bei den pejorativen Texten der Weißen Väter zu Jüd:innen mit einem Wechselspiel zwischen antijudaistisch-antisemitischen Denkformen und den sie leitenden Interessen als einer religiösen Minderheit im Osmanischen Reich zu tun. Und auch die als marginal einzustufenden affirmativen Texte über Jüd:innen kommen nicht ohne eine entsprechende Kontrastierung aus. Auffällig ist, dass abweichende, würdigende Sichtweisen ausschließlich dort zum Tragen kommen, wo persönliche Kontakte zu Jüd:innen aufgebaut werden. Davon unbenommen bleiben die Sichtweisen der Jerusalemer Missionare auf Jüd:innen als Gesamtgruppe herabsetzend.

Wie wurden diese Ergebnisse eingeordnet? Es ist deutlich geworden, dass die Weißen Väter hinsichtlich ihrer Wahrnehmungsweisen von Jüd:innen einerseits ganz in der Tradition des zu ihrer Zeit „hoffähigen“ Antijudaismus christlicher Couleur standen, andererseits aber auch vor dem Zugriff antisemitischer Theorien des 19. Jahrhunderts nicht gefeit waren. Ihre judenfeindlichen Texte lediglich auf der „Folie der Zeit“ zu lesen, wäre allerdings zu vereinfacht, da man – gerade im französischsprachigen Raum, dem die Weißen Väter angehörten – spätestens seit Mitte der 1890er Jahre mit dem Aufkommen der Dreyfus-Affäre um die Wirkung von fälschlich vorgebrachten Beschuldigungen an die Adresse von Jüd:innen, ergo um Auswirkungen des Antisemitismus wusste. So muss den Weißen Vätern – mit David Nirenberg – mindestens eine „Verweigerung der Reflexion“¹⁰⁸⁶ attestiert und darüber hinaus Ursachenforschung hinsichtlich ihrer auch antisemitischen Ressentiments betrieben werden. Bemüht wurde hier Shulamith Vulkovs Theorie, die den Antisemitismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts als „kulturellen Code“ klassifiziert, das Bekenntnis zu ihm als „Signum kultureller Identität“¹⁰⁸⁷.

Auch der Islam wurde im westlichen Europa nach der Eroberung großer Teile der Iberischen Halbinsel durch die „Sarazenen“ als nicht nur in religiöser, sondern auch kultureller Opposition zum christlichen Abendland stehend gedeutet und mit entsprechenden Pejorativen besetzt. Zur Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen gehörten allerdings von Anfang an auch immer das negative Gesamtbild korrigierende vereinzelte Sichtweisen; die Geschichte christlich-muslimischer Begegnungen war demnach stets von Ambivalenzen geprägt. Hier reihen sich auch die Sichtweisen der Jerusalemer Missionare auf die Muslim:innen ein. Im Unterschied zu den Juden behandelnden Tagebucheinträgen weisen diejenigen über Muslim:innen folglich keine so eindeutig pejorative Tendenz auf, sondern liefern Anhaltspunkte für gelungene interreligiöse und interkulturelle *persönliche*

¹⁰⁸⁶ Vgl. Anm. 595.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Anm. 599.

Begegnungen. Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Muslim:innen wurden analog zu denen über Jüd:innen in zwei Kategorien unterteilt: 1. pejorative Sichtweisen, die ihrerseits in zwei Unterpunkte gegliedert wurden: Muslim:innen als Bedrohung bzw. Feinde der Christ:innen und Muslim:innen als religiöser Antitypus; 2. würdigende Sichtweisen, die zum Einen von guter Nachbarschaft mit Muslim:innen in Jerusalem, und zum Anderen von der positiv konnotierten muslimischen Marienverehrung zeugen. Hinsichtlich des ersten als pejorativ eingestuften Motivs konnte gezeigt werden, dass es sich auch hier um eine Wechselwirkung handelt: Einerseits stehen die Missionare mit ihnen in der Tradition gängiger „christlich-abendländischer“ islamfeindlicher Stereotype, andererseits werden sie dank antichristlicher Agitationen im Osmanischen Reich, also einer konkreten Bedrohungssituation, in ihren Vorurteilen bestätigt und tradieren sie selbst weiter. Diese offenbaren eine aus Europa mitgebrachte Ignoranz sowie ein ausgeprägtes Gefühl von religiöser und Kultursuperiorität. Die von den Weißen Vätern tradierten affirmativen Sichtweisen auf Muslim:innen sind wiederum zweifach untergliedert: Die an die christliche Tradition angelehnte Marienverehrung wird hervorgehoben und kann als Kontrast zum von den Weißen Vätern abgewerteten muslimischen „Nabi Mūsa“-Fest gesehen werden. Die Begegnungen mit Menschen muslimischen Glaubens stellen die zweite würdigende Textgruppe dar; sie bezeugen eine prinzipielle Offenheit der Missionare für muslimische *Individuen* – und entsprechen damit einem wesentlichen Element des eigenen missionarischen Anspruchs, der auf den Vorgaben des Ordensgründers basierte. Ein „Begegnungslernen“ im heutigen Sinne fand hingegen nicht statt: Aus den affirmativen Sichtweisen auf einzelne Muslim:innen wurden keinerlei Konsequenzen für die Wahrnehmungsweisen auf „die“ Muslim:innen als Gesamtgruppe gezogen. Auch hier ist eine Unfähigkeit, wenn nicht gar ein Unwille zur (Selbst-)Reflexion zu konstatieren. Damit entsprachen die Jerusalemer Missionare den Vorgaben ihres Ordensgründers Lavigerie, der ihnen eine Zuwendung zum Einzelnen anempfahl, zugleich aber „den“ Islam als Religion abwertete und die Kontakte zu Muslim:innen letztlich in den Dienst eines langfristigen Ziels stellte: der Bekehrung.

Zum inhaltlichen und formalen *Vergleich beider Textgruppen* ist zu sagen, dass die Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen und Muslim:innen im Wesentlichen kongruent zu den christlichen Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen in der jeweiligen Beziehungsgeschichte sind: Während erstere fast durchweg pejorativer Art sind, stellen sich letztere in ihrer Gesamtheit deutlich ambivalenter dar. Hinzu kommt, dass die Muslim:innen betreffenden Tagebucheinträge keine so sorgfältig „durchkomponierte“ Vertextungsstrategie wie diejenigen zu Jüd:innen aufweisen. Zwar enthalten auch erstere stellenweise Elemente, die eine persuasive Wirkkraft entfalten können. Die Verfasserabsicht entlarvende Stilelemente kommen in ihnen jedoch vergleichsweise selten zum Einsatz.

Dieser Unterschied mag einer der Gründe gewesen sein, warum die Tagebucheinträge zu Muslim:innen im Vergleich zu denen über Jüd:innen deutlich häufiger im ordensinternen Publikationsorgan, der *Chronique Trimestrielle*, veröffentlicht wurden. *De facto* wurde nur ein einziger antijüdischer Text publiziert, alle anderen in die Ordenszentrale gesandten wurden für die Veröffentlichung gestrichen. Dies ist aufschlussreich hinsichtlich der oben ausgemachten „Verweigerung der Reflexion“ durch die Weißen Väter in Jerusalem: Denn offensichtlich war man sich in Algier der Tragweite solcher Texte zumindest ansatzweise bewusst.

Interessant ist darüber hinaus, dass Jonathan Ralf Werner in seiner Dissertation aus dem Jahr 2014 das Tradierungspotential der Texte nicht deutlich macht, sondern vielmehr davon ausgeht, dass die Tagebücher „nicht [...] für fremde Ohren und Augen bestimmt war[en].“¹⁰⁸⁸ Dieser Befund stimmt weder mit der tatsächlich Tradierung von Teilen der Tagebücher mittels der *Chronique Trimestrielle* überein noch mit dem Auftrag Lavigeries, Tagebücher an jedem Missionsstandort gewissenhaft mit dem Ziel einer Unterrichtung der europäischen Glaubensgeschwister zu führen. Insgesamt ist zu Werners Arbeit zu sagen, dass sie, obgleich sie die für die Weißen Väter verhältnismäßig „entspannten“ ersten Jahre in Jerusalem (1878–1882) untersucht, hinsichtlich der Jüd:innen und Muslim:innen transportierenden Sichtweisen sehr optimistisch daherkommt: Zwar versäumt es auch Werner nicht, seine Leser:innen eingangs zu warnen, dass ihnen in den von ihm untersuchten Texten Stereotype begegnen werden.¹⁰⁸⁹ Blickt man jedoch auf seine Textanalyse, kommt man nicht umhin, eine Tendenz zur Relativierung auszumachen; dies zeigt insbesondere ein Analysevergleich derselben verwendeten Tagebucheinträge. Die vorliegende Studie versteht sich somit auch als Korrektiv und Ausblick von Werners Untersuchung.

Nach Durchsicht und Analyse der Texte bleibt zu sagen, dass die Jerusalemer Tagebücher einer gewissen Tragik nicht entbehren: Die Weißen Väter kamen nach St. Anna einerseits mit dem Ziel der langfristigen, sogenannten „Mohammedaner“-Mission, zugleich aber auch mit einem für das 19. Jahrhundert vergleichsweise progressiven Missionsverständnis. Dieses führte sie direkt zu den Menschen muslimischen Glaubens, es ermutigte sie, Kontakte zu knüpfen, Freundschaften zu schließen, Wissen über Muslim:innen und ihren Glauben zu mehren. Die Tragik, die sich dahinter verbirgt, ist, dass sie es dennoch nicht vermochten, die Grenzen ihres (anerzogenen) Denkens zu überwinden. Affirmative persönliche Begegnungen mit Muslim:innen und auch mit Jüd:innen hatten keinerlei Auswirkungen auf die Sichtweisen der Väter auf Muslim:innen bzw. Jüd:innen als Gesamtgruppe; zumindest spiegeln die Tagebücher das nicht wider. Dies ist insofern verwunderlich (und auch bedauerlich), als dass die Jerusalemer Missionare bereits die ersten Schritte in Richtung eines aus heutiger Sicht

¹⁰⁸⁸ Vgl. Anm. 129.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Jonathan Ralf Werner, *Väter*, 21.

gelungenen interreligiösen und interkulturellen Lernprozesses gegangen sind. Nur das *Lernen* wollte sich nicht einstellen. Ein echtes Begegnungslernen setzt nämlich voraus, sich im Innersten *berühren* lassen zu wollen vom Dasein des Anderen als *Anderer* – und offen dafür zu sein, dass seine „Wahrheit“ auch mich etwas angeht:

Das Gespräch mit dem anderen lässt die eigene innere Überzeugung nicht unberührt, aber umgekehrt lässt auch das Eigene andere nicht unberührt. Im Gesprächsprozess kann ich bemerken, dass es dem anderen möglicherweise um dieselben Fragen geht, und ich kann diesen Prozess umso mehr gutheißen, je mehr ich merke, dass die andere Position mir nicht einfach nur fremd ist, sondern mich auch tangiert und involviert. Ein Gott also, der sich selbst in die Welt hinein gibt, sollte der nicht auch die Menschen, die ihn in sich einlassen, befähigen können, in seinem Geist zu wirken: nämlich in jenem Geist der grundsätzlichen Affirmation des Daseins des anderen?¹⁰⁹⁰

Weder ihre Zeit noch die Jerusalemer Weißen Väter waren vor einhundertfünfzig Jahren reif dafür.

¹⁰⁹⁰ Christine Büchner, Kontur, 16.

V Anhang: Präsenzzeiten der Weißen Väter in St. Anna¹⁰⁹¹

1878

| | | | |
|---|------------------------------|-------------------|--------------------|
| 1 | P. Anatole Toulotte | 1. September 1878 | 25. August 1880 |
| | | 1. September 1882 | 4. Oktober 1884 |
| | | 28. Juni 1900 | 13. September 1901 |
| 2 | P. Etienne (Pierre) Labardin | 1. Oktober 1878 | 10. September 1879 |
| | | 9. November 1880 | 19. Februar 1885 |
| 3 | P. Elie Roger | 1. Oktober 1878 | 11. Oktober 1882 |
| | | 16. Oktober 1886 | 15. Januar 1888 |
| 4 | Fr. Laurent Dufour | 1. September 1878 | 22. April 1880 |

1879

| | | | |
|---|---------------------------------|-------------------|-------------------|
| 5 | P. Alexandre Hamard | 11. November 1879 | 25. August 1880 |
| 6 | Fr. Grégoire (Antoine) Rentière | 11. November 1879 | 14. Dezember 1914 |

1880

| | | | |
|---|------------------------------|------------------|-------------------|
| 7 | Fr. Ludovic (Louis) Fournier | 2. März 1880 | 14. Dezember 1914 |
| 8 | P. François Aubert | 9. November 1880 | 23. November 1881 |

1881

| | | | |
|---|-----------------------------|-------------------|-------------------|
| 9 | P. Camille van der Straeten | 22. November 1881 | 21. November 1884 |
|---|-----------------------------|-------------------|-------------------|

1882

| | | | |
|----|----------------------------|-------------------|-------------------|
| 10 | Fr. Paul (Louis) Roumegous | 19. Januar 1882 | 19. Mai 1890 |
| 11 | P. Joseph Mercui | 22. August 1882 | 5. Oktober 1882 |
| | | 24. Mai 1912 | 14. Dezember 1914 |
| 12 | Mgr. Jean Hirth | 1. September 1882 | 28. Oktober 1886 |

¹⁰⁹¹ Die Liste basiert auf derjenigen von Philippe Gorra, *Sainte-Anne*, 213–220, hier: 213–219. Bei Unklarheiten oder Widersprüchen wurde die mühevoll erstellte, unveröffentlichte Liste vom gegenwärtigen Generalarchivar der Weißen Väter, Pater Dominique Arnault, zu Rate gezogen. Für seine Hilfe sei ihm an dieser Stelle herzlich gedankt. Mein Dank gilt zudem allen Bibliothekaren und Archivaren, die in der *Via Aurelia* während meiner Forschungsreisen zugegen waren und keine Mühe und Not gescheut haben, mir alle relevanten Dokumente und Bücher zur Verfügung zu stellen. Unter ihnen sei insbesondere Pater François Richard erwähnt, der meinen längsten Aufenthalt im Februar/März 2015 mit vielen Anregungen sowie reichlich Zuvorkommenheit und Geduld begleitete.

1883

| | | | |
|----|---------------------|------------------|-------------------|
| 13 | P. Augustin Bresson | 13. Februar 1883 | 4. Oktober 1883 |
| 14 | P. Ange Cébron | 20. Oktober 1883 | 12. Oktober 1885 |
| | | 16. Oktober 1886 | 6. September 1893 |

1884

| | | | |
|----|----------------------------|------------------|-------------------|
| 15 | P. Abel Couturier | 4. November 1884 | 14. Dezember 1914 |
| 16 | P. Jules Ruffier des Aimes | 9. November 1884 | 14. Dezember 1914 |

1885

| | | | |
|----|------------------------|-------------------|--------------------|
| 17 | P. Francisque Deguerry | 12. Februar 1885 | 23. September 1886 |
| | | Juli 1887 | Januar 1888 |
| 18 | P. François Ménoret | 4. Mai 1885 | 3. September 1890 |
| 19 | P. Alphonse Engels | 12. November 1885 | 28. Oktober 1886 |
| | | 7. Oktober 1890 | 27. Mai 1891 |
| 20 | P. Théophile Alric | 12. November 1885 | 10. August 1887 |

1886

| | | | |
|----|-----------------------------|--------------------|-------------------|
| 21 | P. Pierre Michel | 24. September 1886 | 24. Januar 1892 |
| 22 | P. Auguste Achte | 16. Oktober 1886 | 14. November 1889 |
| 23 | P. François Chignier | 16. Oktober 1886 | 3. September 1890 |
| 24 | P. Léon Cré | 16. Oktober 1886 | 14. Dezember 1914 |
| 25 | Fr. Antonin (Jean) Canitrot | 16. Oktober 1886 | 3. September 1889 |

1887

| | | | |
|----|--------------------------|-----------------|------------------|
| 26 | Mgr. Henri Streicher | 9. Oktober 1887 | 2. Oktober 1889 |
| 27 | P. Adolphe Varangot | 9. Oktober 1887 | 16. Oktober 1893 |
| 28 | P. Jean-Jacques Thévenet | 9. Oktober 1887 | 31. Juli 1888 |

1888

| | | | |
|----|--------------------------|------------------|--------------------|
| 29 | P. Jean (Louis) Féderlin | 7. Oktober 1888 | 14. Dezember 1914 |
| 30 | Mgr. Jean (John) Forbes | 21. Oktober 1888 | 14. September 1893 |

1889

| | | | |
|----|---------------------|-------------------|-------------------|
| 31 | P. Louis Montaud | 6. Oktober 1889 | 28. Juli 1890 |
| 32 | Mgr. Victor Roelens | 6. Oktober 1889 | 27. Mai 1891 |
| 33 | P. Joseph Laurens | 10. November 1889 | 6. September 1897 |
| 34 | Fr. Alain Guyader | 10. November 1889 | 6. September 1893 |

1890

| | | | |
|----|------------------------|--------------------|-------------------|
| 35 | P. François Ménard | 7. Oktober 1890 | 6. September 1893 |
| 36 | P. Guillaume Tempplier | 1. Oktober 1890 | 27. August 1894 |
| | | 16. September 1895 | 30. August 1899 |

1891

| | | | |
|----|---------------------|--------------|-----------------|
| 37 | Mgr. Étienne Larue | 3. Juli 1891 | 30. August 1899 |
| 38 | P. Joachim Guillemé | 3. Juli 1891 | 13. März 1892 |

1892

| | | | |
|----|-------------------------------|--------------------|-------------------|
| 39 | P. Jean (Étienne) Lesbros | 22. September 1892 | 19. April 1897 |
| 40 | P. Jean-Pierre Diharce | 5. April 1892 | 5. September 1894 |
| 41 | P. Justin Pouget | 22. September 1892 | 27. Juli 1896 |
| 42 | Fr. Alphonse (Joseph) Wurffel | 1. Februar 1892 | 24. Januar 1893 |

1893

| | | | |
|----|-------------------------|-------------------|-------------------|
| 43 | Fr. Marius Castanié | 16. Mai 1893 | 14. Dezember 1914 |
| 44 | Mgr. Julien Gorju | 1. Oktober 1893 | 27. November 1894 |
| 45 | P. Jean-Joseph Pierry | 9. September 1893 | 25. August 1896 |
| 46 | Fr. Optat (Louis) Pélet | 23. Januar 1894 | 31. Mai 1897 |
| 47 | P. Julien Delamarche | 13. Oktober 1893 | 25. August 1896 |
| 48 | P. Victor Ficheux | 13. Oktober 1893 | 5. September 1894 |

1894

| | | | |
|----|-------------------------|--------------------|-----------------|
| 49 | P. Antoine Delpuch | 14. September 1894 | 13. August 1907 |
| 50 | P. Emile Blandin | 14. September 1894 | 29. Juni 1895 |
| 51 | P. Anatole Dehuisse | 14. September 1894 | 20. Juni 1905 |
| 52 | P. Jean-Marie Barbé | 26. November 1894 | 27. Juli 1897 |
| 53 | Fr. Benjamin Castillard | 1. November 1894 | 4. August 1914 |

1896

| | | | |
|----|-----------------------------|--------------------|--------------------|
| 54 | P. Jean-Hilarion Fau | 21. September 1896 | 16. August 1900 |
| 55 | P. Louis Molinier | 21. September 1896 | 22. September 1897 |
| 56 | P. Henri Molitor | 21. September 1896 | 6. September 1897 |
| 57 | P. Louis Burlaton | 21. September 1896 | 19. Juli 1909 |
| 58 | Fr. Cyprien (Jean) Valentin | 21. September 1896 | 22. Mai 1898 |

1897

| | | | |
|----|-------------------------------|-------------------|-------------------|
| 59 | P. Charles Henry | 14. Mai 1897 | 28. Januar 1908 |
| 60 | Fr. Privat Brun | 14. Mai 1897 | 28. Juni 1898 |
| 61 | P. Philippe Duval | 1. Oktober 1897 | 16. August 1900 |
| 62 | P. Pierre Bedbéder | 1. Juli 1897 | 12. April 1899 |
| 63 | P. Louis Bouyssou | 1. Oktober 1897 | 22. August 1902 |
| 64 | P. Georges Schoeffer | 16. November 1897 | 6. September 1898 |
| 65 | Fr. Apollinaire (Jean) Franck | 16. November 1897 | |

1898

| | | | |
|----|-------------------------------|--------------------|----------------|
| 66 | Fr. Euthyme (Léon) Lebouc | 27. Mai 1898 | 8. August 1899 |
| 67 | P. François Donche | 14. Oktober 1898 | 18. Juli 1904 |
| | | 28. September 1905 | 29. Juli 1912 |
| 68 | Fr. Florent (Joseph) Hüffling | 23. Dezember 1898 | |
| 69 | Fr. Faustin Lausmen | 23. Dezember 1898 | 7. Juli 1901 |

1899

| | | | |
|----|-----------------------|------------------|-----------------|
| 70 | P. Guillaume Schregel | 12. Mai 1899 | 10. Juli 1901 |
| 71 | P. Joseph Brun | 17. Oktober 1899 | 22. August 1902 |
| 72 | P. René Burtin | 17. Oktober 1899 | 4. August 1914 |

1900

| | | | |
|----|--------------------------|------------------|-----------------|
| 73 | P. Jean-Baptiste Rebours | 22. Mai 1900 | 25. Juni 1909 |
| 74 | P. Joseph Bientz | 16. Oktober 1900 | 7. Juli 1901 |
| 75 | P. Narcisse Théron | 16. Oktober 1900 | 27. Juli 1909 |
| 76 | P. Pierre Gauthier | 1. Oktober 1900 | 30. August 1903 |

1901

| | | | |
|----|--------------------------------|-------------------|-----------------|
| 77 | P. Nicolaas van der Vliet | 1. September 1901 | |
| 78 | P. Émile Babin | 1. September 1901 | 18. Juli 1904 |
| 79 | Fr. Servais (Lambert) Lieshout | 1. September 1901 | 13. August 1907 |

1902

| | | | |
|----|-----------------------|-------------------|--------------------|
| 80 | P. Sauveur Lamouliate | 10. Juli 1902 | 28. Juli 1903 |
| 81 | P. Etienne Royer | 6. September 1902 | 14. September 1908 |
| 82 | P. Achille Declodt | 6. September 1902 | 3. August 1914 |

1903

| | | | |
|----|-------------------|-----------------|-------------|
| 83 | P. Albert Vincent | 18. August 1903 | 9. Mai 1908 |
|----|-------------------|-----------------|-------------|

1904

| | | | |
|----|---------------------|---------------|---------------|
| 84 | P. Georges Delahaye | 19. Juli 1904 | 16. Juli 1905 |
|----|---------------------|---------------|---------------|

1905

| | | | |
|----|--------------------|--------------------|-----------------|
| 85 | P. Joseph Portier | 9. Januar 1905 | 4. August 1914 |
| 86 | P. Philippe Antony | 28. September 1905 | 13. August 1907 |

1906

| | | | |
|----|-------------------------------|--------------------|-------------------|
| 87 | P. Luis le Devédec | 28. September 1906 | 13. Juli 1906 |
| 88 | Fr. Alexis (Adrien) Sylvestre | 2. September 1906 | 14. Dezember 1914 |
| 89 | P. Pierre (Léonide) Barsalou | 4. Oktober 1906 | 16. Juli 1907 |
| 90 | P. Henri Musset | 4. Oktober 1906 | 14. Dezember 1914 |

1907

| | | | |
|----|---------------------------------|-------------------|----------------|
| 91 | P. Joseph Richard | 7. September 1907 | 28. Juli 1908 |
| 92 | P. Antonin Sigvard | 7. September 1907 | 18. Juli 1910 |
| 93 | P. Toussaint Cocaud | 1. September 1907 | 4. August 1914 |
| 94 | Fr. Gabriel Perboyre Courveillé | 1. September 1907 | 4. August 1914 |

1908

| | | | |
|----|---------------------------|-----------------|-------------------|
| 95 | P. Paul D'Urbal | 19. Januar 1908 | 9. September 1909 |
| 96 | P. Victorin Laurens | 9. Mai 1908 | 19. August 1913 |
| 97 | P. Joseph Bertin | 8. Juni 1908 | 14. Dezember 1914 |
| 98 | P. Jean-Pierre Chuzeville | 2. August 1908 | 25. Juli 1911 |
| 99 | P. Léon Delévaux | 4. Oktober 1908 | 5. September 1910 |

1909

| | | | |
|-----|-----------------------------|--------------------|-----------------|
| 100 | P. Stanislas Vanwaelscappel | 30. September 1909 | 26. August 1914 |
| 101 | P. Victor Farion | 30. September 1909 | 18. Juli 1910 |

1910

| | | | |
|-----|-----------------------------|--------------------|---------------|
| 102 | P. Joseph Buatois | 30. Juli 1910 | 29. Juli 1912 |
| 103 | P. Charles Umbricht | 11. September 1910 | 3. Juli 1911 |
| 104 | Fr. Stanislas van Wieringen | 3. Dezember 1910 | |

1911

| | | | |
|-----|-------------------|--------------------|---------------|
| 105 | P. Charles Joyeux | 8. August 1911 | 15. Juli 1912 |
| 106 | P. Paul Harriague | 11. September 1911 | 28. Mai 1912 |

1912

| | | | |
|-----|----------------------|--------------------|-------------------|
| 107 | P. Alexandre Rivière | 24. Mai 1912 | 10. Juni 1913 |
| 108 | P. Émile Mailland | 19. August 1912 | 4. August 1914 |
| 109 | P. Paul Jolivet | 19. August 1912 | 14. Dezember 1914 |
| 110 | P. Alphonse Gogneaud | 12. September 1912 | 13. Mai 1914 |
| 111 | P. Louis Hamon | 29. September 1912 | 13. August 1913 |

1913

| | | | |
|-----|-----------------------------|--------------------|-------------------|
| 112 | P. Francisque Lassonnery | 10. August 1913 | 14. Dezember 1914 |
| 113 | P. Auguste-Eugène Madeleine | 10. August 1913 | 14. Dezember 1914 |
| 114 | P. Emile Brutel | 20. September 1913 | 14. Dezember 1914 |

1914

| | | | |
|-----|---------------|-------------|----------------|
| 115 | P. Louis Marc | 2. Mai 1914 | 4. August 1914 |
|-----|---------------|-------------|----------------|

VI Quellen- und Literaturverzeichnis

1 Quellen aus dem Generalarchiv der Missionare Afrikas¹⁰⁹²

1.1 Unveröffentlichte Quellen

CASSIER 228: *P. Féderlin, Exiles de Jérusalem. De la Ville Sainte à Marseille en trente-trois jours.*

CASSIER 228: *Relatives de S. N. v. der Vliet sur les évènements survenus à Jérusalem d'octobre 1914 à fin décembre 1917.*

DO¹⁰⁹³ 228: *Journées de deuil (fév.–juin 1915). Extraits du journal de guerre du P. N. van der Vliet.*

DCR¹⁰⁹⁴ 228: *Diaire de Sainte Anne 1878–1907.*

Diaire du Grand Séminaire 1907–1914.

Diaire du Petit Séminaire 1907–1914.

1.2 Veröffentlichte Quellen

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 1^{re} Année, Janvier 1879.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 2^e Trimestre de 1880.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 4^e Trimestre de 1880.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 2^e Trimestre de 1883.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 4^{me} trimestre de 1883 et 1^{er} trimestre de 1884.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 2^e Trimestre de 1884.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 2^{me} et 3^{me} trimestres de 1884.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 3^{me} trimestre de 1887.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 2^{me} Trimestre de 1889.

¹⁰⁹² Das Generalarchiv der Missionare Afrikas befindet sich in der Via Aurelia 269, I-00165 Rom.

¹⁰⁹³ *Diaire Original.*

¹⁰⁹⁴ *Diaire Copié et Relié.*

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 4^{me} Trimestre de 1889.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 3^{me} trimestre de 1890.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 4^{me} trimestre de 1891.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 4^{me} trimestre de 1893.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 3^e Trimestre de 1894.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 2^e trimestre de 1895.

Chronique trimestrielle de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique, 4^{me} Trimestre de 1896.

Lavigerie, Charles Martial, *First Instructions to Missionaries of Equatorial Africa (March 1878)*, in: Cardinal Lavigerie. Anthology (= Society of Missionaries of Africa – History Series 18), Bd. 2: 1875–1878, hg. v. Jean-Claude Ceillier, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2017, 140–157.

Lavigerie, Charles Martial, *Historical Account of the Founding of St. Anne's*, in: Page, Ivan/Trimbur, Dominique (Hg.), *St. Anne's at Jerusalem. Historical Account of its Founding* (= Missionaries of Africa – History Series 3), übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 39–90.

Lavigerie, Charles Martial, *New Instructions for the Fathers of the second caravan to Equatorial Africa (January 1879)*, in: Cardinal Lavigerie. Anthology of texts (= Society of Missionaries of Africa – History Series 19), Bd. 3: 1879–1881, hg. v. Jean-Claude Ceillier, übers. v. Donald MacLeod u. Paul Hannon, Rom 2018, 5–47.

Lavigerie, Charles Martial, *Notes for the 1877 missionaries' retreat*, in: Cardinal Lavigerie. Anthology (= Society of Missionaries of Africa – History Series 18), Bd. 2: 1875–1878, hg. v. Jean-Claude Ceillier, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2017, 86–93.

Marchal, Henri, *Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane*, Tunis 1934.

2 Bibel-, Koran- und Talmudausgaben

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1980.

Der Koran, übers. v. Rudi Paret, 7. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

Der Talmud, ausgew., übers. u. erkl. v. Reinhold Mayer, Sonderausgabe, München 1999.

3 Sonstige Literatur

Aaronsohn, Ran, Rothschild and Early Jewish Colonisation, Lanham/Jerusalem 2000.

Abraham, Heather, The Shrine of Our Lady of Ephesus. A Study of the Personas of Mary as Lived Religion, Atlanta 2008, http://scholarworks.gsu.edu/rs_theses/19. [Zugriff: 7. Februar 2018.]

Abu-Manneh, Butrus, The Ḥusaynīs: The Rise of a Notable Family in 18th Century Palestine, in: Kushner, David (Hg.), Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation, Jerusalem/Leiden 1986, 93–108.

Akçam, Taner, Armenien und der Völkermord. Die Istanbul Prozesse und die türkische Nationalbewegung, Hamburg 1996.

Almog, Shmuel, The Role of Religious Values in the Second Aliyah, in: ders./Reinharz, Jehuda/Shapira, Anita (Hg.), Zionism and Religion, Hannover 1998, 237–250.

Assmann, Jan, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, 3. Aufl., München 2007.

Assmann, Jan, Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen, München 2006.

Assmann, Jan, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: ders./Hölscher, Tonio (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1988, 9–19.

Aubin-Boltanski, Emma, La réinvention du mawsim de Nabî Sâlih: Les territoires palestiniens (1997–2000), in: Archives de Sciences Sociales des Religions 123 (2003), 103–120.

Auerbach, Hellmuth, Art. „Weltjudentum“ und „jüdische Weltverschwörung“, in: Benz, Wolfgang (Hg.), Legenden, Lügen, Vorurteile. Ein Wörterbuch zur Zeitgeschichte, 12. Aufl., München 1992, 217–220.

Backhaus, Franz, Die Rothschilds und das Geld. Bilder und Legenden, in: Heil, Johannes/Wacker, Bernd (Hg.), Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, 147–170.

Bade, Norman, Die christlich-abendländische Wahrnehmung vom Islam und von den Muslimen im Spiegel historiographischer Werke des frühen Mittelalters. Eine Studie über die

kontextbedingte Entstehung eines Feindbildes (= Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters 32), Hamburg 2015.

Baer, Gabriel, Jerusalem's Families of Notables and the Waqf in the Early 19th Century, in: Kushner, David (Hg.), Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation, Jerusalem/Leiden 1986, 109–122.

Bärsch, Jürgen, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Wahle, Stephan/Hoping, Helmut/Haunerland, Winfried (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2013, 143–177.

Banning, Joop van, Der Vatikan und der Ritualmord, in: Buttaroni, Susanna/Musial, Stanislaw (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 61–84.

Barbarics-Hermanik, Zsuzsa, Reale oder gemachte Angst? Türkengefahr und Türkenpropaganda im 16. und 17. Jahrhundert, in: Heppner, Harald/dies. (Hg.), Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos (= Neuere Forschungen zur ostmittel- und südosteuropäischen Geschichte 1), Frankfurt am Main u. a. 2009, 43–75.

Barin, Büşra, The Ottoman Policy Towards Jewish Immigration and Settlement in Palestine: 1882–1920, Ankara 2014, <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12618293/index.pdf>. [Zugriff: 21. Februar 2018.]

Bauer, Uwe F. W., Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz. Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert (= Altes Testament und Moderne 22), Berlin 2009.

Bauer, Yehuda, Vom christlichen Judenhass zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 1 (1992), 77–91.

Bauschke, Martin, Jesus im Koran, Köln/Weimar/Wien 2001.

Bechmann, Ulrike, Tradierte Topoi der Koran- und Islamkritik in verändertem Kontext, in: dies./Prenner, Karl/Renhart, Erich (Hg.), Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes, Graz 2014, 189–206.

Beckett, Katharine Scarfe, Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World (= Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 33), Cambridge 2003.

Ben-Arieh, Yehoshua, Jerusalem in the 19th Century. The Old City, Jerusalem/New York 1984.

Ben-Artzi, Yossi, Changes in the Agricultural Sector of the Moshavot, 1882–1914, in: Gilbar, Gad G. (Hg.), Ottoman Palestine 1800–1914. Studies in Economic and Social History, Leiden 1990, 131–158.

Benz, Wolfgang, Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments, 2. Aufl., Schwalbach 2016.

- Benz, Wolfgang**, Antisemitismus und „Islamkritik“. Bilanz und Perspektive, Berlin 2001.
- Benz, Wolfgang**, Bilder vom Juden. Eine Studie zum alltäglichen Antisemitismus, München 2001.
- Benz, Wolfgang**, Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung, 2. Aufl., München 2007.
- Bericht der Alliance Israélite Universelle (Allgemeinen Israelitischen Allianz) vom I. und II. Semester 1890.*
- Bergmann, Werner**, Geschichte des Antisemitismus, München 2002.
- Bernard, Veronika**, Österreicher im Orient. Eine Bestandsaufnahme österreichischer Reiseliteratur im 19. Jahrhundert (= Literarhistorische Studien 9), Wien 1996.
- Bernstein, Michael André**, Foregone Conclusions. Against Apocalyptic History, Berkeley 1994.
- Bernstein, Michael André**, Victims-in-Waiting. Backshadowing and the Representation of European Jewry, in: *New Literature History* 29 (1998), 625–651.
- Blanks, David R.**, Western Views of Islam in the Premodern Period: A Brief History of Past Approaches, in: ders./Frassetto, Michael (Hg.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, Houndmills/London 1999, 11–53.
- Bloom, Etan**, Arthur Ruppin and the Production of pre-Israeli Culture, Leiden 2011.
- Blum, Matthias**, Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus, in: Kampling; Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 107–149.
- Blum, Matthias**, „Ich wäre ein Judenfeind?“. Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik (= Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 42), Köln/Weimar/Wien 2010.
- Bobzin, Hartmut**, Der Koran. Eine Einführung, München 1999.
- Bode, Christoph**, Richard Francis Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah & Meccah (1855/56) oder Wo Fremde war, soll Burton sein, in: ders. (Hg.), *West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur* (= Anglistische Forschungen 246), Heidelberg 1997, 81–100.
- Bode, Christoph**, Vorwort, in: ders. (Hg.), *West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur* (= Anglistische Forschungen 246), Heidelberg 1997, 7–11.
- Böttrich, Christfried/Ego, Beate/Eißler, Friedmann**, Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009.
- Borrmans, Maurice**, Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Vöcking, Hans (Hg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation* (= Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung 8), Freiburg im Breisgau 2010, 24–55.

- Borrmans, Maurice**, Jérusalem, Ville sainte pour les juifs, les musulmans et les chrétiens, in: d'Onorio, Joël-Benoît (Hg.), *Géopolitique et religions au proche-orient*, Paris 2011, 51–73.
- Bordier, Jean-Pierre**, *La Jeu de la Passion. Le message chrétien et le théâtre français (XIII^e – XVI^e s.)* (= Bibliothèque du XV^e siècle 63), Paris 1998.
- Bremer, Natascha**, *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1986.
- Brennecke, Hanns Christof**, Die Kirche als das wahre und neue Israel, in: Gemeinhardt, Peter/Kühneweg, Uwe (Hg.), *Patristica et oecumenica* (= Marburger Theologische Studien 85), FS Wolfgang A. Bienert, Marburg 2004, 3–16.
- Brentano, Clemens**, *Sämtliche Werke, Bd. 28: Materialien zu nicht ausgeführten religiösen Werken. Anna Katharina Emmerick – Biographie*, hg. v. Jürg Mathes, Stuttgart 1981.
- Brinker, Klaus**, *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden* (= Grundlagen der Germanistik 29), bearbeitet von Sandra Ausborn-Brinker, 7. Aufl., Berlin 2010.
- Büchner, Christine**, Kontur gewinnen in Beziehung. Zum Konzept einer Theologie im Gespräch, in: Spallek, Gerrit/dies. (Hg.), *Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie*, Ostfildern 2016, 9–26.
- Bürkle, Horst**, Jesus und Maria im Koran, in: Riße, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.), *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, FS Hans Waldenfels, Paderborn 1996, 575–586.
- Burman, Thomas E.**, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200* (= Brill's Studies in Intellectual History 52), Leiden/New York/Köln 1994.
- Burridge, William**, *Destiny Africa. Cardinal Lavigerie and the making of the White Fathers*, London 1966.
- Canaan, Tewfik**, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita**, *Orientalismus und postkoloniale Theorie*, in: Attia, Imam (Hg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster 2007, 31–44.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita**, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (= Cultural Studies 36), 2. komplett überarb. Aufl., Bielefeld 2015.
- Ceillier, Jean-Claude**, *History of the Missionaries of Africa (White Fathers). From the beginning of their Foundation by Msgr Lavigerie until his death (1868–1892)*, übers. v. Aylward Shorter, Nairobi 2011.
- Ceillier, Jean-Claude**, *Sources écrites internes et archives de la Société des Missionnaires d'Afrique. Brève presentation*, in: *Histoire et missions chrétiennes* 8 (2008), 133–152.

Ceillier, Jean-Claude/Page, Ivan, Histoire de la Société des Missionnaires d'Afrique. Les sources écrites internes à la société (=Société des Missionnaires d'Afrique – Série historique 4), Rom 2004.

Çinar, Hüseyin İlker, Maria und Jesus im Islam. Darstellung anhand des Korans und der islamischen kanonischen Tradition unter Berücksichtigung der islamischen Exegeten (= Arabisch-Islamische Welt in Tradition und Moderne 6), Wiesbaden 2007.

Cluse, Christoph, Augustinus von Hippo (gest. 430) und das Judenbild der mittelalterlichen Kirche. Vortrag vor der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Trier, Synagoge Trier, 20. Juni 2017, http://www.gcjz-trier.de/sites/default/files/Augustinus_Judenbild_MA.pdf. [Zugriff: 14. Dezember 2017.]

Cobet, Christoph, Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit (= Münchner Germanistische Beiträge 11), München 1973.

Cohen, Jeremy, Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley/Los Angeles/London 1999.

Cohen, Mark R., Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter, übers. v. Christian Wiese, München 2005.

Colomer, Eusebio, Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischenn Zwie- und Streitgespräch, in: Lewis, Bernhard/Niewöhner, Friedrich (Hg.), Religionsgespräche im Mittelalter (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, 217–236.

Cré, Léon, Tombeau de St Joachim et de Sainte Anne sous l'antique basilique de Sainte-Anne, à Jérusalem, in: Revue biblique 4 (1893), 1–32.

Cross, James E., Bede's Influence at Home and Abroad: an Introduction, in: Houwen, Luuk A. J. R./MacDonald, Alasdair A. (Hg.), Beda Venerabilis. Historian, Monk & Northumbrian (= Mediaevalia Groningana 19), Groningen 1996, 17–29.

Dahbar, Nicolas, Sainte-Anne de Jérusalem. Séminaire grec-melkite dirigé par les RR. PP. Pères Blancs. A l'Occasion du 75^e Anniversaire de sa Fondation (1882–1957), o. O. 1959.

Dahl, David L., Ritualmordvorwurf in Trient (1475), in: Benz, Wolfgang (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, München 2011, 356–358.

Daniel, Norman, Islam and the West. The Making of an Image, 2. Aufl., Edinburgh 1962.

Dassmann, Ernst, Die Kirche als wahres Israel, in: Theologische Zeitschrift 2/62 (2006), 174–192.

Dautzenberg, Gerhard, Alter und neuer Bund nach 2Kor 3, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 229–249.

Dautzenberg, Gerhard, Art. Verstockung. II. Neues Testament, in: RGG 8⁴2005, Sp. 1070.

Delumeau, Jean, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, übers. v. Monika Hübner, Gabriele Konder u. Martina Roters-Burck, Reinbek bei Hamburg 1989.

Demiri, Lejla, Maryam im Koran, 2. Mai 2017, <http://www.osservatoreromano.va/de/news/maryam-im-koran>. [Zugriff: 3. März 2019.]

Demiri, Lejla, Mose: ein Prophet des Islams, in: Middelbeck-Varwick, Anja u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (= Theologisches Forum Christentum-Islam 6), übers. v. Anna Gliszczynski, Regensburg 2013, 89–102.

Doeker, Andrea, Das Gebet als geprägte Sprache. Jüdisches und christliches Gebet als Konstituierung von Identität, in: Gerhards, Albert/Wahle, Stephan (Hg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2005, 15–61.

Eberhard, Otto, Aus Palästinas Legendenschatz. Überlieferungen und Erläuterungen aus der jüdischen und der arabisch-islamischen Welt, Berlin 1958.

Eckert, Willehad Paul, Antisemitismus im Mittelalter. Angst – Verteufelung – Habgier: „Das Gift, das die Juden tötete.“, in: Ginzel, Günther (Hg.), Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute, Köln 1991, 77–99.

Eckert, Willehad Paul, Der Trienter Judenprozeß und seine Folgen, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien 1995, 86–101.

Eliav, Mordechai, Das österreichische Konsulat in Jerusalem und die jüdische Bevölkerung, in: Drabek, Anna M./ders./Stourzh, Gerald (Hg.), Prag – Czernowitz – Jerusalem. Der österreichische Staat und die Juden vom Zeitalter des Absolutismus bis zum Ende der Monarchie (= Studia judaica austriaca 10), Eisenstadt 1984, 31–72.

Enders, Markus, Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus, in: Speer, Andreas/Wegener, Lydia (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia 33), Berlin/New York 2006, 194–214.

Enders, Markus, Die Entwicklung der christlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam von Anselm von Canterbury bis Petrus Abälard, in: Gasper, Giles E. M./Kohlenberger, Helmut (Hg.), Anselm und Abelard. Investigations and Juxtapositions, Toronto 2006, 223–247.

Engels, Peter, Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters, in: Kotzur, Hans-Jürgen (Hg.), Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge. Ausstellungskatalog, Mainz 2002, 249–263.

Epstein, Yitzhak, A Hidden Question, <http://www.balfourproject.org/wp-content/uploads/2014/05/Yitzhak-Epstein.pdf>. [Zugriff: 26. Februar 2018.]

Erb, Rainer, Die Ritualmordlegende: Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, in: Buttaroni, Susanna/Musial, Stanislaw (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 11–20.

Erb, Rainer, Ritualmordbeschuldigung. Wahnvorstellung mit mörderischer Konsequenz, in: Benz, Wolfgang/Königseder, Angelika (Hg.), Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung, Berlin 2002, 58–64.

Erb, Rainer, Zur Erforschung der europäischen Ritualmordbeschuldigungen, in: ders. (Hg.), Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigungen gegen Juden, Berlin 1993, 9–16.

Esders, Stefan, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“. Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der Chronik des sog. Fredegar, in: Goltz, Andreas/Leppin, Hartmut/Schlange-Schöningen, Heinrich (Hg.), Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung (= Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 25), Berlin/New York 2009, 239–311.

Ettinger, Shmuel/Bartal, Israel, The First Aliyah: Ideological Roots and Practical Accomplishments, in: Reinharz, Jehuda/Shapira, Anita (Hg.), Essential Papers on Zionism, London/New York 1996, 63–93.

Even-Zohar, Itamar, The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882–1948, in: Reinharz, Jehuda/Shapira, Anita (Hg.), Essential Papers on Zionism, London/New York 1996, 727–744.

Feinberg-Jütte, Anat, Siebtes Bild: Shylock, in: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Frankfurt am Main 2000, 119–126.

Fischer, Robert, Habsburg und das Heilige Land. Grundzüge einer österreichischen Palästina-Politik 1840–1918, in: Perry, Yaron/Petry, Erik (Hg.), Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert (= Judentum und Christentum 9), FS Alex Carmel, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 61–69.

Florence, Roland, Blood Libel. The Damascus Affair of 1840, Madison 2004.

Frankel, Jonathan, The Damaskus Affair. „Ritual Murder“, Politics, and the Jews in 1840, Cambridge 1997.

Frankemölle, Hubert, Antijudaismus im Matthäusevangelium? Reflexionen zu einer angemessenen Auslegung, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 71–106.

Friedland, Roger/Hecht, Richard D., The Power of Place: The Nebi Musa Pilgrimage and the Origins of Palestinian Nationalism, in: Denning-Bolle, Sara J./Gerow, Edwin (Hg.), The

Persistence of Religions. Essays in Honor of Kees W. Bolle (= Other Realities 9), Malibu 1996, 337–359.

Friedlein, Roger, Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie (= Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 318), Tübingen 2004.

Friedman, Isaiah, The System of Capitulations and its Effects on Turco-Jewish Relations in Palestine, 1856–1987, in: Kushner, David (Hg.), Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation, Jerusalem/Leiden 1986, 280–293.

Ganz-Blättler, Ursula, Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320–1520) (= Jakobus-Studien 4), Tübingen 1990.

Georges, Tobias, Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift ‚Contra sectam Saracenorum‘, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 1 (2011), 1–19.

Gerhards, Albert/Doeker, Andrea/Ebenbauer, Peter, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: dies. (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (= Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 13–19.

Giessauf, Johannes, Die Boten der Endzeit vor den Toren Konstantinopels und Wiens. Vorstellungen über die türkische Gottesgeißel an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit, in: Bechmann, Ulrike/Prenner, Karl/Renhart, Erich (Hg.), Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes, Graz 2014, 67–84.

Gnilka, Joachim, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9–10 in der Theologie der Synoptiker (= Studien zum Alten und Neuen Testament 3), München 1961.

Goetz, Hans-Werner, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert), Bd. 1, Berlin 2013.

Goetz, Hans-Werner, Sarazenen als „Fremde“? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des Mittelalters, in: Jokisch, Benjamin/Rebstock, Ulrich/Conrad, Lawrence I. (Hg.), Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 24), Berlin/New York 2009, 39–66.

Gorny, Yosef, Changes in the Social and Political Structure of the Secon Aliya between 1904 and 1940, in: Reinharz, Jehuda/Shapira, Anita (Hg.), Essential Papers on Zionism, London/New York 1996, 371–421.

Gorny, Yosef, Zionism and the Arabs 1882–1948. A Study of Ideology, übers. v. Chaya Galai, Oxford 1987.

Gorra, Philippe, Sainte-Anne de Jérusalem. Séminaire grec melkite dirigé par les Pères Blancs. A l’occasion de son cinquantenaire (1882–1932), Harissa 1932.

- Graus, František**, Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, in: Ebenbauer, Alfred/Zatloukal, Klaus (Hg.), Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien/Köln 1991, 53–65.
- Graus, František**, Judenfeindschaft im Mittelalter, in: Strauss, Herbert A./Kampe, Norbert (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt am Main u. a. 1985, 29–46.
- Gréban, Arnoul**, Le Mystère de la Passion, übers. v. Micheline de Combarieu du Grès u. Jean Subrenat, Saint-Amand-les-Eaux 1987.
- Groß, Johannes T.**, Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im Deutschen Kaiserreich (1871–1918), Berlin 2002.
- Güçlü, Yücel**, The Armenian Events of Adana in 1909: Cemal Paşa and beyond, Lanham u. a. 2018.
- Gustrau, Maibritt**, Orientalen oder Christen? Orientalisches Christentum in Reiseberichten deutscher Theologen (= Kirche – Konfession – Religion 66), Göttingen 2016.
- Gutsche, Victoria Luise**, Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts (= Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 186), Berlin/Boston 2014.
- Hagemann, Ludwig/Pulsfort, Ernst**, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran (= Religionswissenschaftliche Studien 19), Würzburg/Altenberge 1992.
- Hagemann, Ludwig**, Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt 1999.
- Hagemann, Ludwig**, „Maria, Gott hat dich auserwählt ...“ (Koran 3,42). Zum Verständnis Marias, der Mutter Jesu, im Islam, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 4 (2008), 437–447.
- Hagemann, Ludwig**, Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen (= Religionswissenschaftliche Studien 26), 2. Aufl., Würzburg 1993.
- Halpern, Ben/Reinharz, Jehuda**, The Cultural and Social Backround of the Second Aliyah, in: Middle Eastern Studies 27/3 (1991), 487–517.
- Han, Sara**, „The Times They Are A-Changin““. Nostra Aetate 4 als Wende und Beginn, in: Kampling, Rainer u. a. (Hg.), 2. Jahrbuch Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg: Aspekte des Religiösen, Berlin 2016, 103–120.
- Haverkamp, Susanne**, Woher stammt der Ruf „Lumen Christi“?, 5. April 2015, <http://www.tag-des-herrn.de/content/woher-stammt-der-ruf-lumen-christi>. [Zugriff: 20. März 2018.]
- Heil, Johannes**, „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“ – Begriffe als Bedeutungsträger, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997), 92–114.

- Heil, Johannes**, Die Verschwörung der Weisen von Narbonne. Kontinuität und Wandlung im Konstrukt der jüdischen Weltverschwörung, in: Benz, Wolfgang/Königseder, Angelika (Hg.), Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung, Berlin 2002, 40–48.
- Heil, Johannes/Wacker, Bernd**, Einleitung, in: dies. (Hg.), Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, 7–10.
- Heil, Johannes**, „Gottesfeinde“ – „Menschenfeinde“. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert) (= Antisemitismus: Geschichte und Strukturen 3), Essen 2006.
- Heil, Johannes**, Religion und Judenfeindschaft. Historische und gegenwärtige Aspekte, in: Benz, Wolfgang (Hg.), Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus (= Positionen, Perspektiven, Diagnosen 2), Berlin 2008, 23–47.
- Heil, Johannes**, Synagoge, Ecclesia und ... Judenfeindschaft als Gegenstand der Mittelalterforschung, in: Bergmann, Werner/Körte, Mona (Hg.), Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, Berlin 2004, 83–135.
- Heil, Johannes**, Verschwörung, Wucher und Judenfeindschaft oder: die Rechnung des Antichristen. Eine Skizze, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (2010), 395–413.
- Heimerl, Theresia**, Mahumetistae et pagani. Mohammed und seine Anhänger bei Thomas von Aquin in der Summa contra gentiles I, Kapitel 2 und 6, in: Bechmann, Ulrike/Prenner, Karl/Renhart, Erich (Hg.), Der Islam im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes, Graz 2014, 53–66.
- Heine, Heinrich**, Heines Werke in fünf Bänden (= Bibliothek deutscher Klassiker), Bd. 2, ausgew. und eingel. v. Helmut Holtzhauer, Berlin/Weimar 1970, 167–210.
- Helmrath, Johannes**, Pius II. und die Türken, in: Guthmüller, Bodo/Kühlmann, Wilhelm (Hg.), Europa und die Türken in der Renaissance (= Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 54), Tübingen 2000, 79–137.
- Hennig, John**, Zum Begriff „Heilsgeschichte“ (1964), in: ders., Liturgie gestern und heute, Bd. 2, Bremen 1989.
- Henning, Eckart**, Selbstzeugnisse. Quellenwert und Quellenkritik, Berlin 2012.
- Henrix, Hans Hermann**, Christus im Spiegel anderer Religionen (= Forum Christen und Juden 12), Berlin u. a. 2014.
- Hentsch, Thierry**, L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Paris 1988.
- Höfert, Almut**, Die „Türkengefahr“ in der Frühen Neuzeit, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik schwimmen, 2. Aufl., Wiesbaden 2010, 61–70.

- Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.),** „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2008.
- Hortzitz, Noline,** Die Sprache der Judenfeindschaft, in: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Frankfurt am Main 2000, 19–40.
- Hortzitz, Noline,** Die Sprache der Judenfeindschaft in der Frühen Neuzeit (1450–1700). Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation (= Sprache – Literatur und Geschichte. Studien zur Linguistik/Germanistik 28), Heidelberg 2005.
- Hortzitz, Noline,** „Früh-Antisemitismus“ in Deutschland (1789-1871/72). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation (= Germanistische Linguistik 83), Tübingen 1988.
- Hotz, Stephan,** Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel (= Studien zur klassischen Philologie 137), Frankfurt am Main u. a. 2002.
- Ibn Batoutah,** Voyages d'Ibn Batoutah. Texte arabe, accompagné d'une traduction, Bd. 1, hg. u. übers. v. Charles Defrémery and Beniamino Raffaello Sanguinetti, Cambridge 2012.
- Jaspert, Nikolas,** Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit, in: Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan (Hg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Darmstadt 2007, 307–340.
- Jegher-Bucher, Verena,** Erwählung und Verwerfung im Römerbrief? Eine Untersuchung von Röm 11,11–15, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991), 326–336.
- Joubin, Rebecca,** Islam and Arabs through the Eyes of the Encyclopédie: The “Other” as a Case of French Cultural Self-Criticism, in: International Journal of Middle East Studies 32 (2000), 197–217.
- Jungbluth, Konstanze,** Die Tradition der Familienbücher. Das Katalanische während der Decadència (= Reihe zur Zeitschrift für romanische Philologie 272), Berlin 1996.
- Kaiser, Wolf,** Palästina – Eretz Israel. Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg (= Wissenschaftliche Abhandlungen des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für deutsch-jüdische Studien 2), Hildesheim/Zürich/New York 1992.
- Kamplung, Rainer,** Antijudaismus von Anfang an?, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 40 (1997), 110–120.
- Kamplung, Rainer,** Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (= Neutestamentliche Abhandlungen 16), Münster 1984.
- Kamplung, Rainer,** Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversus-Judaeos-Literatur (1990), in: ders., Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen

Verhältnis von Kirche und Israel (= Stuttgarter Biblische Beiträge 47), hg. von Matthias Blum, Stuttgart 2002, 123–137.

Kampling, Rainer, Art. Substitutionslehre, in: Benz, Wolfgang (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin/New York 2010, 310–312.

Kappert, Petra, Europa und der Orient, in: Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hg.), Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen, Hamburg 2002, 75–102.

Karalevskij, Cyrille, Le Séminaire melkite catholique Sainte Anne de Jérusalem. Monographie d'un Séminaire de rite oriental dirigé par des Latins (Missionnaires d'Afrique ou Pères Blancs d'Alger), Rom 1913.

Kark, Ruth, The Contribution of the Ottoman Regime to the Development of Jerusalem and Jaffa, 1840–1917, in: Kushner, David (Hg.), Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation, Jerusalem/Leiden 1986, 46–58.

Karrer, Martin, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9f in Apg 28,26f, in: ders./Kraus, Wolfgang/Merk, Otto (Hg.), Kirche und Volk Gottes, FS Jürgen Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 255–271.

Keel, Othmar/Küchler, Max, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 2: Der Süden, Zürich/Köln/Göttingen 1982.

Kellner, Hans, Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White's Conceptual System, in: Doran, Robert (Hg.), Philosophy of History after Hayden White (= Bloomsbury Studies in American Philosophy), London u. a. 2013, 151–170.

Kévorkian, Raymond H., La Cilicie (1909–1921). Des Massacres d'Adana au mandat français (= Revue d'histoire arménienne contemporaine 3), Paris 1999.

Khalifa, Mohammed, Bild und Trugbild. Der Orient in der deutschsprachigen Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts als Teil der europäischen Reiseliteratur, in: Jokisch, Benjamin/Rebstock, Ulrich/Conrad, Lawrence I. (Hg.), Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 24), Berlin/New York 2009, 133–145.

Klein, Anna, Art. Das Nabi-Mūsa-Fest: (Wieder-)Entdeckung einer muslimischen Wallfahrtstradition, 30. November 2018, <https://www.feinschwarz.net/das-nabi-musa-fest-wieder-entdeckung-einer-muslimischen-wallfahrtstradition>. [Zugriff: 30. November 2018.]

Klein, Anna, Theologie und Kirche im Dialog mit dem Islam. Ein Streifzug durch die wechselvolle Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen, in: Spallek, Gerrit/Büchner, Christine (Hg.), Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie, Ostfildern 2016, 111–132.

Kloft, Matthias Theodor, Das christliche Zinsverbot, in: Heil, Johannes/Wacker, Bernd (Hg.), Shylock. Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, München 1997, 21–34.

Knauth, Thorsten/Tatari, Muna, Lernen aus „Ver-gegnungen“. Überlegungen zu einem reflektierten Umgang mit der Begegnungskategorie im christlich-islamischen Dialog, in: Bizer, Christoph u. a. (Hg.), Lernen durch Begegnung (= Jahrbuch der Religionspädagogik 21), Neukirchen-Vluyn 2005, 59–68.

Konrad, Felix, Von der ‚Türkengefahr‘ zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?, <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914>. [Zugriff: 11. Dezember 2018.]

Krämer, Gudrun, Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel, 6. durchges. u. aktual. Aufl., München 2015.

Kühshelm, Roman, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35–50 (= Bonner Biblische Beiträge 76), Frankfurt am Main 1990.

Kupferschmidt, Uri M., The Supreme Muslim Council. Islam under the British Mandate for Palestine, Leiden u. a. 1987.

Kuran-Burçoğlu, Nedret, Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa vom 11. Jahrhundert bis zur heutigen Zeit. Eine kritische Perspektive, Zürich 2005.

Kuster, Niklaus, Art. Begegnung statt Konfrontation, 7. Februar 2019, <https://www.feinschwarz.net/begegnung-statt-konfrontation>. [Zugriff: 10. Februar 2019.]

Kuster, Niklaus, Universale Geschwisterlichkeit. Zum franziskanischen Spirit in Mission und Dialog der Religionen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1–2/102 (2018), 132–137.

Langmuir, Gavin I., Toward a Definition of Antisemitism, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990.

Langmuir, Gavin I., Toward a Definition of Antisemitism, in: Fein, Helen (Hg.), The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism, Berlin/New York 1987, 86–127.

Lau, Israel M., Wie Juden leben. Glaube – Alltag – Feste. Gütersloh 1988.

Le Goff, Jacques, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, übers. v. Matthias Rüb, Stuttgart 1988.

Leder, Stefan, Impulse der Islamrezeption – Von der Aufklärung bis zum deutschen Vormärz, in: Diekmann, Irene A./Gerber, Thomas/Schoeps, Julius (Hg.), Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Beeinflussungen, Potsdam 2003, 109–141.

Les Missions Catholiques. Bulletin hebdomadaire de l'oeuvre de la Propagation de la Foi, Jahrgänge 1878–1915, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb328169156/date.r=diocèse+lyon.langFR>. [Zugriff: 9. Oktober 2018.]

Leng, Rainer, Jüdischer Geldverleih und christliche Konkurrenz. Kreditwesen in Würzburg im 15. Jahrhundert, in: Baum, Hans-Peter/ders./Schneider, Joachim (Hg.), *Wirtschaft – Gesellschaft – Mentalitäten im Mittelalter* (= Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 107), FS Rolf Sprandel, Stuttgart 2006, 145–160.

Leuze, Reinhard, Wahrnehmung des Anderen. Der Islam in der Sicht christlicher Theologie, in: Diekmann, Irene A./Gerber, Thomas/Schoeps, Julius (Hg.), *Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Beeinflussungen*, Potsdam 2003, 63–75.

Lewis, Bernard, *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, übers. v. Liselotte Julius, München 1987.

Lichtblau, Albert, Art. Anderl-von-Rinn-Kult, in: Benz, Wolfgang (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, München 2011, 2–4.

Lifschitz-Golden, Manya, *Les Juifs dans la Littérature Française du Moyen Âge. Mystères, Miracles, Chroniques*, New York 1935.

Löffler, Roland, *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939* (= Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte 37), Stuttgart 2008.

Lotter, Friedrich, Aufkommen und Verbreitung von Ritualmord- und Hostienfrevellanklagen gegen Juden, in: Klamper, Elisabeth (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995, 60–78.

Maier, Johannes, *Juden als Sündenböcke. Geschichte des Antijudaismus* (= Geschichte 132), Wien 2016.

Mandel, Neville J., Ottoman Policy and Restrictions on Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908. Part 1, in: *Middle Eastern Studies* 10/3 (1974), 312–332.

Matschke, Klaus-Peter, *Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege*, Düsseldorf/Zürich 2004.

Mauss, Christophe, *La piscine de Bethesda à Jérusalem*, Paris 1888.

Mayer, Annemarie C., *Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2008.

Mayorek, Yoram, *Zwischen Ost und West: Edmond de Rothschild und Palästina*, in: Heuberger, Georg (Hg.), *Die Rothschilds. Beiträge zur Geschichte einer europäischen Familie*, Frankfurt am Main 1994, 133–150.

Mazouer, Charles, Théâtre et christianisme. Études sur l'ancien théâtre français (= Convergences 2), Paris 2015.

Meri, Josef W., The Cult of Saints among Muslim and Jews in Medieval Syria, Oxford 2002.

Mertens, Dieter, „Europa, id est patria, domus propria, sedes nostra...“. Zu Funktionen und Überlieferung lateinischer Türkenreden im 15. Jahrhundert, in: Erkens, Franz-Reiner (Hg.) Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (= Zeitschrift für Historische Forschung. Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. d. frühen Neuzeit, Beiheft 20), Berlin 1997, 39–57.

Messner, Reinhard/Lang, Martin, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, in: Gerhards, Albert/Doeker, Andrea/Ebenbauer, Peter (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (= Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 371–411.

Middelbeck-Varwick, Anja, Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017.

Middelbeck-Varwick, Anja, Der eine Gott, „... der zu den Menschen gesprochen hat.“ (NA 3) Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), 148–167.

Middelbeck-Varwick, Anja, Theologische Grundlagen des Dialogs aus christlicher Perspektive, in: Rohe, Mathias u. a. (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2014, 1089–1114.

Middelbeck-Varwick, Anja, Zum Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrif*) im Islam. Eine bleibende interreligiöse Herausforderung, in: Han, Sara/dies./Thurau, Markus (Hg.), Bibel – Israel – Kirche. Studien zur jüdisch-christlichen Begegnung, FS Rainer Kampling, Münster 2018, 343–357.

Mikosch, Gunnar, Von jüdischen Wucherern und christlichen Predigern. Eine Spurensuche, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2 (2010), 415–437.

Minerbi, Sergio I., The Vatican and Zionism. Conflict in the Holy Land 1895–1925 (= Studies in Jewish History), übers. v. Arnold Schwarz, New York/Oxford 1990.

Mittlmeier, Christine, Publizistik im Dienste antijüdischer Polemik. Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Flugblätter und Flugschriften zu Hostienschändungen, Frankfurt am Main u. a. 2000.

Mommert, Carl, Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers zu Bordeaux. Nebst: Die Grabeskirche zu Jerusalem auf der Mosaikkarte zu Madeba, Leipzig 1907.

Morris, Benny, Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001, New York 2001.

Müller, Anne, Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (= Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 15), Münster 2002.

Müller, Anne, Bettelmönchen und Islam. Beobachtungen zur symbolischen Darstellung von Missionsprinzipien der Mendikanten in Text, Handlung und Bildkunst des 13. Jahrhunderts, in: Mersch, Margit/Ritzerfeld, Ulrike (Hg.), Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters (= Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 15), Berlin 2009, 285–308.

Müller, Jochen, Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus im Nahen und Mittleren Osten, in: Benz, Wolfgang (Hg.), Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus, Berlin 2008, 119–136.

Münzel, Bettina, Feinde, Nachbarn, Bündnispartner. „Themen und Formen“ der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten historiographischen Quellen des islamischen Spanien (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2/66), Münster 1994.

Mußner, Franz, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1989.

Mußner, Franz, Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11, in: Theologische Zeitschrift 47 (1991), 191–198.

Mußner, Franz, Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11,27, in: Frankemölle, Hubert (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (= Quaestiones Disputatae 172), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1998, 157–170.

Mußner, Franz, Traktat über die Juden, 2. Aufl., München 1988.

Mußner, Franz, Was macht das Mysterium Israel aus?, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 15–30.

Neuert, Christoph/Leven, Benjamin, Lumen Christi, <https://www.herder.de/gd/lexikon/lumen-christi>. [Zugriff: 20. März 2018.]

Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

Niewiadomski, Józef, Gottesmörder und Kinder der Mörder Gottes? Eine theologische Analyse aus der Perspektive der Dogmatik, in: Buttaroni, Susanna/Musial, Stanislaw (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 41–60.

Nirenberg, David, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, übers. v. Martin Richter, München 2015.

- Nonn, Christoph**, Antisemitismus, Darmstadt 2008.
- Nordbruch, Götz**, Art. Damaskus-Affäre, in: Benz, Wolfgang (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, München 2011, 80–81.
- Oehl, Benedikt**, Die *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*. Ein antijudaistischer Dialog der Spätantike, Bonn 2012, <https://d-nb.info/1022203487/34>. [Zugriff: 13. Dezember 2018.]
- Öztürk, Fatih**, The Ottoman Millet System, in: Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi 16 (2009), 71–86.
- Opelt, Ilona**, Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin (= Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 63), Heidelberg 1980.
- Origines**, Die Homilien zum Buch Jesaja (= Origines 10), eingel. und übers. v. Alfons Fürst und Christian Hengstermann, Berlin u. a. 2009.
- Pacik, Rudolf**, Die Fürbitte für die Juden am Karfreitags-Hauptgottesdienst. Von den *perfidii Iudaei* zum *populus acquisitionis prioris*, in: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 122–143.
- Page, Ivan**, The Sanctuary of Saint Anne at Jerusalem. Introduction, in: ders./Trimbur, Dominique (Hg.), St. Anne's at Jerusalem. Historical Account of its Founding (= Missionaries of Africa – History Series 3), übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 9–37.
- Page, Ivan/Trimbur, Dominique** (Hg.), St. Anne's at Jerusalem. Historical Account of its Founding (= Missionaries of Africa – History Series 3), übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004.
- Pawloková-Vilhanová, Viera**, White Fathers Archives as Sources for Reconstruction of Ugandan History, in: van der Hayden, Ulrich/Liebau, Heike (Hg.), Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (= Missionsgeschichtliches Archiv. Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 1), Stuttgart 1996, 177–189.
- Petry, Erik**, Die „Erste Alija“. Geschichte und Wirkung der ersten großen jüdischen Einwanderung 1882–1904, in: Perry, Yaron/ders. (Hg.), Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert (= Judentum und Christentum 9), FS Alex Carmel, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 91–100.
- Pfahl-Traughber, Armin**, „Bausteine“ zu einer Theorie über „Verschwörungstheorien“: Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen, in: Reinalter, Helmut (Hg.), Verschwörungstheorien. Theorie – Geschichte – Wirkung (= Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 3), Innsbruck u. a. 2002, 30–44.
- Pfahl-Traughber, Armin**, Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Antisemitismus und „Islamophobie“. Eine Erörterung zum Vergleich und ein Plädoyer für das „Antimuslimismus“-Konzept, in: ders. (Hg.), Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/2010, Brühl 2010, 604–628.

- Piper, Ernst**, Achtes Bild: „Die jüdische Weltverschwörung“, in: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Frankfurt am Main 2000, 127–135.
- Poliakov, Léon**, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 1: Von der Antike bis zu den Kreuzzügen, übers. v. Rudolf Pfisterer, 2. Aufl., Worms 1979.
- Preen, Kira**, Antijüdische Stereotype und Vorurteile in mittelalterlichen Legenden, Marburg 2013.
- Puig, Josep**, The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture, in: Speer, Andreas/Wegener, Lydia (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia 33), Berlin/New York 2006, 238–258.
- Raddatz, Alfred**, Zur Geschichte eines christlichen Bildmotivs: Ecclesia und Synagoge, in: Klamper, Elisabeth (Hg.), Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien 1995, 53–59.
- Räisänen, Heikki**, Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans, Helsinki 1971.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert**, Kleines Konzilskompndium, 30. Aufl., Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2003.
- Raphael, Freddy**, Sechstes Bild: „Der Wucherer“, in: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, Frankfurt am Main 2000, 103–118.
- Reichert, Folker**, Der eiserne Sarg des Propheten. Doppelte Grenzen im Islambild des Mittelalters, in: Knefelkamp, Ulrich/Bosselmann-Cyran, Kristian (Hg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, Berlin 2007, 453–469.
- Renault, François**, Cardinal Lavigerie. Churchman, Prophet and Missionary, übersetzt von John O'Donohue, London 1994.
- Rendtorff, Rolf**, Der Zionismus und der Staat Israel in den offiziellen Erklärungen christlicher Kirchen, in: Stegemann, Ekkehard W. (Hg.), 100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (= Judentum und Christentum 1), Stuttgart 2000, 144–151.
- Renz, Andreas**, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.
- Renz, Andreas/Leimgruber, Stephan**, Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet, 2. durchges. u. aktual. Aufl., München 2005.
- Renz, Andreas/Leimgruber, Stephan**, Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder (= Forum Religionpädagogik interkulturell 3), Münster/Hamburg/London 2002.
- Riad Abdel-Noor, Rawhia**, Ägypten in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Bogumil Goltz – Max Eyth – Georg Ebers, München 1996.

Richter, Klemens, Ostern als Fest der Versöhnung, in: Heinz, Hanspeter/Kienzler, Klaus/Petuchowski, Jakob J. (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (Quaestiones Disputatae 124), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1990, 56–87.

Riße, Günter, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran (= Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 2), Bonn 1989.

Rohrbacher Stefan/Schmidt, Michael, Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg 1991.

Rommel, Florian, ob mann jm vnreht thutt, so wollenn wir doch habenn sein blutt. Judenfeindliche Vorstellungen im Passionsspiel des Mittelalters, in: Schulze, Ursula (Hg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 183–207.

Rotter, Ekkehart, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 11), Berlin/New York 1986.

Rotter, Ekkehart, Die Sarazeneneseuche oder Wie ein Feindbild entsteht, in: Rotter, Gernot (Hg.), Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main 1993, 52–59.

Rotter, Ekkehart, Mohammed in Bamberg. Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts, in: Hubel, Achim/Schneidemüller, Bernd (Hg.), Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters (= Mittelalter-Forschungen 16), Ostfildern 2004, 283–344.

Rouart, Marie-France, Scheinbares Argumentarium, archetypische Realität: Die Ritualmordbeschuldigungen im Abendland, in: Buttaroni, Susanna/Musial, Stanislaw (Hg.), Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte, Wien u. a. 2003, 21–40.

Rouwhorst, Gerhard, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum, in: Gerhards, Albert/Doeker, Andrea/Ebenbauer, Peter (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (= Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003, 37–55.

Rudolph, Ulrich, Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, in: Speer, Andreas/Wegener, Lydia (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia 33), Berlin/New York 2006, 179–193.

Rumi, Dschelaladdin, Das Mathnawi. Ausgewählte Geschichten, übers. v. Annemarie Schimmel, Basel 1994.

- Rumi, Maulana Dschelaladdin**, Von Allem und von Einem. Fihī mā fihī (= Diederichs Gelbe Reihe 121), übers. v. Annemarie Schimmel, Neuausgabe, München 1995.
- Rupp, Walter**, Theologie der Passionsspiele, in: Henker, Michael/Dünninger, Eberhard/Brockhoff, Evamaria (Hg.), Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum, München 1990, 121–125.
- Sänger, Dieter**, Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 2016.
- Sahara, Tetsuya**, What Happened in Adana in April 1909? Conflicting Armenian and Turkish Views, Istanbul 2013.
- Saaïdia, Oissila**, Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle, Paris 2004.
- Said, Edward W.**, Orientalismus, übers. v. Hans Günter Holl, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014.
- Saupp, Norbert**, Das Deutsche Reich und die armenische Frage 1878–1914, Köln 1990.
- Schedl, Claus**, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. Neu übersetzt und erklärt, Wien u. a. 1978.
- Schimmel, Annemarie**, Jesus und Maria in der islamischen Mystik, München 1996.
- Schmeisser, Martin**, „Mohammed, der Erzbetrüger“: Negative Darstellungen des Propheten in den religionskritischen Produktionen des Libertinismus und der Radikalaufklärung, in: Klein, Dietrich/Platow, Birte (Hg.), Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, Paderborn 2008, 77–108.
- Schmidt, Werner H.**, Verstockung und Entscheidung. Gottes Wirken und des Menschen Freiheit, in: Diehl, Johannes F./Heitzenröder, Reinhard/Witte, Markus (Hg.), „Einen Altar von Erde mache ich mir ...“ (= Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5), FS Diethelm Conrad, Waltrop 2003, 257–267.
- Schmitz, Bertram**, Muhammad und Christus als Propheten? Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive, in: Middelbeck-Varwick, Anja u. a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2013, 49–62.
- Schneiders, Thorsten Gerald**, Einleitung, in: ders. (Hg.), Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik, Wiesbaden 2012, 7–12.
- Schölch, Alexander**, Jerusalem in the 19th Century (1831–1917 AD), in: Asali, Kamil J. (Hg.), Jerusalem in History, Burkhurst Hill 1989, 228–248.
- Schramm, Hellmut**, Der jüdische Ritualmord. Eine historische Untersuchung, Berlin 1943.
- Schreckenberger, Heinz**, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (= Theologie 172), 4. Aufl., Frankfurt am Main 1999.
- Schreiner, Stefan**, „Der Vater aller Propheten“ – Mose als Prophet und die Prophetie des Mose in jüdischer, christlicher und islamischer Tradition, in: Stosch, Klaus von/Işik, Tuba

(Hg.), Prophetie in Islam und Christentum (= Beiträge zur Komparativen Theologie 8), Paderborn u. a. 2013, 13–34.

Schreiner, Stefan, Die „Häresie der Ismaeliten“. Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge christlich-antiislamischer Polemik, in: Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (= Theologisches Forum Christentum – Islam 2), Regensburg 2007, 119–138.

Schubert, Kurt, Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten, Wien/Köln/Weimar 2003.

Schulze, Reinhard, Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident, in: Attia, Imam (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster 2007, 45–68.

Schulze, Reinhard, Richard Burton in Mekka, in: Bode, Christoph (Hg.), West Meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur (= Anglistische Forschungen 246), Heidelberg 1997, 101–116.

Schwarz-Friesel, Monika/Reinharz, Jehuda, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert (= Europäisch-jüdische Studien 7), Berlin/Boston 2013.

Seewann, Maria-Irma, „Verstockung“, „Verhärtung“ oder „Nicht-Erkennen“? Überlegungen zu Röm 11,25, in: Kirche und Israel 2/12 (1997), 161–172.

Segev, Tom, Es war einmal in Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels, übers. v. Doris Gerstner, München 2005.

Seidel, Stephan, Der Mythos in der Antike und das Mysterienspiel der Neuzeit. Ein Vergleich anhand ausgewählter Beispiele, Berlin 2006.

Shafir, Gershon, Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882–1914 (= Cambridge Middle East Library 20), Cambridge u. a. 1989.

Shapira, Anita, Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881–1848, übers. v. William Templer, New York/Oxford 1992.

Shorter, Aylward, African Recruits and Missionary Conscripts. The White Fathers and the Great War (1914–1922), London 2007.

Shorter, Aylward, Cross and Flag in Africa. The “White Fathers” during the Colonial Scramble (1892–1914), Maryknoll 2006.

Skottki, Kristin, Medieval Western Perceptions of Islam and the Scholars: What Went Wrong?, in: Feuchter, Jörg/Hoffmann, Friedhelm/Yun, Bee (Hg.), Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages (= Eigene und fremde Welten 23), Frankfurt am Main 2011, 107–134.

Soden, Hermann von, Briefe aus Palästina, 2. Aufl., Berlin 1901.

Southern, Richard W., Western Views of Islam in the Middle Ages, 2. Aufl. Cambridge/London 1978.

- Spoer, Hans H.**, Das Nebi-Mūsa-Fest, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (1878–1945) 4/32 (1909), 207–221.
- Sprengler, Nicole**, das er in sijm leiden gheglicht ist der marter vnsers heren. Legendenbildung um Simon von Trient – Ein Ritualmordkonstrukt, in: Schulze, Ursula (Hg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 211–231.
- Stegemann, Ekkehard W.**, Alle von Israel, Israel und der Rest. Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9,6, in: Theologische Zeitschrift 2/62 (2006), 125–157.
- Stein, Leslie**, The Hope Fulfilled. The Rise of Modern Israel (= Praeger Series on Jewish and Israeli Studies), Westport 2003.
- Stemberger, Günter**, Von einer jüdischen Sekte zur Weltreligion, in: Kampling, Rainer/Schlegelberger, Bruno (Hg.), Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen, Berlin 1996, 73–85.
- Sternhell, Zeev**, The Founding Myths of Israel. Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State, übers. v. David Maisel, Princeton 1998.
- Stolt, Birgit**, Pragmatische Stilanalyse, in: Spillner, Bernd (Hg.), Methoden der Stilanalyse, Tübingen 1984, 163–173.
- Theobald, Michael**, Der „strittige Punkt“ (Rhet. a. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefes. Die propositio 1,16f und das Mysterium der Errettung ganz Israels, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 183–228.
- Theobald, Michael**, Studien zum Römerbrief (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 136), Tübingen 2001.
- Thiessen, Jacob**, Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu (= Edition Israelologie 3), Frankfurt am Main 2010.
- Thumser, Matthias**, Türkenfrage und öffentliche Meinung. Zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453), in: Erkens, Franz-Reiner (Hg.) Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (= Zeitschrift für Historische Forschung. Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. d. frühen Neuzeit, Beiheft 20), Berlin 1997, 59–78.
- Tolan, John**, Petrus Alfonsi and his Medieval Readers, Gainesville u. a. 1993.
- Tolan, John**, Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter, Oxford 2009.
- Tolan, John V.**, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002.

Treue, Wolfgang, Schlechte und gute Christen. Zur Rolle von Christen in antijüdischen Ritualmord- und Hostienschändungslegenden, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 2 (1992), 95–116.

Treutwein, Christoph, Inhalt und Aufbau deutschsprachiger Passionsspiele des Mittelalters, in: Henker, Michael/Dünninger, Eberhard/Brockhoff, Evamaria (Hg.), *Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum*, München 1990, 29–32.

Trimbur, Dominique, Le destin des institutions chrétiennes européennes de Jérusalem pendant la Première guerre mondiale, in: *Mélanges de Science Religieuse* 4 (2001), 3–29.

Trimbur, Dominique, St. Anne's: Place of Memory and Setting for Life of the French in Jerusalem, in: Page, Ivan/ders. (Hg.), *St. Anne's at Jerusalem. Historical Account of its Founding (= Missionaries of Africa – History Series 3)*, übers. v. Donald MacLeod, Rom 2004, 91–125.

Tröger, Karl-Wolfgang, Sie haben ihn nicht getötet... Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4,157 (156), in: Nagel, Peter (Hg.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1988*, Halle 1990, 221–233.

Troeltsch, Ernst, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 20: Briefe III (1905–1915), hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Berlin/Boston 2016.

Ucar, Bülent, Der Umgang mit Minderheiten im Osmanischen Reich, in: Bielefeldt, Heiner/Lüer, Jörg (Hg.), *Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung*, Bielefeld 2004, 100–123.

Ullrich, Volker, Fünfzehntes Bild: „Drückeberger“. Die Judenerzählung im Ersten Weltkrieg, in: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, Frankfurt am Main 2000, 210–217.

Ulrich, F., Die Unruhen in Beirut, in: *Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande (Vereinsschrift des Jerusalem-Vereins)* 5/47 (1903), 198–199.

Valenzuela, Claudia, Die Sarazenen als religiöse Feinde? Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften aus dem Norden der Iberischen Halbinsel aus dem 12. Jahrhundert, in: Bade, Norman/Freudenberg, Beate (Hg.), *Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive*, Bochum 2013, 55–85.

Valenzuela, Claudia, „Ritu Mamentiano“. Auf der Suche nach den christlichen Wahrnehmungen vom Islam in der frühmittelalterlichen Historiographie Nordspaniens, in: Aurast, Anna/Goetz, Hans-Werner (Hg.), *Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze (= Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1)*, Berlin 2012, 121–168.

- Vollenweider, Samuel**, Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition, in: Dietrich, Walter/George, Martin/Luz, Ulrich (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 40–55.
- Vones, Ludwig**, Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis, in: Speer, Andreas/Wegener, Lydia (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (= Miscellanea Mediaevalia 33), Berlin/New York 2006, 217–237.
- Vrankic, Petar**, Die Rezeption des Islam in der Ost- und Westkirche in der Zeit vom 7. bis zum 10. Jahrhundert, in: Hauke, Manfred/Stickelbroeck, Michel (Hg.), Donum Veritatis. Theologie im Dienst der Kirche, FS Anton Ziegenhaus, Regensburg 2006, 423–449.
- Wahle, Stephan**, Identität durch Gebet? Die Selbst-Überschreitung des Menschen durch Gebet im Kontext institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, in: Gerhards, Albert/Henrix, Hans Hermann (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (= Quaestiones Disputatae 208), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2004, 128–148.
- Waldenfels, Hans**, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 4. Aufl., Paderborn 2005.
- Walter, Peter**, Muss(te) Raimundus Lullus scheitern? Die Möglichkeiten des Religionsdialogs damals und heute, in: Oschema, Klaus/Lieb, Ludger/Heil, Johannes (Hg.), Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter (= Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 2), Berlin/München/Boston 2015, 50–68.
- Walter, Wolfgang**, Meinen Bund habe ich mir dir geschlossen. Jüdische Religion in Fest, Gebet und Brauch, München 1989.
- Wander, Bernd**, Trennungsprozesse zwischen frühen Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr., Tübingen 1994.
- Wasserstein, Bernard**, Jerusalem: der Kampf um die heilige Stadt, übers. v. H. Jochen Bußmann, München 2002.
- Weiß, Volker**, Blutige Gerüchte, 30. Juli 2015, <http://www.zeit.de/2015/31/antisemitismus-christlich-damaskus-afaere-imperialismus-naher-osten>. [Zugriff: 10. Februar 2017.]
- Wenninger, Markus J.**, Juden und Christen als Geldgeber im hohen und späten Mittelalter, in: Ebenbauer, Alfred/Zatloukal, Klaus (Hg.), Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Wien/Köln 1991, 281–299.
- Wenzel, Edith**, „Dort worden die Judden alle geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 14), München 1992.

Werner, Jonathan Ralf, Die Weißen Väter in Jerusalem. Geschichten interkultureller Begegnungen in der Gründungsphase der französischen Missionsgesellschaft in St. Anna (1878–1882), Salzburg 2014 (unveröffentlicht).

Wimmer, Stefan Jakob/Leimgruber, Stephan, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, hg. vom Deutschen Katecheten-Verein e. V., Stuttgart 2005.

Wolf, Hubert, Liturgischer Antisemitismus. Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928–1975), in: Schuller, Florian/Veltri, Giuseppe/ders. (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg 2005, 253–269.

Wolf, Kenneth Baxter, Christian Views of Islam in Early Medieval Spain, in: Tolan, John Victor (Hg.), Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays (= Garland medieval casebooks 10), New York/London 1996, 85–108.

Wolf, Monika, so tünd ich dir verbinden din ougen vnd brich dir din baner ouch en zwey. Ecclesia und Synagoge in fortwährendem Streit, in: Schulze, Ursula (Hg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen, Tübingen 2002, 35–58.

Yitik, Ali İhsan, Die Jungfrau Maria und ihr Haus bei Ephesus. Eine religionsvergleichende mariologische Untersuchung, in: Journal of Religious Culture / Journal für Religionskultur 56 (2002), 1–12.

Zilberman, Ifrah, The renewal of the pilgrimage to Nabi Musa, in: Breger, Marshall J./Reiter, Yitzhak/Hammer, Leonard (Hg.), Sacred Space in Israel and Palestine. Religion and Politics (= Routledge Studies in Middle Eastern Politics 41), London/New York 2012, 103–115.

VII Abstract

Die vorliegende Untersuchung ging entlang des exemplarischen Zugriffs auf die unveröffentlichten Ordensstagebücher der sogenannten „Weißen Väter“ an ihrem Missionsstandort St. Anna/Jerusalem der Frage nach, welche Sichtweisen von Jüd:innen und Muslim:innen – letztere als das „Missionsobjekt“ der Kongregation – in der *Tendenz* während des Zeitraums von 1878 bis 1914/15 transportiert wurden: Welche Konstruktionen von (religiöser) Alterität werden jeweils vorgenommen? Wo finden sich Bezüge zu historisch gewachsenen juden- und islamfeindlichen Bildern? Wo kommen affirmative Sichtweisen zum Vorschein und welche Wirkung entfalten sie im Denken der Missionare? Gibt es eine Entwicklung in den jeweiligen Wahrnehmungsweisen oder bleiben sie statisch? Worin unterscheiden sich die Textkorpora zu Jüd:innen und Muslim:innen? Für die Analyse der Tagebücher wurden Anleihen bei der Linguistik, näherhin bei der „*Pragmatischen Stilanalyse*“ genommen.

Hinsichtlich der Jüd:innen betreffenden Texte, die einen nur sehr kleinen Teil der Tagebücher ausmachen, ist zu konstatieren, dass sie fast durchweg pejorativen Charakter haben. Jüd:innen werden nach religiösen und politisch-wirtschaftlichen Gesichtspunkten beurteilt: 1. Sie werden als „religiöser Antitypus“ gekennzeichnet und diffamiert; 2. sie werden als verderbliche „wirtschaftlich-soziale Realität“ wahrgenommen und transportiert. Dabei stehen die Weißen Väter ganz auf dem Boden des christlichen Antijudaismus, bedienen sich aber zugleich das Ende des 19. Jahrhunderts kennzeichnender antisemitischer Ressentiments. Im Gegensatz zu „klassischen“ antijudaistischen und antisemitischen Zeugnissen operieren sie nicht mit „hermeneutischen“, sondern mit realen Jüd:innen und suchen auf diese Weise, eine persuasive Wirkkraft bei den Lesenden zu entfalten. Nimmt man die jeweiligen Vertextungsstrategien einzelner Texte genauer in den Blick, wird das Ziel der Persuasion deutlich entlarvt. Die Texte sagen folglich nicht nur etwas über die den christlich geprägten Antijudaismus stützenden Konstanten, sondern auch über die Möglichkeiten einer „Sprache der Judenfeindschaft“ aus. Als Gründe für die auf antijudaistische, stellenweise sogar antisemitische Attribute zurückgreifende Abwertung von Jüd:innen wurden Abgrenzung zwecks Bestätigung bzw. Stärkung der eigenen Identität, das Herausstellen christlicher Superiorität und eine Jüd:innen und Christ:innen als Minderheiten im Osmanischen Reich verbindende (zunehmende) Konkurrenzsituation herausgearbeitet. Somit haben wir es bei den pejorativen Texten der Weißen Väter zu Jüd:innen mit einem Wechselspiel zwischen antijudaistisch-antisemitischen Denkformen und den sie leitenden Interessen als einer religiösen Minderheit im Osmanischen Reich zu tun. Und auch die als marginal einzustufenden affirmativen Texte über Jüd:innen kommen nicht ohne eine

entsprechende Kontrastierung aus. Auffällig ist, dass abweichende, würdigende Sichtweisen ausschließlich dort zum Tragen kommen, wo persönliche Kontakte zu Jüd:innen aufgebaut werden. Davon unbenommen bleiben die Sichtweisen der Jerusalemer Missionare auf Jüd:innen als Gesamtgruppe herabsetzend.

Dies gilt im Wesentlichen auch für die Wahrnehmungsweisen von Muslim:innen. Im Unterschied zu den Jüd:innen behandelnden Tagebucheinträgen weisen diejenigen über Muslim:innen allerdings keine so eindeutig pejorative Tendenz auf, sondern liefern Anhaltspunkte für gelungene interreligiöse und interkulturelle *persönliche* Begegnungen. Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Muslim:innen wurden analog zu denen über Jüd:innen in zwei Kategorien unterteilt: 1. pejorative Sichtweisen, die ihrerseits in zwei Unterpunkte gegliedert wurden: Muslim:innen als Bedrohung bzw. Feinde der Christ:innen und Muslim:innen als religiöser Antitypus; 2. würdigende Sichtweisen, die zum Einen von guter Nachbarschaft mit Muslim:innen in Jerusalem, und zum Anderen von der positiv konnotierten muslimischen Marienverehrung zeugen. Hinsichtlich des ersten als pejorativ eingestuften Motivs konnte gezeigt werden, dass es sich auch hier um eine Wechselwirkung handelt: Einerseits stehen die Missionare mit ihnen in der Tradition gängiger „christlich-abendländischer“ islamfeindlicher Stereotype, andererseits werden sie dank antichristlicher Agitationen im Osmanischen Reich, also einer konkreten Bedrohungssituation, in ihren Vorurteilen bestätigt und tradieren sie selbst weiter. Diese offenbaren eine aus Europa mitgebrachte Ignoranz sowie ein ausgeprägtes Gefühl von religiöser und Kultursuperiorität. Die von den Weißen Vätern tradierten affirmativen Sichtweisen auf Muslim:innen sind wiederum zweifach untergliedert: Die an die christliche Tradition angelehnte Marienverehrung wird hervorgehoben und kann als Kontrast zum von den Weißen Vätern abgewerteten muslimischen „Nabi Mūsa“-Fest gesehen werden. Die Begegnungen mit Menschen muslimischen Glaubens stellen die zweite würdigende Textgruppe dar; sie bezeugen eine prinzipielle Offenheit der Missionare für muslimische *Individuen* – und entsprechen damit einem wesentlichen Element des eigenen missionarischen Anspruchs. Ein „Begegnungslernen“ im heutigen Sinne findet hingegen nicht statt: Aus den affirmativen Sichtweisen auf einzelne Muslime wurden keinerlei Konsequenzen für die Wahrnehmungsweisen auf „die“ Muslim:innen als Gesamtgruppe gezogen.

Zum formalen und inhaltlichen Vergleich beider Textgruppen: 1. Die Muslim:innen betreffenden Tagebucheinträge weisen keine so sorgfältig „durchkomponierte“ Vertextungsstrategie wie diejenigen zu Jüd:innen; 2. Die Sichtweisen der Weißen Väter auf Jüd:innen und Muslim:innen sind im Wesentlichen kongruent zu den christlichen Sichtweisen auf Jüd:innen und Muslim:innen in der jeweiligen Beziehungsgeschichte: Während erstere fast durchweg pejorativer Art sind, stellen sich letztere in ihrer Gesamtheit deutlich ambivalenter dar.

The present study of the unpublished mission diaries kept by the so-called “White Fathers” at their mission in St. Anne’s Church, Jerusalem explores the views of Jews and Muslims – the latter as “mission object” of the congregation – they convey in the period from 1878 to 1914/1915. In the process, it asks what constructions of (religious) alterity were undertaken in both cases. Where can references to established anti-Jewish and Islamophobic images be found? Where do affirmative views emerge and how do they influence the missionaries’ thinking? Do the respective modes of perception change over time or remain static? In what ways do the texts about Jews differ from those about Muslims? The analysis of the records draws on linguistics, more specifically on “pragmatic style analysis”.

With regard to the texts concerning Jews, which make up only a very small part of the mission diaries, it should be noted that they are almost all pejorative in character. Jews are judged on the basis of religious and political-economic criteria: 1. they are stigmatised as a “religious antitype”; and 2. they are perceived and portrayed as a pernicious “socio-economic reality”. Here the White Fathers stand firmly in the tradition of Christian anti-Judaism, but also exploit the anti-Semitic feelings that arose at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth centuries. Unlike “classical” anti-Judaist and anti-semitic testimonies, they operate not with “hermeneutic” but with real Jews and in this way seek to have a persuasive effect on their readers. The goal of persuasion becomes clear when one takes a closer look at the respective strategies of individual texts. In this way, they reveal much not only about the abiding features of Christian anti-Judaism but also about the possibilities of a “language of animosity towards the Jews”. This study shows that the denigration of Jews using anti-Judaist and in some cases even anti-semitic attributes was motivated by a need to differentiate in order to confirm or strengthen one’s own identity and highlight Christian superiority, and a (growing) competitive situation that connected Jews and Christians as minorities in the Ottoman Empire. Thus, the pejorative texts of the White Fathers about Jews are characterised by an interplay between anti-Judaist or anti-semitic forms of thought and the interests that guided this order as a religious minority in the Ottoman Empire. And even in the relatively few affirmative texts about Jews there are signs of depreciation. It is noteworthy that deviating, valorising views are only found where personal contacts with Jews are established. But on the whole, this does not affect the views of the Jews held by the Jerusalem missionaries.

The same essentially also applies to the perceptions of Muslims. In contrast to the texts that deal with Jews, those about Muslims do not, however, have a clear pejorative tendency, but point to successful interreligious and intercultural personal encounters. The White Fathers’ views on Muslims can be divided into two categories analogous to those on Jews: 1. pejorative views, which in turn can be subdivided into two sub-categories: Muslims as a threat or enemies of Christians, and Muslims as a religious antitype; 2. valorising views,

which on the one hand testify to good neighbourly relations with Muslims in Jerusalem, and on the other to the positively connoted Muslim veneration of Mary. With regard to the first motif, which is classified as pejorative, the study shows that here too an interaction operates: On the one hand the missionaries stand in the tradition of common “Christian-Western” Islamophobic stereotypes, on the other hand thanks to anti-Christian agitations in the Ottoman Empire, a concrete threat situation, they are confirmed in their prejudices and continue to pass them on. These prejudices reveal an ignorance brought along from Europe as well as a pronounced feeling of religious and cultural superiority. The affirmative views on Muslims conveyed by the White Fathers are also subdivided into two parts: The Marian veneration based on the Christian tradition is emphasised over the Muslim “Nabi Mūsa” festival devalued by the White Fathers. The encounters with people of Muslim faith represent the second valorising text group; they testify to a fundamental openness on the part of the missionaries to Muslim individuals – and thus correspond to an essential element of their own missionary aim. However, a “learning from encounters” (*Begegnungslernen*) in today's sense does not take place: no consequences were drawn from the affirmative perspectives on individual Muslims for the modes of perception of “the” Muslims as a whole.

With regard to the form and content of both text groups: 1. the texts concerning Muslims do not reveal the same carefully structured text strategy as those concerning Jews; and 2. the views of the White Fathers on Jews and Muslims correspond essentially to the Christian views on Jews and Muslims in the respective relationship history. Yet while the former are almost all of a pejorative nature, the latter are clearly more ambivalent in their entirety.

Aus dem Promotionsprojekt hervorgegangene Vorpublikationen:

Klein, Anna, Art. Das Nabi-Mūsa-Fest: (Wieder-)Entdeckung einer muslimischen Wallfahrtstradition, 30. November 2018, <https://www.feinschwarz.net/das-nabi-musa-fest-wieder-entdeckung-einer-muslimischen-wallfahrtstradition>. [Zugriff: 30. November 2018.]

Klein, Anna, Theologie und Kirche im Dialog mit dem Islam. Ein Streifzug durch die wechselvolle Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen, in: Spallek, Gerrit/Büchner, Christine (Hg.), *Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie*, Ostfildern 2016, 111–132.

Eidstattliche Erklärung

Ich versichere hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig ohne fremde Hilfe und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfasst habe.

Ort, Datum

Unterschrift