

Zwischen Internationaler Politik und Religionstourismus: Palästina im Internationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts

Hannah Müller-Sommerfeld

Palästina und der Vordere Orient haben an der Geschichte der Religionen als Globalisierungs- und Internationalisierungsfaktor einen hohen Anteil, brachen doch von hier Christen, Juden, Manichäer, Muslime oder Bahá'í in verschiedene Weltregionen auf. Neben dieser ausgehenden Religionsdynamik sorgte die multireligiöse Aufladung Palästinas über Jahrhunderte für mehr oder minder intensive internationale Rückbindungen von Juden, Christen und Muslimen. Diese historische Internationalität potenzierte sich seit dem 19. Jahrhundert, als verbesserte Verkehrs- und Transportbedingungen einen christlichen Influx wie noch nie zuvor ermöglichten. Überdies dynamisierten den globalen Aufbruch von westlichen protestantisch-evangelikalischen Kreisen neue religiöse Ziele. Wenn man mit den Herausgebern dieses Sammelbandes fragt, wie sich das Christentum in Zeiten der Globalisierung wandelte, sind im Falle Palästinas zwei Bereiche hervorzuheben. Der eine betrifft die Internationale Politik Europas, die zur Politisierung von Religion und zur Revitalisierung des kollektiven christlichen Gedächtnisses vom Heiligen Land beitrug, und der andere den neu aufkommenden internationalen Religionstourismus, dessen Anfänge im Protestantismus liegen, sowie wiederbelebte Pilgerfahrtstraditionen. Zusammengenommen transformierten diese beiden Bereiche das islamisch-osmanische Palästina in einen historisch neuen und partikular internationalisierten Religionsraum.

Aus der Internationalen Politik Europas thematisiert der erste Teil meines Beitrags die Affäre um die Jerusalemer Grabeskirche von 1808 bis 1820, die in der westlichen Forschung unbekannt ist. Während kaum eine Publikation den Großbrand von Oktober 1808 auslöst, fehlt das diplomatische Nachspiel zwischen St. Petersburg, Istanbul, Rom, Paris und Wien und das Schlichtungsprojekt von Zar Alexander I., das nach einem hoffnungsvollen Anfang auf dem Aachener Kongress 1818 zwei Jahre später

an katholisch-restaurativen Positionen scheiterte. Diese politische Einschaltung Russlands konfigurierte die uralten Streitigkeiten um die christlichen Heiligen Stätten Palästinas zu einer Frage der Internationalen Politik, die bis heute Geschichte schreibt. Diese Problematik widerlegt die gängige Forschungsthese, dass religiöse Minoritäten aus führenden westlich-liberalen Staaten die Internationale Politik seit dem 19. Jahrhundert dominiert hätten. Deren Anwaltschaft und die Durchsetzung eines internationalen Minoritätenschutzes sind lediglich besser erforscht als die Frage der christlichen Heiligen Stätten Palästinas, die mindestens genauso raumfüllend und diskursiv prägend war.

Im zweiten Teil meines Beitrags kommen der westlich-protestantische Religionstourismus und der russische Pilgerstrom in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Sprache. Für Protestanten¹ ging damit eine grundlegende religiöse Transformation einher, entdeckten sie doch nach jahrhundertelanger religionsdogmatischer Abstinenz das Heilige Land *in situ*. Parallel erlebte die jahrhundertalte russische Palästinapilgertradition dank staatlich-kirchlicher Förderung und Organisation eine historische Konjunktur, die den protestantischen Religionstourismus, aber auch die revitalisierten katholischen Pilgerfahrten weit in den Schatten stellte.

Insgesamt verfolgt mein Beitrag zwei Ziele. Als erstes soll er analytische Schärfe in die Komplexität des christlichen Internationalisierungsprozesses Palästinas im 19. Jahrhundert bringen. Flankiert von der Internationalen Politik trafen in Palästina wie noch nie zuvor verschiedene Konfessionen, aber auch Christen, Muslime und Juden direkt aufeinander. In diesem hohen Grad von Interkonfessionalität und Interreligiosität liegt das Spezifikum der neuen Internationalisierung dieser Region. Von Globalisierung in qualitativem, glaubens- und nationsüberwindendem Sinne kann im 19. Jahrhundert keine Rede sein, da entsprechende Annäherungen oder Verbindungen (*connectedness*) kaum stattfanden. Dies gilt sowohl für das zarische Schlichtungsprojekt für die Jerusalemer Grabeskirche wie für die westlich-protestantischen Religionstouristen und russischen Pilger, bei denen interkonfessionelle und -religiöse Abgrenzungen nicht überwunden wurden. Es überwogen vielmehr konfessionelle bzw. interreligiöse Überle-

¹ Der Begriff bezeichnet strenggenommen nur die Lutheraner. Er wird hier aus Gründen der Übersichtlichkeit trotzdem beibehalten und als Sammelbezeichnung für die verschiedenen Konfessionen/Denominationen (Reformierte, Methodisten, Anglikaner u.a.) verwendet.

genheit sowie handfeste Erfahrungen von religiöser Alterität, Differenz und Feindmarkierung.

Aufgrund dieses empirischen Befundes ist der Wandel Palästinas im global-christlichen Aufbruch des 19. Jahrhunderts mehr als Internationalisierungsprozess zu charakterisieren, den die neue Forschungsrichtung der Internationalen Geschichte seit den 1990er Jahren untersucht. Inzwischen gelten die alten Dichotomien national-international, Nationalismus-Internationalismus als überwunden und werden als komplementäre Bereiche angesehen.² Mit diesem analytischen Schwerpunkt verfolgt mein Beitrag als zweites Ziel, das Plädoyer dieses Tagungsbandes für eine transnationale Blickerweiterung zu stärken, garantiert sie doch Erkenntniszugewinn und adäquatere Analysen. Religionen haben bekanntlich noch nie vor nationalen Grenzen Halt gemacht, sondern mehr nur nationale Historiographien und Fachdisziplinen. Für eine umfassendere Erforschung von Religionen ist es geradezu ein methodisches Muss, nach inter- und transnationalen Räumen, Aushandlungsprozessen und Inhalten zu fragen, vor allem nach den zahlreichen Nationalstaatsneugründungen, Migrations- und Fluchtbewegungen seit dem 19. Jahrhundert, die ihre historischen Internationalitäten nachhaltig verändert haben.

Der Fall Palästina zeigt paradigmatisch, wie notwendig es ist, der Gefahr der Nivellierung durch Internationalisierungs- oder Globalisierungsdiskurse zu begegnen und das Lokale nicht aus dem Blick zu verlieren. Das Heilige Land war eine der Destinationen des globalen christlichen Aufbruchs im 19. Jahrhundert, doch fanden hier partikuläre Prozesse und Veränderungen statt, die an keinem anderen Ort der Welt hätten stattfinden können.

Inter- und transnationale Perspektiven können auch zur Revision von etablierten Sichtweisen und Wissenstraditionen beitragen. Dies gilt für die nahezu unbekannte Jerusalem-Affäre von 1808 bis 1820, die weitere paradoxe Überraschungen wie die eigenwillige französische Außenpolitik im Vorderen Orient bereit hält, sowie für unser Palästina-Bild, dem die westliche Forschung einen Webfehler eingewoben hat. Bestimmend waren nämlich nicht die wenigen Tausend, allerdings besser erforschten Protestanten oder Katholiken, sondern der staatlich geförderte massive Pilgerstrom der russischen Christen, die der Internationalisierung Palästinas im 19. Jahrhundert ein prädominant russisch-orthodoxes Gesicht gaben.

2 Sluga 2013; Herren 2009.

Palästina in der Internationalen Politik Europas

Nachdem die osmanische Dynastie Palästina 1517 erobert hatte, gingen auch die heiligen christlichen Stätten in ihr Territorialeigentum über. Damit begann ein neues Kapitel in der Geschichte der Streitigkeiten um die Heiligen Stätten zwischen den Hauptkontrahenten der »Griechen« (Griechisch-orthodoxe Kirche), »Lateiner« (Katholiken) und »Armenier« (Armenisch-Orthodoxe). Die osmanischen Sultane stellten ihnen über Jahrhunderte bezüglich der Besitz- und Nutzungsrechte teils widersprüchliche Erlässe (*firman*) oder Dekrete (*hatt-i sherifi*) aus. Trotzdem konnten sie das notorische christliche »Mönchsgezänk« zwischen Kapitulationsrechten, islamischem Recht, oft zugunsten der Christen angewendet, Bestechungsgeldern, lokalen und internationalen Interventionen als innerosmanische Angelegenheit verwalten. Dabei favorisierten die Osmanen prinzipiell keine Konfession, sondern praktizierten mehr eine taktierende, pragmatische und ambivalente Religionspolitik.³ Offensichtlich können Unordnung und Instabilität ein positives Herrschaftsinstrument sein, wenngleich gerade diese Aspekte die historische Problematik der christlichen Heiligen Stätten in Palästina mitkonstituierten.

Zur hermeneutischen Einstimmung in das Folgende sei in Erinnerung gerufen, dass der Vordere Orient bekanntlich zu den schwierigsten Gebieten der Internationalen Politik und Diplomatie gehört. Fürst Otto von Bismarck soll einmal bemerkt haben, dass er die deutsche Diplomatie in Konstantinopel grundsätzlich nicht lese, denn jeder Diplomat stünde dort in Gefahr, »nach und nach den üblichen Menschenverstand zu verlieren.«⁴ Von exegetischem Nutzen mag auch die teils ironische Einschätzung von Karl Braun, einem deutschen Juristen und Mitglied des Reichstages sein, die er nach seiner Orientreise in den 1870er Jahren machte:

»Dass aber auch Kleinigkeiten, wenn sie diplomatisch geworden, mit großer Wichtigthueri behandelt werden, hat hier, in Constantinopel, seine ganz vernünftigen Gründe; denn das Wirkliche ist ja, wie Hegel sagt, immer vernünftig. [...] Hier] kann sich aus jeder Kleinigkeit über Nacht eine welterschütternde Frage entwickeln und deshalb muss man Alles mit Vorsicht und Delicatesse behandeln – Alles ohne Ausnahme. Kleinigkeiten gibt es hier überhaupt nicht.«⁵

3 Peri 2001, S. 95, 127–134; Collin 1961, S. 27–61.

4 Robolsky 1887, S. 170.

5 Braun 1876, S. 64. (Die Orthographie des Zitats ist nicht den gegenwärtig gültigen Regeln angepasst.).

Neue Internationalisierung einer alten religiösen Frage (1808–1820)

Großbrand und Wiederaufbau der Jerusalemer Grabeskirche (1808–1810)

In der Nacht zum 12. Oktober 1808 brach in der Jerusalemer Grabeskirche ein Feuer aus.⁶ Es zerstörte weite Teile der Gebäudestruktur, während die Grabkapelle Jesu (Ädikula) nur äußerlich stark beschädigt wurde. Dass die wichtigste christliche heilige Stätte fast in Ruinen stand, wurde in Europa fünf Monate später publik.⁷ Diese zeitliche Verzögerung mag das noch überwiegend geringe öffentliche Interesse Europas an Palästina erklären, zumal hier politische Wirren und restaurative Kriege gegen die napoleonischen Eroberungen, im Oktober 1808 konkret in Spanien, im Vordergrund standen. Die Regierung Napoleons I. hingegen hatte ihren Blick wohl in den Vorderen Orient gerichtet. Sie wies Ende Oktober 1808, also kurz nach dem Großbrand in der Grabeskirche, den französischen Botschafter in Istanbul an, die historische Vormachtstellung Frankreichs in der Levante mit allen Mitteln zu erneuern.⁸ Dazu gehörte offensichtlich und paradoxerweise der Bereich der Religion bzw. des Katholizismus. Paris hatte diesen bereits nach dem verlorenen Ägyptenfeldzug im Friedensvertrag mit dem Osmanischen Reich von Juni 1802 geregelt und sämtliche Vorkriegsverträge, inklusive der Kapitulationen, erneuern lassen, und alsbald angeordnet, die katholischen Auslandsmissionen im Vorderen Orient wiederherzustellen und sie zur alten Größe zurückzuführen.⁹

Nach dem verheerenden Großbrand in der Jerusalemer Grabeskirche mobilisierten alle betroffenen Kirchenparteien für den Wiederaufbau. Papst Pius VII., stark eingeschränkt durch die napoleonische Besetzung des Vatikan seit Februar 1808, aktivierte die katholische Diplomatie und rief zu Kollekten auf. Anfang März 1809 adressierte er ein Breve an den österreichischen Kaiser und »König von Jerusalem« Franz I., er möge sich bei der osmanischen Regierung für die »Verhinderung des Wiederaufbaus

6 Das häufigste Narrativ, dass das Feuer im oberen armenischen Wohnbereich in der Rotunde ausgebrochen sei, prägte wahrscheinlich einer der wenigen erhaltenen Zeitzeugenberichte, der von einem Franziskaner stammt. Er ist veröffentlicht in William 1820, S. 597–600.

7 In Deutschland berichtete als erste die *Münchener Politische Zeitung* am 15. März 1809, die *Bayrische National Zeitung* folgte am 1. April 1809 (No. 76, S. 314–315).

8 Outrey 1898/2014, S. 20.

9 Rey 1899, S. 349.

der Kirche durch die Griechen« einsetzen und einen *firman* zugunsten der Lateiner erreichen.¹⁰

Die Griechen waren jedoch schneller. Ihre Petition beschied der neue Sultan Mahmud II. positiv im März 1809, also fast zeitgleich zum päpstlichen Breve. So nutzten sie die Gunst der Stunde und renovierten die Grabeskirche in Eigenregie trotz zahlreicher massiver lokaler christlicher, muslimischer und internationaler Proteste. Die Griechen weihten den neuen Bau am 14. September¹¹ 1810, am orthodoxen Kirchenfest der Kreuzerhöhung, ein. Doch hatten sie keine historische Restauration, sondern einen völligen Umbau ausgeführt.¹² Dabei waren der frühchristliche und mittelalterliche Gebäudeteil einheitlich verbunden worden. Die romanische bzw. frühbyzantinische Ädikula war einem Bau im neo-byzantinischen Stil gewichen, das konische Holzdach über der Rotunde durch eine glockenförmige Konstruktion ersetzt.¹³ Die immense Verschuldung¹⁴, die Windeseile des Wiederaufbaus, und nicht zuletzt die vollendeten architektonischen Tatsachen im September 1810 lassen erahnen, welche unbedingte Priorität dieses Projekt für die Griechen hatte, bot es doch eine seltene Chance, um den griechisch-orthodoxen Anspruch auf Vormachtstellung in der Grabeskirche im jahrhundertealten Konkurrenzkampf mit den Lateinern und Armeniern durchzusetzen und die byzantinische Primordialität sichtbar zu realisieren.

Angesichts dieses neuen Öls auf dem alten Feuer blieb die katholische Diplomatie in Aktion. Kurz vor der Fertigstellung der Grabeskirche, Ende August 1810, hatten Juste Ponce de Fay de Latour-Maubourg, französischer Botschaftssekretär in Istanbul, und Klemens von Metternich, seit Oktober 1809 Außenminister Österreichs, einen *firman* zugunsten der Lateiner erwirkt.¹⁵ Er blieb in der Grabeskirche jedoch ohne Folgen, und die Hohe Pforte bestätigte im Januar 1811 ausdrücklich, dass die Restaurationsarbeiten der Griechen die früheren Rechte der Lateiner nicht aufheben

10 Mislin 1863, S. 650; Lemmens 1922, S. 246. Die Episode fehlt bei Fischer 2006. Grundlegend im Folgenden: Hajjar 21988, S. 17–31; Moschopoulos 1956, S. 216–227. Beide Autoren sind nicht frei von tendenziösen Äußerungen, sei dies für die Lateiner (Hajjar) oder für die Griechen (Moschopoulos).

11 Entspricht dem gregorianischen 27. September.

12 Zu den Nutzungsrechten vor und nach 1808 s. die Karten bei Bamberg 1891, S. 27–29.

13 Pringle 2007, S. 37; Krüger 2000, S. 212f.

14 Etwa vier Millionen Rubel (Williams 21849, S. 284).

15 Hussein 1983, S. 813–815; Mislin 1863, S. 650. Die Episode fehlt bei Siemann 2016, Šedivý 2013, Reinerman 1979.

würden und der Status quo vor 1808 erhalten bliebe.¹⁶ Die Griechen lehnten jedoch jegliche Änderung ab. Derweil gingen ihre berüchtigten interkonfessionellen Scharmützel weiter, sei dies im gegenseitigen Stören von Gottesdiensten oder anderen liturgischen Handlungen. Auch sägten etwa die Lateiner eines der neuen Kreuze der Griechen an und hängten deren Lampen in der Grabkapelle ab.¹⁷ Überdies sorgte ihre neue Orgel, die erheblich größer und lauter war als die im Brand zerstörte, für anhaltenden Streit, bis ihr Klangvolumen 1812 nach griechischer Intervention reduziert wurde.¹⁸

Bedrohte religiöse Identitäten: Internationale Appelle

Die Lateiner wandten sich Anfang Oktober 1814 paradoxerweise über die russische Vertretung in Istanbul an Zar Alexander I., und baten ihn, ihre Rechte vor osmanischen Übergriffen zu schützen. Die russische Diplomatie entschied jedoch, das franziskanische Anliegen nicht weiterzuleiten, da Frankreich die historische Schutzmacht der Katholiken im Osmanischen Reich sei.¹⁹

Auch die Griechen richteten ihren Blick nach St. Petersburg. Polykarp I., Patriarch von Jerusalem, schrieb zwischen April 1815 und Oktober 1816 an den Zaren, an den Heiligen Synod²⁰ und an russische Diplomaten. Er bat teils um finanzielle Hilfe (die er erhielt) und teils um politisch-ideelle Unterstützung. Im Oktober 1816 klagte er über die Armenier, die sich nach zwei *firmanen* von 1811 und 1813 in der Jerusalemer Grabeskirche, am Mariengrab in Gethsemane und in der Geburtskirche in Bethlehem ausgebreitet hätten. Zu letzterer hätten sie sich sogar einen ständigen Zutritt gesichert, den zuvor allein die Griechen gehabt hätten. Zar Alexander I. erhörte die griechischen Hilferufe nach einem Gutachten des Heiligen Synods,²¹ zumal St. Petersburg im Sommer 1816 seinen orthodoxen Protektionsradius in den Orient ausgeweitet hatte. Der

16 Hussein 1983, S. 816–818.

17 Von den insgesamt 44 Lampen gehören 21 den Griechen, 13 den Katholiken, sechs den Armeniern und vier den Kopten.

18 Moschopoulos 1956, S. 115–116.

19 Popoff 1910, S. 3–4.

20 Nachfolgeinstitution des Moskauer Patriarchats, das Zar Peter I. 1721 aufgelöst hatte. Der Heilige Synod unterstand der zarischen Regierung und wurde vom Oberprokurator geleitet. Smolitsch 1964, S. 99–132, 160–221.

21 Popoff 1910, S. 5–9, 14–16.

russische Botschafter in Istanbul, Grigori A. Stroganov, erhielt als zusätzliche Aufgabe die Protektion der orientalisches-orthodoxen Christen. Denn die Interessen und Rechte der einheimischen Bevölkerung und nicht die der Ausländer zu wahren und zu schützen, begründete die zarische Regierung in einem Schreiben von Juni 1816 an die Hohe Pforte, diene dem inneren Frieden und sei somit auch im ureigensten Interesse Istanbuls.²² Stroganov erzielte ein Jahr später den erhofften Erfolg in der griechischen causa gegen die Armenier, als die Hohe Pforte im September 1817 einen entsprechenden *firman* ausstellte.²³

Nach den heftigen Tumulten und Schlägereien zwischen Mönchen und Pilgern an Ostern 1818 in der Jerusalemer Grabeskirche wandte sich Patriarch Polykarp I. nach Istanbul und erhielt eine auffällig rasche Antwort zwei Monate später. Der *firman* von Mai 1818 anerkannte die Griechen als exklusive Wächter des Heiligen Grabes. Der lateinische Protest ließ nicht lange auf sich warten und Anfang Juli 1818 folgte eine geeinte Intervention der katholischen Mächte. Der französische Botschafter in Istanbul, Marquis de Rivière, verlangte im Auftrag des neuen Bourbonenkönigs und seiner *Majesté Très-Chrétienne* Ludwig XVIII. die Wiederherstellung der katholischen Eigentumsrechte an den Heiligen Stätten gemäß den Erlässen von 1810 und 1812 bzw. den Kapitulationsverträgen. Um der französischen Demarche Nachdruck zu verleihen, protestierten auch die Vertretungen Österreichs, Spaniens, des Königreichs beider Sizilien und der britische Botschafter.²⁴ Ihre Interventionen hatten Erfolg und die Hohe Pforte erließ einen *firman* zugunsten der Lateiner.²⁵

Religionssystematisch gehören diese Hilfs- und Schutzappelle der Griechen und Lateiner in den Bereich von bedrohter religiöser Identität, auf die oft transnationale Anwaltschaft entlang des Dreier-Schemas intrareligiöse Solidarisierung, Mobilisierung und Intervention folgen. Sie stehen aber auch paradigmatisch für die wechselseitige Instrumentalisierung von Religionen und Politik.²⁶ Bei den Lateinern sei auf das Spezifikum ihrer Interventionskultur hingewiesen. Katholische Interventionen verfügen meist

22 Popoff 1910, S. 12–14. Russlands christliche Protektionsgedanken im Osmanischen Reich generierten orthodoxe Eliten der Walachei und Moldau. Sie erhofften sich vom Schutz Russlands größere Unabhängigkeit von der Hohen Pforte (Taki 2015).

23 Popoff 1910, S. 17–20.

24 Seine Präsenz im katholischen Interventionsbündnis erklärt sich wahrscheinlich aus Vertretungsregularien.

25 Popoff 1910, S. 43–55.

26 Keck u. Sikkink 1998, S. 1–38.

über einen staatlichen Kollektivcharakter, den die zentralistische Organisation und -hierarchie ihrer Kirche ermöglicht. Zur Wahrung oder Durchsetzung von katholischen Interessen konnten (und können) mit oder ohne die Regie des Heiligen Stuhls Staatenallianzen mobilisiert werden, deren Mechanik allerdings vom Verhältnis zum Vatikan abhängt. Orthodoxe Christen hingegen verfügten über kein vergleichbares internationales staatliches Interventionsinstrumentarium, ihre Fürsprache und Interventionen kennzeichneten mehr personelle und individuelle Strukturen.²⁷

Die Appelle aus der Jerusalemer Grabeskirche spiegeln paradigmatisch, wie wechselseitig das Verhältnis von Religionen und Staat ausfallen kann. Angesichts bedrohter konfessioneller Identität, verlorener Rechte und der Wahrung lokaler Interessen instrumentalisierten Lateiner und Griechen Protektionsmächte, wobei letztere mit St. Petersburg seit 1816 erstmals einen eigenen politischen Fürsprecher in der Sache erhielten. Der zarischen Regierung wiederum eröffneten die Appelle aus Jerusalem ein genuines Entree in die christliche Schutzpolitik im Osmanischen Reich. Das daraus resultierende Schlichtungsprojekt von Zar Alexander I. für die Grabeskirche zeigt exemplarisch, wie Internationale Politik auf Religion zurückwirken und Einfluss nehmen kann.

Konfessionsfrieden durch christliche Parität? Das zarische Schlichtungsprojekt (1818–1820)

Während die katholische Staatenallianz im Juli 1818 in Istanbul intervenierte, bereitete die zarische Regierung ein Schlichtungsprojekt für die Jerusalemer Grabeskirche in russisch-französischer Regie vor.²⁸ Es wurde auf dem Aachener Kongress angenommen, einen Tag nach dem Abkommen über den kompletten Abzug der Besatzungstruppen vom französischen Staatsgebiet und die Reduzierung der französischen Reparationszahlungen von 700 auf 265 Millionen Franken. Pozzo di Borgo, russischer Botschafter in Paris, und Duke de Richelieu, französischer Außenminister, verständigten sich über die zarische Friedensinitiative am 10. Oktober 1818, die folgende Planung vorsah. Als erstes sollte sich der russische Botschafter in Istanbul bei den kirchlichen Würdenträgern und ausländischen Vertretun-

²⁷ Diese gelten auch für protestantische und jüdische Interventionen, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts teils durch die neuen internationalen Organisationen institutionell abgelöst wurden.

²⁸ Sbornik 1904, S. 790 Fußnote 1.

gen mit einer Sprache der »Versöhnung und brüderlichen Barmherzigkeit« Gehör verschaffen, alle Positionen gründlich untersuchen und auf Interventionen bei der Hohen Pforte verzichten. Nachdem auch Frankreich und Spanien auf den Versöhnungsweg gebracht seien, könnten gezielte Gespräche zur »gütlichen Einigung« beginnen, um die »ewigen Rechte« der Kirchenparteien in Jerusalem in einer brüderlichen Gemeinschaft zu sichern. Drei Prinzipien sollten dafür leitend sein. Den Streitigkeiten sollte der »erbitterte Eifer« entzogen werden, um auf der Ebene von Meinungsverschiedenheiten mit allen Regierungen eine gemeinsame Lösung zu finden (1). Zwischen den Lateinern und Griechen sollte ein egalitärer Status »in wahrhaftiger christlicher Brüderlichkeit« hergestellt werden (2). Schließlich sollten die Armenier gerecht behandelt werden, damit sie keinen Grund zur Klage hätten (3). Des Weiteren sollten Stroganov und Marquis de Rivière die Lage vor Ort untersuchen, ohne dabei die religiösen Angelegenheiten zu profanieren, alle relevanten Unterlagen und Dokumente sammeln und die neuen Rechte der Konfessionen unbefangen beurteilen. Nach einer gemeinsamen gründlichen Analyse sollten sie einen Plan für die Koexistenz der drei Konfessionen in der Grabeskirche ausarbeiten, den diese ohne Vorbehalte annehmen und umsetzen sollten. Mit seinem Versöhnungsplan könne sich der Zar trotz seines Interventionsrechts, das er aufgrund der langen russischen PalästinaPilgertradition habe, nicht weiter vorwagen, ohne die Grenzen seiner Rechte zu verkennen und die der Hohen Pforte zu verletzen.²⁹

Dieser irenischen Vision, durch einen christlich begründeten Paritätsgrundsatz den jahrhundertealten Streit zwischen Katholiken, Griechen und Armeniern um die Grabeskirche beizulegen, war keine Zukunft beschieden. Stroganov nahm im Februar 1819 die Gespräche mit dem französischen Botschafter auf, doch erneuerten Frankreich, Österreich, Spanien und Sizilien im April 1819 ihre Forderung an die Hohe Pforte, die freie Kultusausübung der Lateiner in der Grabeskirche zu garantieren und alle Erlässe für die Griechen seit 1808 aufzuheben. Die »Heilige Allianz« der europäischen Monarchen, der Ludwig XVIII. im Oktober 1818 beigetreten war, zeigte offensichtlich keine Wirkung. Sultan Mahmud II. beschied die katholische Intervention auffällig rasch im Mai 1819. Er bestätigte in einem sehr langen *firman* die »vollkommene Gleichberechtigung« der Griechen und Lateiner in der Grabeskirche, jedoch nur bezüglich ihrer Besitz- und

²⁹ Popoff 1910, S. 59–68.

Nutzungsrechte, d.h. Besuchszeiten, Feier von Gottesdiensten und anderen kultischen Handlungen. Denn Jerusalem, betonte er unmissverständlich, sei osmanisches Erbeigentum. Die Griechen besäßen ihre Rechte als steuerzahlende Untertanen ab antiquo, die ausländischen Lateiner hingegen hätten sie später »comme une grave et speciale faveur« erhalten. Es sei gegen seinen Willen als Souverän, dass die Lateiner die Griechen »beunruhigten«. ³⁰

Schließlich kam noch Bewegung im Tuilerienpalast in die gewünschte Richtung des zarischen Schlichtungsprojekts. Anfang Oktober 1819 berichtete Pozzo di Borgo nach St. Petersburg, Ludwig XVIII. habe auf die bourbonischen Besitzansprüche auf die Grabeskirche verzichtet und der »vollkommenen Gleichstellung« der Lateiner und Griechen zugestimmt. ³¹ Damit war der Weg für die »unvoreingenommene Befragung« in Jerusalem frei und sie wurde im Dezember 1819 eingeleitet. Paris designierte Vicomte de Marcellus, Botschaftssekretär in Istanbul, St. Petersburg Dimitri Dashkov, Berater der russischen Botschaft in Istanbul, der sich auf Inspektionsreise der russischen Konsulate im Osmanischen Reich befand. ³²

De Marcellus traf in Jerusalem im Juni 1820 ein, doch hielt er sich nicht an die Vorgaben des zarischen Versöhnungsplans. ³³ Er betonte gegenüber Patriarch Polykarp I. den exklusiven französisch-katholischen Eigentumsanspruch auf die Grabeskirche, in der den Griechen das Recht zur Feier ihrer Gottesdienste eingeräumt werden könnte. In Bethlehem beanspruchte er für die Lateiner die Hälfte der Geburtskirche Jesu und beim Grab der Jungfrau Maria in Gethsemane das Recht, Messen zu feiern. ³⁴ Die Empörung über dieses einseitige (ultramontane) Angebot und die kategorische Ablehnung von Polykarp I. sind leicht vorstellbar, zumal er darin auch einen Unionsversuch aus Rom witterte. Daraufhin informierte er im Juli 1820 die griechischen Kleriker über die problematische Unterredung und

30 Popoff 1910, S. 67, 73–76.

31 Popoff 1910, S. 77. Den katholischen Schutzanspruch im Heiligen Land nutzte die Regierung Ludwigs XVIII. auch innenpolitisch. Sie erneuerte ihn, um die politische Unterstützung der Landbevölkerung in den Wahlen zu erhalten, ließ ihn jedoch danach wieder fallen (Palmer 1986, S. 172).

32 Prousis 2002, S. 15–36.

33 In seinem Reisebericht *Souvenirs d'Orient* verschweigt de Marcellus den politischen Auftrag seiner Reise. Er habe politische Themen ausgespart, da sie der Diplomatie angehörten (1839, S. V–VI). Stroganov warf ihm mit seinem Auftritt als frommer Pilger religiösen Eifer und Täuschung vor.

34 Popoff 1910, S. 85–88.

übersandte seinen Bericht an die Hohe Pforte, die nach weiterer Prüfung den Status quo der Griechen bestätigte.³⁵

Dashkov führte seine Befragung im August 1820 durch. Nach dem Auftritt von Marcellus war aber kaum noch was zu retten.³⁶ Der französische Botschafter Rivière machte einen weiteren geheimen Vermittlungsversuch, doch ließ sich Polykarp I. nicht umstimmen. Schließlich informierte Stroganov Anfang November 1820 seinen Dienstherrn Capodistria über den negativen Ausgang der Mission.³⁷

Die politische Schlichtung der interkonfessionellen Streitigkeiten an der Grabeskirche scheiterte an den verhärteten Fronten zwischen Katholizismus und Östlicher Orthodoxie. Es bleibt jedoch fraglich, ob die Griechen selbst ein diplomatisch besser vermitteltes und weniger ultramontanes Angebot angenommen hätten. Für die meisten Großkirchen lag in dieser Zeit eine offizielle Überwindung von konfessionellen Schismen und Grenzen außerhalb des gewollten kirchenpolitischen Horizonts. Offiziell bestimmend blieben interkonfessionelle Vormachtsansprüche, wie sie etwa Papst Pius IX. in seiner Enzyklika *In suprema Petri sede* von Januar 1848 formulierte. Darin bot er der Orthodoxie eine Kirchenunion unter katholischem Primat an, womit er den Mühlen der alten östlich-orthodoxen Ängste vor einer feindlichen Übernahme Roms neues Wasser zuführte.

Politische Instrumentalisierung von Religion

Mit der Jerusalem-Affäre, vor allem aber mit dem Schlichtungsprojekt von Zar Alexander I. für die Grabeskirche, begann ein neues internationales Zeitalter in der langen Geschichte der Streitigkeiten um die christlichen Heiligen Stätten Palästinas. Der Eintritt Russlands weitete den Kreis der politischen Akteure und dynamisierte die interkonfessionelle und -religiöse Konkurrenz zwischen Paris, Wien, Rom, St. Petersburg und Istanbul. In diesem Aufeinandertreffen intensivierte sich die Rolle von Konfession bzw. Religion als internationalem Prestigefaktor und politischem Instrument. Frankreich, das den Katholizismus innenpolitisch möglichst zurückdrängte und eine Trennung von Staat und Kirche verfolgte, applizierte diesen Säkularisierungsgrundsatz nicht auf seine Außenpolitik im Vorderen Orient, sondern nutzte den Katholizismus, um seinen Status als Protekti-

³⁵ Popoff 1910, S. 108–111, 135–136.

³⁶ Popoff 1910, S. 114–125, 140–142.

³⁷ Popoff 1910, S. 106–108.

onsmacht und seine Vormachtstellung in der Levante zu sichern. Die zarische Regierung, in diesen Jahren auf europäischem Siegeskurs, instrumentalisierte die Streitigkeiten um die Heiligen Stätten, um sich auch als religiöser Friedensstifter einzubringen und praktisches Christentums in der Internationalen Politik zu realisieren. Demgegenüber betonte die osmanische Regierung immer wieder in ihren Erlässen, dass Jerusalem islamisch-osmanisches Erbeigentum sei und die Christen ihre Nutzungsrechte aus einem islamisch-religiösen Großzügigkeitsgestus erhalten hätten, was die meisten europäischen Kabinette, allen voran Paris, ignorierten.

Das direkte Aufeinandertreffen der katholischen Mächte Europas, der zarisch-orthodoxen und osmanisch-islamischen Regierung in der Jerusalem-Affäre von 1808 bis 1820 stellte die Weichen für die Revitalisierung des christlichen Kollektivgedächtnisses bezüglich seiner Heiligen Stätten im islamischen Palästina. In diesen Jahren liegt der Anfang der modernen Geschichte der internationalen Frage der christlichen heiligen Stätten Palästinas – und nicht wie gemeinhin in der Forschung dargestellt in der diplomatischen Krise im Vorfeld des Krimkrieges (1853–1856). In den 1850er Jahren ging die internationale politische Ruhe um Palästina seit dem späten 14. Jahrhundert zu Ende, wobei sich diese weniger der generell lazierenden osmanischen Religionspolitik verdankte, sondern mehr der politischen Heilige-Land-Enthaltbarkeit Europas. Spätestens seit der hochgradigen Politisierung der christlichen heiligen Stätten im Vorfeld des Krimkrieges dürfte kaum mehr zu übersehen sein, dass Palästina ein religionshistorisches Barometer für den Politisierungsgrad des Christentums darstellt.³⁸

Dass generell mit verschiedenen Formen und Graden von politisierter Religion zu rechnen ist, zeigt die paradoxe Innen- und Außenpolitik des post-revolutionären Frankreichs. Eine transnationale Blickerweiterung generiert auch hierfür erheblichen Erkenntniszugewinn und eröffnet neue Sichtweisen. Frankreichs Politik der innenpolitischen Zurückdrängung und außenpolitischen Förderung des Katholizismus war keine singuläre Episode zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sondern ein Kontinuum. Paris erhielt beispielsweise im Juli 1898 die lang ersehnte päpstliche Bestätigung seiner Vormachtstellung unter den anderen katholischen Mächten im Vorderen Orient. 1901, vier Jahre vor dem Trennungsgesetz von Staat und Kirche (1905), schloss die französische Regierung die kaum bekannten diplomati-

³⁸ Diese Funktion übernahm es alsbald auch für die jüdische und seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die islamische Welt.

schen Vereinbarungen von Mytilene mit dem Osmanischen Reich, die den Fortbestand der französischen Schulen und Einrichtungen bzw. des Protektorates in der Levante regelten.³⁹ Paris kämpfte auch nach 1918 um den Erhalt dieses Status quo, zumal ihn Großbritannien und Italien bestritten. 1922 wandte sich die französische Regierung an den Heiligen Stuhl, der jedoch eine Stellungnahme ablehnte, da er an den Verhandlungen nicht beteiligt gewesen sei. Nach dem Abschluss des Konkordats von Dezember 1926, das den prinzipiellen Fortbestand der französischen Botschaft beim Vatikan regelte, erfüllte sich das Begehren Frankreichs. Das Abkommen vom Januar 1927 bestätigte seine *bonneurs d'Eglise* in der Levante, wenngleich begleitet vom päpstlichen Tadel, dass solche unzeitgemäßen Ansprüche der gegenwärtigen Würde der Kirche nicht mehr entsprächen.⁴⁰

Internationaler Religionstourismus⁴¹

Moderner Religionstourismus

Nordamerika stand 1867 vor dem touristischen Großereignis der allerersten transatlantischen Fahrt Richtung Frankreich, Italien, Griechenland, Krim, Heiliges Land, Ägypten. Mark Twain begleitete diese fünfmonatige Vergnügungsreise im Auftrag nordamerikanischer Zeitungen und er veröffentlichte 1869 seine Reiseberichte. *Innocents Abroad or the New Pilgrims' Progress* wurde zum bestverkauften Buch zu seinen Lebzeiten. Großreisen dieser Art waren erst möglich geworden nach dem stetigen nationalen und internationalen Ausbau von Eisenbahnnetzen und der Dampfschiffahrt. Sie verbesserten nicht nur die beschwerlichen Reise- und Transportbedingungen erheblich, sondern machten auch Reisen kostengünstiger, das nun der neuen Mittelschicht zugänglicher wurde. Diese generell veränderte Mobilität brachte auch Religionen auf den Weg – in Nordamerika und

³⁹ Durand 2006.

⁴⁰ BArch Berlin, R5101/24035 Deutsche Botschaft beim Päpstlichen Stuhle (27. Februar 1922; 7. Februar 1925; 8. Februar 1926; 11. Januar 1927. Eine Klausel des Abkommens von 1927 sah den Entzug der Ehrenrechte vor, falls Frankreich seine diplomatische Vertretung bei der Kurie abziehen würde).

⁴¹ Aus der erst anlaufenden Forschung s. Albera u. Eade 2015; Cohen-Hattab 2015, S. 19–40.

Großbritannien löste sie geradezu eine protestantische Heilige-Land Manie aus.⁴²

Mit dem industriellen Massentourismus entstand auch der Religionstourismus.⁴³ Er löste jedoch die historischen Traditionen des Pilgerns und Wallfahrens mit den religiösen Motiven und Zielen der Buße, Erfüllung eines göttlichen Versprechens, individuelle Glaubensleistung zur Sündenvergebung nicht ab, sondern erweiterte das Spektrum des religiös motivierten Reisens. Dieses war nun nicht mehr exklusiv religiös zielgerichtet, sondern auch mit säkularen Aspekten verbunden. Es etablierten sich neue religionstouristische Formen wie der organisierte Palästinatourismus, der Besuch von religiösen Konferenzen, Kirchentagen, von religiös bedeutsamen Bauten, u.a.⁴⁴

Zu den Vätern des Religionstourismus gehört der bekannte Reiseunternehmer Thomas Cook (1808–1892), der in unser kollektives Gedächtnis ohne seine religiöse Frömmigkeit eingegangen ist. Cook war ein tiefgläubiger Baptist und engagierte sich zeitlebens mit großer Hingabe in der Abstinenzlerbewegung, galt doch der Alkoholismus damals vielen als Ursache des urbanen sozialen Elends im viktorianischen England. Vor diesem Hintergrund organisierte er Anfang Juli 1841 für etwa insgesamt 500 Aktivisten und Arbeiter eine eintägige Bahnfahrt von Leicester ins 28 km entfernte Loughborough mit Verpflegung und Blaskapellenbegleitung.⁴⁵

Nach diesem erfolgreichen Erstversuch bot Cook, sozusagen gemäß dem Grundsatz Reisen statt Trinken, Freizeitfahrten exklusiv für Abstinenzler zum Selbstkostenpreis an. Nach einigen Jahren beendete er diese religiös-philanthropischen Amateurleistungen und wandte sich dem kommerzialisierten Reisen zu. Für Cook war Palästina ein religiöser Traum, das mit dem industriellen Zeitalter so nah gekommen war wie noch nie zuvor. wie der englische Erfolgsautor Anthony Trollope schrieb:

42 Obenzinger 1999; Vogel 1993.

43 Bar u. Cohen-Hattab 2003.

44 Swatos u. Tomasi 2002.

45 Mundt 2014, S. 7–19. Dieser Ausflug ging zu Unrecht und ohne seinen sozialreligiösen Charakter in die Geschichte des modernen Tourismus als erste Pauschalreise bzw. als Beginn des modernen Massen- und Freizeittourismus ein. Obzwar Cooks Leistungen und Innovationen unbestritten sind, kommt dieses Verdienst Henry Gaze und Joseph Crisp zu, die die erste Pauschalbahnreise 1845 nach Paris anboten. Dass Cook bekannter ist, verdankt sich der Öffentlichkeitsarbeit des Thomas-Cook Archivs und dem noch erhaltenen : mit dem historischen Cook nur noch den Namen gemeinsam hat.

»[W]ings that a few years since were hardly enough for a flight over the Channel now carry their owners safely to the Danube and the Nile; Jerusalem and the Jordan are as common to us as were Paris and the Seine to our grandfathers.«⁴⁶

Cooks erste Orientfahrt führte im Frühling 1869 ins osmanische Ägypten und Palästina. Das offizielle islamische Alkoholkonsumverbot dürfte ihn außerordentlich erfreut haben, doch stand er hierzulande vor enormen logistischen Hürden. Hotels gab es, wenn überhaupt, nur in urbanen Zentren,⁴⁷ es fehlten ausgebaute öffentliche Verkehrswege und Transportmittel. Trotzdem war diese organisierte Tour, die mehr einer Expedition glich, eine historische Glanzleistung, bedenkt man allein die geleistete Reiseinfrastruktur. Für die insgesamt 60 Reisegäste waren nämlich »21 Schlaf-, drei Küchen- und zwei Speisezelte« nötig, »die für jede Etappe auf- und wieder abgebaut werden mussten. Für den Transport der Reisenden, ihres Gepäcks, des Proviant, der 77 Helfer und nicht zuletzt der Zelte waren 65 Sattelpferde, 87 Packpferde, 28 Esel und eine große Zahl an Maultieren erforderlich.«⁴⁸

Den entschlossenen Reisewillen der westlichen Palästinatouristen konnten aber weder Reisestrapazen, noch politische Unruhen im Osmanischen Reich brechen. Die lokale Gegenwart, für sie ohnehin eine zivilisatorische Enttäuschung,⁴⁹ war von geringem Interesse, stand doch die biblische Geschichte im Vordergrund. So wurde Palästina vielen Protestanten zum »fünften Evangelium«, zum Ort ihrer persönlichen Glaubensvertiefung und der religiösen Performance, über die sie *in situ* die sakrale Geographie, den ewigen und ahistorischen Schauplatz der Bibel mit eigenen Augen sehen und die Topographie ihres Glaubens eigenfüßig abschreiten konnten.⁵⁰

Damit ging für Protestanten ein religionshistorischer Paradigmenwechsel einher. Sie entdeckten nach jahrhundertelanger religionsdogmatischer Abstinenz religiös motiviertes Reisen – die Reformationsväter hatten alle Pilgern und Wallfahren abgelehnt – wie auch das Heilige Land neu, das sie

46 Trollope 1866, S. 92.

47 Zu Jerusalem s. Chapman u.a. 2013.

48 Mundt 2014, S. 115.

49 Zu den wenigen Ausnahmen zählt Alexander W. Kinglake. Sein *Eothen or Traces of Travel Brought Home from the East* von 1844 ist ein Klassiker der britischen Orientreiseliteratur und kommt ohne den berüchtigten Orientalismusblick aus.

50 Rogers 2011.

mit einer eigenen Textualität versehen.⁵¹ Gegen diesen Trend richtete auch die wachsende Bibelkritik wenig aus, schafften es doch andere Werke auf die Bestsellerlisten, wie etwa *The Land and the Book* von William M. Thomson (1859). Der Autor, ein in Beirut tätiger nordamerikanischer Missionar, zeichnete darin Palästina als lebendige Landschaft der Bibel. Damit gab er seinen Lesern einen religiösen Führer zur Hand, der zum evangelikalischen Klassiker und Bestseller (nach Onkel Toms Hütte) mit etlichen Neuauflagen wurde.⁵²

Russisch-orthodoxe Palästinapilger

Jerusalem, die Mutter aller Städte, und das Heilige Land zu sehen, gehört für östlich-orthodoxe Christen zu den zentralen irdisch-religiösen Hoffnungen. Jerusalem, mit Bethlehem und Konstantinopel, bildet ein Zentrum ihres Glaubens und wurde über bereitwillige Spenden von Armen und Reichen im orthodoxen Gedächtnis über Jahrhunderte aktuell gehalten. Überdies verfügten russische Christen mit dem Männerkloster Neu-Jerusalem aus dem 16. Jahrhundert (etwa 45 km von Moskau entfernt) über eine eigene visuelle (Ersatz-)Anbindung an die ferne Kirche der Auferstehung (Anastasis) in Jerusalem.⁵³

Die russische Palästinapilgertradition und -literatur, die ins 11./12. Jahrhundert zurückreicht, erfuhr nach einer elitär-romantischen Revitalisierung in den 1830er Jahren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine historische Konjunktur. Machten sich 1820 in den ›Orthodoxen Osten‹, wie der Vordere Orient trotz überwiegend muslimischer Bevölkerung in Russland genannt wurde, pro Jahr etwa 200 Pilger auf den Weg,⁵⁴ so waren es vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs über 10.000, womit die russischen Pilger den höchsten Anteil an den insgesamt etwa 15.-25.000 Palästinatou-

51 Zu den unterschiedlichen Konzeptionen vom Heiligen Land bzw. der Pilgerfahrt nach Jerusalem s. Bowman 1991.

52 Shepherd 1987, S. 90.

53 Zu den zahlreichen mittelalterlichen Nachbildungen der Grabes- bzw. Auferstehungskirche s. Pieper u.a. 2003. »Neue Jerusalems« entstanden auch in anderen Teilen der Welt, bspw. in den USA (Carr 2009).

54 Stavrou u. Weisensel 1985, S. 173. 1820 kamen insgesamt etwa 3.000 Pilger nach Palästina, darunter ca. 1.600 Griechen, 1.300 Armenier, 150 Kopten, 50 Katholiken (überwiegend aus Damaskus), 30 Syrisch-Orthodoxe (The Religious Intelligencer for the Year ending May, 1821, S. 467).

risten dieser Zeit stellten.⁵⁵ Auch die Zahl der veröffentlichten Pilgerberichte von etwa insgesamt einhundert im 18. Jahrhundert stieg auf um die 1200 vor 1914. Auch hatte sich ihre Qualität grundlegend geändert. Nach den 1830er Jahren gingen die Themen der diplomatischen Beziehungen und religionspolitische Aspekte, die seit dem 17. Jahrhundert dominant waren, zurück und in den Vordergrund traten wieder subjektiv-religiöse Erfahrung und orthodoxe Frömmigkeit als Reisemotiv und Zielsetzung.⁵⁶

Unter staatlicher Regie – Die Russische Geistliche Mission

Die wachsende russische PalästinaPilgerbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging durch alle sozialen Schichten, doch lag ihr Übergewicht bei Bauern und armen Stadtbewohnern. Sie erreichte ihren quantitativen Höhepunkt zwischen 1883 und 1897, als insgesamt rund 16.000 Bauern, 2.800 arme Städter der Unterschicht, 770 Kleriker und 600 Adelige nach Palästina pilgerten.⁵⁷ Wenngleich die fast sprichwörtliche russische Frömmigkeit nicht auszublenden ist, so war es letztlich die staatliche und kirchliche Organisation und Förderung, die diese Hochkonjunktur ermöglichte. Damit tritt gleichzeitig ein weiteres Spezifikum der russischen Pilgerbewegung in Erscheinung, nämlich die außenpolitische Dimension von Pilgern.

Die zarische Regierung erreichten seit geraumer Zeit Klagen über die schutzlose Lage der russischen Pilger im Osmanischen Reich, deren Versorgung zudem in Palästina von der griechisch-orthodoxen Bruderkirche abhängig war. Nach langen kontroversen Debatten stimmte schließlich Zar Nikolaus I. 1847 zu, in Jerusalem eine dauerhafte russische Vertretung einzurichten. *Die Russische Geistliche Mission* wurde als Abteilung des Außenministeriums gegründet und ihre Leitung erhielt der theologische Außenminister Archimandrit Porfiri, geb. Konstantin Aleksandrovich Uspenski. Er konnte allerdings aufgrund mangelnder Unterstützung aus St. Petersburg vor Ort wenig ausrichten und die Geistliche Mission wurde Anfang 1856 geschlossen.⁵⁸

55 Cohen-Hattab u. Shoval 2015, S. 29. In der Literatur kursieren auch höhere Kalkulationen von bis zu 30.000 Reisenden.

56 Stavrou u. Weisensel 1985, S. XXXV; Kirillina 2012.

57 Hopwood 1969, S. 116 Fußn. 5 (ohne Quellenangabe).

58 Smolitsch 1956, S. 96–115; Hopwood 1969, S. 33–45; Astafieva 2004; Anderson 2004.

Nach dem Krimkrieg und dem Pariser Friedensvertrag von März 1856, die Russland international und auch das Osmanische Reich schächten,⁵⁹ änderte die russische Regierung ihren Kurs. Sie gab ihre politische Zurückhaltung im »Orthodoxen Osten« auf und ging zu einer offeneren Expansionspolitik über. Diesen Richtungswechsel beförderten im nun etwas liberaleren und reformorientierteren St. Petersburg auch personelle Neuanfänge. Außenminister Aleksandr Gortschakov richtete die außenpolitische Achse Russlands direkt auf Palästina aus. Ohne den Umweg über Istanbul sollte die russische Orthodoxie, die einzige Bewahrerin echter Rechtgläubigkeit, im »Zentrum der Welt« mit Hilfe der Politik, den ihr angemessenen Platz erhalten.⁶⁰

Damit begann in St. Petersburg ein neues Kapitel in der Instrumentalisierung und Politisierung des orthodoxen Christentums als internationalem Prestigefaktor. Die *Russische Mission* wurde 1857 erneut als Abteilung des Außenministeriums eröffnet, wobei der Heilige Synod vergeblich versucht hatte, sie unter seine Zuständigkeit zu bringen. Diesmal erhielt die *Russische Mission* mehr Vollmachten als unter Porfiri (Uspenksi), doch übergang St. Petersburg darin die griechische Bruderkirche, deren vehementer Protest nicht lange auf sich warten ließ. St. Petersburg und das Griechisch Ökumenische Patriarchat in Istanbul traten in einen offenen Konkurrenzkampf, den teils auch nationalistische Tendenzen schürten. Im Vorderen Orient trugen sie ihren Zwist über die arabisch-orthodoxen Christen aus, die dem griechischen Klerus als (niederer) Teil der Gesamtorthodoxie galten und die in ihr pan-hellenistisches Projekt einzubinden waren. Die russische Regierung hingegen sah sich berufen, ihre Autonomie zu fördern und sie vor dem protestantischen und katholischen Vormarsch zu »beschützen«.⁶¹

Auch wuchs das Interesse der zarischen Regierung am Palästinapilgerwesen, nachdem Artikel 9 des Pariser Friedensvertrags von 1856 ausländische Interventionen verbot. Konstantin Nikolaevitch, jüngerer Bruder von Zar Alexander II., organisierte zwischen 1858 und 1862 mehrere Spendenkampagnen für die Heiligen Stätten. Sie brachten über eine Million Rubel ein und flossen in den Kauf von Ländereien für den sogenannten Russen-

59 Artikel 9, ein Erfolg der französischen Diplomatie, verbot ausländische Interventionen im Osmanischen Reich.

60 Hopwood 1969, S. 50f.

61 Diese teils neobyzantinische Note der russischen Außenpolitik war auch mit panslawistischen Ideen versetzt und wich später einem dezidierten imperialistischen Nationalismus (Vovchenko 2013; 2016, S. 19–66; Gerd 2014, S. 20–39; Jelavich 1964).

bau in Jerusalem (Nova Jerusalem, al-Maskobia) und für andere Einrichtungen in Nazareth, Jaffa, Haifa und Ramlah. Nikolaevitschs pompöse Palästinapilgerfahrt von 1859 schwächte jedoch die *Russische Mission*, denn ihre Gebäude und Einrichtungen gelangten in die exklusive Aufsicht seiner Gesellschaft für Schifffahrt und Handel (ROPiT) sowie des russischen Konsuls. Der *Russischen Mission* blieben rein kirchliche Aufgaben wie die geistliche Betreuung der Pilger und die Pflege von interkonfessionellen Beziehungen.⁶² Für ROPiT übernahm der Zar eine anteilige Finanzierung, und das Unternehmen erhielt die alleinige Zuständigkeit für den Transport der russischen Pilger nach Palästina, die alsbald direkt von Odessa nach Jaffa reisen konnten.⁶³

Zarische Repräsentanz: Russenbau und die Kaiserlich Imperiale Orthodoxe Gesellschaft für Palästina

Die wachsende Präsenz westlicher Protestanten und Katholiken samt deren Regierungen in Palästina sorgten für internationale Konkurrenz und zunehmenden Kampf um heiligen Raum. Die zarische Regierung setzte vor diesem Hintergrund, aber auch im Bemühen um ihr internationales Prestige, ein imperiales Zeichen im 1859 in Auftrag gegebenen Jerusalemer Russenbau, der nordwestlich des Neuen Tores (Bab Abdul Hamid) entstand. Mit diesem Mikrokosmos eines Kremls, d.h. mauerumschlossenen, besetzte St. Petersburg öffentlichen Raum und verschaffte sich eine imposante Repräsentanz, die andere christliche Regierungen weit in den Schatten stellte. Im Russenbau entstand nach 1860 die monumentale Dreifaltigkeitskathedrale, die 1872 eingeweiht wurde. Die lang ersehnten Pilgerherbergen für Männer und Frauen mit Kapazitäten von bis zu 1.000 Betten, ein Hospital, eine Apotheke, eine Schule wurden erst in den 1880er Jahren fertig. Die *Russische Mission* erhielt hier ebenfalls ihren Sitz und erlebte trotz anhaltender Rivalitäten, interner Konflikte und Anfeindungen unter der Leitung von Antonin Kapustin (1865–1894) einen Aufschwung. Kapustin betreute intensiv den wachsenden russischen Pilgerstrom, während seine publizistischen und archäologischen Aktivitäten das russische Interesse am Heiligen Land noch mehr intensivierten, das die berühmten

62 Smolitzsch 1956, S. 124.

63 Stavrou 1963, S. 40–43; Hopwood 1969, S. 55–61.

Palästinapilger Andrei N. Murav'ev und Avraam S. Norov in den 1830er Jahren geweckt hatten.⁶⁴

This illustration may not be reproduced for copyright reasons. The correct link to the online resource is:

<http://palomnic.org/gallery/v/19-vek/ippo/sergiy/XIX/75.jpg.html>

Abb. 1: Russenbau um 1889

Quelle: <http://palomnic.org/gallery/v/19-vek/ippo/sergiy/XIX/7.jpg.html> © Иерусалимское отделение ИППО

Die *Russische Mission* erhielt 1882 mit der neuen privaten *Orthodoxen Gesellschaft für Palästina* Konkurrenz, mit der Russland die internationale organisierte Palästina-Forschung verhältnismäßig spät betrat.⁶⁵ Die OGP gelangte 1889 unter staatliche Aufsicht und Kontrolle und erhielt den Zusatz Kaiserlich Imperial. Den Vorsitz übernahm Großfürst Sergei, Bruder von Zar Alexander III. Die *Kaiserlich Imperiale Orthodoxe Gesellschaft für Palästina* (KIOGP) wurde zur zentralen Institution aller russischen Palästinaangelegenheiten. Zu ihren Zielen gehörte die Förderung des internationalen Prestiges Russlands, der russischen Orthodoxie, die Verbreitung von Wissen über die Heiligen Stätten in Russland, die Betreuung der russischen Pilger, der Bau

⁶⁴ Frary 2013; Hopwood 1969, S. 77–95.

⁶⁵ 1865 wurde als erstes der britische *Palestine Exploration Fund* und nach dessen Vorbild 1877 der *Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas* gegründet.

und die Verwaltung von Schulen, Spitälern und Herbergen, sowie die Unterstützung der lokalen arabisch-orthodoxen Bevölkerung. Die KIOGP schrieb eine Erfolgsgeschichte hinsichtlich ihrer Finanzierung und Wirkung. Für Gebildete verfasste sie eigene Materialien, für die Ungebildeten auf dem Lande organisierten ihre Mitglieder und der Klerus religiöse Alphabetisierungskampagnen. Einem offiziellen Bericht zufolge wurden 1902/03 etwa 30.000 solcher Lesestunden zur Vermittlung biblischer Grundkenntnisse in 5.000 Ortschaften vor ca. fünf Millionen Zuhörern gehalten. Die KIOGP publizierte zudem ein Pilgerbüchlein und verteilte mehrere Hundert Tausend Bilder vom Heiligen Land sowie Broschüren.⁶⁶

Mit dieser Infrastruktur verfügte das russische PalästinaPilgerwesen über einen singulären zentralistischen Organisations- und Institutionalierungsgrad. Die religiös unterrichteten russischen Pilger unterschied überdies von protestantischen Religionstouristen und katholischen Pilgern in Palästina vor allem ihre persönliche religiöse Motivation. Sie kamen zumeist in Vorbereitung auf den Tod und die damit verbundene Vergebung der Sünden, was ihr hohes Durchschnittsalter erklärt. Entsprechend hatten sie ihr Leichengewand im Gepäck, das sie beim rituellen Jordanbad trugen. Auch besuchten sie die Heiligen Stätten unter Anleitung des Pilgerbüchleins und nicht mit Reiseführer.

Im Vergleich zum massiven russischen Pilgerstrom nach Palästina nahmen sich die katholischen PalästinaPilgerfahrten, trotz Konjunktur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, bescheiden aus. Nachdem diese durch Aufklärung und Französische Revolution, in Österreich auch durch den Josephinismus unterbrochen worden waren, revitalisierten sie ähnlich wie in Russland romantisierende Orientreiseberichte. Allen voran war dies der Bestseller von François-René de Chateaubriand *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), der zur Pflichtlektüre eines jeden Palästinareisenden wurde. Den romantischen Pilgertrend löste in Frankreich 1853 eine Pilgerfahrt von etwa 40 Katholiken ab, nach der der religiöse Kreuzfahrergedanke in die Öffentlichkeit zurückkehrte. Danach fanden alljährliche Pilgerfahrten statt, an denen bis 1873 etwa insgesamt 618 Katholiken teilnahmen.⁶⁷ Sie erreichten 1882 einen quantitativen Höhepunkt, als mit dem »9. Kreuzzug« eine »heilige Legion« von über 1000 Katholiken zur Buße ins Heilige Land aufbrach. Dieser ultramontan revitalisierten PalästinaPilgertradition, die in Verbindung mit dem allgemeineren Wiederaufleben des katholischen Wall-

66 Dixon 2012, S. 150–155; Hopwood 1969, S. 85–86; Astafieva 2004, S. 178–182.

67 Kark 2001, S. 165.

fahrtwesens im 19. Jahrhundert zu sehen ist, lagen ähnlich wie der russischen Pilgerbewegung nicht allein religiöse Motive, sondern auch national-patriotische Interessen zugrunde. Innerhalb Frankreichs galt es, die katholische Kirche gegen die antiklerikalen Tendenzen in Gesellschaft und Regierung zu stärken und zu schützen. Außerhalb Frankreichs standen die Palästinapilgerfahrten im Dienst der bekannten paradoxen Außenpolitik der französischen Regierung und wurden instrumentalisiert, um die Größe Frankreichs und seine traditionelle Rolle als Schutzmacht der Katholiken in der Levante zu demonstrieren.⁶⁸

Zusammenfassung

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts erfuhr Jerusalem/Palästina in der europäischen Internationalen Politik eine grundlegende Rekonfiguration. In manchen Kabinetten, allen voran in St. Petersburg, erwachte neues politisch-religiöses Interesse, das die ohnehin historisch fragile Balance und Struktur der interkonfessionellen Streitigkeiten um die christlichen Heiligen Stätten nachhaltig veränderte. Mit dem aktiven Eintritt Russlands in die Jerusalem-Affäre (1808–1820), insbesondere aber mit dem Schlichtungsprojekt von Zar Alexander I. für die Jerusalemer Grabeskirche, transformierten sie sich in eine internationale politische Frage, die in ihrer bis heute anhaltenden Geschichte nie ihre religiösen Wurzeln verlor. Die moderne Geschichte der internationalen Frage der Heiligen Stätten Palästinas beginnt in dieser Jerusalem-Affäre und nicht erst mit der diplomatischen Krise Anfang der 1850er Jahre.

Mit Bezug auf Palästina gehört zu den markantesten Transformationen des Christentums in Zeiten der Globalisierung des 19. Jahrhunderts die Politisierung von Religion. Dieser Aspekt intensivierte nicht nur ihre Rolle als Prestigefaktor der Internationalen Politik, sondern dynamisierte auch das kollektive christliche Gedächtnis der Heiligen Stätten und damit den internationalen politischen Kampf um heiligen Raum neu. Die zarisch-orthodoxe Regierung sah sich angesichts des protestantischen und katholischen Vormarsches berufen, der Östlichen Orthodoxie in Palästina einen festen Platz zu sichern und die lokale orthodoxe Bevölkerung zu »beschüt-

68 Lamure 2004; 2006.

zen«. Überdies instrumentalisierte und förderte St. Petersburg die Konjunktur der russischen Pilgerbewegung, nicht zuletzt um sein internationales Ansehen nach dem verlorenen Krimkrieg zu rehabilitieren. Im internationalen Wettlauf auf das Heilige Land behauptete St. Petersburg seine imperiale Präsenz und Repräsentanz durch den Mikrokosmos des Russenbaus in Jerusalem, der zusammen mit dem massiven russischen Pilgerstrom dem neu internationalisierten Religionsraum Palästina ein prädominant russisch-orthodoxes Gesicht gab.

Demgegenüber lieferte Frankreich ein anderes Modell von instrumentalisierter Religion als Prestigefaktor der Internationalen Politik. Während die meisten Regierungen seit der Französischen Revolution den Katholizismus innenpolitisch möglichst zurückdrängten, förderten und stärkten sie ihn außenpolitisch in der Levante, um die Vorrangstellung Frankreichs als katholische Schutzmacht zu sichern.

Die historische Internationalität Palästinas transformierte im 19. Jahrhundert der Zustrom von westlichen Religionstouristen und Pilgern. Deren Vergleich zeigt, wie komplex und divers die religiösen Ziele und Praktiken von Protestanten, Orthodoxen und Katholiken waren, wie sie unterschiedliche Diskurse, Identitäten, nationale Interessen und Politiken prägten. Die grundlegendste Transformation in diesem Internationalisierungsprozess Palästinas erfuhren die Protestanten, die das Heilige Land religiös entdeckten und ihm eine historisch neue Textualität gaben. Für sie wurde es zum »fünften Evangelium«, zum Ort religiöser Performance. Auch das religiös motivierte Reisen nach Palästina fiel denkbar vielschichtig aus. Religionstouristen wie Pilger besuchten teils dieselben Orte, doch hatten sie unterschiedliche Motive und Erwartungen, die zwischen persönlicher Glaubensvertiefung, Vorbereitung auf den Tod oder Revitalisierung unterbrochener Traditionen im Dienst der eigenen Kirche und Konfession oszillierten.

Die Internationale Politik, der internationale westliche Religionstourismus, die katholischen und russischen Pilgerfahrten transformierten Palästina im 19. Jahrhundert in einen exzeptionellen internationalen Religionsraum. Hier trafen quantitativ so viele verschiedene christliche Konfessionen, aber auch Christen, Juden und Muslime direkt aufeinander wie noch nie zuvor. Das konkrete Sehen des religiös Anderen weitete allgemein den Erfahrungshorizont interner und externer religiöser Pluralität und Differenz, doch fanden kaum qualitative Annäherungen statt. Die historisch gepflegten interkonfessionellen und -religiösen Animositäten prallten ungedämpft aufeinander und akzentuierten die religiöse Feindmar-

kierung. Direkte Begegnung mit religiöser Alterität bedeutete in dieser Zeit überwiegend Konfrontation, Selbstvergewisserung und Stärkung der eigenen Konfession/Religion. Konfessionelle und religiöse Grenzen und Gräben zu überwinden war in dieser Zeit noch kein mehrheitsfähiges Ansinnen.

Literatur

Veröffentlichte und unveröffentlichte Quellen

- Hussein, Joseph/Sciad, Félix/Gosselin, Noel (Hg.), *Firmans ottomans émanés pour les lieux-saints de la Palestine*, Jerusalem 1983 [1934].
- Imperatorskoe Russkoe Istoričeskoe Obščestvo (Hg.), *Sbornik Imperatorskago Russkago Istoričeskago Obščestva*, Bd. 112, Petrograd 1901.
- Imperatorskoe Russkoe Istoričeskoe Obščestvo (Hg.), *Sbornik Imperatorskago Russkago Istoričeskago Obščestva*, Bd. 119, Petrograd 1904.
- Imperatorskoe Russkoe Istoričeskoe Obščestvo (Hg.), *Sbornik Imperatorskago Russkago Istoričeskago Obščestva*, Bd. 127, Petrograd 1908.
- Popoff, Alexandre (Hg.), *La question des Lieux Saints de Jerusalem dans la correspondance diplomatique Russe du XIX^{me} siècle. 1^{re} partie (1800–1850)*, St.-Pétersbourg 1910.
- Bundesarchiv Berlin, R5101/24035 *Deutsche Botschaft beim Päpstlichen Stuble*.

Sekundärliteratur

- Albera, Dionigi u. John Eade (Hg.), *International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*, New York 2015.
- Anderson, Kjartan, Pilgrims, Property and Politics. The Russian Orthodox Church in Jerusalem, in: O'Mahony, Anthony (Hg.), *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*, London 2004, S. 388–430.
- Astafieva, Elena, Imaginäre und wirkliche Präsenz Russlands im Nahen Osten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Trimbur, Dominique (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert)/Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX^e-XX^e siècles)*, München 2004, S. 161–186.

- Bamberg, Felix, *Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens*, Berlin 1891.
- Bar, Doron u. Kobi Cohen-Hattab, *A New Kind of Pilgrimage. The Modern Tourist Pilgrim of Nineteenth-Century and Early Twentieth-Century Palestine*, *Middle Eastern Studies* 39, H. 2 (2003), S. 131–148.
- Bowman, Glenn W., Christian Ideology and the Image of a Holy Land. The Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities [sic], in: Eade, John u. Michael J. Sallnow (Hg.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London 1991, S. 98–121.
- Braun, Karl, *Skizzen aus der Türkei*, *Preußische Jahrbücher* 37 (1876), S. 56–91.
- Breve Notizia dell' Incendio accaduto Nel Tempio del SSme Sepulchro die N.S.G.C. il giorno 12 Ottobre, 1808, in: Turner, William, *Journal of a Tour in the Levant in Three volumes*, Bd. 2, London 1820, S. 597–600.
- Carr, Gerald L., American »New Jerusalems«, ca. 1690–1890, in: Lidov, Aleksej M. (Hg.), *Novye Ierusalimy. Ierotopija i ikonografija sakralnych prostranstv*, Moskau 2009, S. 850–881.
- Chapman, Rupert L. u.a., *Travellers and Hotels in 19th-century Jerusalem. On Mark Twain and Charles Warren at the Mediterranean Hotel*, Leeds 2013.
- Cohen-Hattab, Kobi u. Noam Shoval, *Tourism, Religion and Pilgrimage in Jerusalem*, London 2015.
- Collin, Bernardin (Hg.), *Le Problème Juridique des Lieux Saints*, Le Caire 1961.
- Crews, Robert, *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Cambridge 2006.
- David-Fox, Michael u.a. (Hg.), *Orientalism and Empire in Russia*, Bloomington 2006.
- Dixon, Simon, Nationalism versus Internationalism: Russian Orthodoxy in Nineteenth-Century Palestine, in: Green, Abigail u. Vincent Viaene (Hg.), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Basingstoke 2012, S. 139–162.
- Durand, Jean-Paul, Les accords de Mytilène de 1901 entre le gouvernement français et la Sublime Porte, in: *Levillain, Philippe u. Jean-Marc Ticchi (Hg.), Le Pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, Rom 2006, S. 185–202.
- Fischer, Robert-Tarek, *Österreich im Nahen Osten. Die Großmachtspolitik der Habsburgermonarchie im Arabischen Orient 1633–1918*, Wien 2006.
- Frary, Lucien, *Russian Missions to the Orthodox East. Antonin Kapustin (1817–1894) and his World*, *Russian History* 40 (2013), S. 133–151.
- Freller, Thomas, *Adlige auf Tour. Die Erfindung der Bildungsreise*, Ostfildern 2007.
- Gerd, Lora, *Russian Policy in the Orthodox East. The Patriarchate of Constantinople (1878–1914)*, Berlin 2014.
- Hajjar, Joseph, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient I. Mohammed Ali d'Égypte et ses ambitions syro-ottomanes 1815–1848*, Damas 21988.

- Herren, Madeleine, *Internationale Organisationen seit 1865. Eine Globalgeschichte der internationalen Ordnung*, Darmstadt 2009.
- Hopwood, Derek, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843–1914. Church and Politics in the Near East*, Oxford 1969.
- Jelavich, Barbara, *A Century of Russian Foreign Policy, 1814–1914*, Philadelphia 1964.
- Kalinowska, Izabela, *Between East and West. Polish and Russian Nineteenth-century Travel to the Orient*, Rochester 2004.
- Kark, Ruth, From Pilgrimage to Budding Tourism: The Role of Thomas Cook in the Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century, in: Searight, Sarah (Hg.), *Travellers in the Levant. Voyagers and Visionaries*, Durham 2001, S. 155–174.
- Keck, Margaret u. Kathryn Sikkink, *Transnational Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca 1998.
- Kinglake, Alexander W., *Eothen or Traces of Travel Brought Home from the East*, Oxford 1844.
- Kirillina, Svetlana, Imagining the Arab-Ottoman World in Modern Russia: Narratives of Russian Pilgrims to the Holy Land of Christianity (16th-18th Centuries), *Archiv Orientalni* 80, H. 2 (2012), S. 137–157.
- Krüger, Jürgen, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte, Gestalt, Bedeutung*, Regensburg 2000.
- Lamure, Bertrand, Les pèlerinages français en Palestine au XIXe siècle. Croisade catholique et patriotique, in: Trimbur, Dominique (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert) / Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIXe-XXe siècles)*, München 2004, S. 107–121.
- Lamure, Bertrand, *Les Pèlerinages catholiques français en Terre Sainte au XIXe siècle*, Université Lumière Lyon 2 (2006).
- Lemmens, Leonardus (Hg.), *Acta S. Congregationis de Propaganda fide pro Terra Sancta II 1721–1847*, Firenze 1992.
- Meaux, Lorraine de, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris 2010.
- Merlo, Simona, Travels of Russians to the Holy Land in the 19th Century, *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, Jg. 4, S. 55–67.
- Mislin, Jacob, *Protestation, Beilage zur Wiener Kirchenzeitung Nr. 41 vom 14. Oktober 1863*, Wien 1863, S. 649–651.
- Moschopoulos, Nicéphore, *La Terre Sainte. Essai sur l'histoire politique et diplomatique des Lieux Saints de la chrétienté*, Athen 1956.
- Mundt, Jörn, *Thomas Cook. Pionier des Tourismus*, München 2014.
- Obenzinger, Hilton, *American Palestine. Melville, Twain, and the Holy Land Mania*, Princeton 1999.

- Palmer, Alan, *Glanz und Niedergang der Diplomatie. Die Geheimpolitik der europäischen Kanzleien vom Wiener Kongreß bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs*, Düsseldorf 1986.
- Peri, Oded, *Christianity under Islam. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*, Leiden 2001.
- Pieper, Jan u.a. (Hg.), *Jerusalemkirchen. Mittelalterliche Kleinarchitekturen nach dem Modell des Heiligen Grabes. Katalog zur Ausstellung*, Aachen 2003.
- Pringle, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Vol. III The City of Jerusalem*, Cambridge 2007.
- Prousis, Theophilus C., *Russian-Ottoman Relations in the Levant*. The Dashkov Archive, Minneapolis 2002.
- Outrey, George, *Etudes pratiques sur le protectorat religieux de la France en Orient*, Paris 1898 (Istanbul 2014).
- Reinerman, Alan, *Austria and the Papacy in the Age of Metternich. Between Conflict and Cooperation 1809–1830*, Washington 1979.
- Rey, Francis, *La protection diplomatique et consulaire dans les échelles du Levant et de Barbarie. Avec les documents inédits tirés des archives du Ministère des Affaires Etrangères*, Paris 1899.
- Robolsky, Hermann, *Bismarck und Russland. Enthüllungen über die Beziehungen Deutschlands und Russlands von 1859 bis heute*, Berlin 1887.
- Rogers Stidham, Stephanie, *Inventing the Holy Land. American Protestant Pilgrimage to Palestine, 1865–1941*, Lanham 2011.
- Schimmelpenninck van der Oye, David, *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven 2006.
- Šedivý, Miroslav, *Metternich, the Great Powers and the Eastern Question*, Pilsen 2013.
- Shepherd, Naomi, *The Zealous Intruders. The Western Rediscovery of the Holy Land*, London 1987.
- Siemann, Wolfram, *Metternich, Stratege und Visionär. Eine Biografie*, München 2016.
- Sluga, Glenda, *Internationalism in the Age of Nationalism*, Philadelphia 2013.
- Smolitsch, Igor, Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Kirche und dem Orthodoxen Osten. Die russische kirchliche Mission in Jerusalem (1847–1914), *Ostkirchliche Studien* 5, H. 3 (1956), S. 89–136.
- Smolitsch, Igor, *Geschichte der russischen Kirche 1700–1917*, Bd. 1, Leiden 1964.
- Stavrou, Theofanis G., *Russian Interests in Palestine 1882–1914. A Study of Religious and Educational Enterprise*, Thessaloniki 1963.
- Stavrou, Theofanis u. Peter R. Weisensel, *Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century*, Columbus 1985.
- Swatos, William H. u. Luigi Tomasi (Hg.), *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety*, Westport 2002.
- Taki, Viktor, *Limits of Protection. Russia and the Orthodox Coreligionists in the Ottoman Empire*, Pittsburgh 2015.

- Thomson, William, *The Land and the Book. Biblical Illustrations drawn from the Manners and Customs, the Scenes and the Scenery of the Holy Land*, 2 Bd., New York 1859.
- Vogel, Lester, *To See A Promised Land. Americans and the Holy Land in the Nineteenth Century*, University Park 1993.
- Vovchenko, Denis, Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840–1909), *Middle Eastern Studies* 49, H. 6 (2013), S. 901–918.
- Vovchenko, Denis, *Containing Balkan Nationalism. Imperial Russia and Ottoman Christians, 1856–1914*, Oxford 2016.
- Weisensel, Peter R., Russian Self-Identification and Travellers' Description of the Ottoman Empire in the First Half of the Nineteenth Century, *Central Asian Survey* 10, H. 4 (1991), S. 65–85.
- Williams, George, *The Holy City. Historical, Topographical and Antiquarian Notices of Jerusalem*, Bd. 2, London 21849.