

besteht bereits in elektronischer Form. Es ist ein Vorschlag, angesichts der Eigenart dieser kultur- und religionsgeschichtlichen Dokumente Äthiopiens eine passende Maske für eine Datenbank zu entwickeln. Diese Datenbank – sie muß auch, soweit verfügbar, als Graphikdokumente die Faksimiles umfassen – sollte mit den bereits publizierten Rollen und Dokumenten gefüllt und in Internet und auf einem geeigneten Datenträger zur Verfügung gestellt werden. Als Korpusunternehmen im Internet angelegt, kann man die Gemeinschaft der Äthiopisten im engeren Sinne der Philologie einladen, allfällig bei der wissenschaftlichen Arbeit erhobene Ergebnisse zu dieser Datenbank beizutragen, die mit ihrem Wachsen manche der oben methodisch erhobenen Fragen zu beantworten in der Lage sein wird.

Rez. wendet sich zum Abschluß nach den »Datenträumen« wieder erdnah den geliebten philologischen Quisquilien zu. S. 43 werden die verschiedenen Möglichkeiten der Etymologie und Herkunft von **ሰ/ሠጽጣግ** diskutiert. Der Name des Teufels ist in dieser Gestalt mit Sicherheit aus dem (koranischen) Arabisch entlehnt, genauer in dessen heute kanonischer Lesung. Diese beruht auf der Unkenntnis oder Nichtbeachtung früher arabischer und auch koranischer Praxis der *matres lectionis*, so wie sie sich in frühen Kodices zeigt. Zu lesen war ursprünglich hebr./aram. *sāṭān(ā)*.

Manfred Kropp

Oded Peri, *Christianity under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times (The Ottoman Empire and Its Heritage 23)*, Brill: Leiden / Boston / Köln 2001, 219 Seiten

P. unternimmt in seinem Buch, das auf seiner bei Amnon Cohen eingereichten Dissertation an der Hebrew University in Jerusalem beruht, erstmals für die frühosmanischen Zeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts eine Untersuchung der osmanischen Politik zur Frage der Heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem, wobei er sich ganz auf die Grabes- und die Geburtskirche beschränkt. Seine Ergebnisse beruhen auf intensiven Studien verschiedener Archivalien: der osmanischen Urkunden im Başbakanlık Arşivi in Istanbul und im Archiv des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem, sowie der Register (*siğill* / Pl. *siğillāt*) des *šarī'a*-Gerichtshofes in Jerusalem. P. geht es dabei ausdrücklich nicht um eine Darstellung der zahlreichen Streitigkeiten und Auseinandersetzungen der verschiedenen christlichen Gruppierungen untereinander, sondern um eine Analyse der osmanischen Politik gegenüber diesen Konflikten.

Im ersten einleitenden Kapitel (S. 1-49) beschreibt P. zunächst die in der Grabeskirche und der Geburtskirche in Bethlehem vertretenen christlichen Gemeinschaften. Ausführlicher geht er auf die demographische Entwicklung christlicher Präsenz in Jerusalem, Bethlehem und Bait Ġālā im 16. und 17. Jahrhundert auf der Grundlage osmanischer Steuerakten ein. Dabei zeigt sich, daß die christliche Bevölkerung in diesem Zeitraum um 12% wuchs, wobei sich gleichzeitig eine Verstädterung, d. h. eine zunehmende Umsiedlung nach Jerusalem vollzog. Für Jerusalem läßt sich sogar das numerische Verhältnis der einzelnen christlichen Gruppierungen zueinander ermitteln. Die Griechisch-Orthodoxen machten mit einem Anteil von über 50% die Mehrheit aus. Die Zahl der Kopten ging jedoch vom 16. zum 17. Jahrhundert stark zurück, während die Armenier sich von 13 auf 22% steigerten und so 1690/91 die zweitgrößte Gruppe stellten. Bezüglich der wirtschaftlichen Kraft ergibt sich anhand der Steuereinnahmen kein signifikanter Unterschied der einzelnen Gruppen. Es ist allerdings zu vermuten, daß Griechen, Armenier und Franziskaner durch Pilger und auswärtige Unterstützung den anderen Kirchen überlegen waren. Griechen und Armenier stellten zudem die bevölkerungsstärksten Gruppen dar, so daß nach P. offenbar der Umfang des

Besitzes an den Heiligen Stätten mit den jeweiligen numerischen Verhältnissen korrelierte. Eine Ausnahme bildeten hier die Franziskaner, deren Stellung sich durch die Unterstützung aus dem westlichen Europa ergab.

Das zweite Kapitel (S. 50-96) beschäftigt sich mit dem rechtlichen Status der Heiligen Stätten unter osmanischer Herrschaft. Nach einem Überblick über die rechtlichen Grundlagen – die *šarī'a*, die Sultansdekrete und die Verträge mit Venedig und Frankreich (die sog. Kapitulationen) – beschreibt P., mit welchen Problemen sich die osmanische Regierung in der Praxis auseinanderzusetzen hatte. Zunächst handelte es sich dabei um Versuche lokaler Muslime, Kirchen und Klöster zu übernehmen. Während ihnen dies in Einzelfällen gelang, achtete die osmanische Regierung in Istanbul ansonsten sehr darauf, daß mit der Grabes- und der Geburtskirche die wichtigsten christlichen Heiligtümer unangetastet blieben. Die osmanische Obrigkeit hob in ihrem Bemühen um den Schutz der Christen sogar das in der *šarī'a* verankerte Recht, muslimische Pilger in christlichen Kirchen unterzubringen, auf und genehmigte die grundlegende Reparatur und Renovierung der Geburtskirche in den 1670er Jahren. Durch diesen Schutz der christlichen Rechte vermieden die Osmanen erfolgreich eine Eskalation der christlich-muslimischen Beziehungen in Palästina. P. vertritt in diesem Zusammenhang die Auffassung, unter islamischer Herrschaft sei generell die Offenheit Jerusalems und Bethlehems für alle Christen besser gewährleistet worden als in byzantinischer Zeit und unter den Kreuzfahrern, als die jeweils eigenen Kirchen zum Nachteil der anderen christlichen Gruppierungen bevorzugt worden seien.

Im dritten Kapitel (S. 97-160), dem Kernstück der Arbeit, behandelt P. die Frage, ob es den Osmanen ebenso gelungen sei, die innerchristlichen Spannungen zu kontrollieren. Den Hauptgrund für den ab dem 17. Jahrhundert verschärft ausbrechenden Konflikt um den Besitz der Heiligen Stätten sieht P. darin, daß die griechisch-orthodoxe Kirche von Jerusalem nach den osmanischen Eroberungen wieder mit dem Patriarchat von Konstantinopel in einem Reich vereint war und daraufhin versuchte, in Jerusalem ihre alte Stellung wieder zu gewinnen und die Franziskaner von ihren unter den Mamluken okkupierten Positionen zu verdrängen. Zur gleichen Zeit verstärkte das Papsttum die Orientmission, während die Armenier als dritte Konfliktpartei – wenn gleich erfolglos – auch Ansprüche anmeldeten. P. schildert dann, wie es den Griechen zunächst gelang, das Heilige Grab und die Geburtsgrotte zu übernehmen, bis schließlich nach der osmanischen Niederlage vor Wien in den Kapitulationen von 1690 unter dem Druck Frankreichs den Franziskanern wieder ihre vorherige Stellung zugestanden wurde. P.s Darstellung der osmanischen Politik bezüglich der Streitigkeiten um den Besitz der Heiligen Stätten ergibt, daß sich die Osmanen offenbar ganz bewußt nicht auf eine einheitliche Haltung festlegen wollten. So war es keine Seltenheit, daß die verschiedenen Parteien gegensätzliche Firmane ausgestellt bekamen. Auf diese Weise hielten sich die Osmanen alle Optionen offen und konnten stets ihre Neutralität in einem für sie zu dieser Zeit noch irrelevanten, rein lokalen Streit bewahren. Insgesamt war die Frage der Heiligen Stätten bis 1690 noch eine interne Angelegenheit der Osmanen gewesen, so daß letztlich das vor Ort herrschende Kräfteverhältnis entschied. Ganz anders verhielten sich die Osmanen dagegen, wenn es um den freien Zugang aller Christen zu den Heiligen Stätten ging. Während es für sie ein rein innerchristlicher Streit war, wem welche Stätte gehörte, sahen sie es als ihre Verpflichtung an, jedem freien Zugang zu den Heiligen Stätten zu gewähren. Grundlage für diese Haltung war nach P. das islamische Recht und die lange Tradition islamischer Herrschaft in Jerusalem, der die Osmanen sich verpflichtet fühlten und der zufolge alle christlichen Gemeinschaften gleich zu behandeln waren. Außerdem hätten sich aus Einschränkungen des Pilgerverkehrs Belastungen für die internationalen Beziehungen ergeben können. Bestechungen und die Interessen lokaler Notablen beeinflussten die Haltung der Regierung in Istanbul dagegen kaum. Mit den Kapitulationen von 1690 und dem Vertrag von Karlowitz von 1699 änderte sich die Situation

völlig. Von nun an wurden die Bedingungen für die Heiligen Stätten den Osmanen von den europäischen Mächten diktiert.

Im vierten und letzten Kapitel (S. 161-200) untersucht P., in welchem Maße die Heiligen Stätten den Osmanen durch die von den Mamluken übernommene Besteuerung der Pilger als Einnahmequelle dienen. Die osmanischen Steuerlisten ermöglichen dabei auch eine Berechnung der Zahl der jährlichen Pilger. Tatsächlich dürfte die nicht unerhebliche wirtschaftliche Bedeutung dieser Einnahmen ein Grund für die von den Osmanen verfolgte Politik der freien Zugänglichkeit der Heiligen Stätten für alle Christen gewesen sein. Die osmanische Haltung in dieser Frage basierte nach P. also auf einer Mischung aus religiösen, politischen und wirtschaftlichen Erwägungen. Ein Ausblick auf die geänderten Verhältnisse im 18. und 19. Jahrhundert schließt das Buch ab.

P.s großes Verdienst besteht darin, das reiche, unveröffentlichte Quellenmaterial der osmanischen Archive und des Archivs des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem gesichtet zu haben. Dabei geht es ihm im Rahmen seiner Fragestellung um die Politik der osmanischen Regierung, weniger um die ausführliche Behandlung von Einzelfällen. Es wäre daher wünschenswert, wenn dieses Material in Zukunft auch für detaillierte Einzelstudien herangezogen würde und ausgewählte Dokumente publiziert würden. Seine Grundthese entwickelt P. in überzeugender Weise und trägt damit wesentlich zum Verständnis osmanischer Politik gegenüber den nicht-muslimischen Minderheiten bei. Seine Auffassung, nur unter islamischer Herrschaft habe für alle Christen die gleichen Möglichkeiten bestanden, scheint mir dagegen nicht gänzlich zuzutreffen. Auch unter islamischer Herrschaft hatte die griechisch-orthodoxe Kirche vor allem im 11., aber auch nach den Kreuzzügen im 13. und 14. Jahrhundert aufgrund byzantinischer Protektion eine deutliche Vorrangstellung, während die Herrschaft der Lateiner im 12. Jahrhundert keineswegs einen Ausschluß der anderen Kirchen mit sich brachte. Kritik sei hier auch an der durchgehende Bezeichnung der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften als » Christian sects« geübt.

Ein Mangel der Arbeit besteht darin, daß P. den Katalog des Archivs des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Agamemnon Tselikas, *Καταγραφή τοῦ ἀρχείου τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων* (*Δελτίο τοῦ ἱστορικοῦ καὶ παλαιογραφικοῦ ἀρχείου ε'*), Athen 1992, nicht benutzt hat und die Systematik des Katalogs, der der Ordnung der Dokumente im Archiv folgt, nicht übernommen hat. Eine Auffindung der angeführten Dokumente im Katalog und dementsprechend auch im Archiv ist so nicht möglich. Tatsächlich stellt sich die Frage, wie P. auf die von ihm angewandte einfache Durchnummerierung seiner Dokumente verfallen ist. Da P. das Archiv der Custodia di Terra Santa offensichtlich nicht zugänglich war (s. S. IX), überrascht es auch, daß er weder von Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*. Nuova serie, Band 1, Teil 1: 1622-1720 (Acta S. Congregationis de propaganda fide pro Terra sancta 1), Florenz 1921, noch von demselben, *I Frati Minori nel possesso de' Luoghi Santi di Gerusalemme e i falsi firmani posseduti dai greco-elleni. Note e documenti per la soluzione della questione de' Luoghi Santi*, Florenz 1922<sup>2</sup>, benutzt hat, wo zahlreiche Dokumente zur Geschichte der Franziskaner in Jerusalem veröffentlicht wurden. Dasselbe gilt für die für die Geschichte des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem unerläßliche Sammlung von Dokumenten und historischen Texten von Anastasios Papadopoulos-Kerameus (Hg.), *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, 5 Bände, St. Petersburg 1894 (Nachdruck Brüssel 1963). Auch das Geschichtswerk des Patriarchen Dositheos II. von Jerusalem (1669-1707), *Ἱστορία τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρηθέν ἐν δώδεκα βιβλίοις*, 6 Bände, Thessaloniki 1982-1983, wäre als Zeitzeuge noch zu ergänzen. In der Literaturliste fehlt weiterhin die immer noch wertvolle *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων* von Chrysostomos Papadopoulos [Athen 1970<sup>2</sup> (1910<sup>1</sup>)] ebenso wie von Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant 1204-1571*, Band 3 und 4, Philadelphia 1984.

Obschon sich der Verzicht auf diese Werke vielleicht durch P.s Beschränkung auf die osmanische Politik erklärt, so muß doch berücksichtigt werden, daß die Osmanen ja auf Aktionen der Betroffenen reagierten. Deren Sicht sollte also bei einer umfassenden Analyse der Konflikte und der von den Osmanen jeweils entwickelten Lösungen mit einbezogen werden. Zu ergänzen wären auch noch Muhammad Adnan Bakhit, *The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century*, in: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, hg. von Benjamin Braude und Bernard Lewis, Band 2, New York / London 1982, S. 19-66, und Amnon Cohen, *The Ottoman Approach to Christians and Christianity in Sixteenth-Century Jerusalem*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), S. 205-212.

Trotz dieser Einschränkungen stellt P.s Arbeit ohne Zweifel einen wichtigen und grundlegenden Beitrag zur Erforschung der Situation der orientalischen Christen Palästinas in frühosmanischer Zeit dar.

Johannes Pahlitzsch

Markus Rahn, *Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Münster – Hamburg – London (Lit Verlag) 2002 (= *Studien zur orientalischen Kirchengeschichte*, Band 20), 245 Seiten, ISBN 3-8258-6207-0

Der Verf. untersucht in seiner Marburger theologischen Dissertation die Frage, ob die Gründungsgeschichte für das armenische Patriarchat von Konstantinopel, wie sie der Mechitharist Michael Č'amč'ean (1738-1823)<sup>1</sup> in seiner »Geschichte der Armenier«<sup>2</sup> berichtet, zutrifft. Danach hätte der Osmanensultan Mehmet vor der Eroberung Konstantinopels in Bursa (Brusa, Prusa) dem dortigen armenischen Bischof Yovakim zugesagt, ihn zum Oberhaupt der Armenier in Konstantinopel zu machen; dieses Versprechen hätte er 1461 eingelöst. Die Darstellung war lange unbestritten, wird aber seit einiger Zeit von einigen als unhistorisch angesehen.

Č'amč'ean gibt nicht an, worauf sein Bericht beruht. In einem ersten Schritt stellt der Verfasser deshalb die ihm bekannten Quellen für die Existenz von armenischen Bischöfen in Konstantinopel und Umgebung zusammen. Zunächst führt er zwei Stellen aus Clemens Galanus an, wonach 1307 an einer Synode in Sis ein *Yusik, episkopos stimpōlay (hayerun)* »Hesychius Episcopus Stimbolae (Armeniae)« teilgenommen habe. Er hält die Belege wegen der volkssprachlichen Namensform Konstantinopels (aus der bekanntlich »Istanbul« entstanden ist) für zweifelhaft. Ich teile die Bedenken nicht. Mit dieser – wie der Verf. zu Recht schreibt – durchaus auch sonst ähnlich belegten Namensform kann nur Konstantinopel gemeint sein. Die beiden betreffenden Bischofslisten finden sich armenisch übrigens auch bei Aġek'sandr Palč'ean, *Patmut'iwn kat'ogikē wardapetu't'ean ...*, Wien 1878, 275 und 281; der Verf. zitiert insoweit (S. 30, Fußnote 91) nur die gleichzeitig erschienene lateinische Übersetzung dieses Werks (A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae ...*), 311 (und 303). Er wundert sich darüber, daß die »wenig erhellende« Beifügung *hayerun* in einem der beiden Texte (Galanus und Balgy: »Armeniae«) in der Literatur »unberücksichtigt« sei (S. 31 und Fußnote 94); zu Unrecht, denn es handelt sich einfach um den westarmenischen Gen. Plur. von *hay* »Armenier«<sup>3</sup>, lateinisch wörtlich also »Armenorum«.

Zu dieser Zeit hat es durchaus Armenier und eine armenische Kirche in Konstantinopel gegeben. Der griechische Patriarch Athanasios (1289-1293 und 1303-1309) beschwert sich beim byzantini-

1 Die Angabe des Verf. »1738-1795« (S. 17, Fußnote 9) stimmt nicht.

2 *Միբայել Զամչեան, Պատմութիւն Հայոց*, Band 3, Venedig 1786.

3 Vgl. etwa L. Movsessian, *Armenische Grammatik*, Wien 1959, 45.