

Yoram Shalit ·
Nicht-Muslime und Fremde in Aleppo und Damaskus
im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 197

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 197

Yoram Shalit

**Nicht-Muslime und Fremde in
Aleppo und Damaskus im 18. und in der
ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1996

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1996.
Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-249-4
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

Vorwort

Immer wieder haben sich Wissenschaftler für das Thema der Nicht-Muslime und Fremden in den islamischen Ländern interessiert. Die vorliegende Studie beschäftigt sich im Rahmen dieses Themas mit zwei arabisch-muslimischen Städten des Osmanischen Reiches innerhalb eines klar umrissenen Zeitraumes. Der Schwerpunkt liegt auf dem Mikro- und nicht auf dem Makrobereich und gemeinsame sowie unterschiedliche Aspekte der jeweiligen Lebenssituationen dort werden, mit besonderer Berücksichtigung der folgenden Themenbereiche, untersucht:

1. Das Verhältnis der Zentralregierung und ihrer Repräsentanten in der Stadt zu den Nicht-Muslimen und Fremden.
2. Die Stellung der Nicht-Muslime und Fremden innerhalb des politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Gesamtgefüges.
3. Die Beziehung der Nicht-Muslime sowohl untereinander, als auch zu den Fremden, sowie die verschiedenen Wechselbeziehungen innerhalb und unter den Gemeinschaften der Fremden.

Da der Anteil der Nicht-Muslime an der Gesamtbevölkerung in Damaskus im Laufe des 18. Jahrhunderts noch geringer als in Aleppo war, und da es darüberhinaus in Damaskus im 18. Jahrhundert weder ausländische Konsulate noch Geschäftsniederlassungen gab, liegt der Schwerpunkt somit auf Aleppo. Damaskus wird lediglich zum Vergleich herangezogen. Es stellt sich die Frage, was als Ursache für dieses unterschiedliche Zahlenverhältnis anzusehen ist? Warum gab es im Damaskus des 18. Jahrhunderts keine Fremden und was führte zu ihrem Auftreten in dieser Stadt gegen Anfang des 19. Jahrhunderts?

Für eine Analyse und zum Verständnis dieses Forschungsthemas ist es zunächst erforderlich die folgenden Fragen zu klären:

II

1. Welche Stellung hatten Nicht-Muslime und Fremde im Osmanischen Reich?

Eine Klärung dieser Stellung ist von Bedeutung, da sie als Vergleichsbasis für das Ausmaß der praktischen Umsetzung des Gesetzes in den untersuchten Städten dient.

2. Die Wirtschaft Aleppos und die Stellung der Nicht-Muslime und Fremden.

3. Wie sah das politische und gesellschaftliche Gefüge in Aleppo und Damaskus aus, auf das die Nicht-Muslime und Fremden, mit denen sich diese Studie auseinandersetzt, stießen und in dem sie lebten? Ohne eine Untersuchung dieser Frage wäre eine Analyse, ein Verständnis und eine Beantwortung der Themenbereiche dieser Studie schwierig.

Die Studie stützt sich hauptsächlich auf Primärquellen. Zur Verfügung standen: Biographien, Chroniken, Historiographien, Memoiren, Dokumentensammlungen von Personen jener Zeit und Orte (Muslime und Nicht-Muslime):

1. Das Buch des Muslim aṭ-Ṭabbākh, Lehrer aus Aleppo, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts lebte. Aṭ-Ṭabbākh gehörte zu einer Familie in Aleppo, aus der 'ulamā', Händler und Mitglieder der Ṣūfi-Orden hervorgingen. Das Buch umfaßt sieben Bände, die die politische und soziale Geschichte sowie die Biographien von Schlüsselfiguren (darunter vor allem 'ulamā') in Aleppo behandeln.

2. Das Buch von al-Ghazzī, ebenfalls ein Muslim. Das Buch umfaßt Bände, die sich mit der politischen und sozialen Geschichte Aleppos auseinandersetzen.

3. Das Buch von Ferdinand Taoutel, ein Jesuitenpater, der in seinem Buch eine Sammlung von maronitischen Archivadokumenten und deren Zusätzen zusammentrug. Diese Dokumente beziehen sich auf die Geschichte der Christen in Aleppo zwischen 1606 und 1827.

4. Das Buch von Qarā'li. Dort werden wichtige Abschnitte der Geschichte der Christen Aleppos behandelt. Das Material stützt sich auf die nicht gedruckten,

III

und nur handschriftlich erschienenen Memoiren des maronitischen Bischofs in Aleppo von 1788 bis 1851, Paul Aroutine.

5. Das Buch des al-Muḥibbī, ein *'ālim* aus Damaskus gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Es beinhaltet Biographien muslimischer Notabeln des 17. Jahrhunderts, vor allem aus dem "fruchtbaren Halbmond".

6. Das Buch des al-Murādī, des hanifitischen *mufī* von Damaskus im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Das Buch umfaßt Biographien der muslimischen Notabeln aus der oben erwähnten Gegend im 18. Jahrhundert.

Beide Bücher wurden von *'ulamā'* geschrieben, denen auch der Großteil der Biographien gewidmet ist. Das Buch von al-Murādī wurde aus der Sicht eines äußerst wohlhabenden *ālim* geschrieben, der zur führenden Spitze der damaszenischen Elite gehörte.

7. Die Bücher von al-Maqār und al-Qāri, zwei Handwerksmeistern aus Damaskus im 18. Jahrhunderts, die die osmanischen Gouverneure und *qādis* aus Damaskus zum Thema haben.

8. Das Buch von al-Budairī. Ein damaszenisches Buch, das das alltägliche Leben in Damaskus zwischen 1741 und 1761 beschreibt und eine lebendige Darstellung der Aufstände in der Stadt aus der Sicht eines Angehörigen des einfachen Volkes liefert.

9. Das Buch von al-Buraik, ein griechisch-orthodoxer Geistlicher, der die Aufstände in Damaskus und vor allem das Leben seiner Gemeinschaft in den Jahren 1725-1780 beschreibt.

10. Das Buch des aṣ-Ṣiddiq, welches die Aufstände in Damaskus zur Zeit von Abū adh-Dhahab, 1770-1771, behandelt. Ein wichtiges Buch, das nicht nur Licht auf die Aufstände dieser Zeit wirft, sondern auch auf das Gefüge der Beziehungen

zwischen Gruppen der Elite und deren politische Funktion.

11. Das Buch von Mikha'il, ein *kātib*, ein katholischer Grieche, der in Kürze die Aufstände in Damaskus und im Libanon zwischen 1782 und 1841 beschreibt.

12. Das Buch des al-'Aura, einer der christlichen *kātibs* von Sulaymān al-'Ādil, der die Amtszeit von Sulaymān al-'Ādil in der Provinz Sidon und in Damaskus gegen Anfang des 19. Jahrhunderts beschreibt.

13. Das Buch Mudhakkirāt, dessen Verfasser unbekannt ist und das von al-Bāshā Qustantin herausgegeben wurde, beschreibt im Detail die Aufstände in Damaskus vor der ägyptischen Eroberung.

Diese Quellen weisen einen Mangel an Subjektivität auf, da die Autoren von ihrem persönlichen Standpunkt aus als Repräsentanten einer Gruppe oder Gemeinschaft berichten. Das Resultat dieser Art von Schriftstellerei ist, hinsichtlich dieser Forschungsarbeit, daß muslimische Autoren weder Nicht-Muslime noch Fremde in gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht ausführlich erwähnen, weder als Individuen, noch als Gruppe. Die christlichen Autoren konzentrieren sich auf die Beziehungen zwischen den christlichen Gemeinschaften und in diesem Zusammenhang auf die Beziehungen zu den Repräsentanten der osmanischen Regierung.

Der Vorteil dieser Quellen liegt in ihrer Authentizität, in ihrem Wortlaut.

Es standen weitere Primärquellen zur Verfügung, die ebenfalls an Einseitigkeit litten. Jede Quelle hat ihre eigene Wahrheit: Fragen und Antworten von Rabbinern, das Montefiore Archiv und die Protokolle der französischen und britischen Konsuln und Kaufleute. Die letzteren befinden sich in Regierungsarchiven in Frankreich und Großbritannien. Die Vielfalt der Quellen repräsentiert das politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Gefüge und ermöglicht ein ausgewogenes Bild. Moderne Reiseberichte und Forschungsarbeiten waren ebenfalls von Hilfe.

Diese Studie wurde als Komparativstudie angelegt, welche den Themenbereich in

gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht untersucht. Da es in Damaskus zu dieser Zeit keine europäischen Fremden gab, konzentriert sich die Studie auf Aleppo. Aleppo dient somit als Grundlage der Arbeit, während Damaskus zur Kontrolle und zum Vergleich herangezogen wurde.

Ich betrachte es als angenehme Pflicht meinem Lehrer und Doktorvater Prof. Dr. Thomas Philipp, einem hervorragenden Wissenschaftler und Lehrer, für seine Anweisungen, Anleitungen und Geduld meine Dankbarkeit auszusprechen.

Seine Erläuterungen und Erklärungen sind von unschätzbarem Wert.

Herzlicher Dank gebührt auch meinen Lehrern Prof. Dr. Wolfdietrich Fischer und Prof. Dr. Hans Christoph Schmitt für ihre Anleitung, Anteilnahme und Unterstützung.

Besonderer Dank gilt Frau Almuth Lessing und Frau Antje Naujoks, die mir bei der Übersetzung ins Deutsche und der Überarbeitung des Textes eine große Hilfe waren.

Yoram Shalit, Tel Aviv, Dezember 1994

Inhalt

	Seite
Vorwort	I - V
Inhalt	1- 4
1. <u>Der Status der Nicht-Muslime und Fremden im Osmanischen Reich</u>	
1.1. Der Status der Nicht-Muslime im Osmanischen Reich	5 - 13
1.1.1. Der Wandel im 19. Jahrhundert	13 - 16
1.2. Der Status der Fremden im Osmanischen Reich	16 - 20
1.3. Die Nicht-Muslime unter fremder Schutzherrschaft	20 - 22
2. <u>Die Wirtschaft Aleppos und die Stellung der Nicht-Muslime und Fremden</u>	23
2.1. Der Handel in Aleppo	
2.1.1. Der Transithandel	24 - 32
2.1.2. Der Binnenhandel	32 - 33
2.1.3. Die Händler	33 - 36
2.2. Industrie und Handwerk und die Stellung der Nicht-Muslime	36 - 42
2.3. Die Nicht-Muslime und ihre Eingliederung in die Kaufmanns- und Handwerksghilden	43 - 48
2.4. Der wirtschaftliche Wandel in Aleppo	48 - 49
2.4.1. Faktoren, die auf der globalen Geschichte, Politik und Wirtschaft beruhen oder mit dieser in Verbindung stehen	49 - 52
2.4.2. Faktoren, die auf Prozessen, welche das Osmanische Reich durchlief, beruhen oder damit verbunden sind	52 - 53
2.4.3. Faktoren, die auf der Stadt Aleppo beruhen oder mit dieser in Verbindung stehen	53 - 55
2.4.4. Die ägyptische Periode	55 - 57
3. <u>Das politische und gesellschaftliche Gefüge in Aleppo</u>	
3.1. Unterteilung in Gruppen	58 - 61
3.1.1. Die osmanische Verwaltung	61 - 63
3.1.2. Eine säkulare Interessengruppe in der Stadt - Die <i>janitscharen</i>	64 - 73
3.1.3. Eine säkulare und religiöse gemischte Interessengruppe der Stadt - Die <i>a'yân</i>	73 - 77

3.1.4.	Eine religiöse Interessengruppe in der Stadt - Die <i>'ulamā'</i>	78 - 86
3.1.5.	Die <i>ashrāf</i> - Eine genealogische Interessengruppe	86 - 92
3.2.	Der Machtkampf um die Regierung der Stadt	92-101
4.	<u>Das politische und gesellschaftliche Gefüge in Damaskus</u>	
4.1.	Unterteilung in Gruppen	102
4.1.1.	Die osmanische Verwaltung	102-104
4.1.2.	Eine säkulare Interessengruppe - Die <i>janitscharen</i>	104-110
4.1.3.	Eine religiös-säkular gemischte Interessengruppe - Die <i>a'yān</i>	110-113
4.1.4.	Religiöse Interessengruppen	
4.1.4.1.	Die <i>'ulamā'</i>	113-116
4.1.4.2.	Die <i>a'yān</i>	116-118
4.1.4.3.	Die <i>ashrāf</i>	118-120
4.2.	Der Machtkampf	
4.2.1.	Die militärischen Machtkämpfe	120-121
4.2.2.	Die nicht-militärischen Machtkämpfe	121-125
5.	<u>Die Nicht-Muslime in Gesellschaft und Politik in Aleppo</u>	
5.1.	Daten	126
5.1.1.	Die Christen	126-131
5.1.2.	Die Juden	131-132
5.1.3.	Zahlenangaben	132-140
5.2.	Die spirituelle Führung der Nicht-Muslime	141-142
5.3.	Die gesellschaftliche Struktur der nicht-muslimischen Gemeinschaften	
5.3.1.	Der sozio-ökonomische Querschnitt	143-148
5.3.2.	Ethnographische Zusammensetzung	148
5.4.	Die Lebensweise der Nicht-Muslime	148-157
5.5.	Die Beziehungen zwischen der Zentralregierung, deren Repräsentanten und den Nicht-Muslimen	158-169
5.6.	Die Beziehung zwischen Nicht-Muslimen und muslimischer Bevölkerung	169-178

5.7.	Die Beziehungen der Nicht-Muslime untereinander	
5.7.1.	Beziehungen auf Gemeindeebene	179-180
5.7.2.	Beziehungen zwischen den Gemeinden	180-189
5.7.3.	Erste missionarische Aktivitäten und ihr Einfluß auf die Beziehungen der Gemeinschaften untereinander	189-191
5.7.4.	Die Beziehungen innerhalb der jüdischen Gemeinde	
5.7.4.1.	Struktur und Organisation	191-196
5.7.4.2.	Die Beziehungen zwischen Christen und Juden in Aleppo	196-198
6.	<u>Die Fremden in der Gesellschaft und Politik Aleppos</u>	
6.1.	Daten	199-203
6.1.2.	Schlußfolgerungen und Fragestellungen	204
6.2.	La Nation Francaise - Die französische Gemeinschaft in Aleppo	
6.2.1.	Allgemeines	205
6.2.2.	Organisation und Struktur der Gemeinschaft	206-212
6.2.3.	Institutionen der Gemeinschaft	212-213
6.2.4.	Die gesellschaftliche Struktur der Gemeinschaft	214-220
6.2.5.	Das Leben in der Station	221-228
6.2.6.	Die internen Beziehungen der Gemeinschaft	228-240
6.3.	Die englische Gemeinschaft in Aleppo	
6.3.1.	Allgemeines	241-242
6.3.2.	Der organisatorische Aufbau der Handelsstation	242-249
6.3.3.	Die gesellschaftliche Struktur der Angehörigen der Station	250-256
6.3.4.	Das Leben in der Station	256-265
6.3.5.	Die internen Beziehungen in der Gemeinschaft	265-267
6.4.	Die Beziehung zwischen dem Niedergang Aleppos und dem Zahlenrückgang der Fremden	267-271
7.	<u>Synchronisierung der Systeme</u>	
7.1.	Die Beziehungen zwischen der Zentralregierung, ihren Repräsentanten und den Gemeinschaften der Fremden	272-285
7.2.	Die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften der Fremden und den muslimischen Einwohnern Aleppos	285-298
7.3.	Die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften der Fremden und der Nicht-Muslime	298-304
7.4.	Die Beziehungen der Gemeinschaften der Fremden untereinander	304-308

8.	<u>Nicht-Muslime und Fremde in Damaskus</u>	
8.1.	Damaskus	309-310
8.2.	Daten	311-313
8.3.	Die Fremden in Damaskus und ihre Beziehungen zur Regierung sowie zu Muslimen und Nicht-Muslimen	314-319
8.4.	Die interne Unterteilung der nicht-muslimischen Gemeinschaften in Damaskus	319
8.5.	Die Beziehungen zwischen Nicht-Muslimen und Regierungsbehörden	320
8.5.1.	Das Amt der Familie Farḥī in der Provinzhauptstadt Damaskus	320-323
8.5.2.	Stellung und Macht der Familie Farhi in Damaskus	324-329
8.5.3.	Das Amt Ḥaim Farḥīs in Akko	329-331
8.5.4.	Das Einbeziehen Haims in die Regierungspolitik	331-336
8.5.5.	Warum sind in Damaskus Nicht-Muslime im Regierungsapparat integriert, jedoch in Aleppo nicht?	336-342
8.6.	Die Beziehungen der Nicht-Muslime untereinander	
8.6.1.	Der individuelle und interne Aspekt der Gemeinschaften	343-345
8.6.2.	Die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften	345-352
8.7.	Die Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen	352-358
8.8.	Nicht-Muslime und die Wirtschaft von Damaskus	358-360
9.	<u>Zusammenfassung und Schlußfolgerungen</u>	361-363
10.	<u>Bibliographie</u>	364-

1. Der Status der Nicht-Muslime und Fremden im Osmanischen Reich

1.1. Der Status der Nicht-Muslime im Osmanischen Reich

Den nicht-muslimischen Untertanen des osmanischen *sultan*, wie Christen und Juden, wurde ein besonderer, gesetzlich verankerter Status verliehen. Was die administrativen Auswirkungen diesbezüglich betrifft, so konsolidierte sich dieser Status im Laufe der Jahrhunderte und fand im 19. Jahrhundert seinen Ausdruck in dem Begriff *millet* oder *millet*-System. Der Begriff hat seinen Ursprung in dem arabischen Wort *milla*, (bzw. *milal*), das im Qur'ān die Bedeutung von "Religion" hatte. Danach erhielt der Begriff die Bedeutung einer religiösen, einer muslimischen Gemeinschaft. Eine grundlegende Wandlung erfuhr dieser Begriff im Osmanischen Reich. Im 19. Jahrhundert verstand man darunter die etablierten und gesetzlich anerkannten nicht-muslimischen Gemeinschaften. *Millet* war ein religiöser und kein ethnischer Begriff¹. Bei der osmanischen Gesetzgebung handelt es sich um eine Kombination von *shari'a* und *qānūn*. Die islamische Gesetzgebung wurde durch *qānūns* oder bestimmte politische und administrative Richtlinien des *sultan* ergänzt und beide waren sowohl der Religion als auch dem Staat gegenüber verantwortlich². Die Möglichkeit einen *qānūn* als Gesetz zu verabschieden, liegt darin begründet, daß das muslimische Rechtswesen nur die absolute Herrschaft eines Alleinherrschers kennt. Daraus folgt, daß die *shari'a* selbst das Recht des Herrschers anerkannt hat, die Rechte des von ihm ernannten *qāḍī* zu definieren und zu begrenzen. Ergebnis dessen sind viele Gerichtsurteile, die im Widerspruch zur *shari'a* stehen, auch wenn theoretisch deren absolute Vorherrschaft im Osmanischen Reich in Kraft blieb³. Das Verhältnis zwischen Osmanen und nicht-muslimischen Untertanen des *sultan* basierte auf der besonderen Einstellung des Islam bezüglich des Status' der "Leute der Schrift" (*ahl al-kitāb*), die unter besonderem Schutz standen (*ahl adh-dhimma*). Dieser besondere Status ist

¹ Lewis, Emergence, S. 329. Weitere Artikel hierzu siehe: Lewis, Islam, S. 3-66 und 192-202; Braude, Foundation Myths, S. 69-70, 73-74, 82. Hinsichtlich der Unterschiede zwischen der gängigen Auffassung der Orientalisten - einschließlich der Bernard Lewis's - die im *millet*-System ein über Jahrhunderte lang institutionalisiertes System sehen und der Ansicht von Benjamin Braude, der den Begriff und das System dem 19. Jahrhundert zuordnet, siehe die im Verlauf dieses Kapitels folgende Diskussion.

² Rosental, Political Thought, S. 225; Goitein, S. 40-41.

³ Hourani, Arabic Thought, S. 234; Goitein, S. 37-41.

auf einen Grundsatz aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückzuführen, der den Angehörigen anderer monotheistischer Religionen die ungestörte Ausübung ihrer Religion gestattete. In dem Maße, wie hinsichtlich der Religionsausübung tolerant verfahren wurde, ließ man auch in Bezug auf den gesellschaftlichen und ökonomischen Status anderer Religionsangehöriger Gnade und Großzügigkeit walten. Jegliche Unterdrückung von Nicht-Muslimen, die unter dem Schutz des Islam standen (*ahl adh-dhimma*), galt in den Augen der Gläubigen als Verstoß gegen das Gesetz⁴.

Das Gesetz der *sharī'a* (im Osmanischen Reich bevorzugte man die Ḥanafī-Schule)⁵ legte für die Angehörigen des *ahl al-kitāb*, die unter dem Schutz des Islam standen, den Status eines *dhimmi* fest. Dieser Status basiert auf der Annahme, daß nur der Islam die endgültige und vollkommene göttliche Erkenntnis besitzt. Dadurch ergibt sich die Vorrangstellung des Islam gegenüber anderen Religionen (auch wenn es sich um monotheistische Religionen handelt), so wie es da heißt:

”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ”

- die wahre Religion in den Augen Gottes ist der Islam⁶.

”وَالْإِسْلَامُ يَعْطَى وَلَا يُعْطَى عَلَيْهِ”

- der Islam ist die wahre Religion (gegenüber allen anderen Religionen) und nichts übersteigt ihn⁷.

Auf Grund dessen erkannte der Islam niemals die Gleichstellung der religiösen Gruppen im öffentlichen Leben an. Der juristischen muslimischen Auffassung zur Folge war die religiöse Gruppe der Muslime identisch mit dem souveränen Staat, so als ob es sich bei den nicht-muslimischen Untertanen nicht um einen Bestandteil der "islamischen Volksgemeinschaft" handelte, sondern um unter deren Schutzherrschaft stehende Personen. Zwischen dem muslimischen Staat und seinen nicht-muslimischen Bürgern bestand ein vertragliches Abkommen, nach dem der muslimische Herrscher für das Leben, den Besitz und die freie Religionsausübung

⁴ Goldziher, S. 33-34.

⁵ Hitti, S. 214.

⁶ Qur'ān, Sūra 3, Vers 19.

⁷ Bukhārī, bab. 79.

der Nicht-Muslime bürgte. Im Gegenzug verpflichteten sich diese zur Zahlung der *jizya* (Kopfsteuer) sowie der *kharāj* (Bodensteuer) und stimmten ihrer eigenen Benachteiligung auf gesetzlicher Ebene zu⁸.

Die minderwertige Stellung der Angehörigen der Offenbarungsreligionen (d.h. hauptsächlich Juden und Christen) begründet der Islam mit einem Absatz aus dem Qur'ān:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ
يَدَيْهِمْ وَأَنتُمْ صَاغِرُونَ

- "Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten (oder: für verboten erklären), was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören - von denen, die die Schrift erhalten haben - (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!"⁹.

D.h. somit wurden ihnen zusätzlich zu der Bodensteuer (*kharāj*) die Kopfsteuer (*jizya*) auferlegt, welche sie persönlich abliefern mußten. Dieses ist die weitläufig akzeptierte Interpretation des Ausdruckes '*an yadī*' (aus der Hand) und ihrer darausfolgenden Demütigung. Ausleger und Weise der Religion sahen die Demütigung nicht nur in der eigentlichen Steuerabgabe, sondern meinten, daß im Zuge derselben ein Bedürfnis nach einem Akt der Erniedrigung des Zahlenden zum Ausdruck kommt (d.h. das wörtliche Verständnis des Ausdruckes *ṣāghirūn*)¹⁰.

Vor der Auseinandersetzung mit den relevanten Aspekten in denen die Diskriminierung und der niedrige Status ihren Ausdruck fanden, sind die beiden folgenden Anmerkungen anzuführen:

⁸ Rosental, S. 2, 5; Hourani, S. 4; Gibb und Bowen, Teil 2, S. 208, 257; EI (alte Ausgabe) Leiden, London 1911, *dhimma*, Bd. I, Teil II, S. 958-959; Fattal, S. 71-76. Das Buch setzt sich hiermit umfassend auseinander und stellt die unterschiedlichen Versionen der verschiedenen Schulen dar. Siehe auch: Ashtor, "The Social Isolation" und "Levantine Jews"; Gottheil, JAOS 1921.

⁹ Qur'ān, Sūra 9, Vers 29. Das deutsche Zitat nach: Paret, Der Qur'ān, Stuttgart 1980, S. 134.

¹⁰ Aṭ-Ṭabarī, Bd. 9, S. 109-110; Aṭ-Ṭabrisi, Bd. 10, S. 45.

- a. Dieser "Vertrag" verlieh den nicht-muslimischen Untertanen formale Immunität und gewisse Annehmlichkeiten, welche die Muslime, für die kein derartiger Vertrag bestand, nicht besaßen.
- b. Wie im Weiteren noch zu sehen sein wird, gilt es diesbezüglich zwischen Theorie und Realität zu unterscheiden, d.h. in welchem Ausmaß das Gesetz überhaupt im Osmanischen Reich wortwörtlich und vollständig angewendet wurde und worin darüberhinaus die Diskrepanz zwischen der grundsätzlichen Einstellung und den tatsächlichen Ereignissen, insbesondere in Aleppo und Damaskus, bestand.

Die grundsätzliche Diskriminierung kam in den folgenden Aspekten zum Ausdruck:

1. Diskriminierung in der Besteuerung:

a. Die *kharāj* -Steuer: Diese Steuer wird auf den Bodenbesitz der *dhimmi* erhoben und bringt somit das generelle Besitzrecht der Muslime (als Gemeinde) über den Bodenbesitz der nicht-muslimischen Gemeinschaft zum Ausdruck. Dadurch wurde der *dhimmi* von seinem Boden vertrieben und zum Pächter¹¹. In späterer Zeit wurde die Bodensteuer auch von muslimischen Landbesitzern erhoben. Mit der Umwandlung von privatem landwirtschaftlichen zu staatlichem Boden hatte die *kharāj* -Steuer im Osmanischen Reich ihren Sinn verloren, da sie dem Gesetz nach nur auf privaten Bodenbesitz erhoben wurde¹².

b. Die *jizya* -Steuer: Dieses ist die Kopfsteuer, deren gesetzliche Grundlage auf dem Qur'ān beruht. Durch die Bezahlung erhält der Nicht-Muslim die *dhimma* vom Muslim. Wie bereits erwähnt, kommt hierin eine symbolische Unterwerfung zum Ausdruck¹³. Die Entrichtung dieser Steuer verdeutlicht die Ungleichheit der Nicht-Muslime, da sie diese zusätzlich zu den üblichen staatlichen Steuern zahlen mußten, die auf alles erhoben wurden, wie zum Beispiel die *'ushr* -Steuer u.ä.¹⁴

¹¹ El *kharāj*.

¹² Gibb und Bowen, Teil 2, S. 251.

¹³ Qur'ān, Sūra 9, Vers 29; Siehe: El, *Jizya*; Al-Māwardī, S. 299, 301; Lewis, 'Alei Historia, S. 160; Fattal, S. 264.

¹⁴ Siehe dazu: Anm. 12.

Die *jizya* wurde nur von männlichen, freien Personen erhoben, welche imstande waren ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Demnach waren von dieser Steuer befreit: Frauen, Kinder, Sklaven, Alte, Invalide, Angehörige des Priesterstandes, Personen die im Verwaltungsapparat dienten und deren Familien. Hieraus ergibt sich, daß in der Periode des Osmanischen Reiches nur ein kleiner Teil der nicht-muslimischen Bevölkerung die *jizya* -Steuer entrichtete¹⁵.

Das islamische Gesetz legte sogar die Steuermaße fest, veranschlagte Einheiten von 12, 24 und 48 *dirhams* und unterteilte somit die Steuerzahler in drei Kategorien. Erst im 17. Jahrhundert wurde die Steuer auf einheitlicher Basis erhoben. Es war Mustafa Köprülü, der festlegte, daß die *dhimmī* nach den oben genannten Kriterien und in Übereinstimmung mit dem genannten Verhältnis, 1, 2 und 4 *sherifī* Goldstücke zu bezahlen haben¹⁶. Darüberhinaus waren die im Gesetz festgelegten Steuermaße lediglich theoretischer Natur, denn praktisch war dieses eine Frage der Verhandlung zwischen Machtgruppen auf der einen und Repräsentanten der Regierung auf der anderen Seite. Die Summen spiegeln nicht wider wieviel bezahlt wurde und um wieviele Personen es sich handelte, sondern deuten auf die Stärke - oder aber Schwäche - lokaler Gruppen gegenüber örtlichen Gouverneuren hin¹⁷.

c. Andere Steuern: Gewerbesteuern und Wegzölle wurden sowohl von Muslimen als auch von Nicht-Muslimen entrichtet, wohingegen die letzteren jedoch höhere Summen zahlten und darüberhinaus Erpressungssteuern (*avana*), wie auch andere Zwangssteuern, erbringen mußten¹⁸.

2. Ungleichheit in der Gesetzgebung: Im muslimischen Gesetz ist hinsichtlich Rechtssprechung, gerichtlichen Prozeduren, Strafmaßen und der Stellung von Muslim und Nicht-Muslim, eine eindeutig unterschiedliche Behandlung von Muslimen und Nicht-Muslimen festgelegt. So wurde zum Beispiel die Zeugenaussage eines Nicht-Muslim gegen einen Muslim vom *shari'a* -Gerichtshof

¹⁵ Gibb und Bowen, Teil 2, S. 253-254.

¹⁶ Ibid. Die *sherifī* Münze hatte damals einen Wert von 12 *dirhams*. Es ist nicht bekannt, wann das erwähnte Maß in Syrien eingeführt wurde, da dort im 18. Jahrhundert das offizielle Maß 3:5:11 *piastres* pro Kopf betrug.

¹⁷ Andererseits sollte man berücksichtigen, daß im Laufe des 18. Jahrhunderts, als die Zentralregierung schwächer wurde, lokale Statthalter die Gelegenheit nutzten und mehr eintrieben (siehe dazu auch: Kap. 3.).

¹⁸ Gibb und Bowen, Teil 2, S. 251; Roux, S. 53, 86-87.

nicht anerkannt; ein Muslim, der einen Nicht-Muslimen ermordete, wurde nicht der Tötung angeklagt. Ein Muslim konnte eine nicht-muslimische Frau heiraten ohne daß diese zum Islam übertreten mußte. Ein Nicht-Muslim konnte jedoch keine Ehe mit einer Muslimin eingehen. D.h. also, daß sich auch bei Mischehen die Religion nach der Religionszugehörigkeit des Mannes richtete, denn der Islam erkannte das Prinzip der natürlichen Ungleichheit von Mann und Frau an und bevorzugte infolgedessen den Mann gegenüber der Frau¹⁹.

3. Der Ausschluß der *dhimmi* von den im öffentlichen Dienst und in der Armee Dienenden: Dieses basiert auf Qur'änversen und Überlieferungen aus dem *hadith*. Im Osmanischen Reich herrschte das Prinzip, daß Nicht-Muslime nicht in gehobene Angestelltenpositionen gelangen und keinen Militärdienst leisten können. Letzteres beruht auf dem rechtlichen Grundsatz, demzufolge es einem Nicht-Muslim verboten war, Waffen zu tragen²⁰. Die praktische Umsetzung des Grundsatzes, welcher Nicht-Muslimen den Eintritt in gehobene Angestelltenpositionen verweigerte, ist ein markantes Beispiel für dessen Flexibilität, sowie die jeweilige Ausrichtung nach Bedürfnissen und lokalen Gegebenheiten. In Wirklichkeit konnte man sie aber dennoch in höheren Angestelltenpositionen antreffen²¹. Auf Grund dieser Tatsache stellt sich die Frage, ob dieses Probleme mit sich brachte und gesellschaftliche Spannungen auslöste.

4. Religiöse Diskriminierung: Der Bau neuer Kirchen, Klöster und Synagogen war gesetzlich verboten. Nicht-muslimische religiöse Stätten waren der Öffentlichkeit unzugänglich. Prinzipiell und theoretisch war die Renovierung religiöser Stätten nur gestattet, wenn dafür eine Sondergenehmigung vorlag. Ein Nicht-Muslim konnte zum Islam übertreten, jedoch war einem Muslim der Übertritt zu einer anderen Religion nicht gestattet. Das kirchliche Glockenläuten, das Blasen der Shofar, ebenso wie das Ausstellen ritueller Kultgegenstände, waren verboten²².

¹⁹ Qur'än, Sūra 5, Vers 5 und Sūra 16, Vers 71; Fattal, S. 113-114, 116-117, 127-134, 344-363; Gibb und Bowen, Teil 2, S. 208; Goitein und Ben Shemesh, S. 36, 79, 83, 132.

²⁰ Qur'än, Sūra 3, Vers 28, 118 und Sūra 5, Vers 56; Fattal, S. 232; Hourani, Minorities, S. 18-21.

²¹ Siehe hierzu: Kap. 5., Abs. 5, Anm. 148; Braude, S. 71.

²² Fattal, S. 160-171, Gibb und Bowen, Teil 2, S. 208.

5. Kleidung, Trennung, Demütigung: Segregation und Demütigung haben ihren Ursprung im Qur'an und kamen im Osmanischen Reich grundsätzlich in Bekleidung und deren Farbe zum Ausdruck, die sich von der der Muslime unterschied. Das Reiten auf Pferden sowie das Tragen von Waffen waren verboten und generell lebten die Nicht-Muslime in eigenen Wohnvierteln²³. Diese Auflagen und Begrenzungen waren in vielen Fällen allerdings nur theoretischer Natur.

Unter den Orientalisten herrscht die gängige Meinung vor, daß sich das osmanische Regime im allgemeinen nicht um die Nicht-Muslime als Individuen kümmerte, sondern in ihnen Angehörige einer nicht-muslimischen Gemeinschaft sah, die in seinem Herrschaftsbereich siedelten. Dieses war zum Teil einerseits Ergebnis der generellen Struktur der osmanischen Gesellschaft, die ihrem Wesen nach kooperativ war, und andererseits Resultat des heiligen Gesetzes, welches eine religiöse Unterteilung der Gesellschaft in Muslime und Nicht-Muslime vornahm. Hieraus geht auch die Stellung des Nicht-Muslims als Angehöriger einer Schutzgemeinschaft hervor, die im Rahmen der *millet* organisiert war²⁴. Es handelt sich hierbei um eine religiöse, gesellschaftliche und administrative Einheit, die vom osmanischen Staat anerkannt wurde und eine weitreichende interne Autonomie hinsichtlich des religiösen Lebens, sowie in Bezug auf Gesetz und Recht genoß. Diese Grundsätze galten für Griechisch-Orthodoxe und Juden von Anfang an. Der *millet* war keine Volksgemeinschaft im modernen Sinne, da er einzig und allein auf religiöser Einheitlichkeit aufbaute. Im allgemeinen waren die Angehörigen von *millets* nicht als eine moderne Volksgemeinschaft innerhalb eines bestimmten Territoriums konzentriert, und nicht alle sprachen die gleiche Sprache. Andererseits waren die *millets* auch keine Kirchen im engeren Sinn dieses Wortes, da sie ein Teil des staatlichen Apparates darstellten und Funktionen erfüllten, die Staatsangelegenheiten zugeordnet werden müssen. Die Führer der *millets* vertraten ihre jeweilige Gemeinschaft sowohl in allgemeinen als

²³ Qur'an, Süra 2, Vers 141; Süra 4, Vers 48; Süra 5, Vers 18; Süra 6, Vers 114; Süra 7, Vers 154; Fattal, S. 96-112; Gibb und Bowen, Teil 2, S. 208 und das Kap. über die *dhimmi*, S. 207-261; Morison, S. 155.

²⁴ Gibb und Bowen, Teil 2, S. 211, 212; Siehe auch: Anm. 1-3, oben.

auch in privaten Angelegenheiten gegenüber der "Hohen Pforte" und ihren Gemeinschaften gegenüber fungierten sie als Vertreter der Zentralregierung. Die Autonomie der *millets* basiert auf einem alten Brauch, der im 19. Jahrhundert an Hand von Erlassen erneuert wurde. Die Hegemonie der *millets* stützte sich auf drei Ebenen: auf die religiöse Ebene, welche den kirchlichen Gehorsam erzwingt; auf der administrativen Ebene wurde dem *millet* die Vollmacht der Überwachung von Vermögen und Besitz gegeben (einschließlich der Oberaufsicht über Friedhöfe, Kirchen und Erziehung); und auf gesetzlicher Ebene bedeutete dieses die Befugnis des Vollzugs von Eheschließungen, Scheidungen und Alimenten sowie des Brautpreises und der Testamentvollstreckung. Gerichtsurteile, die von den Gerichtshöfen der *millets* gefällt wurden, wurden - für den Fall, daß es sich hierbei um Angelegenheiten handelte, die in den Bereich ihrer Rechtssprechung fielen - vom Staat vollstreckt. Das *millet*-System ermöglichte den nicht-muslimischen Untertanen des *sultan* zumindest eine große Kontrolle über ihr eigenes religiöses Leben und ihre gesellschaftliche Stellung²⁵.

Im Gegensatz zu dem bisher Erwähnten behauptet Braude, daß der Begriff *millet* vor dem 19. Jahrhundert nicht auf die *ahl adh-dhimma* angewandt wurde, und daß Forscher, die diesen Begriff auf frühere Perioden anwenden, Begriffe und Perspektiven des 19. Jahrhunderts rückprojizieren. Für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert hat eine Bezugnahme auf die nicht-muslimische Gemeinschaft, die Untertanen der Hohen Pforte waren, mit dem Begriff *taife*, oder *cemaat*, und nicht mit dem Begriff *millet* zu erfolgen. Wenn man für diesen Zeitraum den Begriff *millet* verwendet, dann bezieht sich dieses nicht auf die osmanischen Christen oder Juden als eine Gruppe, sondern ist als eine Ehrenbezeichnung für den Einzelnen aufzufassen. Der Fakt, daß ein allgemein administrativer Begriff fehlt, führt zu der Schlußfolgerung, daß es überhaupt kein administratives System oder Institution gab, welche sich mit dem Nicht-Muslimen auseinandersetzte. Das Fehlen eines solchen Begriffes weist auf die Abwesenheit einer, sich auf die Nicht-Muslimen beziehenden, institutionalisierten Politik hin. Somit war das sogenannte *millet*-System - oder besser das "Gemeinschafts-System" - keine

²⁵ Hourani, *Minorities*, S. 20-21; Gibb und Bowen, Teil 2, S. 214, 216, 219, 222; EI, *millet*.

Institution oder organisierte Struktur, sondern bestand vielmehr aus Arrangements (oftmals auf lokaler Ebene) unterschiedlichen Charakters zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten²⁶.

Hinsichtlich der hier behandelten Angelegenheiten ist nicht der Begriff *millet* an sich wichtig, sondern das was er repräsentiert. Darüberhinaus ist m.E. gerade die fehlende Konsolidierung und Institutionalisierung das eigentliche Charakteristikum der Lokalautonomie und der Existenzbeweis eines Systems. Demzufolge werden in dieser Studie die Linien untersucht, die das Verhältnis des Osmanischen Reiches zur Gemeinschaft der Nicht-Muslime in Aleppo und Damaskus charakterisieren. Untersucht werden soll, ob hierbei tatsächlich das Verhältnis der Regierung in Zentrum steht oder ob es sich vielleicht um ein Verhältnis lokalen Gepräges handelte, welches von Stadt zu Stadt (Aleppo und Damaskus) variierte. Ebenso soll untersucht werden, ob eine hierarchisch geprägte Beziehung zwischen den Institutionen der Gemeinschaft in Aleppo oder Damaskus zu denen in Istanbul bestand²⁷.

1.1.1. Der Wandel im 19. Jahrhundert

Im Zuge des sich beschleunigenden Niedergangs des Osmanischen Reiches und des zunehmenden europäischen Einflusses verschlechterte sich die gesellschaftliche Stellung der Nicht-Muslime im Osmanischen Reich, während es ihnen paradoxerweise wirtschaftlich besser ging. Anstatt die Europäer zu verachten, wie dies bisher der Fall gewesen war, begannen die Osmanen die Europäer zu fürchten und sie sogar zu hassen. Je mehr Kontakte die Nicht-Muslime mit den Fremden knüpften, desto mehr verloren sie auch das beschränkte Maß an Respekt, das ihnen die Osmanen bisher entgegengebracht hatten.

Daraus folgt, daß an den Orten, zu denen Europäer begrenzten Zugang hatten, die Beziehungen zu den Nicht-Muslimen freundlich blieben²⁸. Das konkrete Verhältnis

²⁶ Braude, *Foundation Myths*, S. 69, 71-74, 83.

²⁷ Siehe im Folgenden: Kap. 5.

zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen veränderte sich jedoch fundamental und selbst die theoretische Grundlage von Freundschaft und Kooperation verschwand völlig. Die traditionellen Beziehungen, die dem Nicht-Muslim einen fest definierten Status verliehen hatten, fanden durch neue Ideen und Ambitionen ein Ende. Liberale Grundsätze zwangen die Türken ihren Untertanen volle Gleichberechtigung zukommen zu lassen. Als europäische Mächte sich zugunsten der Untertanen einmischten, wurden diese durch national ausgerichtete Grundsätze zur Revolte ermuntert. Angesichts dieser Umstände ist es verständlich, daß Mißtrauen, Furcht und Haßgefühle die Einstellung der Osmanen gegenüber ihren nicht-muslimischen Untertanen veränderten. Die jüdischen Untertanen revoltierten nicht und hielten dem Reich die Treue, was wiederum erklärt, warum später die Muslime in Damaskus den Juden beistanden. Im allgemeinen führte die Schwäche der Osmanen, sowie ihre Unsicherheit gegenüber einer Invasion von außen oder einer internen Revolte, zu einer grausamen und brutalen Unterdrückung der Nicht-Muslime, deren Höhepunkt später (1915) im Zuge des Massakers an den Armeniern zum Ausdruck kam²⁹.

Am 3. November 1839 wurde der *hatt-i şerif* (oder auch: *gülhane*) veröffentlicht. Es handelt sich hier um den ersten der großen Reformerlasse, die in der osmanischen Geschichte als "Tanzimat-Periode" bekannt sind³⁰. Der Erlaß legte Grundsätze fest, wie den Schutz des Lebens und des Eigentums der Untertanen, Aufhebung der Steuerverpachtung, organisierten und ständigen Einzug zur Armee sowie gerechte und öffentliche Gerichtsverhandlungen für die des Verbrechens Angeklagten. Das Dokument hält fest, daß "die Untertanen des erhabenen Sultanats, Muslime, wie auch die Angehörigen anderer Gemeinschaften (*milal*), sich ohne Einschränkungen dieser königlichen Gunst erfreuen werden. Wir verleihen allen Bewohnern unseres Landes, welches durch das Gesetz der *shari'a*, Seele, Ehre und Eigentum schützt, vollste Sicherheit". Dieser letzte Paragraph symbolisiert

²⁸ Philipp, *Syrians*, S. 17-18; Gibb und Bowen, Teil 2, S. 258.

²⁹ Lewis, *Emergence*, S. 349-350; MaŌoz, *Ottoman Rule*, S. 207-209; Idem. *Communal Conflict*, S. 101.

³⁰ In der europäischen Literatur ist das Dokument als *hatt-i şerif* (nach der offiziellen Übersetzung des Dokuments) bekannt. Siehe: Hurewitz, Bd. 1, S. 113-116.

den radikalsten Bruch mit der islamischen Tradition. Die Toleranz, die die islamischen Gesetze, die islamische Tradition und der osmanische Staat den Nicht-Muslimen gewährten, basierte auf der Annahme, daß die unter Schutz stehenden Gemeinschaften segregiert und minderwertig sind. Somit wird deutlich, daß die Annullierung dieses Grundsatzes, der nichtexistierenden Gleichberechtigung und der Diskriminierung, den Muslimen ein großes Opfer abverlangte. Häretiker und Gläubige waren voneinander segregiert und die Einführung einer Gleichberechtigung zwischen ihnen hätte eine Provokation des Glaubens und des gesunden Menschenverstandes bedeutet³¹.

Am 7. Mai 1856 wurde der *fermân* veröffentlicht, der die beiden Hauptinstrumente der Diskriminierung von Nicht-Muslimen annullierte: die Kopfsteuer und das Tragen von Waffen, bzw. den Militärdienst. Von diesem Zeitpunkt an konnten sich auch die Nicht-Muslime dieser Rechte erfreuen³². Der Richtigkeit halber wäre hier zu erwähnen, daß das Waffenverbot für die Nicht-Muslime auch einen Vorteil bot: Sie wurden nicht zum Militärdienst herangezogen. So waren die Christen über die Vorteile dieser Emanzipation - wie das Privileg Waffen zu tragen und in der Armee dienen zu dürfen - sehr viel weniger erfreut, als die Muslime zunächst im Sinn hatten. Der Versuch Christen zum Militärdienst heranzuziehen wurde deshalb schnell und zur Zufriedenheit aller eingestellt.

Den nicht-muslimischen Untertanen des Reiches wurde erlaubt sich von dem obligatorischen Militärdienst freizukaufen (*bedel*), eine Steuerzahlung, die in der Art ihrer Veranschlagung und Eintreibung der Kopfsteuer gleich³³. Auf diese Weise beruhigten die Reformisten ihr Gewissen.

Hier wurde aufgezeigt, daß Toleranz im Islam und im Osmanischen Reich gegenüber dem *ahl adh-dhimma* in Bezug auf die Erlaubnis der Religionsausübung (sowohl als Individuum als auch als Gemeinschaft) grundsätzlich mit einem

³¹ Lewis, *Emergence*, S. 105, 106.

³² *Ibid.*, S. 114.

³³ *Ibid.*, S. 331.

diskriminatorischen System und der Unterwerfung der nicht-muslimischen Gemeinschaften unter den Schutz des Islams gleichzusetzen ist. Weiterhin wurde deutlich, daß in vielen Fällen das nüchterne Gesetz den Bedürfnissen nicht gerecht wurde, in der Realität in vielen Fällen dehnbar war und jeweils an die Bedürfnisse von Zeit und Ort angepaßt wurde. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit sollen die Ausmaße der Verwirklichung der Grundsätze des Islams und des Gesetzes in Bezug auf Nicht-Muslime in Aleppo und Damaskus sowie deren Abhängigkeit vom Wohlwollen der Gouverneure, der lokalen Bevölkerung und der öffentlichen Meinung, überprüft werden.

1.2. Der Status der Fremden im Osmanischen Reich

Es gilt zwischen dem Status der Nicht-Muslime und dem Status der Fremden im Osmanischen Reich zu unterscheiden. Die letzteren waren nicht Untertanen des *sultan*. Ihr Status wurde, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, durch besondere osmanische Gesetze festgelegt.

Das osmanische Recht schöpfte seine Einstellung gegenüber Fremden aus dem islamischen Recht, nach dem der Fremde als *must'amān* gelten kann, d.h. jemand, dem seitens des muslimischen Herrschers *amān* - Schutz von Leben und Eigentum - versprochen wurde³⁴. Dieser *amān* ist im allgemeinen zeitlich auf ein Jahr begrenzt, im Gegensatz zu einem *amān*, welcher einem Nicht-Muslimen (*dhimmī*) verliehen wird, der ein permanenter *must'aman* ist³⁵. Ein Fremder, der für längere Zeit in einem islamischen Land leben wollte, mußte nach dem islamischen Recht zum Status eines *dhimma* mit den entsprechenden, oben erwähnten Implikationen überwechseln³⁶. Um das osmanische Gesetz dem Geiste der Zeit und des Staates anzupassen, und damit Fremde sich im Reich aufhalten konnten, ohne dazu gezwungen zu werden ihren Status zu ändern und zu Untertanen des *sultan* zu werden, wurden ihnen von den *sultans* besondere Rechte verliehen, die

³⁴ Diese Auffassung basiert in ihrem Grundsatz auf dem Qur'an, Sūra 9, Vers 6; Heffening, S. 15-37.

³⁵ Fattal, S. 73.

³⁶ Ibid.

auf Sonderverträgen und nicht ausschließlich auf der *shari'a* beruhten. Diese Verträge wurden von den Osmanen direkt mit den Königen der westeuropäischen Mächte abgeschlossen, und hießen auf Türkisch *imtiyâzât*, sind aber unter dem Namen "Kapitulationen" bekannt³⁷. Sie stellten eine Erweiterung des byzantinischen, von den Türken übernommenen Brauches dar, nach dem sowohl die Venezianer, als auch die Genuesen, Kapitulationen seitens des griechischen Reiches im 11. Jahrhundert erhalten hatten, welche dann von den türkischen *sultans* erneuert wurden³⁸. Genua, Venedig und Florenz erhielten frühzeitig Kapitulationen von der Hohen Pforte, da der Vertrag zwischen dieser und Frankreich vom Februar 1535 die Grundlage für die Regelung der Kapitulationen im Osmanischen Reich bildete, derzufolge andere westliche Länder dann ähnliche Privilegien erhielten³⁹. Der Engländer Anthony Jekinson erhielt von *sultan* Sulaymân I. im Jahre 1553 Sonderrechte⁴⁰ und England unterschrieb im Juni 1580 ein Wirtschaftsabkommen mit dem Osmanischen Reich⁴¹. Bis zu diesem Zeitpunkt trieben englische Händler unter dem Schutz der französischen Flagge Handel⁴². Diese Verträge wurden nach dem Tode des *sultan* mit dem sie unterzeichnet worden waren, erneuert und von den nachfolgenden *sultans* bestätigt. Die Verträge wurden auf der Grundlage gegenseitigen Interesses unterschrieben. Es handelte sich hierbei um bilaterale Verträge, die von Zeit zu Zeit verändert wurden, wie z.B. der endgültige Vertrag mit England vom September 1675⁴³. Die Kapitulationen änderten sich mit der Zeit auf Grund der Stärke oder Schwäche des Osmanischen Reiches gegenüber den europäischen Mächten und den an den Tag gelegten Interessen (wirtschaftlich und religiös). Weitere Feindstaaten, wie Österreich und Rußland, erlangten ähnliche Verträge im 17. und 18. Jahrhundert, als sich das Reich im Prozeß des Niedergangs befand. Die Regelung bestand bis zum 9. September 1914. An diesem Tag annullierte die kaiserliche osmanische Regierung alle Kapitulationen⁴⁴.

³⁷ Gibb und Bowen, Teil 2, S. 213.

³⁸ Wood, S. 8.

³⁹ Wood, S. 8; Hurewitz, S. 1.

⁴⁰ Hurewitz, *ibid.*, S. 5-6.

⁴¹ *Ibid.*, S. 7-9; Wood, S. 8; Hakluyt, Bd. III, S. 57-60.

⁴² Wood, S. 6.

⁴³ Hurewitz., S. 25-35.

⁴⁴ *Ibid.*, Bd. 2, S. 2-3.

Im Grunde waren die Kapitulationen aus einer Position der Stärke und Überlegenheit der Osmanen heraus und auf Basis gegenseitigen Einvernehmens unterzeichnet worden, d.h. osmanische Muslime sollten den Handel mit dem Westen fördern. Auf Grund dessen erhielten die Könige der europäischen Mächte und ihre Untertanen - die fremden Kaufleute - im osmanischen Reich Sonderprivilegien in Bezug auf Besteuerung und Zollmaße, die in den oben erwähnten Verträgen festgelegt wurden. Die Steuermaße und Zölle waren für Handel und Kaufleute von größter Bedeutung. Darüberhinaus - und daher das Thema der vorliegenden Studie - ergaben sich jedoch im Osmanischen Reich Probleme hinsichtlich der rechtlichen Stellung des einzelnen Fremden und der Fremden im allgemeinen. Dieser Aspekt, der im Folgenden analysiert werden soll, ist von besonderer Relevanz, sobald man seine praktische Anwendung in Aleppo und Damaskus im 18. und 19. Jahrhundert und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Fremden und Nicht-Muslimen, Nicht-Muslimen und Zentralregierung, Fremden und Zentralregierung und den Nicht-Muslimen untereinander, untersucht. Das französisch-osmanische Abkommen vom Februar 1535 legte für französische Staatsbürger innerhalb der Grenzen des Osmanischen Reiches Folgendes fest⁴⁵:

a. Bewegungsfreiheit, Aufenthaltserlaubnis und Schutz für Untertanen des Königs von Frankreich und deren Waren innerhalb der Grenzen des Osmanischen Reiches (Paragraph I).

b. Alle Unstimmigkeiten, "zivil-" und "straf-" rechtliche Verfahren zwischen Kaufleuten und anderen Untertanen des Königs von Frankreich werden vom französischen Konsul angehört, gerichtet und entschieden, ohne jegliche Einmischung und Störung von Richtern (*qāḍī*) und osmanischen Staatsbediensteten. Nur im Falle des Ungehorsams gegenüber seinen Anweisungen kann der Konsul sich an den *shūbāshi* oder andere Staatsbedienstete des Großwesirs wenden, die durch Gewaltanwendung den erwünschten Beistand leisten. Der *qāḍī* und andere osmanische Staatsbedienstete richten auf keinen Fall, auch dann nicht, wenn sie

⁴⁵ Für den vollständigen Wortlaut des Abkommens siehe: Hurewitz, Bd. 1, S. 502.

von den fremden Kaufleuten darum gebeten werden. Jedes Gerichtsurteil dieser Art, das gefällt wurde oder gefällt werden wird, ist von Grund auf ungültig (Paragraph III).

c. Bei Zivilklagen zwischen Kaufleuten oder anderen Untertanen des Königs von Frankreich und Untertanen des *sultan*, ist es untersagt die Untertanen des Königs vor Gericht zu laden, zu belästigen oder zu richten, ohne daß die Untertanen des *sultan* ein vom Widersacher oder dem *qāḍī* oder dem Konsul schriftlich verfaßtes "Dokument" vorlegen. Darüberhinaus kann keine Rechtssprechung ohne die Präsenz des *dragoman* erfolgen (Paragraph IV).

d. Eine strafrechtliche Klage zwischen Untertanen des Königs von Frankreich und Untertanen des *sultan* wird nicht angehört, sondern an die Hohe Pforte übergeben. Dort wird eine beiderseitig gültige Zeugenaussage abgelegt (Paragraph V).

e. Die Untertanen des Königs von Frankreich haben Glaubensfreiheit. Sie werden in Glaubensangelegenheiten nicht belästigt und auch nicht von *qāḍī*, *sanjaq beys* oder anderen Staatsbeamten gerichtet, mit Ausnahme der Hohen Pforte selbst. Untertanen des Königs von Frankreich werden nicht als Türken (Muslime) angesehen, es sei denn, sie wünschen es von sich aus und erklären dies öffentlich und ohne Zwang (Paragraph VI).

f. Sollte ein Untertan Frankreichs einem Untertan des *sultan* etwas schulden und der erstere hat bereits die Grenzen des Osmanischen Reiches überschritten, so sind der Konsul und die zurückbleibenden Untertanen des Königs nicht als für die Schuld verantwortlich anzusehen oder zu belästigen. Auch der König ist nicht als verantwortlich zu betrachten (Paragraph VII).

g. Ein französischer Untertan, welcher weniger als zehn volle aufeinanderfolgende Jahre innerhalb der Reichsgrenzen ansässig war, soll nicht gezwungen werden *jizya*-, *kharāj* -, oder *kasabiye (avania)*- Steuern zu zahlen, Waffen zu tragen oder Zwangsarbeit zu leisten (Paragraph XV).

Da, wie bereits erwähnt und wie im Folgenden weiter ausgeführt werden wird, dieser Vertrag die Grundlage für das Abkommen der Kapitulationen mit anderen Ländern bildet, bedeutet dieses, das hier die rechtliche Stellung der Fremden im Osmanischen Reich festgelegt wird. Gibb und Bowen stellen fest, daß diese unter der Oberhoheit des "Zivil"- und "Straf"-rechts ihrer Herkunftsländer standen, deren Repräsentanten die Konsuln waren⁴⁶. Eine genaue juristische Analyse des Vertrags zeigt, daß es sich hier um eine weitgefaßte Formulierung handelt. Der Vertrag legt nicht nur die Machtbefugnisse der Konsuln fest, sondern auch die exteritoriale Stellung, Immunität der Fremden bei internen Angelegenheiten an Hand der Befreiung von der Oberhoheit des osmanischen Steuer- und Rechtssystems, und bei Angelegenheiten zwischen Fremden und Untertanen des *sultan*, ihre Befreiung von der Willkür des Regimes und der lokalen Rechtsprechung sowie die Verleihung von Privilegien die nicht im islamischen Gesetz festgelegt sind⁴⁷.

1.3. Die Nicht-Muslime unter fremder Schutzherrschaft

Die Privilegien und Rechte, die den Fremden verliehen wurden, schufen auf Grund der besonderen Beziehungen, die diese mit den Nicht-Muslimen (*dhimmis*) unterhielten, bald eine Zwittererscheinung - eine Gruppe von Nicht-Muslimen mit der Stellung und den Privilegien von Fremden, wie z.B. wirtschaftliches und politisches Patronat.

Diese Entwicklung nahm im 16. Jahrhundert mit den Kapitulationen ihren Anfang, als Frankreich den sich auf osmanischem Territorium befindenden europäischen Katholiken, und deren Kirchen und Priestern, Patronat gewährte, das dann allmählich zum Patronat über alle osmanischen Katholiken (Nicht-Muslime - *dhimmis*) und den unter ihnen tätigen Missionare ausgeweitet wurde. Zunächst

⁴⁶ Gibb und Bowen, Teil 2, S. 213.

⁴⁷ Eine genaue Untersuchung des Vertrags zwischen Sulaymān I. und dem englischen Kaufmann Antony Jeckinson aus dem Jahre 1553 (siehe: Hurewitz, Bd. 1, S. 5-6), der Handelsverträge zwischen dem Osmanischen Reich und England vom Juni 1580 (siehe: Hurewitz, Bd. 1, S. 7-8) und des Vertrags vom September 1675 (siehe: Hurewitz, Bd. 1, S. 25-32) bestätigt diese Feststellung. In den letzten Jahren gab es sogar, im Vergleich zum Vertrag mit Frankreich, Erweiterungen und Zusätze zugunsten des Konsuls und der Kaufleute.

handelte es sich um die Maroniten im Libanon. Als andere katholische Gemeinschaften an Bedeutung gewannen, fielen auch sie unter das Patronat anderer europäischer Staaten, wie z.B. Österreich. Die Paragraphen 7 und 14 des Kûçük-Kaynârca-Vertrags aus dem Jahre 1774 bildeten die Grundlage für eine liberale und kontroverse Auslegung der Forderung nach Schutzherrschaft über die christlich-orthodoxen Untertanen des Osmanischen Reiches⁴⁸. Das fremde Patronat verlieh den Angehörigen der nicht-muslimischen Gemeinschaften politische, kommerzielle und finanzielle Vorteile.

Was zunächst als religiöses Patronat begonnen hatte, erweiterte sich zu einer Verteidigung wirtschaftlicher Interessen. Das Patronat trennte den Nicht-Muslim (dhimmi) vom lokalen Rechtssystem und verlieh ihm die Rechte eines Fremden, einschließlich der Befreiung von Steuern. Um in diese Statuskategorie zu gelangen und den Sonderrechten Nachdruck zu verleihen, erwarben die Schützlinge gegen Bezahlung besondere Dokumente (*barâ'as* und *nafar fermân*). Der *barâ'a* wurde von der Hohen Pforte oder in deren Namen ausgegeben und von den fremden Konsuln an ihre Schützlinge vergeben oder verkauft. *barâ'as* wurden ursprünglich für lokale Beamte und Händler im konsularischen Dienst ausgestellt. In Wirklichkeit wurden sie jedoch an eine wachsende Anzahl von lokalen Händlern vergeben oder verkauft. Der genaue Betrag, der an die Pforte für ein *barâ'a* gezahlt wurde, ist unbekannt. Die osmanische Regierung trachtete diese Entwicklung zu zügeln und gegen Ende des 18. Jahrhunderts versuchte Selim III. mit den europäischen Konsuln in der Vergabe von *barâ'as* zu konkurrieren, die er - ohne die Vermittlung der Konsuln - für 1.500 *piastres* an lokale christliche und jüdische Händler verkaufte. Diese *barâ'as* verliehen das Recht mit Europa Handel zu treiben sowie auch fiskale Privilegien. So erhielten auch Nicht-Muslime (ohne fremdes Patronat) die Chance auf mehr oder weniger gerechte Weise mit den europäischen Kaufleuten zu konkurrieren. Gegen Anfang des 19. Jahrhunderts erweiterte sich das

⁴⁸ Hourani, Arabic Thought, S. 39-40; Hurewitz, Bd. 1, S. 24: Maronite Community of Lebanon placed under French Protection by Louis XIV., 28. April 1649 und Bd. 1, S. 54-61; Friedensvertrag Kûçük Kaynârca, Russia and the Ottoman Empire 10/21. Juli 1774. Eine russische Oberhoheit über griechisch-orthodoxe Christen in Aleppo und Damaskus ist demnach fragwürdig; Hitti, S. 218.

Verteilernetz - gegen Bezahlung von 1.200 *piastres* - sogar auf muslimische Geschäftsleute. Ein *nafar* ist ein Dokument, welches bezeugt, daß seine Inhaber bei dem Besitzer eines *barā'a* arbeiten. Auch diese konnten sich einiger Privilegien erfreuen. Inhaber solcher Dokumente hießen *barā'atli* und *nafar fermānli*. Unter ihnen befanden sich Übersetzer, die für die Konsuln arbeiteten, Bedienstete von Inhabern von *barā'as* usw.⁴⁹ Dieses Patronat über lokale Untertanen wurde zu einer Quelle ständiger Ärgernisse zwischen den Konsuln und der osmanischen Regierung und erweckte den Neid von Muslimen und Nicht-Muslimen, die dieselbe nicht erhalten oder erlangen konnten. Im Folgenden soll das Thema im Kontext von Aleppo und Damaskus während des bereits erwähnten Zeitabschnitts untersucht werden.

⁴⁹ Der Ursprung des Begriffes liegt in dem arabischen Wort *barā'a*, welches Immunität und Sonderrechte bedeutet. Siehe auch: Gibb und Bowen, Teil 1, S. 122, Anm. 2. Sowie das arabische Wörterbuch: *al-munjid fi al-logha wa'l-'alām*, Beirut 1975. Der Begriff hat seine Wurzeln in dem Brauch Landbesitz an *sipahis* zu vergeben, die ein *barā'a* erhalten hatten, welches den Erhalt des Landbesitzes durch den *beylerbey* bestätigte. Siehe auch: Gibb und Bowen, Teil 1, S. 49, 50 und 122. In dem hier behandelten Kontext ist eine schriftliche Erlaubnis gemeint, die von der Hohen Pforte herausgegeben und von den ausländischen Konsuln verkauft oder an ihre Schützlinge vergeben wurde; Gibb und Bowen, Teil 3, S. 258 und 310; Lewis, *Emergence*, S. 448-449; El, Leiden 1960, Bd. I, 2. Auflage, S. 1170-1174, *berāt*, *berātli*.

2. Die Wirtschaft Aleppos und die Stellung der Nicht-Muslime und Fremden

Die Wirtschaft Aleppos ist Teil des hier untersuchten politischen und gesellschaftlichen Systems. Das Fundament des wirtschaftlichen Systems von Aleppo wurde durch das menschliche Element geprägt: Händler, lokale muslimische Handwerker, Nicht-Muslime und Fremde. In der vorliegenden Studie soll die Stellung der Nicht-Muslime und der Fremden in Aleppos Wirtschaft, die Verbindung zwischen ihrer Stellung in Gesellschaft und Politik sowie die Frage inwieweit der Niedergang der Wirtschaft Aleppos ihre Stellung und Anzahl beeinflusste, untersucht werden. Das Florieren Aleppos und die Prozesse seines Niedergangs im Verlauf des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts stellen einen wichtigen Prüfungsrahmen für das Forschungsthema dar.

Für die Entwicklung und die wirtschaftliche Blüte Aleppos während des gesamten 17. und eines Teils des 18. Jahrhunderts waren folgende Faktoren förderlich:

1. Die geographische Lage Aleppos - seine Lokalisierung an einer Handelskreuzung - ließen es zu einem Knotenpunkt und einem wichtigen Umschlagplatz für den Handel werden.
2. Seine Funktion als administratives Zentrum sowie als Kreisstadt eines Agrarbezirkes mit Dienstleistungen für landwirtschaftliche Gebiete bildeten einen Markt für die dort erzeugten und bearbeiteten Produkte.

Zwischen diesen beiden Faktoren existiert, wie im Folgenden zu sehen sein wird, eine Verbindung, die ihren Ausdruck in verschiedenen Systemen findet, welche bis zur gegenseitigen Abhängigkeit miteinander verflochten sind:

1. Ein Transithandelssystem
2. Ein Binnenhandelssystem
3. Ein Industrie- und Handwerkssystem¹.

¹ Aṭ-Ṭabbākh, Bd. III, S.235; Burckhardt, Travels, S. 649, 652; Idem., Nubia, Memoires, S. XXIV, Brief 29.5.1809; Russell, Bd. I, S. 1-3; Volney, S. 269, 273-274; Browne, S. 481.

2.1. Der Handel in Aleppo

2.1.1. Der Transithandel

Aleppo besaß auf Grund seiner geographischen Lage eine zentrale Funktion im Handel. Hier befand sich das Zentrum, wo Waren und Produkte ankamen, konzentriert, gesammelt und nach Westeuropa weitervertrieben wurden. Bis Anfang des 17. Jahrhunderts handelte es sich hierbei hauptsächlich um Waren und Produkte aus den Anrainerstaaten des Indischen Ozeans, aus dem Fernen Osten und Zentralasien. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts fand eine Veränderung in der Zusammensetzung der Waren statt. Aleppo wurde zu einem Sammel- und Vertriebszentrum für die nähere Umgebung. Die Waren aus der Gegend des Indischen Ozeans verloren quantitativ an Bedeutung. Aleppo behielt jedoch weiterhin seine Relevanz als Verbindungsstelle für kommerzielle Zwecke. Diese Situation bestand bis zum 18. Jahrhundert. Die wichtigsten Gegenden aus denen Waren hier zusammenkamen und gesammelt wurden, waren Basra, Baghdād, Mosul und Diyārbakr, die östlichen Städte der Türkei, Persien, Kurdistan, Armenien und Nordsyrien. Da Damaskus und Südsyrien hauptsächlich mit Arabia und Ägypten sowie dem Roten Meer Handel trieben, wurde Aleppo zum Verbindungsglied zwischen diesen beiden Handelskreisen. Im Grunde handelte es sich jedoch nicht um zwei, sondern um drei Handelskreise, da Aleppo auch ein Zentrum für das Sammeln und Lagern europäischer Waren und deren Verteilung und Vertrieb in den syrischen Städten und im Orient war².

Die Waren für die die Europäer größtes Interesse zeigten, waren Seide und Baumwolle für die Textilmanufakturen. Diese Waren repräsentierten eigentlich das wirtschaftliche Hauptinteresse der fremden Kaufleute, und um dieses Hauptinteresse herum bewegte sich ihr Transit- und Tauschhandel mit Aleppo. Während des größten Teils des 17. Jahrhunderts war Aleppo ein wichtiges Zentrum, in welchem Seide, wie auch teure Stoffe aus Persien und Rohstoffe für die Textilmanufaktur konzentriert und gesammelt wurden. Für die Engländer war

² Über die Gründe für die Veränderungen in Aleppo siehe im Folgenden: Kap. 2.4.; Aṭ-Ṭabbākh, Bd. III, S. 235; Volney, S. 274; Gibb und Bowen, Teil I, S. 304-305; Davis, S. 36, 123; J. Sauvaget, Alep, S. 201; Masson, XVIIe S. 371; Al-Ghazzi, Bd. I, S. 145; Taoutel, Bd. I, S. 49, 66; Marcus, S. 146, 147; AE B I 76 cc Alep, Etat de la Ville d'Alep, S. 237, 1698.

Aleppo im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts der größte und wichtigste Markt für den Tausch von Wollerzeugnissen aus England gegen aus Persien importierte Seide und der einzige Markt, auf dem man syrische Seide erwerben konnte, welche die englische Industrie benötigte. Andere Produkte, die im Folgenden erwähnt werden, waren in Bezug auf ihren Umfang und Wert nebensächlich. Dies trotz der Tatsache, daß im Jahre 1700 eine Konkurrenz in billiger Seide aus China und Bengalen entstand. Ab 1730 nahm die europäische, darunter besonders die englische, Nachfrage nach Seide und Baumwolle aus der Levante ab und wurde durch Produkte der Karibischen Inseln ersetzt. Auch die Franzosen verringerten ihre Seideneinkäufe, kurbelten diese jedoch gegen Mitte des 18. Jahrhunderts wieder an, da die Baumwollindustrie und die Baumwollweber in Frankreich gerade diesen Rohstoff benötigten. Die französischen Westindischen Inseln konnten die gesamte Nachfrage der sich entwickelnden französischen Industrie nicht mehr decken. Darüberhinaus verloren die Franzosen ihre Baumwollquelle in Akko (Acre)³.

Die folgenden Waren wurden aus Aleppo nach Europa exportiert⁴:

<u>Herkunftsort</u>	<u>Bestimmungsort</u>
Aleppo	Frankreich
	England
	Italien
	Seide
	Seide
	Angorawolle
	(Angora)wolle
	Galläpfel
	Baumwolle
	Ziegenhaar
	Dung
	Heildrogen
	Asche
	Galläpfel
	Heildrogen
	Pistazien
	Watte

³ At-Tabbakh, *ibid.*; Masson, XVIIe, S. 375; Davis, S. 27, 32; Philipp, *Syrians*, S. 9-10; *Idem.*, *Social Structure*, S. 102; Marcus, *ibid.*; Paris, tome V 1660-1789, S. 415-416, 483; Luzky, *Zion* 6, 1940, S. 63; Zum Thema der Veränderung der Versorgungsquellen mit Rohstoffen, siehe im Folgenden: Kap. 2.4.

⁴ Sauvaget, *Alep*, S. 202; Al-Ghazzi, Bd. I, S. 150; Davis, S. 36; Masson, *ibid.*; Paris, S. 415, 416; AE B III, S. 277; Taoutel, *ibid.*; Bowring, S. 15-17; Wood, S. 76.

Aus Europa wurden die folgenden Waren und Produkte nach Aleppo, und für den Weitervertrieb von dort aus, importiert⁵:

<u>Herkunftsland</u>	Nach Aleppo
England	Manufakturprodukte, Textilbündel, Zucker, Reis, Baumwollfäden, Indigo, Stickstoffe, Blei, Zinn, Purpur, Stoffe
Frankreich	Zucker, rote Turbane (<i>fes</i>), Stoffe, Indigo, Purpur
Italien	Zucker, rote Turbane (<i>fes</i>)

Die meisten Produkte, die von Europa nach Aleppo im Rahmen des Transit- und Tauschhandels importiert wurden, wurden nicht in Aleppo konsumiert, sondern in Karawanen nach Baghdād, Mosul, Diyārbakr und Basra transportiert⁶. Der Transit- und Tauschhandel zwischen Aleppo, Irak (Mesopotamien), den Städten der Osttürkei und dem Hinterland umfaßte die folgenden Produkte: Baumwolle im Rohzustand, langfasrige Baumwolle, Seidenstoffe, Ziegenhaar und -wolle, Galläpfel, Kupfergefäße, Seife, Indigo, Trockenfrüchte, Importwaren aus Indien und Kaschmir, pflanzliche Farbstoffe und Schafe. Seidenprodukte wurden aus Aleppo auch in die übrigen Städte Syriens und nach Anatolien und Istanbul ausgeführt⁷. Im 18. Jahrhundert war Aleppo das Zentrum des Pistazien-⁸ sowie des Sklavenhandels aus dem Kaukasus⁹.

Eine Betrachtung der Liste der Exporte von Aleppo nach Europa und der Importe von Europa nach Aleppo deckt einen kritischen Punkt dieses Handel auf: Die Waren, die aus Aleppo exportiert wurden, - sowohl lokal produzierte Waren, als auch solche die in Aleppo gelagert waren - befanden sich zum größten Teil im

⁵ Volney, S. 385; Paris, *ibid.*; Wood, S. 42-43; AE B III 277; Taoutel, Bd. I, S. 66; Sauvaget, Alep, S. 203; Bowring, S. 33-34, 77-80, 113; Al-Ghazzi, Bd. I, S. 149.

⁶ Sauvaget, Alep, S. 202; Taoutel, Bd. I, S. 66; Gibb und Bowen, Teil I, S. 307.

⁷ Siehe: Anm. 2; Gibb und Bowen, *ibid.*; Bowring, S. 15-17; Taoutel, Bd. I, S. 49; Al-Ghazzi, Bd. I, S. 148, 150.

⁸ Volney, S. 273-274.

⁹ Al-Ghazzi, Bd. I, S. 148; Vergleich zu: Ibby, S. 246, der über den Handel mit georgischen Mädchen in Al-Hama im Jahre 1817 berichtet.

Zustand von Rohmaterialien und Agrarprodukten, während es sich bei den Waren, die von Europa nach Aleppo eingeführt wurden, um Manufakturprodukte handelte. Die Produkte aus Europa lassen sich in zwei Kategorien unterteilen:

1. Besondere Spezialprodukte, wie z.B.: Uhren, Waffen, chemische Produkte, Haushaltsgegenstände - diese waren auch mengenmäßig begrenzt.
2. Textilprodukte für den Tauschhandel.

Auf Grund des Tauschhandels wurden zum Teil lokale Produkte durch diese Produkte ersetzt. Dies hatte, wie wir später sehen werden, einen schädlichen Einfluß sowohl auf die Struktur des Binnenhandels als auch auf die Struktur und den Charakter des lokalen Handwerks und der lokalen Wirtschaft¹⁰.

Wie ging der Tauschhandel vor sich? Wandten Engländer und Franzosen das gleiche Tauschsystem an oder bestanden eventuell Unterschiede?

Im Jahre 1718 nahm die "Levant Company" eine monetarische Einschränkung auf sich, indem sie die Ausfuhr von Geld und Goldbarren aus England für den Warenkauf untersagte, denn der Bargeldkauf beeinträchtigte den Export von Stoffen und Textilprodukten aus England¹¹. Diese Begrenzung fand ihren wirtschaftlichen Ausdruck darin, daß der Tauschhandel in Aleppo nach dem Tauschsystem vor sich ging. In der Tat glichen die Engländer ihren Handel in Aleppo durch den Tausch von oder die Bezahlung mit Exportgütern nach England, mit Importgütern englischer Herkunft (wie bearbeitete und fertige Textilprodukte, z.B. moderne Textilwaren und Stoffe)¹² aus. Diese Methode paßte zur wirtschaftlichen Realität, daß Aleppo den Engländern - außer Seide - keine quantitativ attraktiven Produkte (wie z.B. Früchte, Baumwollfäden) anzubieten hatte. In der Tat benötigte die englische Handelsstation nur wenig Bargeld um den lokalen Tauschhandelsmechanismus anzukurbeln. Auch die lokalen Händler waren mit dem System recht zufrieden, da es ihnen ersparte große Mengen Bargeld bereithalten

¹⁰ Al-Ghazzi, Bd. I, S. 145-148; Qarā'li, S. 70-71; Gibb und Bowen, *ibid.*; Marcus, S. 146; Siehe im Folgenden: Kap. 2.4.

¹¹ Davis, S. 192; Wood, S. 103, 127.

¹² Siehe: Anm. 5; Davis, S. 32; Gibb und Bowen, *ibid.*

zu müssen, was sie fast automatisch in "Schwierigkeiten" mit den gewinnsüchtigen und geldgierigen Repräsentanten der Zentralregierung gebracht hätte¹³.

Die englischen Kaufleute verstanden es auch mittels einer Art von "Kartell" Preise zu diktieren, indem sie den lokalen Händlern einen unter sich vereinbarten Preis vorschlugen und dadurch im Prinzip den Tauschpreis zugunsten der von ihnen nach Aleppo importierten Produkte festsetzten. Somit erhöhten sie auch den Preis ihrer Produkte im Verhältnis zum Wert/Preis der Seide und der Produkte, die sie zu kaufen beabsichtigten. Diesbezüglich wäre hinzuzufügen, daß dieses Kartell im internen Wettbewerb unter den Kaufleuten der Handelsstation in vielen Fällen auf unfaire Weise ausgenützt wurde, da einige nicht zögerten einen lokalen Seidenhändler zu erpressen, indem sie mit dem Kartell drohten. Auf diese Weise griffen sie vor und erwarben selbst die Ware, indem sie einen etwas höheren Preis zahlten, als die Kaufleute unter sich ausgemacht hatten¹⁴.

Nicht der gesamte Handel wurde als Tauschhandel abgewickelt. Die lokalen Seidenhändler und die Fremden hatten auch Ausgaben vor Ort, die bar beglichen werden mußten. Demnach mußte etwa ein Viertel des Warenwertes an Steuern, Kommissionsgebühren und Zwischenfinanzierung bezahlt werden, bis die fertigen Importwaren zu Bargeld gemacht werden konnten. Die Bedarf an Barem wurden bis 1750 dadurch gelöst, daß die fremden Kaufleute einen Teil der aus Europa importierten Güter gegen Bargeld und nicht im Tauschhandel verkauften. Für ein solches Bargeschäft horteten die englischen Kaufleute der Handelsstation verschiedene Stoffe in den Lagern der Station und lösten sie bei Bedarf und/oder wenn der Verkaufspreis auf dem Markt stieg, ein. Andererseits gab es aber auch Zeiten, wie gegen Ende der 30er und 40er Jahre des 18. Jahrhunderts, in denen der Markt in Aleppo mit englischen Stoffen überflutet war und die Seidenhändler keine Stoffe annehmen wollten. Daraufhin sanken die Stoffpreise im Tauschhandel so stark, daß die in Aleppo verbliebenen englischen Kaufleute den Tauschhandel einstellten, da zwischen dem Seidenpreis und dem Stoffpreis ein zu großer

¹³ Davis, *ibid.*

¹⁴ SP 105.343, 1760; SP 110.43, pff 6299, 28. Oktober 1774; Davis, S. 155-156.