Julia Hauser

# Waisen gewinnen. Mission zwischen Programmatik und Praxis in der Erziehungsanstalt der Kaiserswerther Diakonissen in Beirut seit 1860[1]



Die Regeneration der Gesellschaft durch Wiederherstellung von Familienstrukturen war ein Grundgedanke der primär vom Bürgertum getragenen protestantischen Missionsbewegung im 19. Jahrhundert. Seit der Aufklärung hatten prominente männliche Vertreter des Bürgertums ihre Schicht diskursiv über ein spezifisches Familienmodell definiert: die auf einer polaren Geschlechterordnung basierende Kernfamilie, in der dem Mann die Kommunikation mit der außerhäuslichen Welt, der Frau im Haus die Erziehung der Kinder und die Weitergabe religiöser Werte zukam.[2] Je mehr der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft zum »Bewegungs- und Zielbegriff« geriet,[3] wurden an diesem Modell auch andere Schichten der eigenen Gesellsc haft gemessen.[4] So führten die bürgerlichen Vertreter der aufkeimenden religiösen Erneuerung die sozioökonomische Krise des Vormärz v. a. auf zwei Ursachen zurück: den vermeintlichen religiösen Verfall und die daraus resultierende Erosion der Familienstrukturen in den Unterschichten. An diesem Punkt setzten die Initiativen des sozialen Protestantismus an.[5] Seine weiblichen Vertreter freilich überschritten gerade mit

1 Für die Unterstützung meines Projekts danke ich meinen Betreuern, dem DFG-Graduiertenkolleg Generationengeschichte, der Gerda-Henkel-Stiftung und dem Archiv der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth, für die kritische Lektüre dieses Textes Kai Drewes und Esther Möller.

2 Karin Hausen, Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1978, S. 63–393. Später relativierte Hausen ihre These, indem sie darauf verwies, dass Norm und Praxis nicht in eins zu setzen seien. Dies., Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehung, in: Dies./Heide Wunder (Hg.), Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte, Göttingen 1992, S. 81–88.

3 Jürgen Kocka, Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart 2001 (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte. Zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage; Bd. 13), S. 130.

4 David Blackbourn, The German Bourgeoisie. An Introduction, in: Ders./Richard J. Evans (Hg.), The German Bourgeoisie. Essays on the Social History of the German Middle Class from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Century, London u. a. 1991, S. 1–45, hier S. 11. Vgl. zu diesem Aspekt schon Heidi Rosenbaum, Formen der Familie, Frankfurt am Main $^{6}$1993, S. 379 f.

5 Juliane Jacobi, Erziehung als Mission, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, Berlin 1998, S. 80–91; Arnd Götzelmann, Die soziale Frage, in: Ulrich Gäbler (Hg.), Geschichte des Pietismus. Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 272–307; Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Wiesbaden $^{2}$2005, S. 867–1102, hier S. 886, S. 902 f.

Verweis auf den Geschlechtscharakter oft die ihnen gesetzten Handlungsspielräume[6] und wurden durch ihr Verhalten zum Vorbild für manche, denen sie sich zuwandten.

Besaß das bürgerliche Familienmodell universale Gültigkeit, eignete es sich ebenso zur Beurteilung sozialer Gegebenheiten außerhalb der eigenen Gesellschaft. Als die religiöse Erneuerung im Europa der Restauration einen neuen Missionseifer auslöste,[7] geriet auch das Osmanische Reich in den Fokus der Missionen – und damit das, was man sich unter der orientalischen Familie vorstellte.[8] Diese schien aufgrund der vermeintlichen Vernachlässigung der Frauenbildung gegenwärtig kaum geeignet, jene Funktion zu erfüllen, die der Familie in der bürgerlichen Gesellschaft zukam: die Tradierung religiöser Werte. Ohne eine grundlegende Umgestaltung familiärer Verhältnisse schien ein Erfolg kaum denkbar.[9] Selbst dort, wo zivile Konflikte der Anlass für missionarisches Einschreiten waren, konnte der Eingriff in familiäre Verhältnisse als Schlüssel zur Regeneration der Gesellschaft erscheinen. So auch in Syrien,[10] wo 1860 bürgerkriegsähnliche Unruhen zahlreiche westliche Organisationen auf den Plan riefen, darunter die Kaiserswerther Diakonie.



In der Inneren wie Äußeren Mission erschien der Eingriff in die Familie als *ultima ratio* gesellschaftlicher Erneuerung. Doch die Lösung, die protestantische Aktivisten hierfür fanden, zeichnete sich durch eine eklatante Ironie aus: eine Regeneration der Gesellschaft durch die Familie schien ihnen nur dann möglich, wenn man Kinder, getrennt von ihren Angehörigen, in Erziehungsanstalten aufzog, die ein ideales bürgerliches Familienleben simulieren sollten[11] – aber eher auf begrifflicher denn auf praktischer Ebene. Lag doch die Erziehung der Kinder hier in der Hand lediger Personen, die einzig ihr religiöses Selbstverständnis zu ihrer Aufgabe befähigte.

6 Rebekka Habermas, Weibliche Religiösität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge, Göttingen 1994, S. 125–148, hier S. 131–138; dies., Frauen und Männer des Bürgertums: eine Familiengeschichte (1750–1850). Göttingen 2000, S. 221; Anne-Charlott Trepp, Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840, Göttingen 1996, S. 267, S. 280–283.

7 Jacques Gadille/Jean-Francois Zorn, Der neue Missionseifer, in: Jacques Gadille/Jean-Marie Mayeur (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion – Geschichte – Kultur. Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914). Erster Teil: Die Zeit des Liberalismus (1830–1860), Freiburg u. a. 1997, S. 133–167.

8 Der Begriff »Orient« wird hier stets im Sinne westlicher Konstruktionen im Sinne Saids gebraucht (Edward Said, Orientalism, London 1978, S. 2 ff.). Auf Anführungsstriche wird i. F. verzichtet.

9 So begannen seit den 1830er Jahren amerikanische Missionarsfrauen, arabische Mädchen, deren Eltern noch lebten, in ihren Familien aufzuziehen, um besser auf sie einwirken zu können. Christine Beth Lindner, Negotiating the Field. American Protestant Missionaries in Ottoman Syria, 1823–1860, Edinburgh, Univ., Diss., 2009, S. 185–190; S. 223–226.

10 Als Syrien (arab. *bilād al-šam*) wird hier nach zeitgenössischem Verständnis die Region bezeichnet, die im Westen durch das Mittelmeer, im Norden durch den Taurus und im Süden und Osten durch die syrische Wüste begrenzt wird, also das Gebiet der heutigen Staaten Libanon, Syrien, Israel und Jordanien. Bruce Masters, »Syria«, in: Ders./Gábor Ágoston (Hg.), Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009, S. 550.

11 Jacobi, Erziehung, S. 84.

Während die diskursive und organisatorische Bedeutung bürgerlicher Familienvorstellungen in Diakonie und Mission wiederholt in der Forschung thematisiert wurde,[12] ist die praktische Umsetzung dieses Konzepts kaum untersucht worden. Ließen sich solche normativen Vorstellungen unverändert von Europa in den Orient transferieren? Auf welche Reaktionen trafen sie dort, und zu welchen Veränderungen kam es in der Folge? Inwiefern wurde dies dem heimatlichen Publikum vermittelt?

Inspiriert von Jean und John Comaroffs Definition von Mission als Prozess von »challenge and riposte«[13] und den Konzepten der *entangled history*[14] und *histoire croisée*[15] soll diesen Fragen am Beispiel des Kaiserswerther Waisenhauses in Beirut nachgegangen werden, wo das Programm der gezielten Trennung von der Familie auf erhebliche Schwierigkeiten stieß.[16] Nur durch ein Zugehen auf die Verwandten wurde eine dauerhafte Arbeit mit den Kindern möglich. Doch erforderte dies ein graduelles Abweichen von den ursprünglichen



12 Vgl. etwa Catherine Hall, Civilising Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830–1867, Chicago u. a. 2002, S. 94 ff. Für Afrika s. John Comaroff/Jean Comaroff, Hausgemachte Hegemonie, in: Conrad/Randeria, Eurozentrismus, S. 247–282. Dass auch in Syrien normative westliche Familienmodelle als missionarisches Instrument fungierten, hat Lindner, Field gezeigt. Zur Familie als Organisationsprinzip religiöser Kommunitäten am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie: Catherine M. Prelinger, Die deutsche Frauendiakonie im 19. Jahrhundert. Die Anziehungskraft des Familienmodells, in: Ruth Ellen B. Joeres/Annette Kuhn (Hg.), Frauen in der Geschichte. Bd. IV, Düsseldorf 1985, S. 268–285; Silke Köser, Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen, 1836–1914, Leipzig 2006.

13 Jean Comaroff/John Comaroff, Of Revelation and Revolution, Bd. 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa, Chicago 1991, S. 5.

14 Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2003, S. 9–49.

15 Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft (2002), S. 607–636.

16 In der neueren Forschung zur Diakonie in Deutschland wie auch zur Mission im Nahen Osten werden geschlechtergeschichtliche Aspekte verstärkt berücksichtigt. Vgl. exemplarisch Lindner, Field; Nancy Stockdale, Colonial Encounters among English and Palestinian Women, 1800–1948, Gainesville 2007; Ellen E. Fleischmann, Evangelization or Education. American Protestant Missionaries, the ABCFM, and the Girls and Women of Syria (1830–1910), in: Heleen Murre-Van Den Berg (Hg.), New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Leiden 2006, S. 263–280; Inger Marie Okkenhaug/Ingvild Flaskerud (Hg.), Gender, Religion and Change in the Middle East. Two Hundred Years of History, Oxford 2005, S. 103–123; Inger Marie Okkenhaug, The Quality of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure. Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888–1948, Leiden 2002. Zur diakoniegeschichtlichen Geschlechtergeschichte einführend: Ute Gause, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006, S. 181–254. In bisherigen Untersuchungen zur Tätigkeit Kaiserswerths im Osmanischen Reich spielen diese hingegen kaum eine Rolle (Uwe Kaminsky, Innere Mission im Ausland. Der Aufbau religiöser und sozialer Infrastruktur am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie (1851–1975), Stuttgart 2010; Jakob E. Eisler, Charlotte Pilz und die Anfänge der Kaiserswerther Orientarbeit, in: Almut Nothnagle/Hans-Jürgen Abromeit u. a. (Hg.), Seht wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150 jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemsvereins, Leipzig 2001, S. 78–95).

Vorstellungen. Waisen mussten im doppelten Sinne »gewonnen« werden: einerseits, weil man eigentliche Waisen, Kinder ohne jegliche familiäre Bindung, kaum vorfand. Folglich wurden sie durch »Verpflanzung« in die Anstalt gewissermaßen erst geschaffen. Andererseits war man darauf angewiesen, ihnen durch stärkere kulturelle Adaptation entgegenzukommen, um so sie und ihre Angehörigen für sich zu »gewinnen«. Dem Publikum daheim aber schienen solche Anpassungsprozesse nur begrenzt vermittelbar zu sein. Auf diese Weise trug Mission – so die im Folgenden zu überprüfende These – kaum zu einer grundlegenden Wandlung von Alteritätskonstrukten in der aussendenden Gesellschaft bei, obwohl diese in der missionarischen Praxis vor Ort bis zu einem gewissen Grad modifiziert wurden.

Dieser mehrfache Übersetzungsprozess wird im Folgenden primär anhand der Briefe der Diakonissen an die Anstaltsleitung untersucht. Durch die Kaiserswerther Hausordnung zur Aufrechterhaltung des Kontakts mit dem Mutterhaus verpflichtet, schrieben Schwestern mehrmals im Jahr, Vorsteherinnen oft alle zwei Wochen oder häufiger nach Deutschland.[17] Detailliert reflektierten sie hier über die Entwicklung ihrer Arbeit, jedoch auch ihres Selbst, da beides ihnen untrennbar miteinander verbunden schien. Zweifellos handelt es sich bei diesen Quellen um mehrfach gebrochene Repräsentationen, in denen Erlebtes vor dem Hintergrund des eigenen Erfahrungshaushaltes, jedoch auch im Hinblick auf generische Konventionen, das diskursive Archiv über die Region im Allgemeinen und die Erwartungen der Adressaten im Besonderen vermittelt wird.[18] Dennoch erlaubt es eine Lektüre gegen den Strich, die Stimmen der Anderen in der Begegnung aufzuspüren, die in Form von »doppelt vermittelten Konkretisierungen« in den Texten enthalten sind.[19] Eine weitere Brechung erfuhren die Repräsentationen der Schwestern in den offiziellen Tätigkeitsberichten Kaiserswerths, die hier als zweiter Quellenbestand herangezogen werden. Diese setzten sich aus selektierten und kommentierten Passagen aus den Schwesternbriefen zusammen, die gemäß der Erwartung des heimischen Publikums sowie PR-strategischer Überlegungen aufbereitet wurden.

Die Analyse erfolgt in vier Schritten. Zunächst wird eine diskursive Einbettung des Bildes der orientalischen Familie, das dem Programm der Diakonie zugrunde lag, versucht. Anschließend soll ihr Erziehungskonzept für Beirut vor dem Hintergrund zeitgenössischer Lösungen der sozialen Frage in den deutschen Staaten vorgestellt werden. Der dritte Teil des Aufsatzes beleuchtet die praktische Umsetzung des Konzepts in Beirut seit 1860 mit den daraus resultierenden Aushandlungsprozessen auf den zentralen Feldern Familie und Ehe. Abschließend wird gefragt, inwiefern diese der heimischen Öffentlichkeit kommuniziert wurden.



17 Haus-Ordnung und Dienst-Anweisung für die Diakonissen und Probeschwestern in der Diakonissen-Anstalt zu Kaiserswerth, Kaiserswerth 1857, S. 40.

18 Susanna Burghartz, »Translating Seen into Scene?« Wahrnehmung und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas, in: Dies./Maike Christadler/Dorothea Nolde (Hg.): Berichten, Erzählen, Beherrschen. Wahrnehmung und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas, Frankfurt am Main 2003, S. 161–175, hier S. 163.

19 Ebd., S. 168.

## 1. An der Wurzel des Übels: Bilder der »orientalischen« Familie im protestantischen Reisebericht des 19. Jahrhunderts

Schon in der Frühen Neuzeit hatten die Geschlechterverhältnisse im Orient, seit der Aufklärung Indikator für die Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft, europäische Autoren beschäftigt.[20] Zum Brennpunkt ihrer Fantasien geriet der »Harem«, jener Bereich des Hauses, in dem der vermeintlich stets polygam lebende Moslem seine zahlreichen Frauen, Sklavinnen und Kinder vor den neugierigen Blicken der männlichen Außenwelt verwahrte. Was sich dort abspielte, darüber konnten die meisten Autoren aus eben diesem Grund nur mutmaßen. Fest stand für sie aber trotz aller ambivalenten Faszination: hier wurde absolute, ja tyrannische Herrschaft ausgeübt. So avancierte der Harem vor allem bei Schriftstellern der Aufklärung zum Symbol pervertierter staatlicher Ordnung.[21] Als sich in Europa seit Napoleons Ägyptenexpedition der Eindruck durchsetzte, die Macht der asiatischen Reiche sei im Niedergang begriffen, hatte der Harem als Argumentationsfläche für politische Analogien ausgedient. Unter dem Einfluss der Romantik und bürgerlicher Moralvorstellungen geriet er zusehends als privater Raum in den Blick. Manche Berichte weiblicher Reisender zeigten orientalische Häuslichkeit nun in positiverem Licht.[22]



Anders die Texte protestantischer Theologen, Missionare und Literaten. Seit sich das Osmanische Reich verstärkt dem Westen geöffnet und westliche Staaten dort Konsulate errichtet hatten, wurden nicht nur Reisen in die Region einfacher: auch missionarischen Bestrebungen schien sie nun zugänglicher.[23] Wie in anderen Teilen der Welt war auch hier »die neue Mission ein protestantisches Phänomen«.[24] Evangelicals aus Großbritannien und den USA argumentierten vor dem Hintergrund chiliastischer Erwartungen, dass es vor dem Anbruch des Reiches Gottes auf Erden möglichst viele Seelen zu retten gelte.[25] Dabei dachte man keineswegs nur an Muslime, sondern ebenso an Juden und – je mehr deutlich wurde, dass man beide auch nach den osmanischen Reformbestrebungen[26] kaum erreichen konnte – selbst Angehörige der orientalischen christlichen Kirchen. Diese erklärte man auf-

20 Jürgen Osterhammel, Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 1998, S. 370 ff.

21 Vgl. Ruth B. Yeazell, Harems of the Mind. Passages of Western Art and Literature, New Haven 2000, S. 64–71.

22 Melman, Orients, S. 137–172.

23 Martin Lückhoff, Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886), Wiesbaden 1998, S. 11–49.

24 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, S. 1262.

25 Ussama Makdisi, Artillery of Heaven. American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East, Ithaca 2008, S. 61–67.

26 Während Christen und Juden im Osmanischen Reich traditionell zwar Schutz, nicht aber die gleichen Rechte wie muslimische Untertanen genossen hatten, wurde im Edikt von Gülhane 1839 erstmals die gesetzliche Gleichheit aller Untertanen festgelegt. Alexander Schölch, Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914, in: Ulrich Haarmann (Hg.), Geschichte der arabischen Welt. München 1987, S. 365–431, hier S. 381 ff. Missionare verstanden dies als Deprivilegierung des Islam und hofften, nun Muslime leichter erreichen zu können. Doch stießen die Reformen gerade bei traditionell gesinnten Muslimen auf Unmut, da sie ihrem Verständnis des osmanischen Staats widersprachen. Dies war z. T. Anlass für antichristliche Gewalt wie 1860 in Syrien. Bruce Masters, Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism, Cambridge 2001, S. 156–168.

grund ihrer scheinbar devianten Frömmigkeitspraktiken, die protestantischen Beobachtern als »todte[r] Formendienst«[27] erschienen, zu »Namenchristen«, die einer Reform von außen bedürften. Wäre eine solche Reform erreicht, könnten die durch sie Geläuterten auf ihre nichtchristliche Umgebung einwirken. So könne schließlich das Christentum den Islam überwinden.[28]

Als erste Organisation versuchte seit 1819 das *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), dieses Programm umzusetzen, wobei Missionare wie Eli Smith bald die Erziehungsarbeit als wichtiges missionarisches Instrument erkannten.[29] Auch in den deutschen Staaten wuchs das Interesse an der Missionierung der Region. Verstärkt wurde diese seit den 1830er Jahren von Universitätstheologen wie Konstantin von Tischendorf,[30] Pfarrern und anderen Erweckten bereist. Hatte der Protestantismus seit der Reformation das Pilgerwesen abgelehnt, so brachten Romantik und Erweckungsbewegung eine Wende: nun reiste man ins »Heilige Land«, um seinen Glauben zu erneuern, aber auch, wie der Naturhistoriker Gotthilf Heinrich von Schubert[31] und der Theologe Friedrich Adolph Strauß,[32] um Möglichkeiten für Mission und fromme Kolonisation zu eruieren.[33] Bald erhielten solche



27 Theodor Fliedner, Vorschlag zur Gründung einer deutsch-evangelischen Missions-Gesellschaft für das Morgenland, Kaiserswerth 1857, S. 1.

28 [Eli Smith], Betrachtungen über den gegenwärtigen sittlich-religiösen und kirchlichen Zustand der orientalischen Christengemeinden, und die Mittel ihrer Wiederbelebung. Sonderheft des Magazins für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften, Basel 1836, S. 66 f., S. 93 und passim. Fliedner, Vorschlag, S. 1. Friedrich Adolf Strauß, Sinai und Golgotha. Reise in das Morgenland, Berlin ³1865, S. III. Zu diesem Aspekt vgl. auch Peter Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der Amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens, Berlin 1958, S. 310 ff.; Siegfried Hanselmann, Deutsche evangelische Palästinamission. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse, Erlangen 1971, S. 15–27; Kaminsky, Mission, S. 25 f.

29 Eli Smith (1801–1857), 1827–1857 Missionar des ABCFM in Beirut, wurde im deutschen Sprachraum v. a. durch seine Übersetzung der Bibel ins Arabische und seine Förderung der Mädchenbildung bekannt. Fliedner traf Smith 1851 in Beirut. Smith, Betrachtungen; Fliedner, Reisen, S. 310.

30 Der Leipziger Theologe Konstantin von Tischendorf (1815–1874) reiste mehrfach zur Sammlung biblischer Handschriften nach Syrien. Auf einer dieser Reisen nahm er 1858 am Examen der Kaiserswerther Höheren Töchterschule in Smyrna teil. Ders., Reise in den Orient, Leipzig 1846. Haim Goren, »Zieht hin und erforscht das Land«. Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003, S. 176 f. Berichte über die Diakonissen-Stationen im Morgenlande (i. F. BM) 4 (1859), S. 85.

31 Gotthilf Heinrich v. Schubert (1780–1860), Professor der Naturgeschichte in München, der der bayerischen Erweckung nahestand, war mit Theodor Fliedner persönlich bekannt. Ders., Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837. 3 Bde., Erlangen 1838–1839. Der Armen- und Krankenfreund (i. F. AKF) 4 (1851) 5, S. 24; AKF 8 (1855) 1, S. 5; Goren, Palästinaforschung, S. 117 ff.

32 Friedrich Adolph Strauß (1817–1888), Hilfsprediger am Berliner Dom, reiste 1843 ins »Heilige Land«. Sein Bericht, in dem er für ein stärkeres Engagement Preußens in der Region plädierte, erlebte bis 1883 elf Auflagen. 1852 gründete Strauß zur Förderung missionarischer Aktivitäten in der Region den Jerusalems-Verein. Einige Monate zuvor besuchte er das Jahresfest der Kaiserswerther Diakonie, wo er einen Vortrag über seine Reise hielt. Strauß, Sinai. AKF 5 (1852), 5, S. 21–30.

33 Heinz Gollwitzer, Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis, in: Bernhard Bischoff (Hg.), Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte.

Pläne staatliche Unterstützung: 1841 gründeten Preußen und Großbritannien in Jerusalem ein gemeinsames Bistum, das in der Folge als »Ausgangspunkt für alle Zweige der evangelischen Missionsarbeit« diente,[34] darunter für die Kaiserswerther Diakonie, deren Gründer Theodor Fliedner 1851 vier Schwestern nach Jerusalem begleitete.

Wie den Autoren der Frühen Neuzeit erschienen den protestantischen Pilgern Polygamie, frühe Heiraten und Seklusion als größte Übel. Erstere war nicht nur mit christlichen Werten unvereinbar. Sie unterminierte auch nach bürgerlichem Verständnis das Fundament jeder Ehe: Respekt und Zuneigung der Ehegatten füreinander.[35] Während das Idealbild bürgerlicher Häuslichkeit vom Austausch von Bildung und Moral zwischen den Ehepartnern und dem geselligen Umgang zwischen Familie und Freunden im Haus bestimmt war,[36] schien die Seklusion der Frauen im Orient zu einer »gefängnißartigen Abgeschlossenheit vom öffentlichen Leben, von der geistigen Cultur, ja selbst vom Lichte der Sonne« zu führen.[37] Und nicht nur das: auch vom Licht des Glaubens – erhielt doch aufgrund früher Heiraten die »verarmte weibliche Seele«[38] in der Jugend scheinbar keinerlei Bildung, und das hieß nach bürgerlichem Verständnis keine Herzensbildung, v. a. keine religiöse Bildung,[39] was Frauen zu den »stärkste[n] Bollwerke[n]« des »Aberglauben[s]« zu machen schien.[40] Diesen Mangel an Bildung, vermeintlicher Ausdruck einer Leugnung der weiblichen Seele, beklagte auch Theodor Fliedner:[41]



Denk- und Erinnerungsgabe an Walter Goetz zum 80. Geburtstage am 11. November 1947 dargebracht, Marburg 1948, S. 286–324. Walter Holsten, Israel und Palästina im Missionsdenken des 19. Jahrhunderts, in: Evangelische Theologie 14 (1954), S. 212–226; Foerster, Missionsbriefe, S. 90 f.

34 Lückhoff, Anglikaner, S. 50–118 und passim. Lars Hänsel, Friedrich Wilhelm IV and Prussian Interests in the Middle East, in: Haim Goren (Hg.), Germany and the Middle East. Past, Present, and Future, Jerusalem 2003. S. 15–26.

35 Tischendorf, Reise, Bd. 1, S. 106. Zur Liebe als Fundament der bürgerlichen Ehe s. Anne-Charlott Trepp, Emotion und bürgerliche Sinnstiftung oder die Metaphysik des Gefühls. Liebe am Beginn des bürgerlichen Zeitalters, in: Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts, Göttingen 2000, S. 23–55.

36 Rebekka Habermas, Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750–1850), Göttingen 2000, S. 314–364.

37 Tischendorf, Reise, Bd. 1, S. 106.

38 Schubert, Reise, Bd. 3, S. 37.

39 In der bürgerlichen Mädchenbildung des 19. Jahrhunderts in Deutschland nahm Religion einen zentralen Stellenwert ein. Habermas, Frauen, S. 333.

40 Smith, Betrachtungen, 136. Schubert, Reise, Bd. 3, S. 37. Tischendorf, Reise, Bd. 1, S. 106. Strauss, Sinai, S. 54.

41 Dass der Islam die Existenz der weiblichen Seele leugne, wurde zwar in wissenschaftlichen wie in populären Werken allmählich widerlegt (vgl. etwa Gustav Weil, Mohammed der Prophet. Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1843, S. 342. F. C. Schlosser, Weltgeschichte für das deutsche Volk. Bd. 5, Frankfurt 1846, S. 39), von Missionaren und Theologen aber weiterhin postuliert, so von Tischendorf, Reise, Bd. 1, S. 107 f. – Wie wenig diese Bilder europäischer Reisender der sozialen Praxis entsprachen, haben Forschungen zur Geschichte der Frauen im Osmanischen Reich gezeigt. So stellt Leila Ahmad heraus, dass frühe Heirat zwar üblich, Polygamie unterhalb der Oberschicht aber selten war und Mädchen innerhalb der Familie durchaus Zugang zu Bildung hatten. Handarbeiten waren nicht nur ein üblicher Zeitvertreib, sondern auch eine Erwerbsquelle für viele Frauen. Dies., Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate. New Haven 1992, S. 104–114. Auch Seklusion wurde laut Judith Tucker

*»Leider erhält das weibliche Geschlecht bei den Arabern nicht die geringste geistige Bildung, weder in Schulen, noch auf andre Art. Bei den Juden ists wenig besser. Ihre ganze Beschäftigung von Morgens bis Abends ist daher nur der Putz und das Plaudern. Ja, die meisten können nicht einmal nähen. […] [Ü]ber göttliche Gegenstände [lässt] sich kein Gespräch mit ihnen anknüpfen. Daß die Mädchen nach der herrschenden Sitte meist mit 10–12 Jahren, bisweilen noch früher heirathen, dient auch nicht dem Geist, sondern dem Fleisch. Mit 25 Jahren sind es alte Frauen.«*[42]



Mangelnde Bildung machte Frauen für jene Aufgabe untauglich, die nach bürgerlichem Verständnis ihre ureigenste war: die Erziehung der Kinder.[43] Denn wenn Mütter keine (religiöse) Bildung erhielten, so konnten sie diese nicht an ihre Kinder weitergeben. Fliedners Kritik an der »orientalischen Familie« bediente sich eines bemerkenswerten Transfers: die im diskursiven Archiv europäischer Orientalismen angesammelten, auf den Islam bezogenen Stereotype wurden von ihm auf alle Glaubensgemeinschaften übertragen. So kam er zu dem Schluss, das Familienleben weise in allen Teilen der Bevölkerung dieselben Defizite auf. Deutlich impliziert diese Perspektive einen auf alle Glaubensgemeinschaften gerichteten Missionsimpuls, der nicht nur durch den universalen Anspruch des Protestantismus bedingt, sondern aufgrund der faktischen Unerreichbarkeit der Muslime zur Notwendigkeit wurde.

## 2. »Geistig-verwaisete Kinder«. Begründungen institutioneller Entwurzelung in der Inneren Mission

Uwe Kaminsky hat die Tätigkeit Kaiserswerths im Osmanischen Reich als »Innere Mission im Ausland« beschrieben.[44] In der Tat war sie vor allem in ihrer Programmatik von Konzepten der Inneren Mission beeinflusst. Bereits seit mehr als zwei Jahrzehnten hatte die Diakonie auf ihrem eigentlichen Arbeitsgebiet, den deutschen Staaten, ihr Augenmerk auf die Familie gerichtet, führte Fliedner doch die sozioökonomische Krise seiner Zeit auf dieselben Gründe zurück wie andere Vertreter des »christlichen Liebes-Patriarchalismus«:[45] den vermeintlichen Rückgang der Frömmigkeit und die Erosion der Familienstrukturen in den unterbürgerlichen Schichten. Daher sollten sich die Diakonissen den Frauen und Kindern und so den Familien der Unterschichten widmen. Obwohl Fliedner das Familienleben in diesen Kreisen beklagte, sah er die Lösung familiärer Bindungen nicht als probates Mittel

vorwiegend in den urbanen Oberschichten praktiziert. Dies., In the House of the Law. Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine. Berkeley 1998, S. 152–158.

42 Fliedner, Reisen, S. 250.

43 Dass die Mutter als erste Erzieherin der Kinder fungieren sollte, wurde nicht nur im pädagogischen Diskurs der Zeit eingefordert, sondern war auch im bürgerlichen Alltag weit verbreitet. Gunilla Budde, Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840–1914, Göttingen 1994, S. 175; Anne-Charlott Trepp, Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840, Göttingen 1996, S. 356. Habermas, Frauen, S. 322 f.

44 Ders., Mission, S. 26 und passim. Diese These findet sich auch bei Roland Löffler, Protestanten in Palästina. Religionspolitik, sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939, Stuttgart 2008, S. 345.

45 Friedrich/Jähnichen, Ideen, S. 879.

zur Besserung dieser Zustände an.[46] Wohl seien die »ärmsten und unwissendsten Aeltern, […] wo die Kinder am meisten verwahrlost werden […] liebevoll auf ihre Fehler in der leiblichen und geistigen Erziehung der Kinder aufmerksam zu machen«.[47] Doch ihre prinzipielle, gottgegebene Autorität über ihre Kinder stellte Fliedner nicht in Frage.

Damit war seine Antwort auf die »soziale Frage« weit weniger radikal als die anderer Protagonisten der Inneren Mission, vor allem der Rettungshaus-Bewegung.[48] Johann Hinrich Wichern, der wichtigste Vertreter dieser Bewegung, sprach bei vollends zerrütteten familiären Verhältnissen von »geistig-verwaiseten Kindern«. Damit die Eltern ihren schlechten Lebenswandel nicht an die Kinder weitergäben, müssten diese von jenen getrennt in einer Anstalt erzogen werden, die ein christliches Familienleben nachbilde:[49]

> *»Soll unter diesen Umständen gründlich und an der Wurzel geholfen werden, so kann es von Privaten nur geschehen mit dem Versuch, die Kinder von den Eltern auf eine gütliche Weise zu überkommen, um dadurch möglichst den alten Familien-Stamm abzubrechen und in den Kindern ein mit gesunder, frischer Lebenskraft ausgerüstetes Geschlecht wieder darzustellen.«*[50]



Von solch radikalen Methoden war Theodor Fliedner bei seinen Versuchen zur Lösung der sozialen Frage weit entfernt. Zwar betrieb auch Kaiserswerth in Deutschland geschlossene Anstalten. Hierbei handelte es sich aber nicht um Rettungs-, sondern um Waisenhäuser, die nicht auf eine fundamentale Korrektion abzielten.[51] Einige der später in Beirut tätigen Diakonissen waren selbst Zöglinge dieser Häuser, die ähnlich wie die Diakonie insgesamt auf der Simulation bürgerlichen Familienlebens basierten. Laut Catherine Prelinger war es gerade

46 Vierter Jahresbericht der Diakonissenanstalt zu Kaiserswerth am Rhein vom 1. October 1839 bis 1. Januar 1841. Kaiserswerth 1841 (i. F. JDKR), S. 10 f.

47 Selbstprüfungsfragen für Kleinkinderlehrerinnen, in: Theodor Fliedner, Lieder-Buch für Kleinkinder-Schulen und die unteren Klassen der Elementar-Schulen, Kaiserswerth ²1842, S. 208–212, hier S. 210.

48 Für einen Überblick über die Bewegung vgl. Götzelmann, Frage, S. 282–289.

49 Friedrich/Jähnichen, Ideen, S. 902 f.

50 Wicherns Ansprache auf der Gründungsversammlung des Rauhen Hauses vom 12. September 1833 in Hamburg, in: Peter Meinhold (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke. Band IV, Teil 1, Berlin 1958, S. 97–114, hier S. 101. Zu Wicherns Erziehungskonzepten s. auch Gisela Hauss, Retten, Erziehen, Ausbilden. Zu den Anfängen der Sozialpädagogik als Beruf. Eine Gegenüberstellung der Entwicklungsgeschichte der Armenschullehrer-Anstalt Beuggen und des Brüderinstitutes am Rauhen Haus in Hamburg. Frankfurt am Main 1995, S. 121–149; Bettina Lindmeier, Die Pädagogik des Rauhen Hauses. Zu den Anfängen der Erziehung schwieriger Kinder bei Johann Hinrich Wichern, Bad Heilbronn 1997, S. 181–255; Hans-Jürgen Benedict, Wicherns Familienerziehung – ein Mittel gegen die Zerstörung des Lebensweltlichen? Eine Erinnerung mit aktuellen Ausblicken, in: Volker Herrmann/Jürgen Gohde u. a. (Hg.), Johann Hinrich Wichern – Erbe und Auftrag. Stand und Perspektiven der Forschung, Heidelberg 2007, S. 254–266; Bettina Lindmeier, Die Pädagogik des Rauhen Hauses, ebd., S. 222–243.

51 So schätzt denn auch Norbert Friedrich Fliedners Innovationspotenzial für die Anstaltserziehung als weitaus geringer ein als dasjenige Wicherns: Ders., Waisenhäuser im 19. und 20. Jahrhundert, in: Claus Veltmann/Jochen Birkenmeier (Hg.), Kinder, Krätze, Karitas. Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit, Halle (Saale) 2009, S. 127–13, hier S. 134. Die grundlegende Differenz zwischen Waisen- und Rettungshaus wurde von Fliedner für das Kaiserswerther Waisenhaus ausdrücklich betont. JDKR 9 (1846), S. 23.

dieses »Familienprinzip«, das die Diakonie u. a. für Frauen aus schwierigen familiären Verhältnissen attraktiv machte, ja bis zu einem gewissen Grad Geborgenheit zu bieten schien.[52]

Mit der Entsendung von Diakonissen nach Jerusalem 1851 näherte sich die Tätigkeit der Organisation der Äußeren Mission. Denn nach Fliedners Vorstellung sollten sich die Diakonissen hier allen Glaubensgemeinschaften widmen, einerseits in der Kranken- und Gemeindepflege, andererseits in der Erziehungsarbeit. Doch das Konzept, das er hierfür entwarf, war seinem bisherigen diametral entgegengesetzt. Anders als in Deutschland schien ihm eine Trennung von Kindern und Familien für missionarischen Erfolg unabdingbar:



> *»Soll unter den eingeborenen Christen des Orients evangelisches Licht und Leben verbreitet werden, so muß man bei den Kindern anfangen. Schon bloße Tagesschulen genügen nicht, da sie durch diese nicht aus der verderbten geistigen Atmosphäre ihrer Umgebung herausgerissen werden können. Nur durch langjährige Erziehung unter evangelischem Einflusse können so manche tief eingewurzelte und verderbliche, ja widernatürliche Anschauungen und Sitten des Volks sich umwandeln. Die Lüge z. B. ist fast ein Lebenselement der orientalischen Namenchristen geworden. Sodann werden die jungen Mädchen von 10–12 Jahren von den nächsten Angehörigen zur Heirath an einen Mann verkauft, den die armen Dinger nie gesehen haben. Eine Mutter, die wieder heirathet, muß die Kinder erster Ehe verstoßen, und darf sich der Frucht ihres Leibes nicht erbarmen u. s. w. Auf alle Vorstellungen gegen solche und andere Unsitten antwortet der Araber mit Achselzucken: ›Das ist bei uns Arabern so Sitte!‹«*[53]

Ähnlich wie Wichern argumentierte Fliedner, dass eine anstaltsförmige Erziehung erforderlich sei, um die Kinder dem schädlichen Einfluss ihrer Umgebung zu entziehen. Dieses Argument bezog sich einerseits auf das Problem religiöser Differenz, das für Fliedner bereits bei orientalischen Christen bestand.[54] Nötig schien ihm eine Trennung auch aufgrund des vermeintlichen Verfalls der lokalen Familienstrukturen. Die Lösung Fliedners lag damit genau zwischen Waisen- und Rettungshaus: eine Anstalt, in der Mädchen vom Kindesalter bis zur Konfirmation Tag und Nacht verbleiben, einer rigiden Tagesordnung unterworfen und im protestantischen Sinne zu Frömmigkeit, Fleiß und Sparsamkeit erzogen werden sollten, was nur durch einen gezielten Bruch mit ihrem Herkunftsmilieu möglich schien.

Genau in diese Richtung wies die dem Zitat unterlegte Bildsprache. Wie Wichern verglich Fliedner protestantische Erziehungsarbeit mit der Tätigkeit eines Gärtners,[55] der »tief eingewurzelte […] Anschauungen und Sitten des Volkes« beseitigen sollte, eine Metaphorik, die dreierlei implizierte: einmal verwandelte sie die »Zöglinge« in Pflanzen, in unbeseelte Geschöpfe, die mit Mühe, aber letztlich erfolgreich »umgebeetet« werden konnten. Damit unterstellte sie zweitens, dass die Anstalt einem abgeschlossenen Garten gleiche, in dem

52 Prelinger, Frauendiakonie. Schwierig waren die familiären Verhältnisse der Schwestern oft insofern, als viele unvollständigen Familien entstammten, d. h. mindestens ein Elternteil verloren hatten. Schmidt, Beruf, S. 186.

53 Theodor Fliedner, Das Mädchenwaisenhaus Zoar in Beirut, Kaiserswerth 1864, n. p.

54 So ist m. E. der Vorwurf der vermeintlichen Lügenhaftigkeit der orientalischen Bevölkerung auch als theologisch fundiert zu sehen.

55 Zur Verwendung von Gartenmetaphorik in der Mission vgl. auch Sujit Sivasundaram, Natural History Spiritualized. Civilizing Islanders, Cultivating Breadfruit and Collecting Souls, in: History of Science 32 (2001), S. 417–443.

wie im Paradies der Mensch in einen »sündenfreien Urzustand […]«[56] versetzt werden und der Gärtner-Erzieher nach Belieben an ihm arbeiten könne. So wurde dieser drittens in die Nähe Christi bzw. Gottes gerückt, auf welche die Gärtnermetaphorik häufig angewandt wurde.[57] Mit der Praxis aber hatten diese missionarischen Allmachtsfantasien wenig zu tun.

## 3. Konflikte im »Garten des Herrn«. Aushandlungsprozesse im Beiruter Waisenhaus

Seit Ende Mai 1860 wurde der Libanon von gewaltsamen Ausschreitungen erschüttert. Innerhalb von vier Wochen wurden Tausende, in erster Linie Christen, Opfer von Kampfhandlungen, Hunger und Verletzungen, die Überlebenden, oft Frauen und Kinder, obdachlos. Drei Tage nach Unterzeichnung eines Friedensvertrages griffen in Damaskus muslimische Bevölkerungsteile das Christenviertel an. Innerhalb eines Tages kamen fast 5500 Menschen um, darunter europäische Diplomaten; mehrere Tausend flohen in die Küstenstädte, v. a. nach Beirut.[58] In Europa war man sich der der sozialen, ökonomischen und politischen Umbrüche in Syrien, der neueren Forschung zufolge die primären Ursachen der Ausschreitungen,[59] kaum bewusst. So deutete man sie ausschließlich als Aggression »fanatischer« Muslime und Drusen[60] gegen die Christen.



In Preußen wurden die Vorfälle verstärkt infolge einer Sondersitzung des Evangelischen Kirchentages Anfang September wahrgenommen,[61] bei der sich vor allem Kaiserswerth für unmittelbare Hilfe aussprach. Da in Preußen weniger enge Verbindungen zu der Region bestanden als etwa in Frankreich,[62] wurden die Betroffenen nicht in solch emphatischer Weise viktimisiert. Zwar fühlte man sich verpflichtet, den »christlichen Brüdern« zu helfen.[63] Augenzeugen wie Fliedners in die Region entsandter Nachfolger Julius Disselhoff betonten aber zunehmend die religiöse Devianz auch der christlichen Opfer und interpretierten die Vorfälle als ein göttliches Strafgericht, um damit die Öffentlichkeit auch für missionarisches Eingrei-

56 »Garten«, in: Udo Becker, Lexikon der Symbole, Freiburg im Breisgau, 1992, S. 100.

57 P. Diemer, »Garten«, in: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 2, Freiburg im Breisgau, 1970, S. 82.

58 Für einen ereignisgeschichtlichen Überblick vgl. Kamal Salibi, A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered, New York 1969, S. 80–119 und Leila Fawaz, An Occasion for War Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860, London 1994. Den Zusammenhang zwischen westlicher politischer und missionarischer Intervention, osmanischen Reformen und lokalen Autonomiebestrebungen legt nuanciert Ussama Makdisi, The culture of sectarianism. Community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon, Berkeley u. a. 2000, v. a. S. 96–145, dar.

59 Vgl. dazu auch Masters, Christians, S. 156–168.

60 Als Drusen werden die Anhänger einer v. a. im Libanon vertretenen Gemeinschaft bezeichnet, die sich im 11. Jahrhundert vom Islam abspaltete. Bruce Masters, »Druzes«, in: Ders./Gábor Agoston (Hg.), Encyclopedia, S. 189.

61 Verhandlungen des elften deutschen evangelischen Kirchentages, Berlin 1860, S. 24 f.

62 Seit der Zeit Ludwigs XIV. hatte sich dieses als Protektor der syrischen Christen, v. a. der mit Rom unierten Maroniten, begriffen. Bernard Heyberger, Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles), Paris 1994, S. 241–272.

63 Die syrischen Christen, in: Neue Evangelische Kirchenzeitung (i. F. NEK) 2 (1860) Nr. 40, (6.10.1860), S. 624.

fen zu gewinnen.[64] Dementsprechend wählte Disselhoff den Namen des von ihm errichteten Waisenhauses in Beirut: Zoar, nach dem »Garten des Herrn« (1. Mose 13, 10), in den Lot und seine Töchter nach dem Strafgericht über Sodom und Gomorrha geflüchtet waren.[65]

Die Sicht der Diakonissen auf die Vorfälle war zunächst ebenso drastisch wie die Disselhoffs, war es doch für die meisten von ihnen der Erstkontakt mit dem berüchtigten Orient, inmitten von Not, Hunger und Krankheit – und ohne jede Kenntnis der Landessprache. Ihre Wahrnehmung der Opfer war so zu Beginn durchaus negativ, ihre Haltung von religiösem Sendungsbewusststein bestimmt. Verschiedene Aushandlungsprozesse sollten sie in den kommenden Jahrzehnten zu einem Überdenken ihrer Position veranlassen. Im Folgenden werden drei solcher Prozesse untersucht, in denen Vorstellungen von Familie verhandelt wurden: Rückforderungen von Kindern aus der Anstalt, Besuchswochenenden der Kinder und Hausbesuche der Schwestern sowie die Frage der Ehe.



### Kinderrückforderungen

Auch die Flüchtlinge brachten den Diakonissen zunächst Misstrauen entgegen. Nachdem schon durch Kampfhandlungen und Flucht ganze Familien auseinandergerissen worden waren, wollten sich viele Angehörige nicht darauf einlassen, Kinder auf Dauer einer fremden Organisation zu übergeben. Wer wusste schon, ob man sie jemals wiedersehen würde? In der Tat hatte Kaiserswerth anfangs beabsichtigt, Waisen nach Jerusalem, Smyrna oder gar Deutschland zu bringen, was sich unmittelbar unter der Bevölkerung verbreitet und deren entschiedenen Widerstand hervorgerufen hatte.[66] So sah sich die Organisation gezwungen, von ihren anfänglichen Plänen Abstand zu nehmen.[67] Auch danach waren die meisten Familien nicht bereit, einem langfristigen Aufenthalt ihrer Kinder in Zoar zuzustimmen. Erstens wollten viele am Ende des Winters, als die Ruhe auf dem Libanon mit Hilfe osmanischer und französischer Truppen wiederhergestellt schien, in ihre Dörfer zurückkehren und ihre Kinder, ob nun ihre leiblichen oder die umgekommener Verwandter, nicht allein in der Stadt zurücklassen.[68] Zweitens waren im Osmanischen Reich Waisenhäuser unbekannt.[69] Waisen fanden gegen die Verrichtung von Hausarbeit Aufnahme bei Pflegeeltern

64 Die syrischen Christen, in: NEK 3 (1861), Nr. 2 (12.1.1861), S. 21–24.

65 Julius Disselhoff an Theodor Fliedner, Beirut, 7.12.1860, Archiv der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth (i. F. AFKSK) AKD 238, n. p. Zur biblischen Bedeutung Zoars vgl. 1. Mose 13, 10. 1. Mose 19, 22 ff. In gleicher Absicht gründete der gleichfalls von der Rettungshausbewegung beeinflusste Johann Ludwig Schneller in Jerusalem das Syrische Waisenhaus für verwaiste Jungen. Roland Löffler, The Metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution. The Case of the Syrian Orphanage (1860–1945), in: Murre van den Berg (Hg.), New faith, S. 151–174; ders., Protestanten, S. 244–348.

66 Luise v. Trotha an Theodor Fliedner, Beirut, 30.11.1860, AFKSK AKD 242, n. p.

67 Theodor Fliedner, Weitere Nachricht über die syrischen Christen und ihre Waisen, Kaiserswerth 1860, n. p.

68 Luise v. Trotha an Caroline Fliedner, Beirut, 7.1.1861, AFKSK AKD 242, n. p. Dies. an Theodor Fliedner, Beirut, 18.3.1861, ebd., n. p.

69 Zur Gründung von Waisenhäusern kam es im Osmanischen Reich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Anlehnung an die Einrichtungen westlicher Missionen. Die erste lokale Gründung in Beirut war 1881 die griechisch-orthodoxe Anstalt Zahrat al-Iḥsān. Ǧirǧi Bāz, Māriam Ǧaḫšān, Beirut 1911, S. 5; Suad Slim, The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, S. 163 f. Untersuchungen der Waisenfürsorge v. a. der christlichen Minderheiten im Osmanischen Reich sind Forschungsdesiderat. Vgl. aber Méropi Anastassiadou, La protection de

oder Verwandten,[70] wie überhaupt auf dem Dorf der familiäre Zusammenhalt eine zentrale Rolle spielte, ein dritter Grund, der aus Sicht der Familien dagegen sprach, ihre Kinder in Zoar zu lassen. In kleinen, religiös homogenen Orten verstanden sich die Einwohner häufig als Abstammungsgemeinschaften, waren durch ein genealogisches Ursprungsnarrativ und eine überwiegend endogame Heiratspraxis miteinander verbunden. Bis zum Beginn der libanesischen Emigration in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebten in manchen Fällen ganze Clans über Jahrhunderte am selben Ort und prägten dessen Geschichte, die sich in nuce am Namen des Einzelnen, bestehend aus Vornamen, Namen des Vaters und Namen des Begründers der Linie (*ǧubb*), ablesen ließ.[71] In den Listen der Schwestern erschienen Namen meistens unvollständig: ganz in westlicher Manier erhielt (fast) jedes Kind nur einen »Vor-« und einen »Nachnamen«.[72] Schon dieses Detail zeigt, wie sehr das Konzept von Zoar auf eurozentrischen Vorstellungen sozialer Dekontextualisierung basierte.



Eben dieses Konzept, das die Diakonissen zu wohlwollenden »Schwestern« ihrer Mitmenschen und »geistigen Müttern« ihrer Kinder erklärte, leuchtete den Verwandten anfangs kaum ein. Vor allem die offenkundigen kulturellen und sozialen Differenzen waren hierfür verantwortlich. Auch nach 1860 unterschieden sich in Syrien die Lebensbedingungen der ländlichen Unterschichten, aus denen die meisten Zöglinge Zoars kamen, eklatant von jenen der lokalen städtischen Mittelschichten und der Europäer. Dieser sozialen Ungleichheit wie auch der »Fremdheit« der Diakonissen trugen Verwandte Rechnung, indem sie die einzelne »Schwester« nicht als *uḫt* (arab. Schwester), sondern als *sitt* anredeten, was, anders als in den Kaiserswerther Berichten übersetzt, eher »Dame« oder »Herrin« meint.[73] Obwohl viele bald sahen, dass es Vorteile hatte, ihre Kinder in der Obhut dieser »Damen« zu belassen, weil ihnen dort eine gewisse Grundversorgung gesichert war, konnten sie die Anstalt oft nicht als neue »Familie« ihrer Kinder akzeptieren. Zwar mussten sie sich vertraglich verpflichten, die Erziehungsverantwortung für mindestens fünf Jahre an die Anstalt abzu-

l'enfance abandonnée dans l'Empire ottoman au XIXe siècle. Le cas de la communauté grecque orthodoxe de Beyoglu (Istanbul), in: Südost-Forschungen 59–60 (2000–2001), S. 272–322. Für die muslimische Mehrheitsgesellschaft s. die Literatur in Anm. 69.

70 Andrea B. Rugh, Orphanages in Egypt. Contradiction or affirmation in a family-oriented society, in: Elizabeth W. Fernea (Hg.), Children in the Muslim Middle East, Austin 1995, S. 124–141, hier S. 126 f.; Beth Baron, Orphans and Abandoned Children in Modern Egypt, in: Inger Marie Okkenhaug/Nefissa Naguib (Hg.), Interpreting Welfare and Relief in the Middle East, Leiden 2008, S. 13–34; Nazan Maksudyan, Hearing the Voiceless, Seeing the Invisible. Orphans and Destitute Children as Actors of Social, Economic and Political History in the Late Ottoman Empire, Sabancı University, Diss., 2008, S. 126–192. Ich danke der Autorin für ein Exemplar ihrer bislang unveröffentlichten Dissertation.

71 Afif Tannous, Group Behavior in the Village Community of Lebanon, in: American Journal of Sociology 48 (1944) 2, S. 231–239, hier S. 235; John Gulick, Social Structure and Culture Change in a Lebanese Village. New York 1955, S. 104–133; Dominique Chevallier, La société du mont Liban à l'époque de la Révolution industrielle en Europe, Paris 1971, S. 69 ff.; Axel Havemann, Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen, Berlin 1983, S. 33 f.; Kamal Salibi, Bhamdoun. Historical Portrait of a Lebanese Mountain Village, Oxford 1997, S. 7.

72 Andere Missionen, z. B. das ABCFM, handhabten dies ähnlich. Vgl. das dem Wortlaut der Quellen folgende Namensregister in Kamal Salibi/Yusuf K. Khoury (Hg.), The Missionary Herald. Reports from Ottoman Syria 1819–1870. Bd. 5 1861–1870, Amman 1995, S. 273–316.

73 BM 14 (1880), S. 35. William T. Wortabet, Qamūs ʿarabī inklīzī, Kairo 1888, S. 234.

geben und eine vorzeitige Auflösung des Kontrakts zog hohe Gebühren nach sich.[74] Doch gerade zu Anfang wehrten sich viele Familien gegen diese Regelung, indem sie ihre Kinder, z. T. mit Hilfe geistlicher und weltlicher Autoritäten, bald nach Vertragsabschluss aus der Anstalt nahmen.[75]

Als wie utopisch sich die Idee eines eingezäunten Gartens in der Praxis erwies, zeigten auch die für den Samstagvormittag anberaumten Besuchszeiten, die an ähnliche Handhabungen im Strafvollzug denken lassen. Hier stürmten, so schien es den Schwestern, die Verwandten regelrecht das Haus, überhäuften die Kinder mit Süßigkeiten und Zärtlichkeiten, ja nutzten die Gelegenheit, offen deren Herausgabe zu fordern oder sie zur Flucht zu bewegen.[76] Dieses Verhalten hatte, anders als es die Schwestern wahrnahmen, auch emotionale Gründe: Eltern wie Kinder konnten z. T. die Trennung kaum ertragen. So erinnerte sich die später in die USA emigrierte Layyah Barakāt an ihre Zeit im Waisenhaus Zoar Mitte der 1860er Jahre:



> *»At last, when I was between seven and eight years old, [American missionaries] suggested to mother that she should send me to the orphanage home which the German Deaconesses carried on in Beirut, so far as I know the only Protestant orphanage home in Syria. That I might be admitted mother would have to sign a contract to leave me in the home for a period of five years. […] But soon […] my general health began to fail; the confinement of the school, after I had roamed free in my little village and breathed the invigorating Mount Lebanon air, was like putting a little wild bird in a cage. Two years of the five were all I could endure […].«*[77]

### Besuche zu Hause und Hausbesuche

Mit den Besuchstagen waren die Schwestern schon aus sprachlichen Gründen überfordert, da sie anfangs kaum in der Lage waren, mit den Verwandten zu kommunizieren.[78] So bildeten diese ein stetes Risiko für die Anstalt, weshalb sie nach einer Weile nur noch alle zwei Wochen angesetzt wurden,[79] bis die Verwandten dagegen vehement Einspruch erhoben und betonten, dass in den Waisenhäusern katholischer Kongregationen in Beirut die Kinder einmal im Monat nach Hause gehen dürften.[80] In der von Missionen dicht besetzten Stadt, in der das Bildungswesen laut Jens Hanssen »one of the most contested fields of cultural

74 Julius Disselhoff an Theodor Fliedner, Beirut, 21.12.1860, AFKSK AKD 238, n. p. Bericht des Waisenhauses Zoar 1860–1862, AFKSK AKD 242, n. p.

75 Luise v. Trotha an Caroline Fliedner, Beirut, 11.3.1861, AFKSK AKD 242, n. p. Dies. an Caroline Fliedner, Beirut, 11.3.1861, ebd., n. p. Dies. an Theodor Fliedner, Beirut, 19.4.1861, ebd., n. p. Dies. an Theodor und Caroline Fliedner, Beirut, 15.7.1861, ebd., n. p.

76 Luise v. Trotha an Theodor Fliedner, Beirut, 27.12.1860, ebd., n. p. Dies. an Caroline Fliedner, Beirut, 16.1.1861, ebd., n. p. Dies. an Theodor Fliedner, Beirut, 5.4.1861, ebd., n. p.

77 Layyah Barakāt, A Message from Mount Lebanon, Philadelphia 1912, S. 41 f. Für den Hinweis auf diese Quelle danke ich Prof. Ellen Fleischmann (Dayton).

78 Luise v. Trotha an Theodor Fliedner, Beirut, 27.5.1861, AFKSK AKD 242, n. p.

79 Dies. an dens., Beirut, 28.2.1861, ebd., n. p.

80 Dies. an dens., Beirut, 19.9.1861, ebd., n. p.

production«[81] war, stellte Konkurrenz für die Diakonissen die empfindlichste Schwachstelle dar. Daher führten sie auf Druck der Verwandten ein monatliches Besuchswochenende ein, obgleich sie fürchteten, dass die Kinder danach »voll Ungeziefer« wiederkommen würden.[82] Doch erwies sich dieser Schritt letztlich als die richtige Entscheidung, um das Vertrauen der Familien zu gewinnen.[83]

Je weiter die Unruhen von 1860 zurücklagen, umso mehr öffnete sich die Anstalt auch Kindern, deren Eltern zwar noch lebten, aber aus materiellen Gründen kaum für diese sorgen konnten.[84] Doch die Familien wussten nicht nur die kostenfreie Unterbringung ihrer Kinder in Zoar, der einzigen protestantischen Anstalt dieser Art in Beirut, zu schätzen, sondern auch das Immaterielle, das sich dort erwerben ließ. Schon vor 1860 war westliche Bildung durch die Tätigkeit des ABCFM in Syrien für eine neue christliche Mittelschicht zu einer wichtigen Quelle kulturellen Kapitals geworden.[85] Infolge der Fluchtwelle von 1860 hatte sich die christliche Bevölkerung der Stadt deutlich vermehrt, und mit ihr die Zahl derer, die in den Genuss westlicher Bildung zu kommen hofften. Diese war, mit einem deutlichen Akzent auf religiös durchdrungener »Herzensbildung«, wesentlicher Bestandteil des Programms von Zoar. Aufgrund ihrer skeptischen Einstellung zur Ehe war den Diakonissen die Befähigung ihrer Zöglinge zu materieller Selbstständigkeit ein besonderes Anliegen. Handarbeiten und Haushaltsführung, ggf. die Ausbildung zum Lehrberuf waren zentrale Aspekte der Agenda. Die darin angelegte Möglichkeit der Ledigkeit hielt in einer Gesellschaft, in der die Ehe einen hohen Stellenwert besaß, familiäres Konfliktpotenzial bereit.[86] Dennoch war das Bildungsangebot Zoars auch für die Familien attraktiv, da sie ihre Töchter dort in einer geschützten Umgebung wussten, anders als in den Seidenspinnereien des Libanon, wo Gleichaltrige ihren ersten Erwerb fanden, doch durch die Tätigkeit in einem gemischtgeschlechtlichen Umfeld ihre Heiratschancen verschlechterten.[87] Auch profitierte Zoar von der systematischen Werbung amerikanischer Missionare.[88] Allmählich meldeten sogar griechisch-orthodoxe Priester ihre Töchter dort an.[89]

Suchten mehr und mehr Familien den Kontakt zur Diakonissenanstalt, so bemühten sich nun auch die Schwestern ihrerseits, die Verbindung zu den zu den Familien herzustel-



81 Jens Hanssen, Fin de Siècle Beirut. The making of an Ottoman Provincial Capital. Oxford 2005, S. 164.

82 Luise v. Trotha an Theodor Fliedner, Beirut, 1.6.1861, ebd., n. p. Dies. an Theodor Fliedner, Beirut, 9.1.1862, ebd., n. p.

83 Ebd.

84 Luise v. Trotha an Theodor Fliedner, Beirut, 22.8.1861, AFKSK AKD 242, n. p. Laut einer der wenigen Statistiken hatten 1879 von 133 Zöglingen 24 beide Eltern, 67 die Mutter, 31 den Vater; elternlos waren nur 21. Bericht des Waisenhauses zu Beirut des Jahres 1879, AFKSK AKD 243, n. p.

85 Fruma Zachs, The Making of a Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth-Century Syria, Leiden 2005, S. 62 f.

86 Dies zeigen viele Fälle von Zöglingen, die als Probeschwestern eintraten. Julia Hauser, »… das hier so furchtbar verwahrloste weibliche Geschlecht aus dem Stande heben zu helfen«. Der emanzipatorische Auftrag Kaiserswerther Diakonissen im Osmanischen Reich und seine Ambivalenzen, in: Wolfgang Gippert/Petra Götte u. a. (Hg.), Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven, Bielefeld 2008, S. 219–236.

87 Akram Fouad Khater, Inventing home. Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920, Berkeley 2001, S. 37.

88 Vgl. das obige Zitat aus Barakāt, Message, S. 41 f.

89 Luise v. Trotha an Theodor Fliedner, Beirut, 21.6.1861, AFKSK AKD 242, n. p.

len – mit der in der heimischen »Liebestätigkeit« lang etablierten Praktik des Hausbesuchs. Diese Besuche fanden primär während der Ferien statt, bei den Kindern, die zumindest noch über einen Elternteil, meist die Mutter, verfügten. Somit dienten die Besuche zunächst als »verlängerter Arm« des Waisenhauses. Doch sind sie nicht darauf zu reduzieren. Denn einerseits sollten sie es den Familien ermöglichen, die Schwestern kennenzulernen. Andererseits konnten diese sich bei dieser Gelegenheit als durchaus kompetente Erziehungsverantwortliche in Szene setzen – so wie in einer der frühesten Schilderungen eines Besuchs bei zwei nichtprotestantischen Familien:



> *»Wir kamen in die dunkelsten Winkel der Stadt und kletterten manche schmutzige enge Treppe hinauf, und dann sahen wir plötzlich unsere Kinder uns entgegenhüpfen, nicht wie wir gedacht hatten, in einer schmutzigen, sondern meist so reinen Stube, daß wir erstaunt waren, und fast, da die Araber nie mit einem Schuh oder Obab*[90] *die Strohdecke berühren, auch mit unseren Schuhen nicht darauf treten mochten. Die Leute waren so traut, und bemühten sich so, sich uns gefällig zu zeigen, daß wir von wenigen fortkamen, ohne nicht Limonade oder Kaffee getrunken zu haben. […] Als wir in das Haus der kleinen Käte kamen, hatten sie die Kleine so gepuzt, daß wir sie nicht kennen konnten. Sie hatte ein feuerrothes Kleid an, eine schwarze Schärpe um, und noch ganz viele andere Schmucksachen. Ihre Mutter machte uns Limonade, die Käte uns überreichen mußte. Sie wurde fortwährend von der Mutter unterrichtet, wie sie sich zu benehmen habe, und so stand sie vor uns, die Arme übereinander geschlagen, bis wir getrunken hatten, dann kam sie, nahm uns das Glas ab, küßte uns die Hand, berührte damit ihre Stirn, machte eine Verbeugung und ging, zum Schluß kam ihre Mutter und besprengte uns die Hand mit Rosenwasser.«*[91]

Zunächst fühlt sich der Leser an zeitgenössische Beschreibungen europäischer Armenbesucherinnen erinnert.[92] Doch dann ändert sich der Modus, denn anders als in vielen Beschreibungen von Armenbesuchen »daheim« werden hier die Besuchten keineswegs als »Wilde« beschrieben.[93] Die Sauberkeit der Stube, die »Trautheit« des Heims, vor allem aber die Gast-

90 Holzpantine (arab. *qabqāb*). Wortabet, Qamūs, S. 447.

91 Auguste Achelpohl an Caroline Fliedner, Beirut, 5.7.1862, AFKSK AKD 242, n. p.

92 Zur weiblichen Armenbesuchstätigkeit vgl. exemplarisch Traudel Weber-Reich, »Um die Lage der hiesigen nothleidenden Classe zu verbessern.« Der Frauenverein zu Göttingen von 1840 bis 1956, Göttingen 1993. Auf die diskursiven Zusammenhänge zwischen heimischer und Äußerer Mission und damit das »Othering« der metropolitanen Unterschichten als Wilde der europäisch-christlichen Zivilisation wurde zunächst von der angelsächsischen Forschung verwiesen. Vgl. etwa Susan Thorne, The conversion of Englishmen and the conversion of the World Inseparable. Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain, in: Frederick Cooper/Ann-Laura Stoler (Hg.), Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World, Berkeley 1997, S. 238–262. In jüngster Zeit hat dies auch die deutsche Forschung gezeigt, wie z. B. Alexa Geisthövel/Ute Siebert/Sonja Finkbeiner, »Menschenfischer«. Über die Parallelen von innerer und äußerer Mission um 1900, in: Rolf Lindner/Ruth Alexander (Hg.), »Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land«. Die Settlement-Bewegung zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Berlin 1997, S. 27–50; Rebekka Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, in: Historische Zeitschrift 287 (2008), S. 629–679, hier S. 664–671.

93 Diakonissen in Deutschland zogen durchaus derartige Vergleiche, wie Karen Nolte eindrücklich zeigt. Dies., Pflege von Leib und Seele – Krankenpflege in Armutsvierteln des 19. Jahrhunderts,

freundschaft der Familien lassen dies nicht zu. Auch wenn die Schwestern sich selbst als Überlegene in der Begegnung darstellten, denen man sich »gefällig zu zeigen« bemüht, lässt ein *close reading* der Passage diese Perspektive fraglich erscheinen. Denn die Konventionen der Gastfreundschaft erlaubten es den Familien offenbar, die Regie über den Verlauf der Visite zu behalten, auch wenn sie ihre Gäste mit offenkundiger Anspannung empfingen. Sie nutzten die Gelegenheit, sich als eigentliche Erziehungsverantwortliche zu präsentieren, die sehr wohl in der Lage waren, auf Kleidung und Benehmen ihrer Kinder und Sauberkeit ihrer Wohnung zu achten und Besucher angemessen zu bewirten – auch wenn die Schwestern dies mit mildem Spott kommentierten. Ihre Gastfreundschaft kann einerseits als Dank für die Verpflegung der Kinder in der Anstalt interpretiert werden, andererseits aber auch als Versuch, die Schwestern auch weiterhin zu deren wohlwollender Behandlung zu bewegen. Gleichzeitig stellten sie durch inszenierte Häuslichkeit die vermeintliche Überlegenheit der Anstaltsfamilie in Frage. Die Diakonissen wiederum verpflichteten sich den Familien durch die Annahme der Gastfreundschaft.



Im Laufe der Zeit wurden immer dieselben Schwestern mit Hausbesuchen betraut. Erst die Erziehungsleistung dieser Frauen, die durch ihre besseren Sprachkenntnisse auch in der Anstalt leichter Zugang zu den Kindern fanden, brachte Zoar die dauerhafte Anhänglichkeit mancher Ehemaliger und ließ diese die Vorteile einer Erziehung erkennen, die sie nicht nur zu materieller Selbstständigkeit befähigt, sondern ihnen auch eine gründliche Elementar- und hauswirtschaftliche Ausbildung ermöglicht hatte – eine der zentralen Forderungen innerhalb der frühen »Frauenfrage« in Syrien.[94] Zudem hatten sie durch den Erwerb einer Fremdsprache und die Nähe zu einer westlichen Macht ihr kulturelles Kapital erheblich erhöht.[95] So wurden allmählich auch Töchter ehemaliger Zöglinge von ihren Müttern angemeldet, um ihnen dieselbe Erziehung zu ermöglichen, die sie selbst genossen hatten.[96] Daneben erwuchs Zoar ein Stamm loyaler und langjähriger Mitarbeiterinnen. Eine von ihnen, Nastaṣ Ǧirǧiz Ḥaddād,[97] diente dem Haus, das sie als »meine zweite Heimat«[98] bezeichnete, nicht nur über Jahrzehnte als Lehrerin und schließlich Diakonisse, sondern gründete, als sich dessen finanzielle Lage zuspitzte, Ende der 1880er einen Ehemaligenverein. Dieser organisierte regelmäßig Wohltätigkeitsveranstaltungen und Weihnachtsbesche-

in: Sylvelin Hähner-Rombach (Hg.), Alltag in der Krankenpflege: Geschichte und Gegenwart. Everyday Nursing Life, Past and Present. Stuttgart 2009, S. 23–45. Für einen Sonderdruck dieses Aufsatzes danke ich der Autorin herzlich.

94 Vgl. Nazik Saba Yared, Secularism and the Arab World, 1850–1939, London 2002, S. 81–94. Fruma Zachs/Sharon Halevi, From Difāʿ ʾal-nisāʾ to Masʾalāt ʾal-nisāʾ in Greater Syria. Readers and Writers Debate Women and their Rights, 1858–1900, in: International Journal of Middle East Studies 41 (2009), S. 615–633.

95 Immer wieder berichteten die Diakonissen, dass ihre Anstalt von der einheimischen Bevölkerung als verlängerter Arm des deutschen Reiches betrachtet würde. Vgl. etwa Louise Kayser an Julius Disselhoff und Caroline Fliedner, Aleih, 1.8.1880, AFKSK AKD 242, n. p.

96 BB 7 (1873), S. 14.

97 Aus Enttäuschung über die impliziten kulturellen Hierarchien trat sie schließlich aus. Hauser, Auftrag, S. 219–236, hier S. 230 f. Auch ihre Nichte, ebenfalls Zoar-Zögling, gewann sie für die Diakonie. Hedwig Francke an Mina Fliedner, Beirut, 4.7.1892, AFKSK AKD 243, n. p.

98 Nastaṣ Ǧirǧiz Ḥaddād an Louise Kayser, Kaiserswerth, 10.12.1895, ebd., n. p.

rungen in Zoar und schuf damit auch einen Begegnungsraum für aktuelle und ehemalige Schülerinnen und deren Familien, der nicht allein unter der Regie der Schwestern stand.[99]

Dieser freiere Verkehr zwischen Familien, Zöglingen und Waisenhaus wurde zwar generell vom Vorstand in Deutschland, der bereits 1869 eingestand, dass »wir die Familienbande weder zerreißen wollen, noch können«,[100] gebilligt. Dennoch hieß man ihn nicht in allen Fällen gut. Bei neu eintretenden arabischen Probeschwestern legte man großen Wert darauf, dass nun die Verbindungen zu Eltern und Verwandten weitgehend abzubrechen seien.[101] Diese rigorose Haltung, die viele Aspirantinnen in Konfliktsituationen brachte, ließ die Nachwuchsrekrutierung zu einem permanenten Problem werden. Insgesamt aber ergibt sich, über mehrere Jahrzehnte betrachtet, aus dem Umgang der Diakonissen mit den Familien der Kinder der Eindruck, dass sie weit eher als ihr Vorstand daheim ein Gefühl für Möglichkeiten und Grenzen missionarisch-diakonischen Arbeitens entwickelten. Dies wird auch an der umstrittenen Frage der Heiratspraxis deutlich.



### Pragmatismus statt Intervention: Die Ehefrage

Fliedners Kritik an der orientalischen Familie hatte sich maßgeblich an Zwangsverheiratungen in jungem Alter festgemacht. Auch die Diakonissen sahen in der Abschaffung dieses vermeintlichen Übels einen zentralen Ansatzpunkt für ihre Arbeit. Doch anders als sie und Fliedner meinten, waren Ehen nicht allein Ort weiblicher Unterdrückung, sondern in einer Gesellschaft, in der Ledigkeit unüblich war, Statussymbol und Mittel wirtschaftlicher Absicherung zugleich.[102] Zumindest auf dem Land waren beide Partner bei der Hochzeit meist sehr jung und die Altersdifferenz zwischen ihnen gering.[103] Da auf dem Dorf endogame Ehen häufig waren, dürfte es kaum die Regel gewesen sein, dass Mädchen, wie Fliedner es formulierte, »an einen Mann verheiratet [werden], den sie nie gesehen haben.«[104] Beides mag die Beziehungen weniger asymmetrisch gestaltet haben, als es protestantische Bilder der orientalischen Familie implizierten. Darüber hinaus waren unter Christen weder Polygamie und Seklusion noch Verschleierung üblich.

Vor allem in den Anfangsjahren verließen viele Mädchen Zoar vorzeitig um zu heiraten[105] oder heirateten direkt nach Austritt. Doch ermutigten die Schwestern ihre Schülerinnen dazu, nach Schulaustritt zunächst eine Stelle als Dienstbotin oder Lehrerin anzunehmen und

99 Antje Braaksma an Julius Disselhoff und Mina Fliedner, Beirut, 27.12.1888, ebd., n. p. Nastaṣ Ǧirǧiz Ḥaddād, Lebenslauf, 14.8.1898, AFKSK 4–2, AusgSchw 256 Nustas Girius Haddad [sic], n. p.

100 BB 5 (1869), S. 4.

101 Deshalb wurden viele arabische Schwestern auf andere Stationen versetzt. Hauser, Auftrag, S. 226.

102 Bernard Heyberger, Individualism and Political Modernity. Devout Catholic Women in Aleppo and Lebanon between the Seventeenth and Nineteenth Centuries, in: Amira el-Azhary Sonbol (Hg.), Beyond the Exotic. Women's Histories in Islamic Societies, Syracuse 2005, S. 71–88, hier S. 79.

103 Im griechisch-orthodoxem Kirchenrecht war das Mindestalter für die Braut mit 12, für den Bräutigam mit 14 Jahren festgelegt war. Richard Potz/Eva Synek, Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, Freistadt 2007, S. 336.

104 Fliedner, Mädchenwaisenhaus, n. p. Zu ländlichen Heiratspraktiken vgl. Tannous, Behaviour, S. 139. Gulick, Change, S. 123.

105 1863 kamen allein drei solcher Fälle vor. BB 2 (1863), S. 8.

boten später auch eine Ausbildung zur Schneiderin an. So trat allmählich ein gewisser Prozentsatz der Absolventinnen zunächst in eine Erwerbstätigkeit statt in die Ehe ein,[106] wobei das Vorbild der Diakonissen eine Rolle gespielt haben mag.[107] In seltenen Fällen nutzten Schülerinnen sogar ihren Beistand, um ungewollten Ehen zu entgehen: Noch 1881 versuchten die Diakonissen im Fall einer Drusin, über den deutschen Konsul beim Vali der Provinz Syrien zu intervenieren.[108] Doch insgesamt änderte sich im Laufe der Zeit die Einstellung der Schwestern zur Ehe. Obwohl sie als Frauen, die sich für die Ledigkeit entschieden hatten und durch ein negatives Bild der orientalischen Familie vorbelastet waren, die Bedeutung der Ehe für die lokale Gesellschaft nie ganz akzeptieren konnten, wurde ihre Einstellung allmählich weniger ablehnend. Verlobungen versuchten sie nicht zu verbieten, wollten aber immerhin darüber informiert werden.[109] Verheiratungen ihrer Zöglinge stimmten sie zu, wenn die Verwandten sie um Erlaubnis fragten, »denn sie hätten trotz unseres möglichen Nein doch gethan, was sie wollten.« Obgleich sie beteuerten, dass frühe Ehen ihnen »gewiß nicht einerlei« seien, zogen sich die Diakonissen auf die Argumentation zurück, dass Gott manch junger Braut vielleicht damit nur habe zeigen wollen, »was sie an der Schule gehabt hat.«[110] Andererseits begannen die Familien, die Rolle der Diakonissen bei der Erziehung ihrer Kinder anzuerkennen, wenn sie diese auf deren Hochzeiten einluden. Auch bei nichtprotestantischem Trauungen wurden die Beschreibungen der Schwestern mit der Zeit weniger abschätzig, obwohl sie von der Überlegenheit des Protestantismus überzeugt blieben.[111] So ist bei der Thematisierung der Heiratsfrage in den Briefen der Schwestern über die Jahrzehnte eine Tendenz zum Pragmatismus, wenn nicht gar zur Affirmation festzustellen, wenn sie es etwa spätestens seit den 1890er Jahren ablehnten, Probeschwestern aufzunehmen, die dadurch eventuell einer Heirat entgehen wollten.[112] Letztlich, so mögen sie erkannt haben, war Insistieren auf radikalen Wandel bei frühen, von den Familien angebahnten Eheschließungen zwecklos. Weit wirksamer erschien es ihnen, auf ehemalige Zöglinge auch nach der Heirat durch Hausbesuche einzuwirken und es als Erfolg anzusehen, wenn diese – trotz



106 So wurden 1870 5 von 18, 1880 7 von 16 Absolventinnen erwerbstätig. Ein linearer Trend lässt sich allerdings nicht ausmachen. Schon 1884 traten nur 3 von 22 Absolventinnen eine Stelle an. Ab 1881 werden in den unregelmäßig geführten Statistiken der Schwestern keine Heiraten direkt nach Schulabgang mehr erwähnt. Jahresberichte Zoar 1870, 1880, 1884, AFKSK AKD 242, n. p. Dies mag einen gesellschaftlichen Trend im damaligen Syrien widerspiegeln. Zunehmend wurden Ehen im 19. Jahrhundert später geschlossen, weil Schulbildung auch für Mädchen größere Priorität eingeräumt wurde. Magda Nammour, Evolution de la pratique des fiancailles chez les Grecs-Orthodoxes de Beyrouth à la fin du XIXème siècle, Beirut, Université Saint-Joseph, Mémoire de maîtrise, 1989, S. 25 f. Laut Khater lag das durchschnittliche Heiratsalter für Mädchen im Libanon Ende des 19. Jahrhunderts zwischen 16 und 20 Jahren. Ders., Home, S. 37.

107 Ähnlich argumentiert Ellen Fleischmann, The Impact of American Protestant Missions in Lebanon on the Construction of Female Identity, c. 1860–1950, in: Islam and Christian-Muslim Relations 13 (2002) 4, S. 411–425.

108 Hedwig Francke an Caroline Fliedner, Beirut, 16.10.1881, AFKSK AKD 242, n. p.

109 Conferenz-Protokoll des Waisenhauses, gehalten den 28. Januar 1878 unter der Leitung des Herrn Pastor Disselhoff, AFKSK AKD 242, n. p.

110 Auguste Achelpohl an Caroline Fliedner und Julius Disselhoff, Beirut, 8.10.1870, AFKSK AKD 242, n. p.

111 Dies. an Julius Disselhoff und Caroline Fliedner, Beirut, 20.10.1872, ebd., n. p.

112 Für frühere Jahre gibt es keine Belege. Sophie Gräff an Julius Disselhoff, Beirut, 11.6.1894, AFKSK AKD 243 n. p. Sophie Gräff an Wilhelm Zoellner, Beirut, 9.9.1901, ebd., n. p.

eventueller Rekonversion bei Ehen mit Nichtprotestanten[113] – einen augenscheinlich christlichen Hausstand aufbauten. Durch Kompromissbereitschaft statt Konfrontation konnte man »Waisen« und ihre Familien auf sehr viel nachhaltigere Weise »gewinnen«, als man es anfangs versucht hatte. Dieser Pragmatismus war zweifellos eine Reaktion auf die Haltung der Kinder und ihrer Familien, die zwar am Bildungsangebot der Anstalt interessiert, jedoch i. d. R. nicht zum Abbruch familiärer Bindungen sowie einer radikalen kulturellen Konversion bereit waren, die sie über das Maß einer vielleicht erwünschten sozialen Distinktion von ihrer Ursprungsgesellschaft entfernt hätte. Doch inwiefern flossen diese Erfahrungen in die Öffentlichkeitsarbeit Kaiserswerths ein?



## 4. Ein stetig zu bestellender Garten: Stereotype Fortschreibungen als Strategie missionarischer Öffentlichkeitsarbeit

> *»Die alte Herrlichkeit des Libanon ist dahin; […] Wie mit dem Lande, so ist's mit den Leuten. Das frische, kräftige Gebirgsvolk ist verkümmert und verdorben; der Glaube der christlichen Stämme ist in Aberglauben versunken; die Muhammedaner und die halb oder ganz heidnischen Syrer haben den Tod im Herzen. Aber auch hier sind Reste der ursprünglichen Kraft und Gesundheit zu spüren; werden sie gepflegt und genährt, so sprießt neues Leben hervor.«*[114]

Mit dieser ambivalenten Passage leitete Julius Disselhoff noch 1881 – zwei Jahrzehnte nach den Ausschreitungen von 1860 – den offiziellen Bericht über die Beiruter Stationen ein. Da die Bedeutung medialer Kommunikation mit den Unterstützerkreisen für die »Belebung des Missionssinnes« zunehmend anerkannt wurde,[115] ist anzunehmen, dass er und seine MitarbeiterInnen die Arbeitsberichte sehr bewusst im Hinblick auf die Erwartungen des Publikums zusammenstellten. Grundsätzlich bestanden sie aus einem mit einem Bibelzitat eingeleiteten *editorial*, dem der eigentliche Berichtsteil folgte. In ihn flossen stark gekürzte,

113 Obwohl das Anstaltsleben durch protestantische Frömmigkeitspraxis strukturiert war, ließ sich nur eine Minderheit der Absolventinnen konfirmieren. Die Konfirmandinnen waren v. a. griechisch-orthodoxe Christinnen, die als Dienstmädchen in protestantische Pfarrers- oder Missionarshaushalte, als Lehrerinnen in Missionsschulen oder als Probeschwestern eintraten. Ein Bericht des deutschen Konsuls sprach von 22 solchen Übertritten bis 1878. Manche von ihnen heirateten später; war ihr Mann nicht Protestant, schlossen sie sich seiner Konfession an. Sophie Gräff an Julius Disselhoff, Beirut, 11.6.1894, AFKSK AKD 243, n. p. Brüning an Reuss, Beirut, 5.7.1878, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Berlin. Beirut 5, 146–48, hier 146 v.

114 BB 11 (1881), S. 1 f.

115 Gustav Warneck, Die Belebung des Missionssinnes in der Heimat, in: Allgemeine Missionszeitschrift 5 (1879), S. 284–287, hier S. 340. Auch in neueren Untersuchungen wird dieser Punkt betont. Michael Marten, Communicating Home. Scottish Missionary Publications in the 19th and Early 20th Centuries, in: Ders./Martin Tamcke (Hg.), Christian Witness between Continuity and New Beginnings. Modern Historical Missions in the Middle East, Hamburg 2006, S. 81–98; Eberhard Gutekunst, »Noch lebt des Wortes Kraft«. Missionszeitschriften und Traktate, in: Der ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission der Bilder 1860–1920, Ludwigsburg 1996, S. 151–164; Kirsten Rüther, Afrikaberichterstattung im Hermannsburger Missionsblatt. Reglementierung der Zugänge zur Öffentlichkeit, in: Peter Albrecht/Holger Böning (Hg.), Historische Presse und ihre Leser. Studien zu Zeitungen, Zeitschriften, Intelligenzblättern und Kalendern in Norddeutschland, Bremen 2005, S. 309–336.

undatierte und anonymisierte Passagen aus den Briefen der Beiruter Schwestern ein, die von einer auktorialen väterlichen Erzählstimme kommentiert wurden.

»Docere et delectare« war nur sehr bedingt das Motto dieser Mitteilungen, das sich eher als »docere et judicare« beschreiben lässt, jedoch im Laufe der Zeit in abgeschwächterer Form als noch 1860. Denn dass die Öffentlichkeit ihr Interesse an der Tätigkeit der Diakonissen nur dann behalten würde, wenn ihr auch deren Erfolge kommuniziert wurden, musste Disselhoff einleuchten. So wurde in einer Festschrift betont, dass sich unter den ehemaligen Zöglingen der Schwestern mehrere arabische Diakonissen, eine Vielzahl von Lehrerinnen und Bibelfrauen, Näherinnen und Dienstmädchen befänden – v. a. jedoch christliche Ehefrauen und Mütter.[116]

Doch lag in der Betonung des Erfolgs eine gewisse Gefahr: irgendwann würde die Öffentlichkeit die Aufgabe als gelöst ansehen und sich von ihr abwenden. Deshalb musste durch Zitieren und Kommentieren passender Beschreibungen aus den Schwesternbriefen das Bewusstsein für die weiterhin vorhandene Missionsbedürftigkeit der syrischen Bevölkerung aufrechterhalten werden. Das Navigieren zwischen diesen widersprüchlichen Erfordernissen illustriert einleuchtend die einleitend zitierte Passage, die erneut mit der so beliebten Gärtnermetaphorik arbeitete.



Fast bis zum Ende der Kaiserswerther Tätigkeit in Beirut, definitiv aber bis zum Lebensende Disselhoffs, erfüllten die einmal etablierten Stereotype der syrischen Bevölkerung eine essentielle Funktion in der Berichterstattung:[117] der Topos der arrangierten Ehe und damit das Zerrbild der orientalischen Familie zogen sich bis zur Jahrhundertwende leitmotivisch durch die Berichte. Noch 1891 wurde so der Fall eines Zöglings, dessen Bräutigam von der Ehe Abstand genommen und seine Verlobte an seinen Bruder weitergereicht hatte, als ihn die Diakonissen gebeten hatten, die Hochzeit um seiner Braut willen noch um ein Jahr zu verschieben, als Beleg dafür angeführt, »wie unentbehrlich trotz alledem, was im Lauf der dreißig Jahre des Bestehens unseres Zoar […] schon gewirkt und erreicht sein mag, die erziehliche Einwirkung im evangelischen Sinne auf die Bewohner und Bewohnerinnen des Orients auch heute noch ist und voraussichtlich noch auf lange Sicht bleiben wird.«[118]

Ebenso deutlich wird an dieser Passage aber, dass diese »erziehliche Einwirkung« fast vierzig Jahre lang nicht unter der Bedingung erreicht werden konnte, die Fliedner als entscheidend erachtet hatte: die soziale Dekontextualisierung der Kinder.

## Fazit

Gesellschaftliche Regeneration durch Wiederherstellung familialer Strukturen war ein Grundzug protestantisch-missionarischen Denkens im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Familienvorstellungen dienten dabei als Maßstab. Am Beispiel des von Kaiserswerther Diakonissen ab 1860 betriebenen Waisenhauses Zoar in Beirut wird deutlich, wie sehr europäische Vorstellungen der orientalischen Familie als Negativfolie die Agenda europäischer Missions- und Hilfsorganisationen beeinflussten. Ausgehend von den Konzepten der Transfergeschichte und Comaroffs Missionsbegriff wurde hier untersucht, inwieweit diese

116 Jubilate! Denkschrift zur Jubelfeier der Erneuerung des apostolischen Diakonissen-Amtes und der fünfzigjährigen Wirksamkeit des Diakonissen-Mutterhauses zu Kaiserswerth am Rhein, Kaiserswerth 1886, S. 126.

117 Diesen Zug missionarischer Berichterstattung hebt auch Marten, Home, S. 97 hervor.

118 BB 16 (1891), S. 9.

Vorstellungen unverändert auf das Missionsfeld transferiert werden konnten, auf welche Reaktionen sie dort stießen, wie sich durch die Praxis missionarische Konzepte wandelten und inwiefern diese Aushandlungsprozesse dem Publikum daheim vermittelt wurden.

Diese Vorstellungen griffen auf lange Traditionen zurück. Schon in der Frühen Neuzeit hatten sich europäische Autoren für die Geschlechterverhältnisse im Orient und v. a. den Harem interessiert, den sie als Analogon tyrannischer Herrschaft sahen. Für protestantische Reisende des 19. Jahrhunderts wie Theodor Fliedner, den Gründer der Kaiserswerther Diakonie, verkörperte der Harem hingegen das Andere bürgerlicher Familienideale, in deren Zentrum die Weitergabe religiöser Werte durch die Mutter stand.

Insofern erfüllten sie letztlich dieselbe Funktion wie die vermeintlichen Familienverhältnisse der Unterschichten in der Inneren Mission. Vertreter der Rettungshaus-Bewegung befanden diese als so deviant, dass sie für eine Trennung von Eltern und Kindern plädierten, um diese in einer Anstalt ein christliches Familienleben (oder eher dessen Nachbildung) erfahren zu lassen. In ähnlicher Weise schien Fliedner im Osmanischen Reich für einen missionarischen Erfolg die Trennung von Kindern und Familien unabdingbar.



Die Umsetzung dieses Konzepts im Kaiserswerther Waisenhaus Zoar in Beirut stieß jedoch von Beginn an auf Schwierigkeiten. Im Laufe der Zeit erkannten die Diakonissen die Notwendigkeit, mehr Kontakt zwischen Familien und Kindern zuzulassen und auch selbst durch Hausbesuche den Kontakt mit den Verwandten zu pflegen. Anfänglich als Instrument der Kontrolle und des missionarischen Zugriffs auf die Familien intendiert, führten diese Besuche die Schwestern allmählich zu einer differenzierteren Sicht der »orientalischen Familie«, was sie, gemeinsam mit der Attraktivität des Bildungsangebots von Zoar, Schülerinnen sehr viel nachhaltiger gewinnen ließ, als es durch ihr anfängliches Programm möglich gewesen wäre. Inwiefern sich durch die Praxis ihre anfänglichen Vorstellungen änderten, wurde auch am Beispiel der Ehe deutlich. Waren sie zunächst mit der Absicht angetreten, das Übel der frühen Ehe auszurotten, realisierten sie im Laufe der Zeit, dass sie kaum etwas gegen die Entscheidungen der Familien unternehmen konnten. Durch diese wie andere Aushandlungsprozesse um Familienideale lernten sie im Laufe der Zeit, ihre anfänglichen Vorstellungen zu modifizieren.

Auf dem Heimatfeld hatten diese Anpassungsprozesse jedoch kaum Resonanz, denn die Unterstützerkreise daheim erfuhren von den Veränderungen in der praktischen Arbeit wenig. Um sich ihre Spendenbereitschaft zu erhalten, erschien es dem Kaiserswerther Vorstand geboten, sie auch weiterhin von der Missionsbedürftigkeit der syrischen Bevölkerung zu überzeugen. In den offiziellen Berichten kam daher den einmal etablierten Stereotypen eine konstitutive Funktion zu, vor allem jenen über die orientalische Familie.

Obgleich also die Begegnung vor Ort Missionierende veranlassen konnte, ihre anfänglichen Vorstellungen zu überdenken und ihre Praxis daran anzupassen, erreichten solche Veränderungen selten das heimatliche Publikum. Letztlich wurde so das Potenzial von Mission verspielt, durch die vor Ort und über Jahre oder Jahrzehnte erworbene Begegnungserfahrung zur Modifizierung europäischer Alteritätskonstrukte beizutragen.[119]

119 So auch Ussama Makdisi, Faith Misplaced. The Broken Promise of US-Arab Relations, 1820–2001, New York 2010, S. 109.