

Discussions 1 (2008)

Christin Pschichholz

'Diaspora'-Erfahrungen

Deutsche evangelische Gemeinden und ihre Pfarrer in der osmanischen Stadtgesellschaft

Zusammenfassung

Im Zuge von Ansiedlungen deutschsprachiger Migranten in Istanbul, Izmir und Eskişehir wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts protestantische Gemeinden gegründet, die durch von der preußischen Landeskirche entsandte Pastoren betreut wurden. Sowohl die deutschsprachigen Migranten als auch die entsandten Pastoren wurden Zeugen der gesellschaftlichen Transformationsprozesse innerhalb der osmanischen Städte. Binnenmigration und europäische Einwanderung in die Gebiete Kleinasien ließen einen Pluralismus an Religionen, Sprachen und Nationen entstehen, der seine größte Vielfalt in westanatolischen Städten fand. In dieser multiethnischen Stadtgesellschaft gehörten deutschsprachige Migranten zu einer Minderheit innerhalb einer im islamisch geprägten Umfeld lebenden multikonfessionellen christlichen Minorität. Anhand von Quellenmaterialien aus den deutschen protestantischen Gemeinden wird aus migrationssoziologischer Perspektive die vielschichtige Eingliederung der deutschsprachigen Migranten und die kontrastierenden nationalprotestantisch geprägten Reaktionen der Pastoren auf das osmanische Umfeld und die Situation in der 'Diaspora' analysiert.

Résumé

Expériences de la 'diaspora'. Les paroisses protestantes allemandes et leurs pasteurs dans la société urbaine ottomane: Au cours du XIX^e siècle, des paroisses protestantes furent créées au fur et à mesure de l'installation d'immigrés germanophones à Istanbul, Izmir et Eskişehir. Elles furent prises en charge par des pasteurs envoyés par l'Eglise prussienne. Immigrés de langue allemande et pasteurs délégués furent témoins des processus de transformation de la société au sein des villes ottomanes. Les migrations internes et l'émigration européenne firent apparaître un pluralisme religieux, linguistique et national qui connut son apogée dans les villes d'Anatolie occidentale. Dans cette société urbaine multiethnique, les immigrés germanophones appartenaient à une minorité au sein d'une minorité chrétienne multiconfessionnelle, vivant dans un environnement marqué par l'Islam. À l'aide de documents provenant des paroisses protestantes allemandes, la diversité d'intégration des immigrés de langue allemande et le contraste avec les réactions des pasteurs, marqués par le protestantisme national, vis-à-vis l'environnement ottoman et la situation dans la "diaspora" sont analysés dans une perspective de sociologie des migrations.

<1>

"Türken, Griechen, Armenier, Zigeuner, Tartaren, Franzosen, Russen, Italiener, Bulgaren, Ungarn, Deutsche sind durcheinander gewürfelt. Man hört alle Sprachen. Mohammedaner, Protestanten, Juden, Armenier, Katholiken und Bekenntnislose leben nebeneinander. Die latenten Gegensätze der Rassen, Nationen, Konfessionen werden oft stürmisch zur Hetze, zum Streit entbunden. Aber doch wirkt diese tagtägliche Berührung nivellierend. – Vielen ist Alles gut und Nichts schlecht. Keine kraftvolle Eigenart ist möglich"¹.

¹ Otto Schönewolf, Briefe aus Kleinasien von einem Frühvollendeten, hrsg. von Julius Schönewolf, Berlin 1910, S. 107-108.

<2>

Der multiethnischen osmanischen Stadtgesellschaft konnte der 1907 von der preußischen Landeskirche in das zentral anatolische Eskişehir entsandte evangelische Pfarrer Otto Schönewolf offensichtlich nicht viel abgewinnen. Es lässt sich nur spekulieren, ob der Geistliche – wenn seine Wortwahl der Zeit voraus gewesen wäre – bereits die Allzweckvokabel 'Multi-Kulti-Irrtum' erfunden hätte. Deutlich wird aus seiner Beschreibung allerdings, dass er die Bevölkerungszusammensetzung seines neuen Arbeitsumfeldes, ähnlich wie seine Amtskollegen in Istanbul und Izmir, als gemeinsamen Ausgangspunkt von eigentlich kontradiktorischen Phänomenen wie Fanatismus und Synkretismus bewertete.

<3>

Die nach Kleinasien entsandten protestantischen Pfarrer waren aber nicht nur Beobachter der osmanischen Bevölkerung. Sie betreuten kleine deutschsprachige protestantische Gemeinden, die im Laufe des 19. Jahrhunderts gegründet wurden. Die so genannten Auslandsgemeinden entstanden im Zuge von kleineren Ansiedlungen deutschsprachiger Migranten. Es waren vor allem Handwerker und Kaufleute, die in den osmanischen Hafenstädten Istanbul und Izmir eine neue Heimat fanden und auf Initiative dort verweilender Missionare informelle protestantische Gemeinden gründeten. Durch Beihilfen des preußischen Staates und kirchennaher Vereine wurden 1843 in Istanbul und 1852 in Izmir Pfarrstellen eingerichtet. Nachdem die Zahl der Deutschsprachigen in Eskişehir durch die Verlegung der Eisenbahnwerkstätten gestiegen war, erhielt 1907 auch diese Gemeinde einen eigenen Geistlichen². Die Gemeinden und ihre Pastoren befanden sich in einem Umfeld, in dem deutschsprachige protestantische Migranten zu einer religiösen Minderheit innerhalb eines islamisch geprägten Umfeldes gehörten und zu einer konfessionellen Minderheit innerhalb der multikonfessionellen christlichen Minorität.

<4>

Im Folgenden werden zwei Themenkomplexe thematisiert. Zum einen wird vor allem anhand von Kirchenbüchern und Jahresberichten eine kurze Übersicht gegeben, wie sich die Mitglieder der deutschen evangelischen Gemeinden in die multiethnische Stadtgesellschaft einfügten³. Zum anderen wird der Frage nachgegangen, wie die protestantischen Geistlichen das osmanische Umfeld, in dem sich besonders ab der Tanzimatzeit starke demographische und gesellschaftliche Veränderungen

² Die deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in Kleinasien waren keine exotische Ausnahme der Kirchengeschichte. So wurden vor allem im 19. Jahrhundert in zahlreichen Haupt- und Handelsstädten der Welt deutsche evangelische Kirchengemeinden gegründet. Ausführlich zu den verschiedenen Formen der Auslandsgemeinden siehe Britta Wellnitz, *Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehung zur Evangelischen Kirche in Deutschland*, Tübingen 2003 (Jus Ecclesiasticum, Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, 71).

³ Die Tauf-, Sterbe- und Trauungsregister sind für die Gemeinde in Istanbul erhalten und befinden sich in dem Gemeindehaus der noch existierenden evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in Istanbul. Die Jahresberichte (JB) wurden von den Gemeindepfarrern verfasst und an den Evangelischen Oberkirchenrat (EOK) in Berlin geschickt. Sie werden heute, wie auch die Korrespondenz zwischen Gemeinden und kirchlichen Behörden, im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (EZA) verwahrt.

abzeichneten, reflektierten und wie sie die Situation der deutschsprachigen Migranten in der 'Diaspora' im Kontext deutscher Nationalisierungsprozesse und konfessioneller Antagonismen wahrnahmen⁴.

<5>

Die Auswanderungswellen im 19. Jahrhundert und die vermehrten Gründungen von Auslandsgemeinden ließen im Kontext des allgemein wachsenden Nationalbewusstseins neue theologische Strömungen entstehen. Die Diasporawissenschaft und die Volkstumstheologie richteten ihr Interesse auf die sich zunehmend ausweitende Auslandsdiaspora in Europa und in Übersee. Der Diasporabegriff erhielt durch diese Entwicklung insbesondere an der Wende zum 20. Jahrhundert Tendenzen, die stärker das nationale Moment betonten⁵. In Bezug auf die hier formulierte Fragestellung wird die kirchengeschichtliche Perspektive erweitert und auf das von Jürgen Osterhammel vorgeschlagene Konzept der kulturellen Grenzen zurückgegriffen, um am Beispiel der Geistlichen die konfessionelle und nationale Sicht des Kulturkontaktes zu präzisieren und die Dynamik der Alteritätswahrnehmung innerhalb historischer Prozesse darzustellen⁶. Da die Äußerungen der Pastoren in den Jahresberichten und der Korrespondenz mit den heimatlichen Behörden als Reaktion auf die Kulturbegegnung nur gewinnbringend vor dem Hintergrund der geistigen und sozialen Dispositionen der Betrachtenden eruiert werden können⁷, sollen diese ebenso mit einbezogen werden wie auch neue Forschungsergebnisse zur Gesellschaft der osmanischen Städte im langen 19. Jahrhundert.

Osmanische Städte und europäische Migration

<6>

Die interkulturellen Eigentümlichkeiten der osmanischen Städte besonders in Bezug auf Interaktionen zwischen den europäischen Migranten und den nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen sind bisher

⁴ Die ansteigende Migration und die neu gegründeten Auslandsgemeinden fanden auch in der protestantischen theologischen Sprache seinen Niederschlag. So wurde der eigentlich aus der jüdischen Tradition stammende Begriff 'Diaspora' Mitte des 18. Jahrhunderts auch zum ersten Mal in den evangelischen Sprachgebrauch eingebracht. Diaspora bezeichnet ursprünglich die außerhalb Palästinas unter Andersgläubigen lebenden Juden. Im Neuen Testament wurde der Begriff übernommen und auf die Zerstreuung unter Nichtchristen lebender Christen ausgedehnt. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf brachte das griechische Wort vor dem Hintergrund der Ansiedlung verschiedener Exilanten auf seinem Gut in Berthelsdorf (Lausitz) in den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche ein. Etwa 100 Jahre später begann der Diasporabegriff im Umkreis des Gustav-Adolf-Vereins, der besonders im 19. Jahrhundert Auslandsgemeinden finanziell unterstützte, eine Rolle zu spielen. Besonders der konfessionspolitische Gesichtspunkt, dass protestantische Deutsche im Ausland nicht an die katholische Kirche verloren gehen sollten, erhielt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusätzliches Gewicht; vgl. Hermann-Josef Röhrig, *Diaspora – Kirche in der Minderheit*, Leipzig 1991 (Erfurter Theologische Studien, 62), S. 33-37.

⁵ Wellnitz, *Gemeinden* (wie Anm. 2), S. 6.

⁶ Jürgen Osterhammel hat das von Urs Bitterli aufgestellte Konzept von verschiedenen Hauptformen der 'Kulturbegegnung' von Europäern und Nichteuropäern verfeinert, in dem er sozialgeschichtliche Aspekte, Ideen der Diskursanalyse und die neuere Expansionsforschung in die Beschreibung von Kulturkontakten mit einbezog. Jürgen Osterhammel, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, in: *Saeculum* 46 (1995), S. 101-138, hier S. 137.

⁷ *Ibid.*, S. 115, 131.

nur in einem geringen Ausmaß Objekt der Forschung geworden⁸. Grundlegende Beiträge lieferten allerdings Ulrike Tischler und Oliver Jens Schmitt. Tischler betrat bei ihrer Untersuchung zur "Pera-Gesellschaft", die in den Reiseberichten des 19. Jahrhunderts erwähnt wird, wissenschaftliches Neuland⁹. "Pera-Gesellschaft" beschreibt in den zeitgenössischen Berichten eine nicht ganz klar umgrenzte Gruppe von europäischen Einwanderern, die sich zum Teil durch Eheschließungen mit christlich-osmanischen Familien verbanden, dadurch zu Grundbesitz kamen und sich insgesamt zu einer wirtschaftlich erfolgreichen Bourgeoisie entwickelten. Diese Gruppe war entsprechend national, ethnisch und konfessionell sehr heterogen.

<7>

Oliver Jens Schmitt hat sich in seiner 2005 erschienenen Habilitationsschrift der übernationalen Gruppe der Levantiner angenommen, der römisch-katholischen Nachkommen europäischer – vor allem französischer und italienischer – Einwanderer¹⁰. Darin verdeutlicht er die komplexe Entwicklung der europäischen Einwanderung und der nichtmuslimischen osmanischen Bevölkerung im langen 19. Jahrhundert. Vor allem Städte wie Istanbul und Izmir unterlagen aufgrund der europäischen Einwanderung und der Binnenmigration besonders im 19. Jahrhundert demographischen Veränderungen. Gemeinsam war den Städten die Auflösung der ethnokonfessionellen Siedlungsgrenzen in den Stadtzentren. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts verteilten sich ethnokonfessionelle Gemeinschaften noch stark auf bestimmte Stadtviertel auf. Allerdings gab es in den jeweiligen Bezirken keine absolute konfessionelle oder religiöse Konformität und scharf gezogene kulturelle Grenzen. Aber besonders die Istanbuler Stadtteile Galata und Pera sowie benachbarte Gebiete entwickelten sich zu ethnisch gemischten Vierteln, in denen keine konfessionellen Siedlungsgrenzen vorherrschten. Die Bevölkerung in diesen Gebieten war im Hinblick auf den sozialen Status, die ethnische Zugehörigkeit und die Religion sehr heterogen. Neben Muslimen wohnten Juden, armenisch-apostolische, armenisch-katholische und griechisch-orthodoxe Christen, Bevölkerungsgruppen aus den arabischen und bulgarischen Provinzen sowie eine Anzahl an römisch-katholischen und protestantischen Christen. Mit dem wachsenden wirtschaftlichen Einfluss Englands und Frankreichs nahm besonders ab den 1830er Jahren die Anzahl der Europäer zu.

⁸ Eine breitere Forschung zu den nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen wurde vor allem durch den Sammelband von Benjamin Braude und Bernard Lewis Anfang der 1980er Jahren angestoßen. Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Function of a Plural Society*, Bd. 1, The Central Lands, New York 1982. Die sich daran anschließenden Untersuchungen zu nichtmuslimischen Minderheiten folgten allerdings vielfach ethnizistischen und nationalstaatlichen Ausrichtungen, die monokulturelle Identitätsmuster der jeweiligen Gruppe suggerieren.

⁹ Ulrike Tischler, *Interkulturalität am Schnittpunkt zweier Kontinente. Zur Istanbuler Pera-Gesellschaft im 20. Jahrhundert*, in: Gregor Korkoz, Helga Mitterbauer (Hg.), *Übergänge und Verflechtungen. Kultureller Transfer Europa*, Bern u. a. 2004, S. 361-376.

¹⁰ Oliver Jens Schmitt, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im "langen 19. Jahrhundert"*, München 2005 (Südosteuropäische Arbeiten, 122).

Kulturbegegnungen: deutschsprachige protestantische Migranten in der osmanischen Stadtgesellschaft

<8>

Die deutschsprachige Einwanderung in Gebiete des Osmanischen Reichs, die überhaupt erst im 19. Jahrhundert in einem bemerkenswerten Ausmaß begann, stand in einer anderen Tradition als etwa die bereits seit dem Mittelalter stattfindende Zuwanderung aus den damaligen Handelsmetropolen Venedig oder Genua. Die deutschen Migranten fanden, anders als die katholischen Levantiner, keine bereits seit Jahrhunderten gewachsenen Strukturen von Eingliederung oder Abgrenzung vor. Auch wenn Berichte nationaler Vereine einen anderen Eindruck vermitteln wollten, verdeutlicht bereits der migrationssoziologische Blick in die Gemeindeakten, dass es sich bei den deutschsprachigen Einwanderern keineswegs um eine in sich geschlossene Kolonie handelte¹¹.

<9>

Die Deutschsprachigen kamen als Einzelauswanderer in die osmanischen Städte und waren hinsichtlich ihrer Herkunft, ihres sozialen Status und der Dauer ihres Aufenthaltes sehr heterogen. Die Kirchenbücher veranschaulichen die ganze Breite der Wanderbewegung, die Deutschsprachige sowohl aus unterschiedlichsten Gebieten des späteren Deutschen Reichs, Böhmen, Mähren, und der Schweiz als auch aus Regionen in Russland, Rumänien, Ungarn und dem Balkan nach Kleinasien führten. Angesichts der Bevölkerungszusammensetzung in den osmanischen Städten, stellt sich zudem weniger die Frage, ob ein Austausch zwischen Migranten und osmanischer Stadtgesellschaft stattgefunden hat, sondern eher, wie diese Kontaktsituation zu dem multiethnischen Umfeld zu beschreiben ist.

<10>

Aus stadtgeographischer Sicht ist zunächst einmal festzuhalten, dass sich die deutschsprachigen Einwanderer in Istanbul nicht in bestimmten Stadtvierteln zusammenfanden. Die Wohnorte, so zeigen es die Auflistungen der Kirchenregister, waren indes auf die ganze Stadt verteilt. Auch die evangelische Kirche in Istanbul lag in einem hauptsächlich von Muslimen bewohnten Viertel, in deren Nachbarschaft sich wiederum eine armenisch-protestantische Kirche befand. Sie bildete also keineswegs ein Zentrum, um das sich vorrangig deutsche Protestanten sammelten. Die unter den Migranten vertretenen Berufsstände der Handwerker und Kaufleute unterhielten außerdem schon aufgrund der wirtschaftlichen Notwendigkeit mit einem weiten Kreis der osmanischen Stadtbevölkerung Geschäftskontakte oder standen in einem Angestelltenverhältnis mit mittelständischen türkischen Betrieben. Auch die deutschsprachigen Bildungseinrichtungen, die im

¹¹ Besonders Berichte nationaler Vereine, wie etwa der "Teutonia" in Istanbul, suggerieren, dass es bei den Deutschsprachigen vor Ort um eine stabile Kolonie mit geringem Kontakt zur Außenwelt handelte. Dies wurde auch von neuerer Forschung in Ansätzen übernommen, siehe z.B. Mustafa Gencer, Bildungspolitik, Modernisierung und kulturelle Interaktion. Deutsch-türkische Beziehungen (1908-1918), Münster u. a. 2002 (Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient, 8), S. 128. Diese Berichte eignen sich aber nur sehr eingeschränkt zur genaueren Analyse einer nationalen Gruppe, da Wunschenken und Wirklichkeit weit auseinander lagen. Siehe dazu auch Schmitt, Levantiner (wie Anm. 10), S. 338.

Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegründet wurden, waren wegen der nötigen Wirtschaftlichkeit nicht exklusiv für deutschsprachige Schüler bestimmt. So lesen sich die Schülerlisten der Gemeindeschule und der nachfolgenden konfessionsneutralen Bürgerschule wie ein Querschnitt durch die nichtmuslimische osmanische Stadtgesellschaft¹².

<11>

Diese Quellenbefunde geben natürlich zunächst keine Auskunft über daraus entstandene persönliche Kontakte oder gar Freundschaften, aber sie zeigen, dass ein alltäglicher Umgang mit Menschen anderer Sprache, Religion und Ethnie zum Alltag gehörte. Einen deutlichen Indikator für die Verflechtungen öffentlicher und privater Kontakte bieten das Trauungsregister der Gemeinde sowie zahlreiche Jahresberichte der Pastoren, die die so genannten 'Mischehen' thematisieren. Interkonfessionelle Ehen zwischen Frauen aus griechisch-orthodoxen, armenisch-apostolischen, alteingesessenen katholischen Familien sowie zum Protestantismus konvertierten Armenierinnen und Griechinnen mit protestantischen Deutschsprachigen waren demnach keineswegs unüblich.

<12>

Eine weitere Eingliederung der deutschsprachigen Einwanderer folgte auf sprachlicher Ebene. Die als Alltagssprache auch unter osmanischen Christen verbreitete türkische Sprache war neben Griechisch, Italienisch und Französisch hilfreich, um im Geschäftsleben zu bestehen. Hervorzuheben ist, dass viele Kinder von deutschsprachigen Eltern oder aus Familien, in denen ein Elternteil deutschsprachig war, über türkische oder griechische Sprachkenntnisse verfügten, die die deutschen nicht selten übertrafen.

<13>

Das Zusammenleben unterschiedlicher Konfessionen förderte zudem, wie bei der christlichen Einwohnerschaft der osmanischen Städte, Ansätze zum religiösen Synkretismus. Das geflügelte Wort von 'umfassender Indifferenz' wurde für das komplexe Zusammenspiel zwischen Bewahrung eigener Traditionen und Aufnahme weiterer Frömmigkeitsformen unter den Einwanderern in fast allen Jahresberichten erwähnt. Beschrieben wurde damit die aus pastoraler Sicht mangelnde Unterscheidung und Abgrenzung zu anderen christlichen Konfessionen. In das Alltagsleben der deutschsprachigen Protestanten übersetzt bedeutete dies, dass Kinder etwa in römisch-katholischen oder griechisch-orthodoxen Schulen unterrichtet wurden, dass die Teilnahme an christlichen Gottesdiensten nicht-evangelischer Ausrichtung dem Wunsch nach religiösem Leben genügte und dass Amthandlungen von anderen christlichen Gemeinschaften in Anspruch genommen sowie

¹² Als Beispiel kann hier eine Statistik der Bürgerschule in Istanbul aufgeführt werden, die aus dem Zusammenschluss der Gemeindeschule und der konfessionslosen Bürgerschule hervorging. Für das Jahr 1885 wurde folgende Zusammensetzung der Schüler bekannt gegeben: Bei einer Gesamtzahl von 402 Schülern waren 161 evangelischen, 97 römisch-katholischen, 40 griechisch-orthodoxen, sechs armenisch-apostolischen, 98 jüdischen Glaubens. Nach Staatsangehörigkeit aufgeteilt waren das 136 Deutsche, 29 Schweizer, 98 Österreicher, 32 Osmanen, 16 Rumänen, zwei Bulgaren, 32 Hellenen (im damaligen Sprachgebrauch Bürger des Königreichs Griechenland), 29 Engländer, ein Schwede, ein Holländer, zwei Belgier, neun Franzosen, acht Italiener, sechs Russen und ein Nordamerikaner. JB Konstantinopel 1885/86, EZA 5/1941, Bl. 127.

Feiertage anderer Konfessionen mitgefeiert wurden. Dadurch kam es auch in der Frömmigkeitspraxis zu einem Austausch, in dem Elemente der Volksfrömmigkeit in den eigenen religiösen Alltag mit eingebunden wurden. So berichtet etwa eine Diakonissin aus Izmir:

Einen traurigen Beweis von der Unwissenheit mancher hiesiger Protestanten muß ich Ihnen auch noch erzählen. Kürzlich besuchte ich ein krankes Kind. Ich fand es dem Tode nahe. Ihre Mutter war ganz außer sich, dies Kind vielleicht zu verlieren, und hatte sich in der Nachbarschaft griechische Heiligenbilder gelehnt, und das Bett damit umstellt, in der festen Zuversicht, dass nun Rettung möglich sei¹³.

<14>

Die angeführten Beispiele belegen, dass es sich bei den deutschsprachigen Einwanderern keineswegs um eine Gruppe handelte, die sich von ihrer Außenwelt stark abschottete. Es darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass sich eine große Anzahl europäischer Einwanderer einem engeren Kontakt zur osmanischen Gesellschaft entziehen konnte. Angestellte deutscher Institutionen und Unternehmen waren keinesfalls darauf angewiesen, sich während ihres begrenzten Aufenthaltes intensiv mit der sprachlichen und kulturellen Vielfalt der osmanischen Städte auseinanderzusetzen. Temporären Einwanderer, die durch ihre berufliche Situation einen wie auch immer gearteten Kontakt weitgehend vermieden, sind ein Teil des variantenreichen migrationssoziologischen Gesamtbildes, das die Deutschsprachigen in den osmanischen Städten abgaben.

<15>

Die Hinweise aus den schriftlichen Materialien der Gemeinde geben selbstverständlich nur einen Ausschnitt der deutschsprachigen Migranten wieder. In der Gesamtheit wird aber deutlich, dass es sich bei den Deutschsprachigen keineswegs um Migranten handelte, die als Gemeinschaft nach einheitlichen Paradigmen der Exklusion oder Integration auf ihr Umfeld reagierten. Aus dem Quellenmaterial spricht vielmehr eine Bandbreite des kulturellen, konfessionell-religiösen und sprachlichen Aufeinandertreffens. Eine Ausrichtung der deutschsprachigen Einwanderer lässt sich allerdings – um auf die Begriffe aus dem von Jürgen Osterhammel erarbeiteten Grundrepertoire des Umgangs mit den Fremden zurückzugreifen – am ehesten mit den Begriffen der Akkomodation und Integration beschreiben.

<16>

Die Migranten fanden ihren Weg in die hier behandelten osmanischen Städte, indem sie sich auf ihr Umfeld 'lernend' einstellten. Das Erlernen anderer Sprache spielte dabei eine wichtige Rolle, ohne dass die Muttersprache zwangsläufig an Bedeutung verlor. Insbesondere die nicht seltenen Ehen mit Mitgliedern alteingesessener Familien sowie die starke sprachliche Anpassung der zweiten Generation veranschaulichen die weitverzweigte Verflechtung mit der osmanischen Stadtgesellschaft. Was in den Berichten der Pastoren und Diakonissenanstalten negativ konnotiert als 'Verlevantinern'

¹³ Schwester Minna im 3. Bericht Diakonissen-Stationen 1856-57, S. 77-78.

beschrieben wird, waren aus migrationssoziologischer Sicht Assimilierungstendenzen. Diese betrafen Sprache, Verhaltensweisen, Übernahme von Sitten oder Hinzufügung von Gebräuchen, die der osmanischen Stadtgesellschaft entnommen wurden.

<17>

So verschiedenartig sich die Eingliederung der Migranten gestaltete, so unterschiedlich war auch die Beziehung der deutschsprachigen Protestanten zu den Kirchengemeinden. Neben einer großen Anzahl deutschsprachiger Migranten, welche die Gemeinden offensichtlich allenfalls im Zusammenhang mit Amtshandlungen aufsuchten, bot die Gemeinde für andere Deutschsprachige die Möglichkeit, das Abendmahl nach bekanntem Ritus zu empfangen, Gottesdienste in der Muttersprache zu hören oder durch ein Laienamt gesellschaftlich aktiv zu werden.

Gemeindeinstitutionen und -veranstaltungen waren soziale Treffpunkte, bei denen die Religiosität sehr unterschiedliche Stellenwerte erhalten konnte. Die daraus resultierenden Verbindungen zur Gemeinde konnten dadurch mehr oder weniger intensiv sein.

Pastorale Wahrnehmung und multiethnische Gesellschaft

<18>

Die Position der Pastoren lässt sich im Gegensatz zur der deutschsprachigen Migranten als kongruent beschreiben. Wie andere temporäre Migranten waren die Pastoren zur Erfüllung eines Dienstauftrages entsandt worden¹⁴. Ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit und ihre hier nur kurz zu erläuternden geistigen Dispositionen, ließen sie mit einer bestimmten Haltung auf das osmanische Umfeld reagieren.

<19>

Ein wichtiges Element des Berufstandes der Pastoren war die Verbindung der evangelischen Kirche und ihrer Geistlichen mit dem Staat. Somit war die Nähe der Pfarrerschaft zum Staat und Beamtentum ein zentrales Moment des preußisch-deutschen Protestantismus bis 1918 und hatte nicht nur Auswirkungen auf die rechtliche und soziale Stellung, sondern auch auf das mentale Profil der Pastoren. Ihr altständisches Amtsbewusstsein führte eine Mehrheit der Pastorenschaft in das nationalkonservative Lager und ließ in zunehmendem Maße auch politische Sachaspekte in ihre persönliche religiöse Weltanschauung einfließen. Dadurch kam es zu einer mehr oder minder starken Durchdringung und Verbindung von spezifisch christlichen und nationalen Werten¹⁵. Ein ausgeprägtes,

¹⁴ Die Mitgliedschaft in der preußischen Landeskirche bot den entsandten Geistlichen eine Rückkehroption, die auch die erneute Anstellungsmöglichkeit in Gemeinden der preußischen oder anderen Landeskirchen garantierte.

¹⁵ Pastorale Mentalitäten beinhalten ein fest verankertes und überall zu spürenden pastorales Selbstbewusstsein, welches aus der ideellen Verschmelzung von evangelischer Tradition, bürgerlichem Selbstverständnis und nationaler Geschichtskonstruktion erwuchs. Frank-Michael Kuhlemann machte bereits darauf aufmerksam, dass der für das 19. Jahrhundert zum Topos gewordene Begriff des 'Pastorennationalismus' als vergleichbare mentale Disposition allerdings keineswegs zu einheitlichen Handlungs- und Denkweisen führen musste. Die Konstruktionen und politischen Implikationen des Nationalen blieben durchaus unterschiedlich. Sie waren abhängig von theologischen und regionalen Traditionen, lebensweltlichen Erfahrungen und historischen Zeiten. Spielten auf der einen Seite liberal-oppositionelle, den Idealen der Aufklärung und des historischen Fortschritts

auf Abgrenzung angelegtes konfessionelles Bewusstsein und ein der nationalen Geschichtskonstruktion folgendes Selbstverständnis lassen sich auch in unterschiedlichen Ausprägungen für die Auslandspastoren konstatieren. Die Paradigmen der konfessionellen und nationalen Abgrenzung konnten bei dem multireligiösen Umfeld der osmanischen Städte, in dem die europäischen Mächte um Einfluss konkurrierten, noch zusätzlich genährt werden.

<20>

In Verbindung mit der Lage in der Diaspora wurde die Situation in der 'Fremde' allgemein sowie die unterschiedlichen religiösen ethnischen Gruppen des Gastlandes eingeordnet. Besonders bei Schilderungen ihres Arbeitsumfeldes und der Situation der Gemeinde beschrieben die Pastoren vor allem den Umstand, der das multiethnische Osmanische Reich auszeichnete: die Vielfalt verschiedener Religionen, Konfessionen, Ethnien und Sprachen. Mit Begriffen wie "Gewirr", "Vermischung", "Durcheinander", "unzählbare Menge an Nationen" versuchten die Geistlichen ihr gesellschaftliches Umfeld zu beschreiben¹⁶. Sie verhielten sich darin nicht anders als viele europäische Zeitgenossen, die insbesondere im Zusammenhang mit den Levantinerinnen in den osmanischen Städten mit Irritation auf das weite Spektrum an kultureller und ethnischer Variation reagierten.

<21>

Oliver Jens Schmitt hat auf die Gemeinsamkeiten von europäischen Levantiner- und Balkandiskursen hingewiesen. Darin wurde den Balkanländern und auch den Städten Kleinasien, die seit Jahrhunderten Ziel europäischer Einwanderung waren, ein "halborientalischer" Charakter zugewiesen. Dadurch ließ sich die Bevölkerung aus Sicht der zeitgenössischen Reisenden keinem eng gefassten Kulturkreis zuordnen¹⁷. Mit den Äußerungen zum Fehlen einer Homogenität des kulturellen, religiösen

verpflichtete Ansätze die entscheidende Rolle, so waren es auf der anderen Seite konservative und systemstabilisierende Einstellungen oder auch völkische Konstruktionen, die den Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen bestimmten. So diente der Nationalismus in verschiedenen Ausprägungen als Anreicherung oder Ergänzung des religiösen Weltbildes; vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt 2001, S. 548-586, hier S. 548-549; Karl-Wilhelm Dahm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933, Köln, Opladen 1965 (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung, 29), S. 33-55.

¹⁶ Bernhard Hülsen schrieb in seinem Jahresbericht von einem "Gewirr" an Nationen, Konfessionen und Religionen, JB 1863/64, EZA 5/1937 Bl. 135; Schlottmann berichtete von "Völkergewirr" und beschrieb das "Babylonische Sprachgewirr" in Istanbul. Konstantin Schlottmann, Kreuz und Halbmond (Patriotische Phantasien eines Pilgers im Orient), in: Protestantische Monatsblätter 7 (1856), S. 12-30, hier S. 15; Konstantin Schlottmann, Die deutsche evangelische Gemeinde zu Konstantinopel, in: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 2 (1851), S. 266-273, hier S. 270; Siegfried von Lüttichau spricht von einer "konfessionell unendlich gemischten Bevölkerung", Lüttichau an Gustav-Adolf-Verein (5.10.1916), EZA 200/1/4080, o.Bi.

¹⁷ Oliver Jens Schmitt wies in dem Zusammenhang auf Maria Todorovas Studie zum europäischen Balkandiskurs. Todorova bestätigt für den Diskurs über den historisch geographisch orientierten Raum des Balkans wesentlich Elemente des von Edward Said untersuchten Orientdiskurses. Rassistische Elemente und der sprachliche Umgang mit Worten wie 'Modernisierung' und 'Zivilisation' kommen bei dem europäischen Orient- und Balkandiskurs in ähnlicher Weise vor. Die 'Balkanesen' wurden aber nicht als 'Orientale' beschrieben, sondern als 'Halborientale', die weder dem Westen noch dem Osten zugehören. Diese Zuordnung hat somit eine gewisse Ähnlichkeit mit der Beschreibung der Levantiner. Bei den langansässigen Europäern in den osmanischen Städten

und sprachlichen Lebens artikulierten die Pastoren ihr Fremdsein. Mit großem Unverständnis reagierten sie beispielsweise auf regionale Abwandlungen von bekannten europäischen Sprachen. Den Dialekten der seit Generationen in Kleinasien lebenden Europäischstämmigen konnten sie nichts abgewinnen. So galt Pastor Zschimmer, nicht frei von antisemitischer Gesinnung, die Sprache der jüdischen Bevölkerung in Izmir als "verdorbenes, ärmliches Spanisch, das zu dem heutigen Spanisch etwa in demselben Verhältnis steht, wie das Deutsch der polnischen und russischen Juden zu unserer heutigen Sprache"¹⁸. Pastor Schönewolf bezeichnete die christlichen Bewohner Eskişehirs als "Orient-Europäer", denen er als Charaktermerkmal "Falschheit und Verlogenheit" attestierte¹⁹.

<22>

Die nach eigenen Idealen erwünschte klare nationale Segregation schien also nicht möglich. Dies zog folglich eine Abwertung der ethnisch sehr heterogenen nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppe nach sich. Nach diesem Bewertungsmaßstab konnte sich im Gegenzug ein exklusives Verhalten einer Bevölkerungsgruppe positiv auf die Darstellungsweise auswirken. Sowohl quantitativ als auch qualitativ nahm die Bewertung der muslimischen Bevölkerung eine relativ geringe Rolle in den Berichten der Pastoren ein. Dies kann zum einem damit begründet werden, dass gegenüber dem Islam kein Bedürfnis der akzentuierten Abgrenzung gab, weil die Grenzen zu dieser Religion bereits über Jahrhunderte mit großer Schärfe gezogen worden waren²⁰. Allerdings ist bemerkenswert, dass die Gruppe der Muslime, die von den Geistlichen kaum in ihrer Ausdifferenziertheit erfasst und somit als ein Kollektivgebilde wahrgenommen wurden, in ihrer anscheinenden Abgeschlossenheit der heterogenen nichtmuslimischen Bevölkerung gegenüber gestellt wurden.

<23>

Aus einigen, wenn auch meist pejorativ gefärbten allgemeinen Äußerungen der Pastoren, geht eine verhalten geäußerte Achtung für das Ineinandergreifen von religiösen islamischen Ritualen und dem

war aus Sicht europäischer Reisender und Journalisten auch keine direkte Zuordnung möglich. Aufgrund dessen wurde die Festlegung auf einen bestimmten Charakter – eben dem 'europäischen' oder 'orientalischen' – bemängelt. Schmitt, *Levantiner* (wie Anm. 10), S. 63-65; Maria Todorova, *Die Erfindung des Balkans*, Darmstadt 1999, S. 27, 34.

¹⁸ Wilhelm Zschimmer, *Selbsterlebtes aus der Diaspora des Orients*, Leipzig 1903 (Festschriften für Gustav-Adolf-Vereine, 10), S. 20. Damit ist er nur ein weiteres Beispiel für europäische Autoren, die sich in ähnlicher Form über das "schlechte Französisch", das "verdorbene Griechisch" oder das "italienische Kauderwelsch" mokierten. Schmitt, *Levantiner* (wie Anm. 10), S. 79. Die aus Spanien eingewanderte jüdische Bevölkerung verhielt sich sprachlich sehr unangepasst. Der Erhalt der Muttersprache war, wie Henri Nahum herausarbeitete, ein wichtiger Bestandteil ihrer kollektiven Identität. Versuche, die türkische Sprache unter ihnen zu etablieren scheiterten. Henri Nahum, *Les Juifs de Smyrne à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle: de l'état pluri-national à l'état-nation*, Paris 1995, S. 134-137.

¹⁹ Schönewolf, *Briefe* (wie Anm. 1), S. 156. Zschimmer beschreibt Griechen auf den Ägäischen Inseln als "Orientale", Zschimmer, *Selbsterlebtes* (wie Anm. 18), S. 12.

²⁰ Zur umfangreichen Literatur zum christlichen Islambild des Mittelalters und der frühen Neuzeit siehe etwa Ekkehart Rotter, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin, New York 1986 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 11); Norman Daniel, *Islam and the West. The making of an image*, 2. Aufl., Edinburgh 1962; Richard W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart u. a. 1981. Einen kurzen Überblick bietet auch Almut Höfert, *Den Feind beschreiben. "Türkengefahr" und europäisches Wissen über das osmanische Reich 1450-1600*, Frankfurt a. M., New York 2003 (Campus Historische Studien, 35), S. 180-184.

alltäglichen öffentlichen Leben hervor. Die besonders durch die Gebetesrituale präsenten Frömmigkeitsbekundungen rangen einigen evangelischen Geistlichen zumindest einen distanzierten Respekt ab. Nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen wurde diese Anerkennung dagegen keineswegs zuteil. Besonders positiv griff Otto Schönewolf Aspekte der islamischen Kultur auf, indem er die auf seinen archäologischen Exkursionen gemachten Beobachtungen unter den in dörflichen Strukturen lebenden Muslimen festhielt. Fasten, Gebete und Waschungen waren für ihn Ausdruck tiefster Frömmigkeit, die er respektvoll beschrieb. Er betonte die "Abgeschlossenheit" des Islams "gegenüber der europäischen Kultur", die "die Zersetzung ihres religiösen Volkstums" verhindere²¹. Wenn auch nicht in einem direkten Zusammenhang stellte Schönewolf die Geschlossenheit der ümmet der beobachteten 'Indifferenz' der Christen zu ihrem eigenen Bekenntnis gegenüber.

<24>

In ihrer Rolle als Bewahrer nationaler Geschichte und Kultur, die im Ausland nochmals verstärkt wurde, beklagten die Pastoren, dass durch das "Gemisch von Sitten" und das Verschwinden von klaren Grenzen eben auch der eigene Nationalcharakter und die eigene Konfession der Migranten verloren ginge. Otto Schönewolf urteilte während seines Aufenthalts in Eskişehir:

Der rege Verkehr mit dem Levantinertum ist eine furchtbare Gefahr und hat die verderblichsten Folgen auf ethischem Gebiet gehabt. Man neigt zu einer fadenscheinigen Oberflächlichkeit, auf allen Gebieten. Hinter äußerem Prunk verbirgt sich innere Hohlheit. Und das schlimmste: der Sinn für Wahrhaftigkeit ist wie erstorben. Durch die rege Berührung mit den vielen Nationen, den vielen Confessionen verschwand das Verständnis für Eigenart, Charaktervolles (...). Man läßt alles gelten²².

<25>

Der Gesandtschaftsprediger Berhard Hülsen berichtete:

Dazu kommt, dass die deutsche Gemeinde hierselbst sich in der Diaspora befindet, und zwar in einer Diaspora, wo sie fast verschwindet und untergeht in einem Gewirr von Nationen, Religionen und Konfessionen. Diese Mannigfaltigkeit und Durcheinandermischung schärft nicht, wie man meinen könnte, sondern schwächt vielmehr das Interesse an der eigenen Konfession ab, und lässt in vielem die Ansicht entstehen, die auch oft genug ausgesprochen wird, dass es völlig gleichgültig sei, welcher Religion oder Konfession man angehöre. (...) Die Kinder wachsen gewöhnlich ohne jede Aufsicht, nicht selten im Verkehr mit der verderbten griechischen Straßenjugend auf. (...) Die jungen Männer, welche bis jetzt in der deutschen Colonie herangewachsen sind, deren Anzahl allerdings nicht groß ist, sind mit wenigen Ausnahmen Taugenichtse geworden²³.

<26>

Die fehlenden eindeutigen Abgrenzungen unter den europäischen Einwanderern, den

²¹ Schönewolf, Briefe (wie Anm. 1), S. 100.

²² Schönewolf zur "Lage der Gemeinde" an EOK (Anschreiben zum Bericht vom 20.3.1908), EZA 5/1974, Anschreiben Bl. 174; Bericht S. 7-8. Ähnlich: Gemeindevorstand an Gustav-Adolf-Verein (17.3.1890), EZA 200/1/6316, Bl. 252; JB Konstantinopel, 1863/64, EZA 5/1937, Bl. 95; JB 1884/85 Konstantinopel, EZA 5/1941 Bl. 129.

²³ JB Konstantinopel 1863/64, EZA 5/1937, Bl. 135.

alteingesessenen christlichen Familien und den osmanischen Christen ermögliche eine Freiheit, die Lebensweisen nach eigenem Gutdünken zu gestalten, in der dann bei Annäherung an Landessitten und Sprache das nationale und konfessionelle Bewusstsein an Bedeutung verliere²⁴.

<27>

Die interkonfessionellen Eheschließungen deutschsprachiger Protestanten wurden dementsprechend mit Bedauern zur Kenntnis genommen. Durch die interkonfessionellen Ehen sahen die Geistlichen die Gefahr, dass sich die Gleichgültigkeit gegenüber der eigenen Konfession weiter verbreite und die Kinder aus den Familien für die evangelische Kirche verloren gingen. So formulierte beispielsweise Paul Suhle:

Was außer dem überhaupt mangelnden religiösen Sinn dergleichen gemeinschaftlichen Bestrebungen hinderlich im Wege steht, ist die meist aus Unwissenheit hervorgehende Gleichgültigkeit gegen das Sonderbekenntnis, welche durch die zahlreichen Mischehen (in denen der protestantische Vater gewöhnlich dem Dringen der levantinischen, römischen Frau auf katholische d.i. hier jesuitische Kindererziehung nachgibt) und durch den täglichen Verkehr mit Leuten der verschiedensten Religionen und Konfessionen genährt und bestärkt wird²⁵.

<28>

Diese Sichtweise der Pastoren ist aber keineswegs nur durch religionsgesellschaftliche Vielseitigkeit des osmanischen Umfeldes verursacht worden. Diese konfessionsverschiedenen Ehen wurden im gleichen Zeitrahmen in Deutschland durch die religiöse Geographie des Landes als Ehen zwischen Katholiken und Protestanten kontrovers diskutiert²⁶. Die Frage war durch den Anstieg der interkonfessionellen Ehen besonders in gemischt konfessionellen Gebieten virulent geworden. Es ging aus kirchlicher Sicht vor allem um die aus diesen Ehen stammenden Kinder, um deren Verlust für die jeweils eigene Konfession gefürchtet wurde. Aus dieser Perspektive wurde den preußischen Pastoren die Auseinandersetzung mit interkonfessionellen Ehen bereits auf dem Weg in die Auslandsgemeinden mitgegeben, mit der sie sich alterierend unter anderen Bedingungen auseinandersetzen mussten. Die Kritik richtete sich an die mangelnde Gewichtung der

²⁴ Folgende Illustrationen kommen in den Quellen in ähnlichen Variationen vor: "Die große kirchliche Gleichgültigkeit, die als ein schwerer Fluch auf Constantinopel lastet, ist unter unseren Landsleuten namentlich den jungen Leuten des Kaufmanns- und Handwerkerstandes weit verbreitet". JB Constantinopel 1859, EZA 200/1/4079, Bl. 121. "Im Geistigen sieht es hier sehr, sehr trüb aus. Die Predigten werden spärlich besucht, (...). Man hält sich in Constantinopel für frei, und Viele wollen daher vom Gehorsam des Glaubens und der kirchlichen Ordnung und Gnadenmitteln nichts wissen." 3. Bericht Diakonissen-Stationen 1856-57, S. 72. Axendfeld sprach im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Einflüssen von "großer sittlichen Verkommenheit", die auch unter den Deutschen sehr verbreitet wäre, JB Smyrna 1864, EZA, 200/1/6315, Bl. 150.

²⁵ Suhle an EOK, Arbeitsübersicht (1872), zitiert nach Martin Kriebel, Die Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde in Konstantinopel Istanbul von 1843 bis 1932, unveröffentlichtes Manuskript, o.O .u. J., S. 186. Das Manuskript dieser Chronik wird ebenfalls in der evangelischen Gemeinde in Istanbul verwahrt.

²⁶ Standen sich in der Frage der Kindererziehung am Anfang vor allem der preußische Staat und die katholische Kirche gegenüber, so waren die Träger dieser Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert Publizisten und Geistliche. Tillmann Bendikowski, "Eine Fackel der Zwietracht". Katholische Protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 215-241, hier S. 228, 232.

protestantischen Erziehung und des Erhaltes der deutschen Sprache bei der Erziehung der Kinder²⁷.

<29>

Mit der Schaffung eines stabilen Gemeindelebens und der Errichtung deutscher evangelischer Institutionen wollten die Auslandspastoren diese Art der Assimilierung in die osmanische Stadtgesellschaft und eine Abwanderung der Kinder in katholische Einrichtungen verhindern. Die Konkurrenz zu den katholischen Einrichtungen bezog sich nicht nur auf die Frage der Erziehung der Kinder. Auch durch konfessionelle Polemiken in den deutschen Ländern wurde der Katholizismus vor Ort als die eigentliche Konkurrenz wahrgenommen. In dem Bemühen die eigene Konfession zu erhalten und zu verbreiten, sahen sich die Pastoren der übermächtigen Präsenz der katholischen Einrichtungen vor Ort gegenüber. Dieses Anliegen nahm im Gegensatz zu anderen Aspekten des konfessionell-religiösen Lebens den größten Raum ein. Dabei kam es aber zu keiner tiefgehenden Auseinandersetzung mit den Konzeptionen der jeweils anderen Einrichtungen. Aufgrund des ausgeprägten Konkurrenzdenkens wurden diese schlicht als der rivalisierende Part verstanden²⁸.

<30>

Es ist bemerkenswert, dass sich die Kritik aus dem katholisch kirchlichen und kirchennahen Milieu in Istanbul und Izmir an den Angehörigen der eigenen Konfession durchaus ähnlich liest. Aus Sicht der katholischen Geistlichen fielen die durch europäische Einwanderer in die levantinische Stadtbevölkerung hineingetragenen antiklerikalen Stimmungen auf fruchtbaren Boden und zerstörten bei dem gleichzeitigen Nebeneinander verschiedener Konfessionen und den zur Normalität gewordenen interkonfessionellen Ehen die konfessionelle Bindekraft. Die 'Indifferenz' und die 'Liebe zum Luxus' der sich nicht genügend konfessionell abgrenzenden neuen Migranten zerstörte aus Sicht vieler katholischer Kleriker die konfessionelle Geschlossenheit.

<31>

Waren für die protestantischen Geistlichen die indifferente, konfessionell gemischte Bevölkerung in den osmanischen Städten und das Assimilierungsverhalten des Levantinertums Gründe für die mangelhaft ausgeprägte evangelische Identität und Kirchlichkeit unter den deutschen Migranten, so blieben die Kleriker katholischen Glaubens auf dem Standpunkt, die antiklerikalen Tendenzen und die Indifferenz der neuen Einwanderer schwächten den Katholizismus als integratives Element innerhalb des levantinischen Kernmilieus²⁹.

²⁷ Äußerten die Pastoren gegenüber den interkonfessionellen Ehen nur aufgrund der mangelnden evangelischen Erziehung der Kinder Kritik, so konnte das abwertende Urteil bei europäischen Berichterstattern umfassender ausfallen. Europäische Reisende und Journalisten erhoben durchaus auch den Vorwurf der 'Rassenvermischung'. Schmitt, Levantiner (wie Anm. 10), S. 64.

²⁸ Vgl. z.B. Schlottmann, Gemeinde (wie Anm. 15), S. 267.

²⁹ Als Kernmilieu der Levantiner beschreibt Oliver Jens Schmitt katholischen Familien, die bereits vor 1850 ansässig waren. Schmitt, Levantiner (wie Anm. 10), S. 351-352.

<32>

Der Kontrast zwischen den (Re-) Nationalisierungsbestrebungen der europäischen Ansässigen einerseits und der zunehmenden Durchlässigkeit der ethnischen und konfessionellen Grenzen innerhalb der Soziabilität der nichtmuslimischen Bevölkerung andererseits charakterisiert einen Teil der komplexen Entwicklung innerhalb der osmanischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Dieser Prozess wurde wesentlich durch die revolutionären Ereignisse in Europa im Jahr 1848 beeinflusst. Die Hauptströmungen – Säkularisierung der Nationalisierung – definierten auch die politischen Interessensfelder in Südosteuropa und Kleinasien neu. Die europäischen Mächte gingen dazu über, sowohl ihre Landsleute als auch die ihnen rechtlich unterstellten Schutzgenossen als ein Mittel des politischen Einflusses im Osmanischen Reich zu begreifen. Dazu schien es sinnvoll, die 'Kolonien' durch nationale Einrichtungen straffer zu organisieren. Ziel war es, sowohl alteingesessene Levantiner zu nationalisieren als auch für die neuen Einwanderer eine Rückbindung an die eigene Nation sicherzustellen.

<33>

Die deutschen evangelischen Gemeinden und ihre Pastoren verdeutlichen, inwieweit das kirchliche Leben von dieser Entwicklung eingenommen wurde. Der im protestantischen Sprachgebrauch verwendete Begriff Diaspora stand unter dem Einfluss von Nationalisierungstendenzen. Durch diese wurden nicht nur deutsche Migranten zu 'Auslandsdeutschen' sondern auch protestantische Gemeinden deutschsprachiger Auswanderer zu Diasporagemeinden, die nach nationalprotestantischen Maßstäben geformt werden sollte. Vor dem Hintergrund der konfessionellen und nationalen Rückbindung wirkte der Mangel an Segregation unter den christlichen Konfessionen auf die Pastoren offensichtlich befremdlicher als der Religionsunterschied zum Islam. Die erhoffte Wirkung und der wirkliche Einfluss auf die nationale Identität unter der heterogenen Gruppe der deutschsprachigen Einwanderer gingen allerdings weit auseinander.

Autorin

Christin Pschichholz

Deutsches Historisches Museum

Unter den Linden 2

10117 Berlin

cpschichholz@gmx.de