ROLAND LÖFFLER

DIE LANGSAME METAMORPHOSE EINER
MISSIONS- UND BILDUNGSEINRICHTUNG
ZU EINEM SOZIALEN DIENSTLEISTUNGSBETRIEB.
ZUR GESCHICHTE DES SYRISCHEN WAISENHAUSES
DER FAMILIE SCHNELLER IN JERUSALEM
1860–1945

I. Einleitung

Der langjährige Jerusalemer Bürgermeister Teddy Kollek – bekannt als eifriger Spendensammler und Modernisierer der Heiligen Stadt – soll einmal gesagt haben, daß er zwei Vorbildern nacheifere, die für die Stadtplanung und Architektur Jerusalems mehr geleistet hätten als er selbst: Herodes und Johann Ludwig Schneller.

Während wir am Anfang des 21. Jahrhunderts – gerade dank aufwendiger archäologischer und bibelwissenschaftlicher Untersuchungen – ein lebendiges Bild von Herodes haben, ist der Patriarch der Palästina-Mission, Johann Ludwig Schneller, in der europäischen Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung in Vergessenheit geraten. Das ist deshalb überraschend, als der Familie Schneller das Verdienst zukommt, mit dem Syrischen Waisenhaus eine der größten Missions- und Wohlfahrtseinrichtung im gesamten Nahen Osten aufgebaut und einen wichtigen Beitrag zur evangelischen Mission geleistet zu haben¹. Bereits der Name der Einrichtung und ihre Bindung an eine einzige

¹ Eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses, seiner vielfältigen pädagogischen, missionarischen und philanthropischen Impulse zur Modernisierung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert, aber auch historio- bzw. biographische Darstellungen von Johann Ludwig, Ludwig, Theodor und Hermann Schneller als prägende Persönlichkeiten und integraler Bestandteil der deutschen »Missionslandschaft« sind bisher ein Forschungsdesiderat. Das mag auch daran liegen, daß das Schneller-Archiv nach längerer Wanderschaft über Köln, Erpfingen und Reutlingen erst in jüngster Zeit im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (LKA Stuttgart) seinen endgültigen Ort gefunden hat und wissenschaftlich aufgearbeitet wurde. Die Jerusalemer Unterlagen gelten als verschollen. Neben den vollständig überlieferten gedruckten Sitzungsprotokollen des Kuratoriums und des Vorstandes des »Evangelischen Vereins für das Syrische Waisenhaus e.V.« in Köln-Marienburg und allen Jahrgängen der Vierteljahresschrift »Bote aus Zion« sind um-

Familie ist ein Kuriosum: Was hat ein syrisches Waisenhaus in Jerusalem verloren und warum ist es eng mit dem Namen einer deutschen Familie verbunden? Was hat es bewirkt und worin besteht seine Bedeutung? Welche pädagogischen bzw. theologischen Ideale wurden verwirklicht, welche kirchlichen, ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen waren für Erfolg und Scheitern des Syrischen Waisenhauses verantwortlich? Diesen Fragen gilt es im folgenden ebenso nachzugehen wie der Frage nach der Bedeutung des Syrischen Waisenhauses für die Modernisierung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert.

Damit soll ein Beitrag zu einer Missionsgeschichte des Heiligen Landes geleistet werden, wobei Missionsgeschichte mit Werner Ustorf einerseits als Regionalgeschichte einer von Mission geprägten Region², andererseits wegen ihrer Eingebundenheit in einen überaus komplexen gesellschaftlichen, politi-

fangreiche Geschäftsakten, offizielle und private Korrespondenzen sowie eine Fotosammlung überliefert. Die Quellenlage ist gut, die Überlieferung aber keineswegs vollständig, was an Kriegsverlusten und nachträglichen, korrigierenden Eingriffen in den Aktenbestand liegen dürfte. Die Darstellung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses war lange Zeit durch die familien- bzw. anstaltseigene Geschichtsschreibung geprägt und verfolgte vor allem den Zweck, Freunde, Förderer und Spender des Werkes zu informieren. Vgl. z.B. Ludwig SCHNELLER, *Wünscht Jerusalem Glück! Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem*, Münster 1911; DERS., *Vater Schneller. Ein Patriarch der evangelischen Mission im Heiligen Land. Mit einem Lebensbilde von Frau M. Schneller*, Leipzig 1925 oder Hans NIEMANN, *Redet mit Jerusalem freundlich! Bilder aus fünfundsiebzig Jahren Geschichte und Arbeit des Syrischen Waisenhauses*, Köln 1935. Erst seit den 1970er Jahren sind die Leistungen der Schnellers in – allerdings wenigen – wissenschaftlichen Arbeiten ansatzweise dargestellt worden. Die Forschung orientiert sich bislang an den Dissertationen von Samir AKEL, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten*, Bielefeld 1978; von Abdel-Raouf SINNO, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse*, Berlin 1982; von Siegfried HANSELMANN, *Deutsche Evangelische Palästina mission. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse*, Erlangen 1971; oder von Mitri RAHEB, *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien, Gütersloh* 1990. Zu den Anfängen Johann Ludwig Schnellers in Jerusalem vgl. insbesondere Alex CARMEL, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert*, Basel 1981. Eine knappe, aber gut bebilderte Einführung in das Leben und Wirken Johann Ludwig Schnellers bietet der Ausstellungskatalog »Mit Ehren ihr eigen Brot essen.« Johann Ludwig Schneller. Begründer des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Sonderausstellung im Ostereimuseum Sonnenbühl 2002.

² Vgl. Werner USTORF, *Dornröschen, oder die Missionsgeschichte wird neu entdeckt*, in: Ulrich VAN DER HEYDEN, Heike LIEBAU (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Stuttgart 1996, S. 19–37. Ähnlich Andreas FELDTKELLER, *Sieben Thesen zur Missionsgeschichte*, Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte, Heft 1, September 2000.

schen und religiösen Transformationsprozeß als Teildisziplin der Kirchlichen Zeitgeschichte³ verstanden werden soll.

II. Die Entstehung des Syrischen Waisenhauses zur Zeit des Anglo-Preußischen Bistums

Das Syrische Waisenhaus ist ein Produkt des süddeutschen Pietismus. In diesem durch Biblizismus, frommen Idealismus und religiösen Individualismus gekennzeichneten Zweig evangelischer Frömmigkeit hatte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine starke Jerusalem-Sehnsucht verbreitet. Das war eine Neuerung für die evangelische Kirche, denn das reformatorische »sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus« war mit einer Verehrung von Reliquien, Devotionalien und Heiligen Stätten nicht vereinbar. Der Glaube an Gott war unmittelbar – in Wittenberg genauso wie in Genf, in Zürich oder in Edinburgh. Das himmlische Jerusalem interessierte mehr als das irdische, Golgatha wurde im Abendmahl lebendig: Was brauchte man sich um die Grabeskirche und die Via Dolorosa zu kümmern, zumal der Weg in den Orient weit und die Begegnung mit den Muselmanen gefährlich war? Auch den Brüdern und Schwestern der Orthodoxie standen Lutheraner und Reformierte skeptisch gegenüber. Die Kirchen des Ostens galten aufgrund unbiblischer und gesetzlicher Lehren und Riten als korruptiert. Sie sollten durch die protestantische Mission im Sinne der Reformation erneuert werden.

Die Jerusalem-Sehnsucht hatte ihre Ursprünge in der britischen Erweckungsbewegung⁴. Engländern, deutschen und auch Schweizer Pietisten ging es um eine Reform der Kirche nach neutestamentlich-urchristlichem Vorbild. In diesem »christlichen Zionismus«⁵ verbanden sich zwei eschatologische Bewe-

³ Vgl. Anselm DOERING-MANTEUFFEL, Kurt NOWAK (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart, Berlin, Köln 1996; Jochen-Christoph KAISER, *Kirchliche Zeitgeschichte. Ein Thema ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: Bernd JASPERT (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden*, Paderborn, Frankfurt a.M. 1998, S. 197–209.

⁴ Vgl. Gottfried MEHNERT, *Jerusalem als religiöses Phänomen in neuerer Zeit*, in: Gerhard MÜLLER, Winfried ZELLER (Hg.), *Glaube, Geist, Geschichte* (FS E. Benz), Leiden 1967, S. 160–174.

⁵ Grundlegend Mayir VERETÉ, *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*, *Middle Eastern Studies* 8 (1972) S. 2–50; Franz KOBLER, *The Vision was There: A History of the Restoration of the Jews*, London 1956. Eine kurze Einführung in die Thematik bietet Alex CARMEL, »Christlicher Zionismus« im 19. Jahrhundert – einige Bemerkungen, in: Ekkehard W. STEGEMANN (Hg.), *100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision*, Stuttgart, Berlin, Köln 2000, S. 127–135; sowie für Württem-

gungen, die auch in Deutschland rezipiert wurden. Zum einen beschäftigte die frommen Gemüter die schrittweise Wiedergewinnung des Heiligen Landes durch und für die Botschaft des Evangeliums. Mit einem »friedlichen Kreuzzug« sollte das Land Jesu durch eine kontinuierliche religiöse, kulturelle und philanthropische Einflußnahme für das Christentum zurückgewonnen werden⁶. Zum anderen gab es die aus der Offenbarung des Johannes gespeiste Vorstellung der »Restoration of the Jews«, nach der die Belebung der unter den Bedingungen von Aufklärung und Frühmoderne zerrütteten Christenheit durch die Bekehrung der Juden bewirkt werden könnte. Würde man die konvertierten Juden im Heiligen Land sammeln, ließe sich die Rückkehr des Messias beschleunigen.

Große Resonanz fanden diese Ideen bei dem frommen preußischen König Friedrich Wilhelm IV., dem die Reform der evangelischen Kirche nach urchristlich-neutestamentlichem Vorbild ein großes Anliegen war. Wo konnte man eine solche Reform besser und symbolträchtiger realisieren als am Ursprungsort des Christentums? Beeinflußt von seinem Freund und Ratgeber, dem Gelehrten und Diplomaten Carl Josias Freiherr von Bunsen⁷ entwickelte Friedrich Wilhelm IV. eine ökumenische Vision, die weit über die Grenzen des preußischen Protestantismus hinausging und noch dazu ein politisches Vakuum ausfüllen konnte: In der Stadt Davids sollte ein gemeinsames Bistum der Anglikaner und der preußischen Protestanten entstehen⁸. Da der König in Preußen der *summus episcopus* war, Bischöfe in seinem Reich also gar nicht existierten, sollte Canterbury die Prärogative überlassen werden. In Jerusalem wurde also ein anglikanisches Bistum errichtet, bei dem England und Preußen alternierend den Bischof bestimmten. Die unter dem Dach des Bistums sich organisierenden protestantischen Institutionen und Gemeinden sollten ihre jeweiligen konfessionellen und nationalen Eigenheiten beibehalten. Die kirchenrechtliche gewagte Konstruktion löste beispielsweise in Kreisen der hochkirchlichen Oxford-Bewegung massiven Protest aus. Auch in Deutsch-

berg Renate FÖLL, *Sehnsucht nach Jerusalem. Zur Ostwanderung schwäbischer Pietisten*, Tübingen 2002.

⁶ Vgl. z.B. die Ausführungen bei Alexander SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchung zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung*, Stuttgart 1986.

⁷ Vgl. Frank FOERSTER, Christina Carl Josias Bunsen. *Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik*, Bad Arolsen 2001.

⁸ Vgl. dazu knapp Martin LÜCKHOFF, *Die Wiederentdeckung des Heiligen Landes – Anfänge des Jerusalemer Bistums im Spannungsfeld zwischen Orient und Okzident*, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemsvereins*, Frankfurt a.M. 2003, S. 35–39; sowie ausführlich Martin LÜCKHOFF, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886)*, Wiesbaden 1998; Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841*, Berlin 1965; Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th Century. The Old City*, Jerusalem 1984, S. 250–264.

land sahen kritische Beobachter im Anglo-Preußischen Bistum einen Versuch Wilhelms IV. via Jerusalem den englischen Episkopat nach Preußen zu verpflanzen⁹.

Auch ein zweites Ziel konnte das englisch-preußische Prestigeprojekt erreichen: 1850 erkannte die türkische Regierung den Protestantismus als eigenes »Millet«¹⁰ an, womit ein entscheidender Schritt zur Etablierung des reformatorischen Glaubens im Vorderen Orient getan war. Das osmanisch-islamische Rechtssystem stellte die Angehörigen der nicht-islamischen monotheistischen Religionsgemeinschaften (»Millet«) unter besonderen Schutz, indem es ihnen das Recht auf Selbst- und Finanzverwaltung, Regelung der familienrechtlichen Angelegenheiten und Rechtsprechung durch ihre religiösen Oberhäupter zugestand. Wurde eine neue Glaubensrichtung als »Millet« anerkannt, brachte dies gesellschaftliche Aufwertung und Rechtssicherheit.

Für England und Preußen schien ein gemeinsames Bistum auch aus politischen Gründen vorteilhaft, bemühten sich doch praktisch alle europäischen Großmächte, durch die Protektion der einheimischen Christen im zerfallenden Osmanischen Reich Fuß zu fassen. Natürlich engagierten sich die europäischen Großmächte jeweils für die christlichen Minderheiten, deren Konfession mit dem heimatlichen Bekenntnis übereinstimmte, was Owen Chadwick nicht ohne ironischen Unterton so kommentiert hat: »Russia protected the Orthodox, France the Roman Catholics. Britain and Prussia, whose political interests in the Middle East were considerable, determined to protect Protestants. In these high policies of state it mattered little that Turkey contained no Protestants to protect...«¹¹ Um diesem Dilemma abzuweichen, förderten London und Berlin die protestantische Mission im Nahen Osten, zu deren religionspolitischer Absicherung das Anglo-Preußische Bistum diente. 1841 ins Leben gerufen, hatte dieses erste ökumenische Experiment der Neuzeit immerhin 45 Jahre Bestand. Es zerbrach 1886 an theologischen, finanziellen und politischen Differenzen, war doch die »romantische Unionsökumene des Anfangs [...] einer feindseligen deutsch-britischen Eifersucht, auch im Heiligen Land, gewichen«¹².

Die hochfliegenden Pläne gingen mit der praktischen Arbeit vor Ort einher. Unter den protestantischen Missionsgesellschaften war neben der »London Society for Promoting Christianity among Jews« (kurz: »London Jews Society«) und der »Church Missionary Society« vor allem die Basler Pilgermissionsanstalt St. Chrischona federführend. Sie war aus der 1780 in Basel von

⁹ Vgl. LÜCKHOFF, Die Wiederentdeckung des Heiligen Landes, S. 37.

¹⁰ Vgl. Kamal S. ABU JABER, The Millet System in the 19th Century Ottoman Empire, in: Muslim World 3 (1967) S. 212–223; Benjamin BRAUDE, Foundation Myths of the Millet System, in: DERS., Bernard LEWIS (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society, Bd. 1, New York 1982, S. 69–88.

¹¹ Owen CHADWICK, The Victorian Church I, Taschenbuchausgabe, London 1987, S. 189.

¹² Vgl. Karl HAMMER, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt, München 1978, S. 215.

Johann August und Samuel Urlsperger ins Leben gerufenen »Deutschen Christentumsgesellschaft«, einer Sammlungsbewegung gebildeter Pietisten, erwachsen. Auf Initiative des visionären Christentumsgesellschaftssekretärs Christian Friedrich Spittler entstanden aus dieser Zentralorganisation des süddeutschen und schweizerischen Pietismus zahlreiche Werke der Inneren und äußeren Mission, so etwa 1815 die Basler Missionsgesellschaft und 1840 St. Chrischona¹³.

In Spittlers Plänen spielten der Orient und das Heilige Land eine bedeutende Rolle. Ihm schwebte eine »Apostelstraße« von Jerusalem nach Abessinien vor, deren 12 Stationen jeweils mit einem Missionar und einem Handwerker bzw. Kaufmann besetzt werden sollten¹⁴. Dadurch sollten sich die Stationen wirtschaftlich selbst tragen und peu à peu den christlichen Glauben vom Vorderen Orient nach Nordafrika tragen. Spittlers Missionsmethode bestand in der Entsendung von christlichen Handwerkern, die »in echt apostolischer Weise«¹⁵ durch Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienten. Durch ihr praktiziertes Christentum sollten sie zum Vorbild ihrer Umwelt werden, um auf diese Weise Muslime und Juden zu Christus zu bekehren. Bereits 1846 wurden aus Basel die ersten beiden Missionare, Ferdinand Palmer und Conrad Schick nach Palästina geschickt, die ein Brüderhaus in Jerusalem gründeten¹⁶. Die idealistische Idee scheiterte. Nach drei Jahren brachen die St. Chrischona-Missionare ihre Zelte in Jerusalem ab. Konversionen waren ausgeblieben, die fremde Umwelt war für die süddeutschen und Schweizer Pietisten eine physische und psychische Überforderung. Spittler änderte die strategische Ausrichtung der Mission. Das Jerusalemer Brüderhaus sollte nun junge Missionare für einen Einsatz in Abessinien vorbereiten. 1854 wurde die zweite Basler Missionarsgruppe nach Jerusalem entsandt. Sie wurde von dem württembergischen Lehrer Johann Ludwig Schneller geleitet.

Johann Ludwig Schnellers Anfänge in Jerusalem

Der 1820 geborene Schneller stammte aus ärmlichen Verhältnissen und hatte trotz einfacher Volksschulbildung dank der Förderung eines Pfarrers und seiner Begabung die Aufnahmeprüfung für den württembergischen Schuldienst bestanden. Als »Lehrgehilfe« lehrte er an verschiedenen schwäbischen Schu-

¹³ Vgl. dazu Ernst STAHLIN, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, Basel 1974.

¹⁴ Vgl. CARMEL, Christen als Pioniere im Heiligen Land; sowie DERS., Wie es zu Conrad Schicks Sendung nach Jerusalem kam, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 99 (1983) S. 204–218; Andreas BAUMANN, Die Apostelstraße. Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung, Gießen, Basel 1999.

¹⁵ Vgl. RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 63.

¹⁶ Vgl. CARMEL, Christen als Pioniere im Heiligen Land, S. 127–190.

len, lernte in Göppingen die »Kinderrettungsanstalt« für Waisenkinder kennen und übernahm als Hausvater 1843 die Anstalt für entlassene männliche Sträflinge des Gefängnisses in Vaihingen/Enz. Seine praktisch-pädagogischen Eindrücke und Erfahrungen sollten sein Leben prägen. 1847–1854 war er erster Leiter und Hausvater der Missionsanstalt St. Chrischona. Obwohl auch Spittlers zweiter Versuch in Jerusalem scheiterte, blieb Schneller in der Heiligen Stadt. Mit Leib und Seele Missionar und Pädagoge, fand er in der Hilfe für die verarmte Bevölkerung Palästinas seine missionarische und sozialdiakonische Berufung. Im Gegensatz zum zweiten Bischof des Anglo-Preußischen Bistums, Samuel Gobat, der die Mohammedanermision aufgegeben hatte und sich um eine evangelische Reformation der orientalischen Kirchen bemühte, wollte Schneller die verkommene Moral der arabischen Bevölkerung heben. Er trennte sich von der Basler Mission, kaufte 1855 ein Grundstück vor den Toren der Jerusalemer Altstadt und baute dort seine erste Erziehungsanstalt. Nachdem er mehrfach überfallen worden war, mußte er dieses Projekt aufgeben. Es dauerte bis 1860, ehe Johann Ludwig Schneller seine Lebensaufgabe fand: Er nahm sich der Waisenkinder an, die ihre Familien bei den Christenverfolgungen in Syrien und im Libanon verloren hatten. Die Ereignisse im Libanon hatten 1860 ihre tragischen Höhepunkt erreicht, als in den Sommermonaten weit mehr als zehntausend Christen von Drusen und marodierenden türkischen Armee-Einheiten getötet wurden. Weil die Region nach den Christenverfolgungen verwaltungstechnisch umstrukturiert wurde und den Namen »Syrien« erhielt, nannte Schneller seine Erziehungsanstalt das »Syrische Waisenhaus«.

In der von strengen religiösen und kulturellen Regeln bestimmten orientalischen Umwelt besaßen Waisenkinder für einen christlichen Missionar einen ungemeinen Vorteil: Ihnen fehlte die engere familiäre Bindung, es gab keine sozialen Schranken, die den erwünschten Übertritt zum Protestantismus erschweren würde. So richtig diese strategische Überlegung auf den ersten Blick war, so sehr verkannte Schneller doch die arabische Mentalität. Es gehörte zu den ungeschriebenen Gesetzen des Orients, daß man einem Fremden keine Kinder anvertraute. Das galt auch dann, wenn es nicht die eigenen waren und der Ausländer den Kindern bessere Lebensbedingungen als die bisherigen bieten konnte¹⁷. Schneller kehrte deshalb mit nur neun Knaben aus dem Libanon nach Jerusalem zurück. Von den anfangs 70 an Schnellers Waisenhaus interessierten Kindern wurden wieder 61 zurückgeholt. Die überlebenden Dorfbewohner oder weitläufige Verwandte hatten die Kinder davon abgehalten, dem schwäbischen Lehrer und Missionar zu folgen.

In Jerusalem gelang es J. L. Schneller dagegen relativ schnell, durch seine gute Waisenhausarbeit die Ressentiments gegenüber einer europäischen Mis-

¹⁷ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 48.

sionsanstalt abzubauen und das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen. Im Verlauf des ersten Waisenhaus-Jahres kamen schließlich doch weitere 41 Kinder hinzu, so daß das von Schneller 1855 erbaute Wohnhaus bald zu klein wurde.

III. Christian Heinrich Zellers Einfluß auf die pädagogische Konzeption J. L. Schnellers

Der Gründung seines Waisenhauses legte Johann Ludwig Schneller kein akademisches Programm zugrunde, sondern vertrat ein praxisorientiertes, stark missionstheologisch und disziplinatorisch ausgerichtetes Erziehungsmodell. Samir Akel hat in seiner Dissertation von 1978 J. L. Schneller treffend als »Missionar und Pädagogen« und das Syrische Waisenhaus als »ein Produkt missionarischen Sendungsbewußtseins« pietistischer Prägung charakterisiert¹⁸. Schnellers Bildungsprogramm ist deshalb ein Beispiel für eine pietistische Pädagogik, bei der die Mission die Prärogative vor der Bildung besaß. Schneller war vor allem, wie seine Jahresberichte und die Statuten des Syrischen Waisenhauses belegen, von den Ansätzen Christian Heinrich Zellers »Lehren der Erfahrung« geprägt¹⁹. Zeller (1779–1860) – Schwiegervater des Jerusalemer Bischofs Gobat – gehörte zu den markantesten Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung. Neben der Ablehnung der Aufklärung und einer subjektivistischen Erlebnistheologie war allen Zweigen der Erweckungsbewegung ein starker sozial-reformerischer Zug gemeinsam, der zu einer Gründung zahlreicher Armen- und Rettungsanstalten führte. Zeller hatte nach verschiedenen Stationen als (Haus)Lehrer und Schulleiter in Augsburg, St. Gallen und Zopfingen 1820 die Leitung der von Spittler gegründete »Freiwillige Armen-schullehrer- und Armenkinderanstalt« auf Schloß Beuggen bei Basel übernommen und machte sie zu einer in Süddeutschland und Preußen stark beachteten und oft nachgeahmten Bildungseinrichtung. Während seines Bestehens wurden in Beuggen rund 250 Lehrer ausgebildet, von denen nicht wenige

¹⁸ Ibid. S. 6.

¹⁹ Ibid. S. 24–31 und S. 97–114. Vgl. auch Christian Heinrich ZELLER, *Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armen-Schullehrer. Eine Anleitung zunächst für die Zöglinge und Lehrschüler der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt in Beuggen*, Basel ²1865. Nicht ohne Einfluß auf Schneller waren auch Johann Friedrich FLATTICHS, *Pädagogische Blicke*, in: *Süddeutscher Schulbote. Zeitschrift für das deutsche Schulwesen* 10 (1846); sowie DERS., *Über Erziehung und Seelsorge*, hg. von Julius RÖSSLE, Metzingen 1966. Auszüge aus Schnellers Tagebüchern und Reden sowie der Syrische Waisenhaus-Statuten finden sich im Anhang zu AKEL, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller*, S. 182–221.

in die äußere Mission entsandt wurden. Über Spittler kamen Zeller und Schneller in Kontakt. Bei Zeller machte Schneller seine ersten Erfahrungen in der Ausbildung verarmter und verwaister Kinder. Zeller wiederum fand in Schneller einen talentierten Organisator, den er zur Umsetzung seiner pädagogischen Grundsätze im Ausland brauchte. Die engen persönlichen Kontakte zwischen Zeller, Spittler und Schneller, aber auch die gemeinsame Verwurzelung in der Erweckungsbewegung und das geteilte Interesse an einer speziellen Unterschichtspädagogik führte dazu, »daß der Geist von Beuggen auch im Syrischen Waisenhaus einzog«²⁰.

1. Exkurs: Basel-Jerusalem oder: Erweckungsbewegung und Moderne

Um die theologische und soziale Transferleistung des Syrischen Waisenhauses besser verstehen zu können, scheint es angebracht, einen Blick auf das Verhältnis von Erweckungsbewegung und Moderne zu werfen. Der Basler Kirchenhistoriker Thomas K. Kuhn hat die Erweckungsbewegung Baseler Prägung mit ihren vielen karitativen Initiativen als Ausdruck des Modernisierungsprozesses im Protestantismus und als Beispiel einer dezidiert neuzeitlichen Religiosität bezeichnet²¹. Die Attraktivität der Erweckungsbewegung bestehe darin, daß sie in einer historischen Umbruchsituation ein vielschichtiges Angebot für Lebensführung und Transzendenz Erfahrung mit dem Ziel der Stabilisierung der Lebensbedingungen angeboten habe.

Gerade in Zellers gesellschaftlicher Analyse verbanden sich chiliastische, ethische und sozialpolitische Motive. Die theologische Deutung der Gegenwart war derart prägend für Zeller, daß eine adäquate sozialökonomische

²⁰ HANSELMANN, Deutsche Evangelische Palästina mission, S. 50, der auch darauf verweist, daß sich Johann Ludwig Schneller schon im 1. Jahresbericht des Syrischen Waisenhauses ausdrücklich auf Zellers Waisenhauspädagogik beruft. Vgl. dazu auch HAMMER, Weltmission und Kolonialismus, S. 208. Vgl. auch Erich GELDBACH, The German protestant Network in the Holy Land, in: Moshe DAVIS, Yehoshuah BEN-ARIEH (Hg.), Western Societies and the Holy Land (With Eyes towards Zion III), New York, Westport, London 1991, S. 150–169

²¹ Vgl. Thomas K. KUHN, Pädagogik und Religion im »Frommen Basel«. Die Gründung des »Vereins der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt (1817)«, in: Harm KLUETING, Jan ROHLS (Hg.), Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Wuppertal 2001, S. 201–217 sowie DERS., Diakonie im Schatten des Chiliasmus. Christian Heinrich Zeller (1779–1860) in Beuggen, in: DERS., Martin SALLMANN (Hg.), »Das Fromme Basel«. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002, S. 95–112; sowie die Ausführungen in: DERS., Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung, Habilitationsschrift Basel 2001, S. 289–399 (erscheint demnächst in den Beiträgen zur Historischen Theologie). Für die Überlassung auch seiner bisher unveröffentlichten Forschungsbeiträge danke ich Professor Dr. Thomas K. Kuhn (Universität Basel).

»Durchdringung der zeitgenössischen Herausforderungen« nicht gelingen konnte²². Die Verelendungserscheinungen seiner Gegenwart entsprangen – geradezu biologistisch – für ihn aus der Schuld und dem Versagen der Menschen. Die sozial-karitativen Anstalten der Inneren Mission sah er als Vorboten des nahenden 1000jährigen Friedensreiches, das zwischen der sündigen Gegenwart und dem anbrechenden Gottesreich stand. Neben der chiliastischen Ausrichtung war für Zellers Denken ein ständisches, vormodernes und vorindustrielles Gesellschaftsmodell maßgebend. Den besten Schutz vor Verarmung und sozialer Dislokation sah er in der Wiederherstellung christlicher Familien. Dabei ging es ihm weniger um die Bekämpfung der materiellen Dimension des Pauperismus, »als vielmehr um eine primär sittlich-religiös ausgerichtete Prophylaxe, die indes eindeutig politisch-soziale Absichten implizierte«²³.

Zellers »Freiwillige Armenschullehrer- und Armenkinderanstalt« wandte sich deshalb vor allem den Kindern der unteren Stände zu. Ganz dem ständischen Denken verhaftet, wollte Zeller die Unterschicht mit Hilfe einer religiös untermauerten, handwerklichen Ausbildung aus dem Teufelskreis der Armut reißen und geistlich stabilisieren. Die bestehenden sozialen Verhältnisse wurden von Zeller akzeptiert, das soziale Rollenverständnis war »implizit konservativ, wenn nicht gar reaktionär«²⁴. Die gesellschaftliche Gleichstellung unterprivilegierter Schichten gehörte nicht zu Zellers drei wichtigsten Erziehungszielen, die in der »Zucht und Ermahnung zur Arbeit, zum niedrigen Stand und zum Herrn« bestanden²⁵. Durch die starke Betonung der Frömmigkeit entstand in erweckten Anstalten ein religiöses Sonderbewußtsein, daß im Blick auf die Landeskirchen separatistische Neigungen förderte, Schüler und Lehrer in Beuggen aber zu einer engen Gemeinschaft zusammenschweißte. Diese sozial-religiösen Zielsetzungen gelten in ähnlicher Weise auch für das Syrische Waisenhaus der Familie Schneller. Dank des prägenden Einflusses Zellers auf Schneller gehörten die Jerusalemer Anstalt zu einem internationalen Netzwerk erweckter Gemeinschaften, dessen Kommunikationszentrum das »fromme Basel« war²⁶.

Die Erweckungsbewegung ausschließlich als Antipoden der Moderne und der Aufklärung zu interpretieren, ist nach Kuhn eine historische Verkürzung. Sie war – trotz aller Kritik an der Moderne – ein innovativer Bestandteil der modernen Gesellschaft. Das Verhältnis von Moderne und Erweckungsbewegung muß deshalb nach Kuhn dialektisch verstanden werden: In den frommen Rettungshäusern wurde zwar versucht, die Rechristianisierung der Gesell-

²² KUHN, Diakone im Schatten des Chiliasmus, S. 102.

²³ Ibid. S. 103

²⁴ KUHN, Pädagogik und Religion im »Frommen Basel«, S. 213. Ähnlich HANSELMANN, Deutsche evangelische Palästina mission, S. 52.

²⁵ Ibid. S. 52.

²⁶ Zum ausgeprägten Selbstbewußtsein des »Frommen Basels« vgl. KUHN, Pädagogik und Religion im »Frommen Basel«, S. 216f.

schaft voranzutreiben und die Moderne zu bekämpfen. Andererseits bediente sich die Erweckungsbewegung des methodischen Kanons der aufgeklärten Pädagogik. Zeller nahm die Methoden seiner Zeit auf und deutete sie theologisch um. So wurde das Fortschrittsparadigma nicht als technischer Fortschritt, sondern als Weg zum Reich Gottes uminterpretiert. Jedes individuelle und soziale Handeln wurde danach befragt, welchen Beitrag es zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden leistete²⁷.

Die mit pädagogischer Strenge verfochtene erweckte Frömmigkeit wurde zu einer normativen Vision des Reiches Gottes. Der Glaube wurde dafür elementarisiert, diakonisiert und pädagogisiert. Diese Operationalisierbarkeit der Religion mag für die Innere und äußere Mission durchaus von Vorteil gewesen sein. Sie barg aber die Gefahr in sich, daß christliche Einrichtungen nur solange eine gesellschaftlich relevante Position einnehmen, wie sie als essentieller Bestandteil eines gesellschaftlichen Subsystems eine solche »Dienstleistung« zur Aufrechterhaltung des Gesamtsystems leisten, die kein anderes Subsystem bieten konnte.

2. Exkurs: Funktion und Leistung des Religionssystems nach Niklas Luhmann

Wenn J.-Chr. Kaiser, K. W. Schmidt oder H. Steinkamp im Anschluß an den verstorbenen Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann die Einrichtungen der Inneren Mission als »Zweitstruktur kirchlichen Lebens« bezeichnen²⁸, so gilt das in gleichem Maße auch für die Vereine der äußeren Mission. Da die bisherige Forschung ausschließlich auf die Deutung des sozialen Protestantismus im Deutschen Reich fixiert war, wurde übersehen, daß gerade die Mission in Übersee ebenfalls eine »Zweitstruktur kirchlichen Lebens« bildete, aus der durch Bekehrungen die »Erststruktur«, also eigenständige Kirchen und Gemeinden, ins Leben gerufen werden sollten.

Es ist m.E. an dieser Stelle angebracht, kurz die wesentlichen Züge der Luhmannschen Religionssoziologie darzustellen, die für die Interpretation der

²⁷ Ibid. S. 215.

²⁸ Vgl. zur Gesamtproblematik die Ausführungen von Jochen-Christoph KAISER, Vorüberlegungen zur Neuinterpretation des sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: Martin FRIEDRICH, Norbert FRIEDRICH, Traugott JÄHNICHEN, Jochen-Christoph KAISER (Hg.), Sozialer Protestantismus im Vormärz, Münster, Hamburg, London 2001, S. 11–19. Zur an Luhmann orientierten systemtheoretischen Deutung der Inneren Mission vgl. die Neuinterpretation von Stephan STURM, Soziale Reformation: J. H. Wicherns Sozialtheologie als christentumspolitisches Programm, in: ibid. S. 67–93; und DERS., Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. J. H. Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in der systemtheoretischen Perspektive, Diss. theol. Münster 1999. Vgl. auch Niklas LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. ³1999; DERS., Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André KIESERLING, Frankfurt a.M. 2002.

Jerusalemener Entwicklungen hilfreich sein können: Luhmann versteht Religion als gesellschaftliches Subsystem, das sich in Ergänzung oder Auseinandersetzung zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen bildet. Um in Interaktion mit anderen Systemen treten zu können, bildet jedes Subsystem drei Systembeziehungen aus: Die Beziehung zum Gesamtsystem, dem es angehört, die Beziehung zu anderen Systemen und die Beziehung zu sich selbst²⁹. Die Beziehung zur Gesellschaft als dem umfassenden System wird durch die Funktion des Subsystems hergestellt – im Religionssystem geschieht dies in der Kirche als Ort geistlicher Kommunikation. Die Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen wird durch die Leistung des Subsystems hergestellt. Die Leistung des Religionssystems nennt Luhmann Diakonie³⁰ und meint damit das gesamte soziale Angebot der Kirchen, wie es m.E. auch die Missionsgesellschaften angeboten haben. Auf dem Gebiet der Diakonie gelingt es dem Religionssystem, »Zuständigkeiten für ›Restprobleme‹ oder Personbelastungen und Schicksale in Anspruch zu nehmen, die in anderen Funktionssystemen erzeugt werden«³¹. Den Selbstbezug des Religionssystems herzustellen, ist Aufgabe der Reflexion, also der Theologie. Funktion, Leistung, Reflexion existieren in relativer Unabhängigkeit zueinander, Über- oder Unterordnungen gibt es nicht. Der Teilbereich Leistung/Diakonie besitzt eine besondere Wirkmächtigkeit, weil er sich in erster Linie aus dem Religionssystem heraus auf die nicht-religiösen Teilsysteme der Gesellschaft bezieht.

Zudem geht Luhmann davon aus, daß mit der Ausdifferenzierung des Religionssystems durch Leistung eine zunehmende Lösung von der Funktion, also der geistlichen Kommunikation einsetzt, und sich das Religionssystem so selbst säkularisiert.

Damit läßt sich auch (kirchen)historisch erklären, warum sich Diakonie als sozialer Dienstleistungssektor – gerade in einer Phase des Rückgangs religiöser Sinnstiftung – zusehends von der Kirche und ihren innerreligiösen theologischen Diskursen verselbstständigte. Die Diakonie erbrachte eine Leistung für das Gesamtsystem, die offensichtlich kein anderes Teilsystem in dem Maße zu erbringen vermochte. Diese vom Gesamtsystem nachgefragte Leistung bestand in der sozialen Dienstleistung und nicht in der geistlichen Kommunikation. Die Diakonie konzentrierte sich auf den Bereich, in dem sie am leistungsstärksten war. Dadurch gewann die Diakonie Selbstbewußtsein und wirkte von der Kirche unabhängig in die Gesellschaft hinein. Die Diakonie konnte aber keinen Beitrag zur Rechristianisierung der Gesellschaft leisten, weil dieses religiöse Angebot nicht nachgefragt wurde und die Diakonie für diesen Bereich auch keine ausreichenden Kompetenzen entwickelte. Im Blick auf die Leistung des Syrischen Waisenhauses lassen sich die Luhmannschen

²⁹ Vgl. LUHMANN, Funktion der Religion, S. 54–66.

³⁰ Ibid. S. 58.

³¹ Ibid.

Überlegungen m.E. dahingehend übertragen, daß die oben erwähnten »Zuständigkeiten für ›Restprobleme‹ oder Personbelastungen und Schicksale« in der Betreuung der Waisenkinder und der Heranbildung einer christlichen Handwerker- und Mittelschicht bestand. Die im folgenden zu konstatierende schleichende Metamorphose der Schnellerschen Anstalten in Jerusalem von einer karitativen Missionsanstalt zu einem sozialen Dienstleistungsunternehmen hat Teil an einem allgemeinen religiös-sozialen Transformationsprozeß. Auch im Syrischen Waisenhaus läßt sich – trotz des Bemühens um die Pflege der pietistisch-missionarischen Ideale – eine relative Unabhängigkeit von der Kirche und deren Diskursen beobachten. Die Metamorphose des Syrischen Waisenhauses war also kein Sonderfall, sondern spiegelte ein Grundsatzproblem der Anstalten der Erweckungsbewegung.

IV. Ziele und Methoden des Syrischen Waisenhauses unter Johann Ludwig Schneller

Bereits 1861 veröffentlichte Schneller die Statuten des Syrischen Waisenhauses, die deutlich seine missionstheologischen und pädagogischen Ziele erläuterten³²: In § 1 heißt es: »Unser Haus ist eine Erziehungs- und Bildungsanstalt, wo arme Menschenkinder zu nützlichen Gliedern der menschlichen Gesellschaft erzogen und gebildet werden, und zu wackeren Gliedern der Kirche Christi Jesu, unseres Herrn«³³. Die Anstalt wurde zur »Hausgemeinde«, der Anstaltsvater zum »Hausgeistlichen«, der die Kinder regelmäßig zu seelsorgerlichen Gesprächen aufsuchte. Dank des unverkennbaren Einflusses der württembergischen Waisenhauspädagogik durchliefen alle Zöglinge eine pietistisch geprägte spirituelle Schulung: Regelmäßige Andachten, pietistische Erbauungsstunden und Gottesdienste standen ebenso auf dem Programm wie die Feier der hohen Festtage des Kirchenjahres an den Heiligen Stätten Jerusalems³⁴. Heute spräche man wohl von »Erlebnispädagogik«, wenn Lehrer mit ihren Schülern die Stationen der Passion Jesu auf der Via Dolorosa abschritten oder Weihnachten in der Bethlehemer Geburtskirche bzw. auf dem Hirtenfeld von Beith Sahour feierten, wie es im Syrischen Waisenhaus geschah.

Daß die Schnellerschen Schulcurricula mit einer pietistischen Engführung entwickelt wurden, zeigt den Zellerschen Einfluß. Schneller teilte den Lehrplan in Lehrgegenstände ersten, zweiten und dritten Ranges. Den ersten Rang

³² Die Statuten des syrischen Waisenhauses finden sich abgedruckt im Anhang von AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 201–205.

³³ Ibid. S. 201.

³⁴ Vgl. HANSELMANN, Deutsche evangelische Palästina mission, S. 91–94.

nahmen die »Religionslehre mit Memorierübungen« und die Geschichte ein, die allerdings als »biblische und kirchliche mit Rücksicht auf die Weltgeschichte« gelehrt wurde³⁵. Den zweiten Rang nahm der Sprachunterricht in Deutsch und Arabisch sowie das Lesen, Schreiben, Rechnen, das Singen – vor allem religiöser Lieder – ein. Eine Stufe darunter wurden die Geographie (als biblische Landeskunde gelehrt), die Naturlehre und das Zeichnen angesiedelt.

Wie bei Zeller entsprach es auch Schnellers ganzheitlicher Sicht des Menschen, durch eine protestantische Arbeitsethik auf eine Verbesserung des Sozialverhaltens hinzuwirken. Samir Akel zählt zu Schnellers pädagogischen Zielen neben der Erziehung zur Sauberkeit, zu Ausdauer und Konstanz bei begonnenen Arbeiten vor allem die Fähigkeit, sich Gruppen anzupassen und für Gruppen Verantwortung zu übernehmen³⁶.

Protestantische Arbeitsethik

Neben den erzieherischen Motiven findet sich auch bei Schneller der bei fast allen westlichen Missionaren feststellbare Hang zur kulturellen Überlegenheit. Er konstatierte bei den Arabern einen Hang zum Müßiggang, dem er mit paternalistischer Strenge entgegenwirkte, um seine Zöglinge so auf das bürgerliche Leben vorzubereiten: »Arbeit, Arbeit ist's vor allem, was wir diesem Volke außerdem noch beibringen müssen. Wofür lehren wir die Kinder, wenn wir sie nicht in den Stand setzen, hernach mit Ehren ihr eigen Brot zu essen? Sollten wir etwa Bettler erziehen? Wofür lehren wir sie evangelische Erkenntnis und Religionsübung? Sollten wir etwa flauere, fromme Schwätzer erziehen? Darum haben wir festgesetzt, daß kein Zögling ordnungsgemäß unser Haus vor vollendetem 18. Lebensjahr verlassen darf. Wollte man uns die Hand- und Berufsarbeit in unserem Erziehungsplane streichen, so würden wir unsere Waisenhäuser schließen«³⁷. In der Durchsetzung seiner Erziehungsziele war Schneller kompromißlos. Wer von den Schülern gegen die Hausregeln verstieß, wurde streng bestraft, körperliche Züchtigungen nicht ausgeschlossen. Die schwerste Bestrafung war die Entlassung aus der Anstalt³⁸.

Die Anstaltserziehung verband missionarische und volkspädagogische Elemente. Sie konnte nur gelingen, wenn die Gewöhnung des Schülers an die intendierten Verhaltensmuster während der gesamten Jugendzeit vom Erzieher, der während der gesamten Ausbildung möglichst alle Einflüsse auf den Zögling kontrollieren sollte, gesteuert wurde. Daß Schneller seine Schüler gesell-

³⁵ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 78.

³⁶ Ibid. S. 103.

³⁷ Zitiert nach Ludwig SCHNELLER, Vater Schneller. Ein Patriarch der Evangelischen Mission im heiligen Lande, S. 109.

³⁸ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 112.

schaftlich und familiär – sofern noch Angehörige existierten – isolierte, nahm er in Kauf. Er hielt seine Jugendlichen in Glauben und Arbeitsmoral nicht für ausreichend gefestigt und die einheimische Bevölkerung zu verdorben, um die Zöglinge in die Freiheit zu entlassen. Deshalb war es notwendig, den Aufbau der Ausbildung klar zu strukturieren und das Syrische Waisenhaus als Internat zu führen, in dem die Kinder bis zum 18. Lebensjahr blieben.

Zunächst durchliefen die Zöglinge die nach dem Vorbild der »Evangelischen Volksschule in Württemberg« organisierten Elementarschule, bei der die Schüler nicht jedes, sondern nur alle zwei Jahre eingeschult wurden bzw. die Klasse wechselten. Ihre Leistung wurde monatlich bewertet, am Ende jeden Schuljahres gab es am sogenannten Lokationstag eine Abschlußprüfung, deren Ergebnis über die Versetzung der Schüler entschied.

Ausbildungsmodelle

Nach Abschluß der Elementarschule teilten sich die Ausbildungsgänge. Die begabtesten Lehrlinge wurden seit 1885 in das hauseigene »Seminar«, eine Art höhere Schule geschickt, in der Lehrer und Evangelisten für Schulen und Gemeinden ausgebildet wurden³⁹. So gelang es Schneller, auch die talentierten Schüler weiter an das Waisenhaus zu binden. Im Gegensatz zur Ausbildung in den Lehrerseminaren seiner württembergischen Heimat erweiterte Schneller den traditionellen Fächerkanon (Theologie, Pädagogik, methodische und sachkundliche Fächer, Musik) einerseits um kaufmännische Elemente wie Buchführung, Korrespondenz und die praktische Mitarbeit im Handelskontor des Syrischen Waisenhauses. Andererseits bot er für die Schüler, denen er den erfolgreichen Abschluß eines Hochschulstudiums zutraute, Englisch- und Französischkurse an. Das Seminar hatte drei Jahrgänge für Schüler im Alter zwischen 15 bis 18 Jahren und schloß mit einer Diplomprüfung ab.

Außerdem diente das Seminar zur Vorbereitung eines akademischen Studiums, das zumeist an der American University in Beirut absolviert wurde. Damit war der erste Schritt zur Schaffung einer protestantischen Bildungsschicht getan. Zu den bedeutendsten Absolventen des Seminars zählten der Arzt und Volkskundler Dr. Taufik Canaan, dem das ethnologische Institut der Universität Leipzig Mitte der 1990er Jahre ein eigenes Forschungsprojekt⁴⁰ gewidmet hat und der erste Bischof der Evangelisch Lutherischen Kirche in Jordanien, Dr. h.c. Daoud Haddad.

Der andere Bildungsweg war eine handwerkliche, kaufmännische oder landwirtschaftliche Ausbildung, die mit der Gehilfen-Prüfung abgeschlossen wurde. Talentierte Handwerker wurden häufig oft zur weiterführenden Aus-

³⁹ Ibid. S. 80f.

⁴⁰ Vgl. z.B. www.uni-leipzig.de/forsch95/13000/13240_p.html (Stand: Januar 2004).

bildung mit Meisterprüfung nach Deutschland geschickt, um das hohe technische Niveau der Werkstätten aufrecht zu erhalten. Die Vielfalt der Ausbildungsberufe war bemerkenswert. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besaß das Syrische Waisenhaus eine Blindenwerkstatt, eine Druckerei, eine Schlosserei, eine Schneiderei, eine Schreinerei, eine Schuhmacherei, einen Kachelofenbau, eine Ziegelei, einen Fuhrbetrieb, ein Kraft- und Pumpwerk, einen Baumaschinenbetrieb, einen Stadt- und einen Anstaltsladen für die im Syrischen Waisenhaus hergestellten Produkte, eine Buchhandlung sowie eine Kunsttöpferei. Zudem eröffneten die Schnellers eine Blindenschule, um die behinderten Kinder, die in ihrer Gesellschaft normalerweise keine Ausbildung erhalten hätten, vor der Verelendung zu bewahren. Aus diesem Arbeitszweig erwuchs eine eigene Blindenanstalt mit Schule, Blindendruckerei und Blindenindustriesaal. Die Ausdifferenzierung des handwerklichen Angebots brachte über Jahrzehnte wirtschaftlichen Erfolg. Neben den Spendengeldern war die gesamte Arbeit nur finanzierbar, wenn die Werkstätten Gewinn abwarfen. Dieses Ziel verfehlte das Syrische Waisenhaus aber in der krisengeschüttelten Zwischenkriegszeit.

Zur soziologischen Zusammensetzung der Schüler des Syrischen Waisenhauses

Betrachtet man die Schnellerschen Anstalten unter sozialgeschichtlichen Gesichtspunkten, so zielten ihre Ausbildungsgänge in erster Linie – auch hier Zellers Konzeption ähnlich – auf die Bildung einer christlichen Facharbeiter- und Handwerkerschicht. Schneller wollte in einem zweiten Schritt aber auch eine protestantisch-arabische Mittelschicht schaffen, die aus Lehrern, Geistlichen und einigen Akademikern bestand. Um diese zweite Zielsetzung verwirklichen zu können, nahm Schneller seit den 1870er Jahren vermehrt Kinder aus besser gestellten Familien auf. Sie sollten zum »Sauerteig«⁴¹ der Anstalten werden, also die sozial schwachen Zöglinge positiv beeinflussen und so zur Verbesserung der Lebensverhältnisse der einheimischen Bevölkerung insgesamt beitragen.

Nach Schnellers Aufstellungen kamen von den 210 Zöglingen, die die Anstalten von 1860–1877 durchlaufen hatten, 88 aus Fellachen-, 64 aus Handwerker- und 16 aus Kaufmannsfamilien. 20 waren Kinder von Bettlern und 10 Findelkinder oder Leibeigene. Nur 12 kamen aus der Bildungsschicht, zwei sogar aus der Familie eines Imams. Die soziologische Zusammensetzung spiegelte das Erziehungsprofil deutlich. Die nationale und konfessionelle Herkunft der Schüler zeigte eine soziale Beweglichkeit der arabischen Unterschicht, aber auch die Internationalität der Jerusalemer Bevölkerung in der zweiten

⁴¹ Vgl. AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 70.

Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nur etwa die Hälfte der Schüler stammte aus Palästina, 30% kamen aus Syrien, 7% aus Afrika, die übrigen aus dem türkischen Kernland und – vor allem seit den Massakern 1896 – aus Armenien.

Auch wenn sich das Syrische Waisenhaus vorwiegend um die Betreuung männlicher Zöglinge bemühte, wurde doch schon 1869 ein eigenes »Mädchenhaus« gegründet, das bis in den Zweiten Weltkrieg Bestand hatte. Die eigentliche Betreuung der Mädchen oblag jedoch der 1851 von der Kaiserwerther Diakonie gegründeten, und fünf Jahrzehnte lang von der tatkräftigen Diakonisse Charlotte Pilz geleiteten evangelischen Mädchenschule »Talitha Kumi«⁴². Die schulische Ausbildung erfolgte im Syrischen Waisenhaus koedukativ, was weniger auf progressive pädagogische Ideen als pragmatisch auf mangelnde Lehrkräfte zurückzuführen ist. Die Mädchen erhielten zwar zusätzliche Kurse in Hauswirtschaft und Handarbeit, aber keine handwerkliche oder kaufmännische Ausbildung. Das traditionelle Frauenbild wurde von der pietistischen Bildungseinrichtung also beibehalten.

Ein Unterschied zum Beuggener Vorbild darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden: Wer das Syrische Waisenhaus durchlaufen und eine Handwerksausbildung erhalten hatte, war im Palästina des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts ungleichlich privilegierter und besaß große wirtschaftliche Chancen bzw. Aufstiegsmöglichkeiten als dies in Süddeutschland oder in der Schweiz der Fall war.

Das Syrische Waisenhaus stand mit seiner Ausrichtung im Kontext eines umfassenden Transformationsprozesses, der vor allem von den europäischen Missionsschulen protestantischer, katholischer und auch orthodoxer Konfession vorangetrieben wurde. Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein waren eine methodisch orientierte Bildung, Schulformen wie das Gymnasium bzw. das Lycée im Nahen Osten ebenso unbekannt wie die Universität⁴³. Da die Waisenkinder überwiegend getaufte Christen – zumeist Maroniten – waren, betrieb Schneller keine Mission im strengen Sinne des Wortes, sondern Proselytenmacherei. Das brachte ihm harsche Angriffe der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche ein, die in der Anfangsphase sogar mit Polizeigewalt einzelne Kinder aus dem Waisenhaus abholen ließ. Die Konzentration auf die Proselytenmacherei war ein typisches Beispiel für den »Griff der Er-

⁴² Vgl. dazu Jakob E. EISLER, Charlotte Pilz und die Anfänge der Kaiserswerther Orientarbeit, in: Almut NOTHNAGLE, Hans-Jürgen ABROMEIT, Frank FOERSTER (Hg.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins*, Leipzig 2001, S. 78–95.

⁴³ Die Missionsgesellschaften leisteten nicht allein auf der Ebene der höheren Bildung, sondern vor allem bei der flächendeckenden Versorgung mit Grundschulen einen erheblichen Beitrag. In der Mandatszeit übernahm allerdings die englische Regierung zunehmend diese Aufgabe und bemühte sich um den Ausbau eines staatlichen Primarschulnetzes für die arabische Bevölkerung. Die zionistischen Organisationen etablierten dagegen ein flächendeckendes Netzwerk an Schulen für jüdische Kinder.

weckungsbewegung nach den orientalischen Kirchen«⁴⁴, wie Siegfried Hanselmann die evangelische Palästina-Mission charakterisiert hat. Auffallend ist deshalb, daß die Konfirmation zur Bewertung des »Missionserfolges« eine wesentlich wichtigere Rolle spielte als die Taufe: Bis 1911 hatten 1 169 Zöglinge das Syrische Waisenhaus durchlaufen, sich zwar nur 11 taufen, aber 376 konfirmieren lassen. Von den Konfirmierten stammten 171 aus der protestantischen, 151 aus der griechisch-orthodoxen, 24 aus der katholischen, 21 aus der gregorianischen Kirche und 9 aus anderen orientalischen Kirchen⁴⁵.

Nach dem ersten Vierteljahrhundert seiner Arbeit konnte das Syrische Waisenhaus eine respektable Bilanz vorweisen: Hatte es 1 861 mit 41 Knaben begonnen, so hatte das Heim 25 Jahre später 124 Zöglinge zu betreuen, 1939 waren es rund 400 Kinder. Nach dem ersten Vierteljahrhundert hatten insgesamt 414 Absolventen die Anstalten durchlaufen, nach 40 Jahren 1 200, nach 80 Jahren 3 500.

V. Der Aus- und Umbau der Anstalten

Nachdem die 25-Jahrfeier 1885 eindrücklich die Expansion des Werkes vor Augen geführt hatte, schien Johann Ludwig Schneller der Zeitpunkt gekommen, das Syrische Waisenhaus in die Eigenständigkeit zu führen und auf ein sicheres rechtliches Fundament zu stellen. Das Syrische Waisenhaus war die größte evangelische Missionsanstalt im Heiligen Land⁴⁶, deren Grundfläche die der Jerusalemer Altstadt übertraf. Das zentrale Problem bestand in der Sicherung des Grund- und Immobilienbesitzes, der sich noch immer im Privatbesitz der Familie Schneller befand. Die Schnellerschen Anstalten sollten eine eigenständige Institution werden. Am 12./13. Juni 1889 wurde der »Evangelische Verein für das Syrische Waisenhaus« gegründet, der 1894 die »Rechte einer juristischen Person« erhielt. Damit war die rechtliche Absicherung der Jerusalemer Anstalten gewährleistet⁴⁷. Die ursprüngliche Planung, das Syrische Waisenhaus an die andere deutsche evangelische Missionsgesellschaft, den Jerusalemverein, anzuschließen, war an finanziellen und administrativen Fragen gescheitert. Damit war die Chance für eine gemeinsame Ausrichtung der deutschen evangelischen Palästina-mission vertan. Es entstand eine Kon-

⁴⁴ HANSELMANN, Deutsche Evangelische Palästina-mission, S. 34.

⁴⁵ Vgl. RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 74–76.

⁴⁶ So Hans-Wilhelm HERTZBERG, Art. »Syrisches Waisenhaus« in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6 (1961), S. 583.

⁴⁷ Vgl. zur Problematik der Rechtsfähigkeit Alfons HUEBER, Vereinsrecht im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Otto DANN (Hg.), Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, München 1984, S. 124f. und S. 130f.

kurrenzsituation zwischen zwei im Prinzip ähnlich ausgerichteten Missionsgesellschaften, die sich, wie F. Foerster zurecht feststellte, »in Zeiten knapper Finanzen nicht eben günstig auf die Werbungstätigkeit der beiden Vereine in Deutschland auswirkte«⁴⁸.

Als das gemeinsame Bistum 1886 scheiterte, wurde der deutsche Anteil am Bistumsvermögen in die 1889 gegründete »Evangelische Jerusalem-Stiftung« (E.J.St.) eingebracht, die die Dachorganisation für alle kirchlichen Einrichtungen, nicht aber für die Missionsorganisationen wurde. Damit fand in dieser Übergangsphase auch die richtungsweisende Trennung von Kirche und Mission statt, die zu einem oft beklagten, mangelnden »Gesamtkirchenbewußtsein« der deutschen Protestanten in Palästina führte. Das Syrische Waisenhaus hatte sich die für die kirchenunabhängigen Missionsgesellschaften gängige Organisationsform des Vereins gewählt⁴⁹. Vorstand und Kuratorium waren ein typisches Beispiel für einen protestantisch-bildungsbürgerlich geprägten Honoratiorenverein, den vor allem Geistliche und Geschäftsleute prägten. Die Geschäftsstelle des Vereins saß in Köln. Sie wurde von Ludwig Schneller geleitet, der intensive Kontakte zu den Landeskirchen Hannovers, Württembergs, Bayerns und der Rheinprovinz pflegte. Nach dem Tod ihres Gründers 1896 ging die Leitung der Jerusalemer Anstalten auf seinen ältesten Sohn Theodor über, der gemeinsam mit seinem Bruder Ludwig durch eine intensive Werbetätigkeit Freunde und Förderer in der Schweiz und in den evangelischen Auswanderergemeinden in Nordamerika gewann. Dank der erfolgreichen Spendenakquisition konnte die weitere Expansion des Werkes, das langsam seinen sozial-missionarischen Charakter veränderte und zu einem christlichen Wirtschafts- und Landwirtschaftsbetrieb wurde, finanziert werden.

Expansion der Anstalten in der zweiten und dritten Schneller-Generation

Die zweite und dritte Generation Schneller führte den Ausbau der Anstalten weiter. In Bir Salem bei Jaffa nahm 1908 das Philistäische Waisenhaus mit seiner 345 Hektar großen, 28 000 Zitronen- und Apfelsinenbäume umfassenden Plantage den Betrieb auf. Bereits 1890 hatten die Schnellers das Gelände in der Hoffnung gekauft, hier erste evangelisch-palästinensische Kolonien zu bilden – ein Plan, der sich allerdings nicht realisieren ließ. Ab 1910 wurde in Nazareth das Galiläische Waisenhaus aufgebaut und 1929 die auf Weizenproduktion spezialisierte Farm Chemet Allah in der Küstenebene erworben. Bir

⁴⁸ Vgl. Frank FOERSTER, *Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945*, Gütersloh 1991, S. 79.

⁴⁹ Zum Vereinswesen im Deutschen Reich allgemein vgl. DANN (Hg.), *Vereinswesen*; Thomas NIPPERDEY, *Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und 19. Jahrhundert*, in: DERS., *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen 1976, S. 174–205.

Salem und Nazareth bestanden beide aus einer Grundschule, einer landwirtschaftlichen Ausbildungsstätte und der Agrarproduktion.

Die Jerusalemer Anstalten wurden in den folgenden Jahrzehnten modernisiert und ausgebaut. Auf dem 52 Hektar großen Gelände im Nordwesten der Altstadt – heute im ultraorthodoxen Viertel Mea Schearim gelegen – standen 1923 30 Gebäude und auf dem Höhepunkt der Arbeit 1936 sogar 51 Gebäude, in denen Mitte der 1930er Jahre rund 100 Arbeitnehmer beschäftigt waren. Die Hälfte von ihnen kam aus Deutschland. Die Ausweitung der Werkstätten und die Professionalisierung der Arbeit hatte die Mitarbeiterschaft der Anstalten stark verändert. Die Anstalten waren derart expandiert und zu einem modernen sozialen Dienstleistungsbetrieb geworden, daß es kaum mehr möglich war, ausreichend pietistische deutsche Handwerksmeister und Gesellen für die Werkstätten zu finden. In der Mandatszeit wurden die Mitarbeiter vor allem aufgrund ihrer Fachkompetenz und nicht wegen ihres missionarischen Eifers eingestellt. Um das protestantische Element in den Werkstätten dennoch aufrecht zu erhalten, nutzten die Schnellers ihre guten Kontakte zu den Anstalten der Inneren Mission. Sie rekrutierten für Leitungsaufgaben in den Werkstätten Diakone und Handwerksmeister aus der »Nazareth-Bruderschaft« in Bethel⁵⁰ und der Ludwigsburger Karlshöhe – bekannt für ihre Nähe zur SA⁵¹. Gerade zu den von Bodelschwingschen Anstalten in Bethel bestand eine enge persönliche Verbindung. Hermann Schneller hatte als »Adjutant« des Leiters der Betheler Anstalten, Pastor Friedrich von Bodelschwingh d.J. ein längeres Praktikum in der größten deutschen Diakonie-Einrichtung absolviert, um sich auf seine Aufgabe als zukünftiger Direktor in Jerusalem vorzubereiten. Allerdings konnten auch die Betheler Diakone nicht immer die Erwartungen erfüllen⁵².

⁵⁰ Vgl. Kai-Uwe SPANHOFER, Die Gottesfamilie im Umbruch der Zeiten. Die Bruderschaft Nazareth unter ihrem Vorsteher Paul Tegtmeyer, in: Matthias BENAD (Hg.), Friedrich v. Bodelschwingh d.J. und die Betheler Anstalten, Frömmigkeit und Weltgestaltung, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, S. 214–222.

⁵¹ Vgl. Michael HÄUSLER, »Dienst an Kirche und Volk«. Die deutsche Diakonenschaft zwischen beruflicher Emanzipation und kirchlicher Formierung (1913–1947), Stuttgart, Berlin, Köln 1995, S. 314–367. Zum Verhältnis der Karlshöhe zur SA, S. 333–337, 361 und der Widerstand der Nazareth-Bruderschaft in Bethel zur Einflußnahme der Deutschen Arbeitsfront, S. 356ff., Statistiken zur Mitgliedschaft der Diakone in der NSDAP und ihren Gliederungen finden sich S. 333–337.

⁵² Vgl. die Antwort des Vorstehers der Betheler Nazareth-Bruderschaft, Pfarrer Paul Tegtmeyer auf die Beschwerde L. Schnellers über schlecht ausgewählte Diakone, Bethel, den 16.10.1939, LKA Stuttgart K8/164.

Der Weg in die Krise

In der für alle Missionsgesellschaften wirtschaftlich schwierigen Zwischenkriegszeit konnten die Schnellers zunächst ihre Anstalten weiter ausbauen. Zwischen 1918–1921 beschlagnahmt, kehrte das Syrische Waisenhaus dank der Vermittlung einflußreicher amerikanischer Kirchenkreise⁵³ bereits 1921 in die Hände der Eigentümer zurück, die den zügigen Wiederaufbau und die Erweiterung der Anstalten einleiteten. Die zwanziger Jahre waren so erfolgreich, daß der Vereinsvorstand 1927 beschloß, nicht nur die industrielle Abteilung der Anstalten auszubauen, sondern auch »eine reinliche Scheidung des missionarischen und des gewerblichen Teils«⁵⁴ vorzunehmen. Die Entscheidung war riskant. Die Expansionspolitik etwa durch den Zukauf des Landgutes Chemet Allah war aus heutiger Sicht ein Fehler, weil sich der Kauf nicht refinanzieren ließ. Die Werkstätten erwirtschafteten in den 1930er Jahren nur einen minimalen Gewinn – 1932 waren es nach Abzug aller Auslagen lediglich 76 englische Pfund. Als die deutsche Reichsregierung 1932 im Zuge der Wirtschaftskrise die Devisenausführung reglementierte, die nach 1933 von den Nationalsozialisten verschärft wurde, erreichte die Rezession auch das Syrische Waisenhaus. Die Investitionen für Chemet Allah und den Ausbau der Werkbetriebe hatten sich nicht amortisiert, das Syrische Waisenhaus schrieb Defizit um Defizit: 1938 zeigte das Budget ein Minus von 2 244 Pfund⁵⁵. In dieser Situation bewährte sich einmal mehr die enge Verbindung zu den Freundeskreisen in Nordamerika und der Schweiz, die nun einen erheblichen Anteil der Finanzierung übernahmen, ohne allerdings die Schulden völlig tilgen zu können. Für den Etat des Jahres 1938 in Höhe von 6 944 Pfund schossen die Schweizer Freunde 2 200 Pfund, die amerikanischen Förderer 1 800 Pfund zu. Bei Kriegsausbruch befand sich das Syrische Waisenhaus dennoch in einer existenzbedrohlichen finanziellen Krise.

⁵³ Vgl. das Sitzungsprotokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 147–12.1.1921, LKA Stuttgart K8/7. Das Syrische Waisenhaus wurde in der Nachkriegszeit von der amerikanischen Hilfsorganisation »Near East Relief« verwaltet.

⁵⁴ Vgl. RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 154.

⁵⁵ Den Ausgaben in Höhe von 6 944 Pfund standen lediglich Einnahmen in Höhe von 4 700 Pfund entgegen, die sich wie folgt zusammensetzten: 2 200 Pfund kamen aus der Schweiz, 1 800 aus den USA, 500 Pfund aus Schulgeldern, 100 Pfund durch »Journey-men«, also durch den Gastbetrieb der Anstalten, 60 Pfund waren Spenden aus Palästina, 40 Pfund waren Mieteinnahmen, Lambeth Palace Library/Lang Papers 176.

VI. Erste Schritte zu einer eigenständigen evangelisch-arabischen Kirche

Ende der 1920er Jahre wuchs unter den arabischen Protestanten das Bedürfnis nach mehr Selbständigkeit. Im Syrischen Waisenhaus gab es eine Hausgemeinde. In der Erlöserkirche auf dem Muristan wurden arabische Gottesdienste gefeiert. Eine Vereinigung der Absolventen von Talitha Kumi und des Syrischen Waisenhauses hatte sich gebildet, doch eine eigenständige arabisch-evangelische Gemeinde gab es nicht. Nach anfänglichen Blockaden der Berliner Kirchenbehörden kam es am 30. Juni 1929 zur Gründung der »palästinisch-evangelischen Gemeinde Jerusalem«. Das Adjektiv »palästinisch« (sic!) sollte die Verbundenheit mit der palästinensischen Nationalbewegung zum Ausdruck bringen⁵⁶.

Diese Gemeinde war die erste sichtbare Frucht der jahrzehntelangen Missionsbemühungen. Trotz aller Begeisterung über diesen ersten emanzipatorischen Schritt sollte die eigentliche Gemeindebildung schwierig werden. Da sich die arabischen Protestanten aus der Hausgemeinde des Syrischen Waisenhauses und der vom Jerusalemverein betreuten Muristan-Gemeinde rekrutierten, wurde die neue arabische Gemeinde in die beiden Bezirke »Stadt« und »Waisenhaus« unterteilt, die jeweils ein eigenes Kirchenbuch, eine eigene Kasse und einen eigenen Gemeinderat erhielten. De facto entstanden also zwei Gemeinden, die allein – so § 4,1 des Gemeindestatuts – »in der Gemeinsamkeit des Namens und des repräsentativen Hauptes« verbunden blieben. Zum »repräsentativen Haupt« der neuen Gemeinde wurde der deutsche Propst ernannt, sein Stellvertreter wurde der Direktor des Syrischen Waisenhauses. Sie übten die Dienstaufsicht über die arabischen Geistlichen des jeweiligen Bezirkes aus. Die enge Bindung zur »Mutterkirche« und zur Waisenhaus-Leitung blieb also erhalten. Das war von deutscher Seite erwünscht, weil man den einheimischen Christen Eigenständigkeit weder zutraute noch gewähren wollte. Während die Stadtgemeinde sich als kaum lebensfähig erwies, stabilisierte sich die Waisenhaus-Gemeinde durch die organisatorische Absicherung der Anstalten. Im Syrischen Waisenhaus leisteten Theodor und Hermann Schneller einen Beitrag zur Indigenisierung des Protestantismus im Nahen Osten, indem sie 1928 ein arabischsprachiges Gesangbuch veröffentlichten⁵⁷. Die Schnellers leisteten außerdem einen Beitrag sowohl zur Stabilisierung einer protestantischen Identität als auch zum Ausbau eines eigenen Alumni-Netzwerkes, indem

⁵⁶ So die Interpretation von RAHEB, *Das reformatorische Erbe*, S. 139.

⁵⁷ Vgl. das Protokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 183–28.11.1928, LKA Stuttgart K8/8.

sie seit 1924 ein deutsch-arabisches Quartalsmagazin für die ehemaligen Waisenhaus-Zöglinge herausgaben⁵⁸.

VII. Die politische Haltung der Familie Schneller

Die Familie Schneller war kaisertreu, patriotisch und antisozialistisch eingestellt. Seit den Anfängen des Hohenzollern-Engagements im Orient bestand eine ungewöhnlich enge, persönliche Beziehung zwischen dem Kaiser und der Familie Schneller.

Sie nahm ihren Anfang, als der junge Vikar Ludwig Schneller während seiner Kandidatenzeit als Hauslehrer beim kaiserlichen Oberhofmeister in Sanssouci und Berlin, dem Grafen Perponcher, später als Hilfspfarrer an der Potsdamer Garnisonskirche tätig war. Am kaiserlichen Hof traf er regelmäßig den fast gleichaltrigen Prinzen Wilhelm, den späteren Kaiser Wilhelm II.⁵⁹ Ein engerer persönlicher Kontakt entstand aber erst während der Orientreise 1898, auf der Ludwig Schneller als Reiseführer den Kaiser durch das Heilige Land begleitete und ihm auch die Anstalten des Syrischen Waisenhauses zeigte⁶⁰. Daraus entwickelte sich eine Verbindung, die das ganze Leben bestehen bleiben sollte. Doch schon Wilhelm I. hatte dem Syrischen Waisenhaus zum 25. Jahrestag am 11. November 1884 die Glocken für den neuerrichteten Anstaltsturm geschenkt. Als im Rahmen der Festtage zur Eröffnung der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung und der Dormitio 1910 auch das 50jährige Jubiläum des Syrischen Waisenhauses gefeiert wurde, stand an der Spitze der Prominenz aus geistlichen und weltlichen Würdenträgern niemand geringerer als Kronprinz Eitel-Friedrich von Preußen⁶¹.

⁵⁸ Das Blatt – die erste Publikation für die einheimischen evangelischen Christen – scheint auf positive Resonanz gestoßen zu sein und eine weite Verbreitung erreicht zu haben. In den einschlägigen Archiven finden sich allerdings kein Exemplar dieser Zeitschrift.

⁵⁹ Vgl. Ludwig SCHNELLER, »Unser Kaiser«. Achte Folge der Weihnachts-Erinnerungen, Leipzig 1927, S. 7. Diese Stelle hatte er auf Vermittlung des Oberhofpredigers Rudolf Kögel erhalten, der sich von einer »vaterländischen Ansprache« des jungen Theologiestudenten während eines Kommers im Berliner Wingolf beeindruckt zeigte. Vgl. Anna KATTERFELD, D. Ludwig Schneller, Lahr-Dinglingen 1958, S. 49f.

⁶⁰ Vgl. dazu Ludwig SCHNELLER, Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land, Leipzig 1899; DERS., Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem. Seine Entstehung und seine Geschichte, Köln 1927, S. 11; sowie KATTERFELD, D. Ludwig Schneller, S. 94–97; Thomas H. BENNER, Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898, Marburg 2001, S. 314.

⁶¹ Vgl. HANSELMANN, Deutsche Evangelische Palästina mission, S. 119; NIEMANN, Redet mit Jerusalem freundlich!, S. 26–30.

Die Schneller-Familie gehörte während der Kaiserzeit zusammen mit den jeweiligen deutschen Konsuln zu den Antriebskräften der jährlichen Feier des kaiserlichen Geburtstages am 22. März, zu der alle in Jerusalem lebenden Deutschen und Schweizer zu einer Feier im preußischen bzw. später im deutschen Generalkonsulat versammelt wurden⁶².

Ludwig Schnellers Kampf für die Wiederherstellung der Monarchie

Die Schnellers blieben dem Haus Hohenzollern über die Zäsuren der deutschen Geschichte hinweg treu verbunden: Um die Verbindung zum Hof zu halten, schickte das Syrische Waisenhaus über Jahrzehnte dem Kaiser seine Vierteljahreszeitschrift, den »Boten aus Zion«. Die Reaktion war stets freundlich. Noch während der Schlacht an der Somme ließ Wilhelm II. aus dem Großen Hauptquartier in Spa am 10. Oktober 1916 dem Vorstand des Syrischen Waisenhauses für die Übersendung der jüngsten Ausgabe der Publikation danken und gleichzeitig ein »Gnadengeschenk« in Höhe von 3 000 Reichsmark überweisen, um die ihm bekannte Institution bei der Erfüllung ihrer »segsreichen Aufgaben« zu unterstützen⁶³. Die besondere Würdigung ihrer Arbeit durch ein solches »herzerhebendes Zeichen« des Kaisers festigte die Treue und Anhänglichkeit der Schnellers zum Hause Hohenzollern. In den Kreisen des Syrischen Waisenhauses wurde Wilhelm als »der treue Freund und Förderer«⁶⁴ der Anstalten angesehen und verehrt. Ludwig Schneller kämpfte nach 1918 sogar öffentlich für die Wiedereinführung der Monarchie⁶⁵. Der Publizist Erwin Roth hat ihn deshalb etwas spöttisch als »Herold« der Hohenzollern und als »lautstärksten Wortführer des evangelischen Deutschtums unter preußischer Führung« bezeichnet⁶⁶. Meines Erachtens hat Roth damit die Position und den Einfluß

⁶² Die palästina-deutsche Diaspora führte nach 1918 die Tradition nationaler Festtage fort. Das gesplante Verhältnis des deutschen Protestantismus zur Weimarer Republik läßt sich auch in Jerusalem feststellen. Propst Hertzberg wollte es seiner Gemeinde nicht zumuten, daß an den Stätten kaiserlichen Wirkens die schwarz-rot-goldene Fahne wehte und wählte stattdessen als Beflaggung an Festtagen die neugeschaffene Kirchenfahne mit violettem Kreuz auf weißem Grund. Vgl. Schreiben Hertzbergs vom 1. Juni 1927 an das Kuratorium der E.J.St., EZA 56/38.

⁶³ Vgl. das Protokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 142 – 11.10.1916, LKA Stuttgart/K8/7, worin der kaiserliche Gruß an das Syrische Waisenhaus aus dem Großen Hauptquartier vom 10.10.1916 vermerkt wurde.

⁶⁴ Vgl. NIEMANN, Redet mit Jerusalem freundlich!, S. 27.

⁶⁵ Vgl. die einschlägigen deutsch-nationalen und royalistischen Aussagen in Ludwig SCHNELLER, Holt doch den Kaiser wieder!, Leipzig 1933; DERS., »Unser Kaiser«, DERS., Allerlei Pfarrhern, Leipzig 1925; DERS., Königs-Erinnerungen, Leipzig 1926.

⁶⁶ So Erwin ROTH, Preußens Gloria im Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem, München 1973, S. 100f.

Ludwig Schnellers im deutschen Protestantismus überbewertet. Allerdings zeichnete sich der in Köln residierende Vorsitzende des Waisenhaus-Vorstands durch ein umfangreiches und weit verbreitetes, monarchistisches Schrifttum aus. 1927 gab Schneller seine Erinnerungen an Wilhelm II. unter dem Titel »Unser Kaiser« in den Druck, und noch 1933 veröffentlichte L. Schneller die programmatische Schrift »Holt doch den Kaiser wieder!«, die jedoch ohne große öffentliche Resonanz blieb.

Das besondere Verhältnis L. Schnellers zu Wilhelm II. blieb nicht auf publizistische Aktivitäten begrenzt, vielmehr wurde Schneller in den 1930er Jahren zu einer Art Ersatz-Hofprediger Wilhelms, zelebrierte in Haus Doorn Geburtstagsgottesdienste oder taufte den Nachwuchs des Hauses Hohenzollern⁶⁷.

Revolutionäre Gefährdungen

Mit der deutsch-nationalen, monarchischen Ausrichtung verband sich im Syrischen Waisenhaus eine Ablehnung des Sozialismus. Durch die Expansion der Anstalten und die Veränderungen in der Struktur der Arbeitnehmerschaft ging die ursprüngliche Verbindung von Ausbildung und Mission schrittweise verloren. 1939 beklagte sich L. Schneller darüber, daß die Handwerksmeister nicht einmal an Gottesdiensten teilnahmen, die Autorität des Direktors in Zweifel zögen und eine sozialistische bzw. sozialdemokratische Gesinnung an den Tag legten, »bei der nicht missionarische Dienstwilligkeit herrschend ist, sondern rein äußerliche Fragen. Dadurch wird der Werkhof, so nötig, ja unentbehrlich er auch ist, zu einem *Fremdkörper* [Hervorhebung im Original, R. L.] in der Missionsanstalt«⁶⁸. Der seit 1928 verantwortliche Direktor Hermann Schneller stimmte der Analyse seines Onkels zu und schlug alternativ vor, aus Bethel solche Diakone anzuwerben, die entweder bereits Handwerksmeister seien oder auf Kosten des Syrischen Waisenhauses zu Meistern ausgebildet würden. Träte die Leitung diesem Problem nicht entgegen, versündige man sich an 80 Jahren Arbeit⁶⁹. Die sozialdemokratische Gesinnung der Handwerksmeister war deshalb eine Gefahr, weil es unter den arabischen Gesellen einige mehr oder weniger überzeugte Sozialdemokraten und Kommunisten gab. Die sozialistischen Ideen waren durch den Zionismus

⁶⁷ In einem Brief an den Verwaltungsdirektor der Hannoverschen Kirche, Köln, den 24.2.1937, LKA Stuttgart K8/11, erwähnt Ludwig Schneller, daß er eine Taufe in Doorn übernommen habe. Der Täufling wird nicht namentlich erwähnt. Vgl. auch Willibald GUTSCHE, Ein Kaiser in Exil. Der letzte deutsche Kaiser Wilhelm II. in Holland. Eine kritische Biographie, Marburg 1991, S. 185.

⁶⁸ So die Briefe Ludwig Schnellers an Hermann Schneller vom 27.9.1939 und an den Vorstand vom 1.10.1939, LKA Stuttgart K8/87.

⁶⁹ Vgl. auch Hermann Schnellers Antwort vom 22.8.1939, LKA Stuttgart K8/87.

ins Land gekommen, hatten sich aber auch unter der arabischen Arbeiterschaft verbreitet und zur Gründung einer kommunistischen Partei geführt⁷⁰. Gewerkschaftssekretäre hatten während der großen arabischen Revolte 1936–1939 einen Teil der Gesellen zu einem Streik und einem zeitweiligen Ausscheiden aus dem Werkhof bewegen können. Obwohl die Sympathien der Schnellers im arabisch-zionistischen Konflikt den Arabern gehörten, förderten sie den Nationalismus nicht, verboten sogar ihren arabischen Mitarbeitern, sich in die Politik einzumischen⁷¹. Lediglich auf kirchlichem Gebiet kam der Vorstand 1929 – wie bereits dargelegt – mit der Gründung einer eigenständigen »palästinisch-evangelischen Gemeinde Jerusalem«⁷² dem Autonomiebedürfnis der christlich-arabischen Arbeiterschaft entgegen. Doch auch diese Gemeinde blieb bis zum Kriegsausbruch eng mit den Schnellerschen Anstalten verzahnt.

Die Angst, daß der arabische Aufstand Auswirkungen auf das Syrische Waisenhaus haben würde, war nicht unbegründet. In den späten 1930er Jahren wurden die Anstalten mehrfach Ziel von Bombenanschlägen und Überfällen. Trotz dieser Übergriffe waren die Antipathien gegen den Zionismus so stark, daß die Schnellers der Woodhead-Kommission⁷³ mitteilten, daß ihre Anstalten bei einer Teilung des Landes möglichst dem Mandatsgebiet und notfalls dem arabischen Teil Palästinas zugeschlagen werden sollten⁷⁴.

Während sich die Schnellers mit dem arabischen Nationalismus zu arrangieren wußten, empfanden sie den atheistisch-revolutionären Sozialismus als existentielle Bedrohung. Es dokumentiert die tiefe mentalitätsgeschichtliche Verwurzelung im Pietismus, daß der Vorstand nicht politische, sondern religiöse Gegenmaßnahmen vorschlug und einen Evangelisten zu den jungen Gesellen schickte, der sie vom verführerischen Sozialismus zur »Heilandsliebe« bekehren sollte⁷⁵. Denjenigen, die ihre Verfehlungen einsahen, stand der Weg zurück in den Werkhof offen. Die Einführung eines betrieblichen Mitspracherechts für Arbeiter, Gesellen und Handwerksmeister hielten aber die patriarchal agierenden Schnellers nicht einmal für diskussionswürdig.

⁷⁰ Vgl. Alexander FLORES, Nationalismus und Sozialismus im arabischen Osten. Kommunistische Partei und arabische Nationalbewegung in Palästina 1919–1948, Münster 1980.

⁷¹ Vgl. Hermann Schnellers Brief an den Deutschen Generalkonsul vom 8.1.1938, Israelisches Staatsarchiv, Akten der deutschen Konsulate in Palästina, ISA/RG 67/525/1383.

⁷² So die Interpretation von RAHEB, Das reformatorische Erbe, S. 139.

⁷³ Zu den unterschiedlichen Teilungsplänen der Peel- und der Woodhead-Kommissionen in den späten 1930er Jahren vgl. z.B. Franz ANSPRENGER, Juden und Araber in einem Land. Die politischen Beziehungen der beiden Völker im Mandatsgebiet Palästina und im Staat Israel, München, Mainz 1978, S. 52–57.

⁷⁴ Vgl. das Schreiben des Deutschen Generalkonsulats an das Auswärtige Amt vom 29.7.1938, ISA RG 67/525/1383. Vgl. auch Palestine Post Nr. 3691–5.7.1938 und Nr. 3691–6.7.1938.

⁷⁵ Vgl. das Sitzungsprotokoll der Syrische Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 216–23.1.1935, LKA Stuttgart K8/8.

Ambivalentes Verhältnis zum Nationalsozialismus

Bei dieser autoritären Grundverfassung kann es nicht verwundern, daß sich das Syrische Waisenhaus nach 1933 dem Nationalsozialismus annäherte. Die Haltung zum Dritten Reich war allerdings ambivalent. Während der Leiter der Heimarbeit, Ludwig Schneller, der NSDAP nicht beitrug, gehörten seine Neffen Ernst und Hermann der Politischen Leitung der Ortsgruppe Jerusalem an. Inwieweit das Parteiengagement aus Überzeugung oder aus Opportunismus geschah, läßt sich nicht leicht beurteilen. Allerdings war ein gutes Verhältnis zu Parteistellen und staatlichen Behörden für den Fortbestand der Anstalten unumgänglich. Auch ein unverfänglicher Zeuge wie der nach Palästina geflohene religiöse Sozialist Heinz Kappes hielt seinen Studienfreund Hermann Schneller zwar für einen ausgesprochen national denkenden Menschen, nicht aber für einen Nationalsozialisten⁷⁶. Im Kirchenkampf stand das Syrische Waisenhaus auf Seiten der Bekennenden Kirche, ohne sich jedoch kirchenpolitisch zu exponieren. Es rekrutierte seine theologischen Mitarbeiter zum Teil aus den illegalen Seminaren der Bekenntnisbewegung. Der kirchenpolitische Widerstand interessierte die Palästina-Regierung bei Kriegsausbruch nicht. Wie schon am Ende des Ersten Weltkrieges beschlagnahmten die Briten alle deutschen evangelischen Einrichtungen. Die Missionsanstalten wurden dem vom anglikanischen Bischof geleiteten »Committee for Supervision of German Educational Institutions« unterstellt⁷⁷. Allerdings konnte Hermann Schneller auf Vermittlung deutschfreundlicher kirchlicher Kreise noch bis 1940 als Co-Direktor an den Plänen für die Zukunft der Anstalten mitarbeiten. Nach dem deutschen Angriff auf Frankreich wurden fast alle Palästinadeutschen von der Mandatsregierung zunächst in Galiläa, dann in Australien interniert. Auch Hermann Schneller verbrachte die Kriegsjahre im australischen Lager Tatura. Nach 1948 enteignete der israelische Staat das Syrische Waisenhaus und wandelte es in eine Kaserne um. Damit endete nach rund 80 Jahren die Geschichte des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Die Kaserne trägt den Namen »Schneller Camp«, befindet sich heute in einem miserablen Zustand und droht zu verfallen. In jüngster Zeit hat sich eine Gruppe israelischer Geographiehistoriker und Stadtplaner mit Gil Gordon an der Spitze um den Erhalt des Geländes und die Restaurierung der Gebäude verdient gemacht⁷⁸.

⁷⁶ Vgl. die Ausführungen in Manfred JACOB, Religiöser Sozialismus und Mystik. Ein Blumhardtianer berichtet aus seinem Leben und Werden (Interview mit Heinz Kappes), in: Alfred SCHINDLER, Robert DELLSPERGER, Martin BRECHT (Hg.), Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus (FS Andreas Lindt), Göttingen 1985, S. 318–344.

⁷⁷ Vgl. FOERSTER, Mission im Heiligen Land, S. 183ff.

⁷⁸ Vgl. Gil GORDON, Erhaltungsplan für das Gelände des Syrischen Waisenhauses, in: »Mit Ehren ihr eigen Brot essen«, S. 33–35; und auch Martina WAIBLINGER, Johann Ludwig

VIII. Zusammenfassung

Als eine der innovativsten Berufs- und Ausbildungsstätten des Vorderen Orients hat das Syrische Waisenhaus einen bemerkenswerten Beitrag zur Modernisierung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert geleistet. Aufbau und Blüte der Schnellerschen Anstalt fielen in eine Transformationsphase, in der sich der Orient dem Westen öffnete. Mit dem Ende des Osmanischen Reiches, der Errichtung des Mandatssystems und der Schaffung einer jüdischen Heimstätte stürzte der Nahe Osten in eine tiefe politische Krise, die auch die Missionsanstalten berührte.

Das Syrische Waisenhaus war eine Einrichtung zur Förderung einer christlich-arabischen Mittelschicht, die dank ihrer westlichen Bildung die engen sozialen Grenzen der orientalischen Gesellschaft überwinden konnte. Der Modernisierungsbeitrag des Syrischen Waisenhauses war jedoch allein funktional-beruflich und religiös-moralisch. Einen Beitrag zur politischen Modernisierung, zur Bildung einer demokratischen Zivilgesellschaft oder zur betrieblichen Mitbestimmung sahen die Konzeptionen der deutsch-nationalen, paternalistisch agierenden Schnellers nicht vor.

Das Syrische Waisenhaus verstand sich zwar als Missionsanstalt, ohne jedoch im eigentlichen Sinne Mission zu betreiben. Was die Zahl der Konvertiten anging, war es genauso erfolglos wie alle anderen Mohammedaner-Missionen auch⁷⁹. Dagegen belegen die Konfirmationsstatistiken einen relativen Erfolg bei der Anwerbung von Gliedern der Ost-Kirchen für die evangelisch-arabische »Hausgemeinde«.

Eine eingehendere Untersuchung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses müßte die Frage klären, ob nicht die erstaunlich ähnliche Struktur des Syrischen Waisenhauses zu den Einrichtungen der Inneren Mission – wie etwa den Bethler Anstalten – die These erlaubt, daß das Syrische Waisenhaus als Teil der äußeren Mission nichts anderes als eine Einrichtung der Inneren Mission im Ausland war.

Einige Ähnlichkeiten zwischen den Anstalten der Inneren und der Übersee-Mission sind nämlich verblüffend: Das soziale, diakonische und pädagogische Angebot war ebenso vergleichbar wie die Verbindung von Handwerksausbildung und spiritueller Erziehung. Eine umfassende Sozialreform, die sich auf eine starke christliche Ethik stützte, sollte in Deutschland die Arbeiterschaft von einer Hinwendung zum Materialismus oder gar zum revolutionären Sozialismus abhalten und sie für die Kirche zurückgewinnen. Auch der Ansatz der

Schneller und das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, in: Jahrbuch Mission 2000 S. 102, 108f.

⁷⁹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch SINNO, Deutsche Interessen in Syrien und Palästina, S. 305; und AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller, S. 5.

Schnellers war sozialreformerisch und anti-revolutionär, bezog sich aber nicht auf einen deutschen Kontext, sondern wollte die »Erweckung« der arabischen Christenheit mitbewirken. Sowohl in der Heimat als auch in der deutschen Diaspora Jerusalems ging eine anti-modernistische Weltanschauung mit einer praktischen Rezeption der Errungenschaften der Moderne in den Bereichen Technik, Medizin und Bildung Hand in Hand.

Schließlich scheinen mir die an Luhmann angelehnten Thesen Jochen-Christoph Kaisers auf die Schnellischen Anstalten zuzutreffen, der im Blick auf die Veränderungen der Inneren Mission im 19. und 20. Jahrhundert festgestellt, daß die Einrichtungen der Inneren Mission eine kirchliche Zweitstruktur ausbildeten, die mit einer großen Leistungsfähigkeit in die Gesellschaft hineinwirkten und sich in einem Maße von der Kirche lösten, wie der gesellschaftliche Bedarf an religiöser Sinnstiftung zurückging⁸⁰.

Mit dem Zweiten Weltkrieg und der Entstehung des Staates Israel kommt die Geschichte des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem zu einem abrupten Ende. Die Tradition des Syrischen Waisenhauses führen heute zwei Schnellerschulen im libanesischen Khirbet Kanafar (1952) und in Amman (1966) fort, die Hermann Schneller in mühevoller Arbeit aufgebaut hat und die nun vom Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland getragen werden.

Daß Erinnerungskulturen unterschiedlich kodiert sind, ist eine Binsenweisheit, die sich im Falle der Schnellerschen Anstalten bestätigen läßt: In Deutschland weitgehend vergessen, ist der Name »Schneller« im Vorderen Orient auch in der Gegenwart eine Qualitätsbezeichnung. Wer eine der Schnellerschen Schulen durchlaufen hat, braucht sich bis heute keine Sorge um sein berufliches Fortkommen zu machen. Ein »Schneller« wird nie arbeitslos. Ein kurioses Ende für ein höchst idealistisches Missionsprojekt!

*La longue métamorphose d'une institution missionnaire et d'éducation
en une agence de service. Contribution à l'histoire de l'Orphelinat syrien
de la famille Schneller à Jérusalem, 1860–1945*

L'Orphelinat syrien créé à Jérusalem par le pédagogue et missionnaire wurtembergeois Johann Ludwig Schneller (15 janvier 1820, Erpfingen – 18 octobre 1896, Jérusalem) est jusqu'au milieu du XX^e siècle la plus grande institution éducatrice et caritative du Moyen-Orient. L'Orphelinat a pour objectif de contribuer à la réforme des Églises orientales et débute son travail avec des enfants devenus orphelins suite aux persécutions de chrétiens en Syrie et au Liban, en 1860.

⁸⁰ Vgl. Jochen-Christoph KAISER, Sozialer Protestantismus als kirchliche »Zweitstruktur«: Entstehungskontext und Entwicklungslinien der Inneren Mission, in: Karl GABRIEL (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände von Wertbindung, Ökonomie und Politik, Berlin 2001, S. 29.

Schneller émane du mouvement revivaliste du sud-ouest de l'Allemagne, travaille dans sa région d'origine avec des orphelins et d'anciens détenus, et en 1847 il devient le responsable de l'institution missionnaire Saint-Chrischona à côté de Bâle. En 1854, la Société missionnaire de Bâle, créée et dirigée par Chr. F. Spitter l'envoie à Jérusalem à la tête d'une délégation. Celle-ci doit préparer la mission abyssinienne. Mais ce projet échoue. Schneller reste pourtant sur place et crée en 1860 à Jérusalem – dans un premier temps pour 41 garçons – l'Orphelinat syrien; celui-ci, en 80 ans d'existence, forme 3 500 élèves. En raison de son aura et de son engagement en faveur de la population arabe, il est considéré comme le « patriarche de la mission de Palestine ».

Ses fils, Theodor et Ludwig, ainsi que ses petits-fils, Hermann et Ernst Schneller, poursuivent son action. Afin de sécuriser d'un point de vue juridique cette entreprise, la propriété de Schneller est confiée à une « Association protestante pour l'Orphelinat syrien » (1889-1894), dont le siège est à Cologne. En dépit de bons contacts avec les Églises nationales en Allemagne, l'Orphelinat syrien demeure une société missionnaire agissant de son propre chef et de manière indépendante, sous la direction de la famille du fondateur.

Le but pédagogique de Schneller – à l'instar des écoles pour pauvres du mouvement revivaliste de Bâle, qui l'inspirent – réside en la formation d'artisans chrétiens, avec internat et ateliers. Leur piété et éthique du travail protestantes doivent ensuite permettre la christianisation de la Palestine. Au sein du séminaire sont formés des éducateurs et des évangélisateurs voués aux communautés protestantes arabes; c'est là aussi qu'est encouragée la création d'une classe moyenne protestante. Cependant, avec, au cours du XX^e siècle, la professionnalisation de la section technique sous l'influence d'un personnel indifférent à la religion, on assiste à une sécularisation rampante de l'Orphelinat syrien et ainsi à l'échec de la mission.

Outre Jérusalem, et dans le cadre d'une expansion remarquable, mais peu réussie en terme d'œcuménisme, trois antennes sont créées en Palestine: Bir Salen (1908), Nazareth (1910) et Chemet Allah (1929).

La Deuxième Guerre mondiale entraîne la cessation de toute activité. Après 1948, l'État d'Israël réquisitionne l'Orphelinat syrien et le transforme en la caserne dénommée « Schneller Camp »; celle-ci, de nos jours, est dans un état de délabrement avancé. Deux écoles Schneller poursuivent la tradition de l'Orphelinat syrien: celle de Khirbet Kanafar, au Liban (1952) et celle d'Amman (1966), placées sous la direction de l'Œuvre missionnaire d'Allemagne du sud-ouest. Si l'on considère son histoire, l'Orphelinat syrien a fortement contribué à la modernisation de la Palestine d'un point de vue social, religieux et pédagogique. La structure des institutions Schneller, similaires à celle des établissements sociaux protestants d'Allemagne, permet de considérer que l'Orphelinat syrien fut une institution à l'étranger de la Mission intérieure.