

Naam: J.J. "John" de Haan (1200909)
Supervisor: dr. G.J. van Klinken
Assessor: prof. dr. K. Spronk
Vakgebied: KG Sources
Plaats en datum: Woerden, 03-07-2017

Wat heeft Jeruzalem met Wittenberg te maken?

Lutherse presentie in Jeruzalem vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917, in verkondiging, diaconaat en politiek

Protestantse Theologische Universiteit (PThU) te Amsterdam

“Bid om vrede voor Jeruzalem, laat het goed gaan met hen die u liefhebben.” (*Psalmen*, 122:6)

“Het zijn geen bouwstenen uit de berg en dal bedekkende rotsen, maar levende stenen uit de rots van het Arabische volk gehouwen, tot de bouw van de Christelijke Kerk in het land van de opgang van de zon.” (L. Schneller, *Aus meiner Reisetasche*)

Woord vooraf

“Bid om vrede voor Jeruzalem, laat het goed gaan met hen die u liefhebben.” (*Psalmen*, 122:6). Over die Bijbeltekst ging de preek van voorganger Wolfgang Schmidt in de lutherse Erlöserkirche te Jeruzalem op zondag 19 maart 2017, in de morgen. De voorganger zei niet te kunnen bidden voor de vrede van Jeruzalem, zonder eerst schuld te belijden over de kruistochten en bloedbaden in het verleden, maar in Christus is er vergeving.

In die preek kwamen een aantal thema's voor, die in mijn masterthesis ook aan de orde zullen komen: de politieke situatie van Jeruzalem, kruistochten, de visie op kruistochten, en ook het verkondigen van de boodschap dat het heil alleen in Christus te vinden is. Het zijn thema's op het gebied van de relatie tussen Wittenberg en Jeruzalem. Het zijn thema's die in de periode 1880-1917 ook al in Jeruzalem aanwezig waren, die tot in heden doorwerken. Het zijn thema's waar ik de afgelopen maanden intensief mee bezig ben geweest. Dat heeft nu geresulteerd in deze masterthesis.

Anderen hebben hieraan een belangrijke bijdrage geleverd. Mijn dank gaat uit naar dr. G.J. van Klinken, de supervisor van deze thesis. Tevens gaat mijn dank uit naar de Protestantse Theologische Universiteit, die de studiereis naar Jeruzalem – die nodig was voor mijn thesis – deels bekostigd heeft. Ook Stichting 'Ad Pias Causas' heeft financieel bijgedragen aan die reis, waarvoor hartelijk dank. Met dank aan mijn medestudent Theo Overbeeke, kwam ik in Jeruzalem in contact met studenten en docenten van de Theologische Universiteit Apeldoorn. Ik heb veel, ook met betrekking tot het onderwerp van mijn thesis, over het Heilige Land geleerd doordat ik een deel van hun programma mocht meemaken. Ook hen, en in het bijzonder Sander Kok en dr. M.C. Mulder, die daarin optraden als contactpersonen, wil ik daarvoor bedanken. Via dr. Mulder ben ik in contact gekomen met Marleen en Ilja Anthonissen, en waar Marleen aan de Erlöserkirche is verbonden, heb ik ook over die kerk en de lokale bevolking in Jeruzalem extra informatie gekregen. Ook naar hen gaat mijn dank uit. Wolfgang Schmidt, evangelischer Propst von Jerusalem, danke ich für seine Zeit ein Gespräch über die Erlöserkirche in Jerusalem zu haben. Tenslotte bedank ik dan nog prof. dr. K. Spronk, de assessor van deze thesis.

SOLI DEO GLORIA!

Woerden (Nederland), 3 juli 2017

Inhoudsopgave

Woord vooraf	2
Inhoudsopgave	3
1. Inleiding	5
1.1 Onderwerp	5
1.2 Probleemstelling	5
1.3 Relevantie	8
1.4. Theoretisch kader	9
1.5 Methode	15
2. J. Krayenbelt: een Nederlandse tijdgenoot van de Schnellers	17
2.1 Inleiding	
2.2 Verhouding J. Krayenbelt tot Ludwig Schneller	17
2.3 Bespreking Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina e Syrië	18
2.4 Conclusie	21
3. Historisch kader van de Duitse lutherse presentie in Jeruzalem tussen 1880 en 1917	22
3.1 Inleiding	22
3.2 Aanvang Duitse kerkelijke presentie in Palestina (1840-1880)	22
3.3 Duitse kerkelijke presentie in Palestina (1880-1917)	23
3.4 Conclusie en tussenstand	25
4. Het Syrische Waisenhaus en de familie Schneller	26
4.1 Inleiding	26
4.2 Introductie Syrische Waisenhaus en de familie Schneller	26
4.3 Korte biografische schets Ludwig Schneller	26
4.4 De geschiedenis van het Syrische Waisenhaus	27
4.5 Conclusie en tussenstand	30
5. Verkondiging bij Ludwig Schneller	31
5.1 Inleiding	31
5.2 De inhoud van de boodschap	31
5.3 De adressanten van de boodschap	33
5.4 Conclusie en tussenstand	35
6. Diaconaat bij Ludwig Schneller	37
6.1 Inleiding	37
6.2 De functies van het diaconaat bij Ludwig Schneller	37
6.3 Geldwerving	38
6.4 Conclusie en tussenstand	38
7. Politiek bij Ludwig Schneller	40
7.1 Inleiding	40
7.2 Het kruisvaardersideaal	40
7.3 Nationalisme en het evangelie	41
7.4 Waardering van andere Duitse confessies door Ludwig Schneller	41

7.5 Conclusie en tussenstand	42
8. Andere Duitse auteurs	43
8.1 Inleiding	43
8.2 P.W. von Keppler	43
8.3 P. Fleischmann	46
8.4 Conclusie en tussenstand	49
9. De receptie van de lutherse presentie in het Jeruzalem van 2017	50
9.1 Inleiding	50
9.2 Erlöserkirche	50
9.3 Johanniter-Hospiz	51
9.4 Auguste-Viktoria-Hospital	51
9.5 Syrische Waisenhaus	51
9.6 Conclusie en tussenstand	51
10. Conclusies	52
11. Evaluatie onderzoeksmethodes	54
Bibliografie	55
Bijlagen	57

1. Inleiding

1.1 ONDERWERP

Het onderwerp van mijn masterthesis is: “lutherse presentie in Jeruzalem vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917, in verkondiging, diaconaat en politiek”. De titel van mijn thesis “Wat heeft Jeruzalem met Wittenberg te maken?” (die ontleend is aan de bekende uitspraak van kerkvader Tertullianus¹) doelt dan ook op *intenties*. Zoals ik hieronder nader uiteen zal zetten, richten vragen van bewoners in het Midden-Oosten zich niet zozeer op wat westerse protestanten daar zoal doen en gedaan hebben (de feiten zijn redelijk goed bekend), als wel op de vraag naar de *motieven* voor deze activiteit. In de volgende paragraaf zal ik uitleggen op welke wijze ik de themavelden verkondiging, diaconaat in hun onderlinge samenhang wil bestuderen.

1.2 PROBLEEMSTELLING

Met betrekking tot de lutherse presentie vanuit Duitsland in Jeruzalem heeft het academische debat vooral belangstelling voor de maatschappelijke en politieke aspecten daarvan. Diaconaat wordt over het algemeen als een afgeleide daarvan gezien, terwijl de aandacht voor de inhoud van de verkondiging beperkt blijft. Dat ziet men bijvoorbeeld in de bundel *New Faith in Ancient Lands* onder redactie van Heleen Murre-van den Berg. De bundel geeft een overzicht van de westerse christelijke, waaronder ook lutherse, presentie in het Midden-Oosten, maar richt zich daarbij vooral op wat deze presentie in politieke en maatschappelijke zin inhield. Naar de confessionele aspecten van de lutherse presentie vanuit Duitsland is recentelijk minder onderzoek gedaan. Vanuit mijn belangstelling voor een niet alleen ‘praktisch’ maar ook ‘getuigend’ confessioneel christendom wil ik proberen om dat element nader te belichten. Met andere woorden: in hoeverre bestond er naast een nagestreefd westers politiek en maatschappelijk doel een *boodschap*, die bestemd was voor de bevolking van Jeruzalem? Zo’n boodschap lijkt voor een westerse kerkelijke presentie een vanzelfsprekendheid. Dat is het echter niet: met name in de meer recente historiografie lijkt de boodschap hetzij te verdwijnen achter het (politieke en maatschappelijke) doel, hetzij voorgesteld te worden als een vorm van zelfbevestiging van de brenger ervan. In het ene geval is er sprake van een westers academisch discours, dat zijn aandacht in toenemende mate lijkt te verleggen van theologie (inclusief homiletiek) naar politiek. In het andere geval is er sprake van een kritische reactie van degenen die in Jeruzalem met de protestantse boodschap geconfronteerd werden, en daardoor in sommige gevallen ook toetraden tot een protestantse kerk. Op beide varianten kom ik nader terug.

Vanuit deze achtergrond concentreert mijn onderzoek zich op de volgende twee aspecten:

1. Wat was de inhoud van de lutherse boodschap of verkondiging in Jeruzalem in het bestudeerde tijdvak? Mijn belangrijkste bron voor de reconstructie daarvan zijn enkele bundels van Ludwig Schneller, o.a. het in het Nederlands vertaalde *Opdat allen Hem kennen!* en *Evangelienfahrten*. De inhoud is gebaseerd op preken en meditatie, in verband met het ‘Heilige Land’. Zoals gezegd is aan dergelijk materiaal tot dusverre nog weinig aandacht besteed. Ik hoop hier een nieuw veld aan het onderzoek toe te voegen.
2. Voor wie was deze boodschap bestemd? Voor het thuisfront in Europa en voor de

¹ Tertullianus, *De Praescriptione Haereticorum*, XII: “Quid ergo Athenis et Hierosolymis?”, zie: http://www.tertullian.org/latin/de_praescriptione_haereticorum.htm (laatst bezocht 13 juni 2017).

westerse protestantse bezoekers van Palestina, of voor een in Jeruzalem op te bouwen gemeenschap, die ook Arabische en joodse leden omvatte en daar op zijn minst voor openstond?

Hier ligt een braakliggend terrein. Zowel de boodschap als de geadresseerden ervan worden in de bestaande literatuur meer vanuit een Europese context beschreven dan vanuit een inheemse gemeenschap in Jeruzalem. Daarnaast is de vraag hoe men het lutheraans protestantisme uit de jaren 1880-1917 moet typeren. In dit onderzoek opteer ik voor zo breed mogelijke definities. Mijn belangstelling, in verband met deze masterthesis gevoed door een werkbezoek aan Jeruzalem, gaat uit naar protestantse aanwezigheid in die stad, en naar de manier waarop die aanwezigheid door de plaatselijke bevolking wordt gewaardeerd. De Duitse lutherse presentie vormt een casus om beter inzicht te krijgen in dit algemene thema. Ik ga bij de vraag wat lutheranisme is, uit van een aantal algemene kenmerken, die voor een deel voortborduren op het werk van Maarten Luther (1483-1546)²:

1. Alleen de Heilige Schrift (sola scriptura) geldt als bepalend voor de christelijke religie: Het heil verkrijgt men niet door te doen wat de kerkelijke tradities, pausen en conciliën voorschrijven, maar alleen in de Schrift staat dat wat nodig is om deel te hebben aan Gods heil.
2. Een mens verkrijgt het heil alleen uit genade (sola gratia) alleen door te geloven (sola fides) in Jezus Christus, die de enige Middelaar is tussen God en mensen (solus Christus). Alleen het geloof in Christus geeft de zekerheid dat men rechtvaardig is voor God (cf. Rom. 1:17).
3. Het Evangelie houdt op tegengestelde wijze verband met de Wet: Het heil verkrijgt men alleen uit het Evangelie van Jezus Christus, en niet door de wet van Mozes te houden. Luther trok dit breder door het houden aan wat de kerk voorschrijft, ook onder de wet van Mozes te laten vallen. Luther ziet de Wet vooral in het Oude Testament tot uiting komen, en het Evangelie in het Nieuwe Testament.
4. Alleen door te geloven in Jezus Christus, het Hoofd van de Kerk, behoort men tot de heilsgemeenschap, het Rijks Gods. Dit Rijk Gods moet onderscheiden worden van de zichtbare kerk.
5. De kerk is geroepen om het Evangelie te verkondigen, en de sacramenten te bedienen, waardoor de Heilige Geest het geloof aan mensen verschaft. De kerk zelf verschaft het heil echter niet aan mensen, maar mensen ontvangen het heil dus alleen uit genade, door het geloof in Jezus Christus, dat door de Heilige Geest gewerkt wordt.
6. In het Heilig Avondmaal is Christus in, met en onder het sacrament tegenwoordig: De transsubstantiatieleer wordt zodoende bij Luther minder scherp bekritiseerd dan bij de reformatoren Huldrych Zwingli (1484-1531) en Johannes Calvijn (1509-1564).
7. Qua kerkstructuur is voor mijn thesis relevant dat in 1817 in het huidige Duitsland de *Evangelische Kirche der Union* tot stand kwam, als een door de Pruisische koning opgelegde 'Union': lutherse en gereformeerde gemeenten gingen op in één verband, met de koning zelf aan het hoofd (in zijn functie als summus episcopus).
8. De tweerijkenleer, waarbij onderscheid gemaakt wordt tussen het rijk van Christus en het rijk van de wereld: Alleen door het geloof in Christus heeft de christen deel aan het

² Ontleend aan H.D. Betz e.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5:L-M* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2007), 574-587, 610-614.

rijk van Christus, dat als de heilsgemeenschap onderscheiden is van de zichtbare kerk. In het rijk van de wereld zal onder wereldlijke autoriteiten – die georiënteerd zijn op Gods wil –, door menselijke wetten en rechtspraak, het onrecht geweerd en voor uiterlijke vrede gezorgd worden.

Bij de zendingsfamilie Schneller, die in die periode voor een belangrijk deel de lutherse presentie belichaamde in Jeruzalem, veronderstelt de literatuur naast piëtistische³ ook evangelicale⁴ invloeden.⁵ Om al te gedetailleerde discussies van wat lutheranisme nu precies is te vermijden, neem ik de interpretatie ervan door de familie Schneller als uitgangspunt, binnen de bredere discussie over protestantse presentie in Palestina in het genoemde tijdvak.

Zoals gezegd wil ik mij daarbij allereerst richten op de verkondiging en de vraag voor wie die verkondiging was bestemd. Ik noem dit de kerygmatische intenties van de lutherse presentie vanuit Duitsland. Het gaat hierbij om het kerygma, de veaarkondiging van de heilbrengende boodschap (het Evangelie) van de Bijbel. Het tweede kernpunt is het diaconaat, breed opgevat, dus inclusief het werk van het Syrische weeshuis en de diakonessenzorg. De vraagstelling loopt hier parallel aan die betreffende de verkondiging. Was dit diaconaat een middel voor een ander doel (bijvoorbeeld sociale beheersing), of was het ook een doel in zichzelf, als vorm van christelijke gemeenschapsvorming? Die nadrukkelijk ook de inheemse inwoners van Jeruzalem omvatte? Vanuit beide genoemde invalshoeken (verkondiging en diaconaat) hoop ik de discussie aan te gaan met de aangehaalde academische literatuur over protestantisme in Jeruzalem, waarin zoals gezegd een zwaar accent gelegd wordt op politieke motivaties. Die gangbare benadering wil ik kritisch gaan bevragen. In de slotparagraaf van deze thesis hoop ik daarop terug te komen, en dan tevens een verband te leggen met de *Wirkungsgeschichte*: de receptie van het tijdvak 1880-1917 in het protestantisme in Jeruzalem in 2017, evenals het daarvan uitgaande diaconaat.

Zo mag ik daaraan toevoegen, de weerstanden tegen zowel het een als het ander. Tijdens het onderzoek bleek dat de imperialisme-these van de uit een Jeruzalemse familie afkomstige literatuurwetenschapper Edward Said (1935-2003) een belangrijke stem is en blijft in het debat over westers-protestantse zending in het Midden-Oosten. Dat geldt met name voor de twee bovengenoemde aspecten die mijn interesse hebben, toegespitst op de lutherse presentie vanuit Duitsland. De stelling van Said houdt namelijk in dat westers-protestantse zending een vorm van westers dominantiedenken en imperialisme impliceert, en daar mogelijk zelfs ondergeschikt aan is. Said heeft een Arabisch-protestantse achtergrond, behoort kortom tot een bevolkingsgroep waar de Duits-lutherse zending tussen 1880 en 1917 nauw mee in aanraking kwam. Daarom breng ik in mijn masterthesis het Schnellerwerk in gesprek met de Said-these.

³ Met piëtisme bedoel ik een stroming binnen het lutheranisme die sterk de nadruk legt op zowel uiterlijke als innerlijke vroomheid.

⁴ Het evangelicalisme zoals dat zijn oorsprong heeft in de Amerikaanse en Engelse opwekkingsbewegingen in de achttiende en negentiende eeuw. Evangelicalisme legt evenals het piëtisme sterk de nadruk op zowel uiterlijke als innerlijke vroomheid, alleen ligt de oorsprong ervan in de Angelsaksische wereld, en is het ook niet gebonden aan een bepaalde vorm van het protestantisme, waar het piëtisme sterk Duits georiënteerd is, en ook op het lutheranisme is gericht. Evangelicalisme heeft dus in dit verband dus geen betrekking op 'evangelisch-luthers', waar juist het piëtisme betrekking heeft op het lutheranisme in dit verband.

⁵ Roland Löffler, "The metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Services Enterprise: The Case of the Syrian Orphanage (1860-1945)," in *New Faith in Ancient Lands*, red. H.L. Murre-Van den Berg (Leiden: Brill, 2006), 151.

Met het oog op de hedendaagse relevantie van het onderwerp, wil ik zoals gezegd tevens aandacht schenken aan de receptie van de lutherse presentie in Jeruzalem vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917 door de hedendaagse vertegenwoordigers ervan, met name de *Erlöserkirche* in de oude stad. Mijn masterthesis verschijnt immers in 2017, dat wordt beschouwd als het Reformatiejaar. Dat lijkt een zeer geschikt moment om niet alleen te bezien wat de kerkhistorische context was van het Schnellerwerk tussen 1880 en 1917, maar ook wat de receptie daarvan in het protestantse Jeruzalem van 2017 is. Daarom heb ik Jeruzalem in maart van dat jaar bezocht. De kerkhistorische context van het Schnellerwerk tussen 1880 en 1917 – en in hoeverre de Said-these daarvoor opgaat –, breng ik in mijn masterthesis dan ook in gesprek met mijn exposure naar Jeruzalem.

De centrale vraagstelling van mijn masterthesis kan men nu dan als volgt formuleren:

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de kerygmatische, diaconale en politieke intenties van het Schnellerwerk tussen 1880 en 1917 in Jeruzalem, en aan de receptie daarvan in het protestantse Jeruzalem van 2017?”.

Het doel van deze thesis is een antwoord te kunnen geven op deze vraag, om zodoende meer inzicht te krijgen in de lutherse presentie in Jeruzalem vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917, en de receptie daarvan in het protestantse Jeruzalem van 2017.

1.3 RELEVANTIE

Een historische terugblik is zoals gezegd ook kerkelijk en hedendaags relevant, in die zin dat de paradigma-wisselingen binnen het westerse protestantisme tot op de huidige dag vragen oproepen bij de overige bevolkingsgroepen in Jeruzalem. Voor Joden en Arabieren lijkt het in Israël en de Palestijnse gebieden lastig om de – soms wisselende - doelstellingen van de protestantse aanwezigheid in Palestina te begrijpen. In de periode 1880-1948 waren protestantse christenen vooral gericht op de Jodenzending, maar ook op het bekeren van moslims en het tot westerse kerkgenootschappen overhalen van inheemse (veelal Arabische en Grieks-katholieke) christenen. Getalsmatig was het aantal overgangen tot het protestantisme vanuit deze Arabische groep aanzienlijk groter dan vanuit de Islam en het Jodendom.⁶ In de periode van 1948-1990 zagen de meeste protestantse kerken het Joodse volk echter als de belangrijkste gesprekspartner van de kerk, zeker in de staat Israël. Vanaf 1990 werd de dialoog tussen christenen en het Joodse volk steeds nadrukkelijker uitgebreid tot een ‘trialoog’ tussen christenen, Joden en Arabieren.⁷ Voor de inwoners van de Levant is het lastig te achterhalen wat het westen, en in dit geval protestantse christenen nu elke keer precies willen in de regio. Doordat de accenten in de protestants-christelijke boodschap nogal eens wisselen (zie hierboven) kan de verdenking opkomen dat het niet om die boodschap gaat, maar om een achterliggend doel dat niet per definitie theologisch hoeft te zijn. Joden maken zich zorgen over wat aan gevoeld wordt als het eroderen van de solidariteit met Israël. Arabische christenen voelen zich gekrenkt door wat zij na 1948 lange tijd hebben aan gevoeld als een tweederangspositie in de prioriteiten van het toenmalige protestantisme. Deze kritiek kan, zoals met name bij Said, de gestalte aannemen van de these dat dit westerse protestantisme in

⁶ Heather J. Sharkey, *A history of Muslims, Christian, and Jews in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 210-211 cf. Edward W. Said, *Culture and imperialism* (New York: Vintage, 1993), 40.

⁷ Zie als voorbeeld daarvan: <https://www.kerkinactie.nl/projecten/ontmoetingen-tussen-joden-christenen-en-moslims> (laatst bezocht 14 juni 2017).

het Midden-Oosten altijd voornamelijk zichzelf heeft gezocht: bevestiging van eigen gelijk, bevrediging van eigen interesses, behartiging van eigen geopolitieke belangen. Het onderzoek van deze masterthesis hoopt daar meer inzicht in te geven, al is het maar binnen het beperkte kader van de genoemde casus. Het jaar 2017 bood mij een extra stimulans om na te gaan wat niet alleen de kerkhistorische context was van het Schnellerwerk tussen 1880 en 1917, maar ook hoe de receptie daarvan in het protestantse Jeruzalem van 2017 eruit ziet.

1.4 THEORETISCH KADER

1.4.1 NEW FAITH IN ANCIENT LANDS ONDER REDACTIE VAN HELEEN MURRE-VAN DEN BERG

De Brill-uitgave *New Faith in Ancient Lands* van Heleen Murre-van den Berg is een bundel uit 2006 die de westerse kerkelijke presentie in de negentiende en twintigste eeuw in het Midden-Oosten weergeeft. De bundel beschouw ik als illustratief voor de gangbare academische benadering zoals ik die in paragraaf 1.2 heb weergegeven, waarin men wel belangstelling heeft voor politieke en maatschappelijke aspecten van westerse kerkelijke presentie in het Midden-Oosten, maar aanzienlijk minder belangstelling heeft voor het kerygmatische en diaconale aspect daarvan. Zo geeft Murre-van den Berg in de inleiding van de bundel aan dat de focus van de studie ligt op de volgende twee thema's⁸:

1. De verbinding van de westerse presentie in Palestina met kolonialistische en imperialistische doelen in de regio.
2. De spanning in de westerse zending in het Midden-Oosten tussen enerzijds 'de mensen willen bekeren' en anderzijds het brengen van beschaving.

Hieruit blijkt dat Murre-Van den Berg meer oog heeft voor wat de westerse kerkelijke presentie bij de lokale bevolking teweeg heeft gebracht, dan voor wat nu precies de inhoud van de kerkelijke verkondiging uit het Westen in het Midden-Oosten was. Dat laatste wil ik in deze masterthesis onderzoeken. Nadat eerst onderzocht te hebben, wil ik vervolgens weer de verbinding leggen met politieke en maatschappelijke aspecten van de lutherse presentie vanuit Duitsland.

De focus op maatschappelijke en politieke aspecten van de presentie vanuit westersere kerken in het Midden-Oosten komt ook tot uiting bij het artikel in deze bundel over de in deze thesis te behandelen familie Schneller en het Syrische Waisenhaus, dat zij in 1860 in Jeruzalem hebben gesticht. Dit artikel is van de hand van Roland Löffler. Interessant is dat Löffler daar zegt dat Johan Ludwig Schneller, de oprichter van het Syrisch Weeshuis, die beschouwd wordt als de Patriarch van de internationale Palestina-zending, in vergetelheid is geraakt.⁹

Verderop in Löfflers artikel wordt aandacht besteed aan de oorsprong van het Syrisch Weeshuis. De wortels ervan zouden liggen in het Zuid-Duitse piëtisme, dat gekarakteriseerd kan worden als een mengeling van biblicisme, vroom idealisme, en religieus individualisme. In die definitie komt een aanzienlijke hedendaagse distantie mee jegens deze stroming.¹⁰ Löffler schenkt relatief veel aandacht aan de manier waarop de Arabische weeskinderen werden onderwezen. Daarbij komen volgens Löffler ook andere kenmerken dan de piëtistische

⁸ H.L. Murre-Van den Berg, *New Faith in Ancient Lands*, 4.

⁹ Roland Löffler, "The metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Services Enterprise: The Case of the Syrian Orphanage (1860-1945)," in *New Faith in Ancient Lands*, red. H.L. Murre-Van den Berg, *New Faith in Ancient Lands*, 151.

¹⁰ *Ibid.*, 153.

tevoorschijn, namelijk een houding van westerse suprematie tegenover Arabieren en het aanleren van een protestantse werkethiek.¹¹ Ook vermeldt de auteur dat de kinderen werden voorbereid op hun beroepsuitoefening, zodat zij op hun achttiende het weeshuis konden verlaten en in de maatschappij op eigen benen konden staan.¹² Van belang voor mijn onderzoek is dat Schneller de weeskinderen met vaak een oosters-christelijke achtergrond¹³, probeerde te 'bekeren' tot het protestantisme en dat daar op zijn minst drie verschillende aspecten mee verbonden waren: gevoelsmatige (piëtistisch¹⁴ en evangelicaal¹⁵), luthers-confessionele (zeer verschillend van zowel de algemene Arabische als de Grieks-orthodoxe cultuur; het lijkt niet te ver gegrepen om te spreken van een Fremdkörper in de cultuur van Jeruzalem) en praktische. Op te merken valt dat die laatste de enige is die door Said positief wordt gewaardeerd.¹⁶

Nadat Löffler de oorsprong en de manier van onderwijs in het weeshuis heeft behandeld, gaat hij verder met de tweede en derde generatie Schnellers.¹⁷ Hierbij schenkt hij vooral aandacht aan hun politieke en sociaal-maatschappelijke aspiraties. Wat betreft de politieke houding van Ludwig Schneller vind ik vermeldenswaardig dat hij goede banden heeft met de Duitse keizer, Willem II. Hoewel Löffler daarover veel minder expliciet is dan Said, lijkt hij de mogelijkheid open te laten dat tussen het een (protestantse boodschap en diaconaat) en het ander (behartiging van de geopolitieke belangen van het Duitse Rijk onder Wilhelm II) een vorm van verband heeft bestaan.¹⁸

Verder staat er in het artikel niet veel beschreven over confessionele doeleinden. Om het leerstellige kader van Ludwig Schneller op waarde te kunnen schatten, is het van belang om ook zijn meer stichtelijke overdenkingen te bestuderen. *Opdat allen Hem kennen!* uit 1896 is een in het Nederlands vertaald werk van Schneller, dat dergelijk materiaal bevat. Schneller beschrijft hierin de zendingsreizen van Paulus, waarbij hij veel nadruk legt op wat erin de ziel van Paulus (en anderen zoals Barnabas) omgaat. Dit is naar mijn mening typerend voor het luthers-piëtisme, waar ik zowel voor mijn bachelorscriptie als voor het vak "Protestantse presentie in Palestina" vergelijkbare accenten tegenkwam. Gelovige activiteit verrijkt de ziel. Dat lijkt in een christelijk kader een vanzelfsprekendheid. Opvallende toevoeging is echter de nadruk die gelegd wordt op 'het Land van de Bijbel': deze specifieke context krijgt een extra betekenis, omdat zij de christen op een bijzondere manier bepaalt bij het evangelie. In dit opzicht lijkt er bij Schneller sprake te zijn van wat Murre-Van den Berg 'geopiety' noemt.¹⁹ Dat houdt in dat een westers confessioneel uitgedrukte geloofsleer wordt daar versterkt door de beleving van een niet-westers land, dat deze bijzondere staat krijgt doordat de Bijbel hier ontstond. 'Opdat allen Hem kennen' duidt op het doel van Paulus' zendingsreizen, dat Joden en heidenen Christus gaan kennen als hun Verlosser. Löffler schrijft over dit aspect van Schnellers niet zoveel.

Een ander belangrijk 'stichtelijk' werk van Ludwig Schneller is *Evangelienfahrten* uit 1905. Hierin beschrijft hij diverse verhalen uit de Evangelien, die zich op concreet benoemde

¹¹ Ibid., 160-162.

¹² Ibid., 161.

¹³ Met oosters-christendom bedoel ik in dit geval de kerkgenootschappen die hun oorsprong hebben in Oost- en Zuidoost Europa en in het Midden-Oosten. Sommigen daarvan maken deel uit van de Ooster-orthodoxe kerken, zoals de Grieks-Orthodoxe Kerk, maar sommigen ook van de Rooms Katholieke Kerk, zoals de Maronitische Kerk (zie verder hoofdstuk 4).

¹⁴ Zie noot 3.

¹⁵ Zie noot 4.

¹⁶ Roland Löffler, "The metamorphosis of a Pietistic", 165.

¹⁷ Ibid., 163.

¹⁸ Ibid., 169.

¹⁹ H.L. Murre-Van den Berg (red.), *New Faith in Ancient Lands*, 10.

plaatsen in Palestina hebben afgespeeld. Dat concrete is van groot belang. Het draagt bij aan het verstaan van de 'sfeer' van deze verhalen, en dus aan de beleving ervan – terwijl de daarvan onderscheiden intellectuele duiding geheel in de Europese confessionele traditie blijft. Over de Bijbelse geschiedenis verhaalt de lutheraan op dezelfde manier piëtistische manier als de zendingsreizen van Paulus in *Opdat allen Hem kennen!*: het theologische kader is dat van het lutheranisme, maar dan aangevuld met het gesignaleerde element van 'geopiety'.

Om de confessionele en getuigende intenties van de Schnellers nader te bepalen, wil ik hun preken en andere meditatieve werken met iets meer detail bestuderen bestuderen dan tot dusver is gebeurd. Vanuit een theologische deeldiscipline (kerkgeschiedenis) hoop ik zo een aanvulling te leveren op het werk van godsdienstwetenschappers en politieke analisten.

1.4.2 DE THESE VAN EDWARD SAID

1.4.2.1 Inleiding

Een volgend aspect van mijn masterthesis betreft de vraag voor wie de boodschap van de lutherse presentie vanuit Duitsland in Jeruzalem bestemd was. Was de boodschap van onder andere het Schnellerwerk gericht op het thuisfront in Europa en voor de westerse protestantse bezoekers van Palestina? En dat dan inbegrepen in een ideaal dat niet alleen missionair was, maar ook politiek: de mondiale expansie van het nieuwe nationale Duitsland tussen 1871 en 1918? Of ging het hier niet om Duitse interesses maar om een in Jeruzalem op te bouwen gemeenschap, die ook Arabische en joodse leden omvatte en daar op zijn minst voor openstond? En waarbij ook hún nationale en religieuze belangen zouden gaan meewegen? De uit een protestants (anglicaans) milieu in Jeruzalem afkomstige Edward W. Said (1935-2003) heeft hier een uitgesproken mening over, die ik zo helder mogelijk probeer weer te geven.

Edward Said komt uit een Arabisch-christelijke familie. Zijn vader was van oorsprong Grieks-orthodox, en zijn moeder oorspronkelijk Grieks-katholiek.²⁰ De familie heeft Britse zendingsinvloeden ondergaan²¹, en is ook anglicaans geworden.²² De familie heeft – althans in de weergave van Edward Said – na het dramatische jaar 1948 het idee gekregen door de westerse missie en cultuur losgemaakt te zijn van het Oosten, maar ook niet echt in het Westen geïntegreerd te zijn. Dit ondanks het academische succes van Edward Said, die uiteindelijk wel hoogleraar vergelijkende literatuurwetenschap aan de Columbia University in New York is geworden.²³

Het feit dat Said een Arabisch-christelijke achtergrond in Jeruzalem heeft, maakt zijn visie interessant voor mijn masterthesis. Het aantal protestanten in het Midden-Oosten was nog rond 1850 minimaal. De meeste inheemse christenen in de Levant waren rooms-katholiek, melkitisch, maronitisch, Arminisch of Grieks-orthodox, totdat vanaf 1860 de westerse zending doordrong in de vruchtbare Halve Maan.²⁴ Dat gebeurde met een breed programma, dat tenminste drie elementen omvatte: kerken, scholen en ziekenhuizen. De westerse zending had – althans in termen van bekeringen – desondanks bijzonder weinig 'succes' bij moslims en joden

²⁰ Mustapha Marrouchi, *Edward Said at the Limits* (Albany, NY: State University of New York Press, 2004), 245.

²¹ Edward W. Said, *Out of place: A memoir* (Londen: Granta Books, 2000), 19.

²² Mustapha Marrouchi, *Edward Said at the Limits*, 245.

²³ <https://www.nexus-instituut.nl/sprekers-auteurs/63-edward-said> (laatst bezocht: 1 april 2017), zie ook "A note about the author" aan het einde van Edward W. Said, *Out of place: A memoir* (staat zonder paginanummer achter in het boek).

²⁴ Edward W. Said, *Culture and imperialism*, 39-40.

(de primaire doelgroep), waardoor de inheemse christenen in ieder geval in getalsmatig opzet de kern gingen vormen van een op te bouwen inheemse protestantse groep in Palestina.²⁵

1.4.2.2 De these van Said

Edward W. Said bekritiseert in zijn boek *Orientalism* de manier waarop tot op de huidige dag vanuit de westerse wereld tegen het Nabije Oosten wordt aangekeken, blijkens de 20^e eeuwse literatuur zoals hij die analyseert. Zowel in de protestantse historiografie als in de academische is volgens hem sprake van een westers paradigma, dat hij in verband brengt met het doorwerken van het imperialisme in de 19^e eeuw. Dat is volgens hem veel minder een overblijfsel van het verleden, dan westerlingen na de dekolonisatie geneigd zijn om aan te nemen. Hij veroordeelt daarbij de term ‘de Orient’, die door Amerika en Europa wordt gebruikt om het “Oosten” mee aan te duiden, ten opzichte van de ‘Occident’, waarmee de eigen westerse wereld mee aangeduid wordt. In deze beeldvorming wordt “de Orient” een beoogd deel van de Europese materiele beschaving en cultuur, waarbij ‘Orientalism’ het brengen van beschaving in het Nabije Oosten is, zo nodig met behulp van koloniale structuren (kolonisatie zoals in Algerije in het begin van de twintigste eeuw, rechtstreeks bestuur) maar eventueel ook zonder dat (imperialisme, dat in militair, cultureel en economisch opzicht evengoed doorwerkt onder inheemse regimes). Met behulp van Michel Foucault²⁶ argumenteert hij hoe ‘Orientalism’ een construct vanuit het Westen is, om het Oosten te domineren. Dat is een proces dat naar zijn mening al sinds het einde van de achttiende eeuw begonnen is. Gebruikmakend van een industriële, economische en universitaire voorsprong was Europa in staat ‘de Orient’ politiek, sociologisch, militair, ideologisch en wetenschappelijk te domineren. Het Westen produceerde bovendien zelfs in zekere zin het Oosten, als een nieuw aan het Westen zelf verbonden concept van de identiteit van dit gebied.²⁷ Het Oosten was enerzijds het object van daarop geprojecteerde wensdromen, anderzijds in zijn veronderstelde hulpbehoefendheid een maar al te zeer gewenste bevestiging van westerse superioriteit. Het Europees overwicht was daarmee zo groot geworden, dat er geen rechtstreeks koloniaal bestuur nodig was. De doelen waren tevens breder dan bij kolonialisme: het gaat in dit model namelijk niet alleen om economisch gewin, maar ook om het gebied in geopolitiek opzicht te integreren in de eigen cultuur. Een onderwerp dat de Arabische christelijke bevolking van Jeruzalem in 2017 nog steeds bezig houdt! Deze vorm van indirect uitgeoefend westers dominantiedenken, die zich ook zou blijven voordoen na dekolonisatie, duidt Said aan als zijn invulling van het bekende begrip ‘imperialisme’.²⁸

Daarnaast beschrijft Said hoe het Westen dacht beter in staat te zijn om het Oosten politiek te besturen, dan dat de lokale bevolking in het Oosten dat zelf zou kunnen. Het Westen dacht immers over betere principes te beschikken, anders dan de tradities en hartstochten van de inheemse bevolking.²⁹ Balfour was volgens hem een duidelijk voorbeeld van dit denken.³⁰

²⁵ Ibid., 40.

²⁶ Said pakt Foucaults begrip van het “discours” op, zie: Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin books, 2003), 3. Foucault duidt met het “discours” op het spreken van een groep mensen die vanuit een bepaald perspectief de werkelijkheid ziet. De Franse filosoof stelt dat door een dergelijk discours een werkelijkheid geconstrueerd wordt. Zie: M. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, vert. A. M. Sheridan Smith (New York: Routledge Classics, 2002), 18-19.

²⁷ Edward W. Said, *Orientalism*, 2-3.

²⁸ Ibid., 3-4, 11, 15 o.a. (zie Index op 386).

²⁹ Ibid., 32.

³⁰ Ibid., *Orientalism*, 32-34.

Toegespitst op Palestina geeft Said een aantal concrete voorbeelden. Zo maakt hij melding van de François René de Chateaubriand³¹ die in 1805-1806 het gebied bezoekt. Said zegt over hem hoe hij in Palestina de kruistochten als een goede zaak beschouwde, want die brachten immers de christelijke beschaving onder de barbaarse Arabieren, in het 'Heilige Land'.³² De Palestijnse denker noemt dit een voorbeeld van 'hersenloze Europese autoriteit'.³³ Tevens noemt hij de Franse schrijver Alphonse de Lamartine³⁴, die weliswaar in eerste instantie als reiziger en pelgrim in 1833 Palestina bezoekt, maar tijdens zijn reis zichzelf toch als een bringer van het Europees bewustzijn gaat zien, waarmee Said hem als een herhaling van Chateaubriand beschouwt.³⁵ Ook beschrijft de Palestijn hoe de negentiende-eeuwse Engelse schrijver Sir Walter Scott de elfde-eeuwse kruistochten in de Levant romantiseert, en zich ondanks de verschrikkingen hiervan, niet distantieert van het idee van buitenlandse inmenging.³⁶ Die inmenging heeft immers als doel gehad de bevolking ten goede te komen, zoals onderwijs een kind. Met deze voorbeelden wordt duidelijk hoe Said het westerse dominantiedenken, met de genoemde kenmerken van imperialisme, ook in negentiende-eeuwse reizen naar de Levant meent te kunnen detecteren.

In zijn boek *Culture and imperialism* trekt Said deze gedachten breder. Said is literatuurwetenschapper, en in dit boek toont hij aan hoe het westers imperialisme ook voorkomt in romans en opera's. Zo geeft hij het voorbeeld van de opera *Aida* van G. Verdi uit 1871. Said betoogt dat Verdi geen gevoel had voor het negentiende-eeuwse Egypte, hooguit voor het antieke Egypte.³⁷ Hiermee laat Said zien hoe *Aida* een manier is om een beeld van het Midden-Oosten te schetsen dat tegemoet komt aan de smaak van een westers publiek.³⁸ Hij spreekt over *Aida* als een door Verdi 'georiëntaliseerd' Egypte.³⁹ Dat komt volgens de literatuurwetenschapper onder andere tot uiting in priesteressen in plaats van priesters die in de opera figureren. Dat gaat tegen de conventionele rolpatronen van het negentiende-eeuwse Europa in, waarmee Egypte als vreemd en exotisch wordt afgebeeld.⁴⁰ Daar komt bij dat de opera in première ging in Caïro⁴¹, waarmee volgens Said de Europese imperialistische presentie blijkt (beheersing van het Suez-kanaal door Groot-Brittannië).⁴²

Als een prototype zou de moderne realistische roman *Robinsons Crusoe* hebben gefungeerd. Dit boek gaat over een Europeaan die roem voor zichzelf creëert op een niet-Europees eiland.⁴³ De roman laat zien hoe de westerling de niet-westerse wereld gebruikt als een toneel waarop hij zijn eigen dromen kan waarmaken. Uiteindelijk gaat het om zelfbevestiging, de niet-westerse wereld is hooguit een middel daartoe.⁴⁴

Hierop aansluitend stelt Said dat wat in de Europese wetenschap aan het begin van de twintigste eeuw als objectief gold, de lokale bevolking van de gekoloniseerde bevolking altijd tot

³¹ François René de Chateaubriand (1768-1848), Frans schrijver.

³² Edward W. Said, *Orientalism*, 171-172.

³³ Ibid., 172.

³⁴ Alphonse de Lamartine (1790-1869), Frans schrijver.

³⁵ Edward W. Said, *Orientalism*, 179-180.

³⁶ Ibid., 192.

³⁷ Ibid., 117.

³⁸ Edward W. Said, *Culture and imperialism*, 116.

³⁹ "The result was an Orientalized Egypte", zie: Ibid., 121.

⁴⁰ Ibid., 121.

⁴¹ Ibid., 115-116, 122-123.

⁴² Ibid., 132.

⁴³ Ibid., xii.

⁴⁴ Ibid., 70.

de onderliggende partij maakte.⁴⁵ Als voorbeeld voert hij de filosoof Hegel aan, die Afrika als statisch, despotisch en irrelevant voor de wereldhistorie beschouwde. Zelfs tegendraadse denkers als Marx en Engels, gingen af op wat de imperialisten over de 'overzeese gebieden' schreven, zonder werkelijk onder ogen te zien wat er in de overheerste gebieden gebeurden.⁴⁶ Het Westen gebruikte het Oosten om eigen successen op zowel wetenschappelijk als cultureel vlak te demonstreren, volgens Said – het Oosten diende om het eigen gelijk te bevestigen.⁴⁷ Dit beargumenteert hij door te stellen dat Europa geografische ruimte creëerde om de eigen cultuur te verspreiden, en kennis opdeed van het Oosten door etnografische studies, talenstudies, rassenstudies etc. Uit die kennis (bijvoorbeeld egyptologie, oudheidkunde) werd het bestaan van de eigentijdse bewoners goeddeels weg gefilterd.⁴⁸

Wat betreft de protestantse zending in de Levant – die gericht was op de bekering van Arabische, veelal Grieks-orthodoxe christenen, tot het protestantisme – stelt Said dat ook deze met name diende voor de roem van het Westen, en dat het bij deze zending niet ging om de Arabisch-christelijke gemeente.⁴⁹ Dat zou blijken uit het al eerder vermelde motief van bevestiging van eigen gelijk, maar ook uit de bereidheid om de Arabische christendom onmiddellijk te laten vallen zodra zich een aantrekkelijker partner aandiende – zoals bij voorbeeld het zionisme. Hij memoreert aan een Arabische predikant met wie hij een ontmoeting had rond 1970. Die stelde dat de protestantse zending vanaf 1860 was vooral gericht op de bekering van Arabische christenen uit met name de Griekse orthodoxe, tot het protestantisme. Echter, 110 jaar later leek het alsof de Europese en Amerikaanse protestantse kerken hun Arabische geloofsgenoten liever zagen terugkeren naar hun Grieks-orthodoxe achtergrond. Dat zou zijn omdat de Europese en Amerikaanse kerken, in het kader van het oecumenisch-gesprek, spijt zou hebben gekregen van hun pogingen uit het verleden, om Arabische christenen uit de Grieks-orthodoxie weg te halen. De protestants-Arabische spiritualiteit die de Arabische christenen de afgelopen 110 jaar hebben gevormd zou geen deel uitmaken van de belangstellingssfeer van degenen die het protestantisme in deze streken introduceerden.⁵⁰ Said wil met dit voorbeeld zeggen: het Westen ziet zelfs Arabische christenen in verband met doelen die weinig met de tradities van het gebied zelf te maken hebben, doelen die in de loop van de geschiedenis bovendien veranderden. In de negentiende eeuw was dit zending, en eind twintigste eeuw (toen *Culture and imperialism* uitkwam) was dit oecumene.⁵¹

Nog altijd duurt imperialisme voort volgens Said, schrijvend in *Culture and imperialism*. Hij gebruikt Amerika in de Golfoorlog onder andere daarbij als voorbeeld. Amerika is daarbij in eigen ogen een modern democratisch land, dat deze waarden moet overbrengen in dictatoriale staten van het Midden-Oosten⁵², maar schijn bedriegt. Said noemt het spreken over de aanwezigheid van het 'onschuldige en deugdelijke' Amerika in Irak tijdens de Golfoorlog onacceptabel, aangezien de Verenigde Staten twee generaties lang meestal de kant van tirannie en ongerechtigheid hebben gekozen in het Midden-Oosten, namelijk door impopulaire regimes in de regio overeind te houden.⁵³

⁴⁵ Ibid., 162, 168.

⁴⁶ Ibid., 168, cf. Karl Marx en Friedrich Engels, *On Colonialism: Articles from the New York Tribune and Other Writings* (New York: International, 1972), 156.

⁴⁷ Edward W. Said, *Culture and imperialism*, 162.

⁴⁸ Ibid., 108-109.

⁴⁹ Ibid., 41.

⁵⁰ Ibid., 39-40.

⁵¹ Ibid., 40-41.

⁵² Ibid., 300.

⁵³ Ibid., 299-300.

Verder gaat Said in *Culture and imperialism* ook in op het nationalisme van de lokale bevolking, in de door koloniale machten overheerste gebieden. Volgens hem heeft dit woord een breed scala aan betekenissen, maar betekent het in ieder geval verzet van de gekoloniseerde partij tegen de vreemde overheersende partij, op grond van een gemeenschappelijke geschiedenis, taal, en religie.⁵⁴ Said stelt dat juist via de westerse zending en het westerse onderwijs, moderne ideeën over geschiedenis, wetenschap en cultuur bij de lokale bevolking terecht kwamen. Ironisch genoeg werkte dit juist nationalisme bij de lokale bevolking in de hand.⁵⁵

1.4.2.3 Consequenties van de Said-these

Op de vraag “was de boodschap van lutherse presentie van Duitsland in Jeruzalem gericht op het thuisfront in Europa en voor de westerse protestantse bezoekers van Palestina?” geeft Said een duidelijk antwoord. Zoals hierboven blijkt, richtten volgens hem de westerse machten het effect van hun bemoeienissen in het Midden-Oosten vooral op zichzelf, uiteindelijk. De uitgedragen boodschap, van de zending evengoed als van *Aïda*, was in deze optiek dan ook vooral gericht op het Westen zelf, dat door de ontmoeting met het Oosten in tal van opzichten werd verrijkt. Zodra van die voordelen niet langer sprake was, zou het Westen zijn belangstelling voor het Arabische volksdeel, het protestantisme inclusief, onmiddellijk ook weer verliezen. Voor de thesis is het van belang om na te gaan of deze stelling van Said bevestigd kan worden door onderzoek naar het werk van de Schnellere.

1.5 METHODE

Uiteraard breng ik ook mijn eigen referentiekader in. Het Nederlandse protestantisme ken ik aanzienlijk beter dan het Duitse. Als opmaat naar de lutherse presentie in Palestina tussen 1880 en 1920 wil ik dan ook eerst het werk over Palestina van de Nederlandse predikant J. Krayenbelt (1837-1907) bespreken. Hij behoorde tot de confessionele richting binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, leek met de Doleantie mee te gaan (wat hij uiteindelijk niet deed), en heeft Palestina bezocht. Krayenbelt is kortom een representatieve figuur vanuit de Nederlandse protestantse kerkgeschiedenis (verwant aan zowel de NHK als de richting die later de Gereformeerde Kerken in Nederland zou gaan vormen), generatiegenoot van Ludwig Schneller en net als deze geïnteresseerd in de verbinding tussen kerk, geloof en een (breed opgevat) diaconaat. Over Palestina gaat zijn reisverslag *Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina & Syrië* (Rotterdam: Wenk & Birkhoff, 1895). In dit boek maakt hij ook melding van sociaal-diaconale lutherse presentie in Jeruzalem, zoals Kaiserwerth, Talitha Kumi, en Schnellere Syrische weeshuis.⁵⁶ Ook de lutherse Erlöserkirche heeft hij bezocht.⁵⁷

Door de vergelijking met Krayenbelt hoop ik het eigene van de familie Schneller nader te kunnen bepalen. Deze familie was verbonden aan het zeer grootschalige christelijke sociale werk in het Syrische weeshuis. Zij hebben zowel homiletische en meditatieve als volkenkundige werken gepubliceerd. Daardoor ontstaat de mogelijkheid om nader in te gaan op de volgende drie clusters:

1. Een op confessie gebaseerde christelijke boodschap;

⁵⁴ Ibid., 223.

⁵⁵ Ibid., 223-224.

⁵⁶ J. Krayenbelt, *Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina en Syrië* (Rotterdam: Wenk & Birkhoff, 1895), 123-129.

⁵⁷ Ibid., 123-129.

2. Die wordt gecombineerd met diaconale inzet, het is ook christendom van de daad;
3. Een bepaalde kijk op de politiek in Palestina, en de daarbij te spelen rol van het Westen.

Bij de christelijke boodschap gaat mijn belangstelling, zoals gezegd, uit naar de vraag wie deze verkondiging nu uiteindelijk aanging. Was deze christelijke boodschap gericht op de mensen in Palestina (om hun leven kwalitatief te verbeteren), of was deze uiteindelijk gericht op de mensen in het Westen (om hún leven kwalitatief te verbeteren)? Bij het diaconaat is de vraag of dit een zelfstandige functie bij de Schnellere had (ten behoeve van de ontvangers), of dat er instrumentele doeleinden achter verscholen zaten (ten behoeve van de aanbieders). Wat betreft het derde bovenstaande cluster, stel ik samenvattend de vraag in hoeverre het werk van de Schnellere een zelfstandige (geloofs)gemeenschap in Palestina dient, en in hoeverre dit werk het Westen dient.

Verder heb ik dus een bezoek gebracht aan Jeruzalem. Daarbij heb ik gekeken naar wat er van de eerste twee bovengenoemde clusters nog te zien is bij de Evangelische Gemeinde deutscher Sprache in Jeruzalem, die vandaag de dag nog steeds samenkomt in de Erlöserkirche.⁵⁸

⁵⁸ Zie: <http://www.evangelisch-in-jerusalem.org/Gemeinde/gemeinde.php?num=120&kat=119> (laatst bezocht 17 november 2016).

2. J. Krayenbelt: een Nederlandse tijdgenoot van de Schnellers

2.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk behandel ik het boek *Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina en Syrië* van J. Krayenbelt. Dit onderdeel van mijn betoog fungeert als een opmaat naar de bespreking van de lutherse presentie in Jeruzalem vanuit Duitsland. Aangezien ik het Nederlandse protestantisme beter ken dan het Duitse, schenk ik vanuit mijn eigen referentiekader hier aandacht aan deze Nederlandse predikant, om verderop in het betoog een vergelijking te kunnen trekken met de Schnellers (zie voor verdere toelichting: paragraaf 1.5).

Ds. J. Krayenbelt (1837-1907)⁵⁹ was Nederlands-hervormd predikant – op het moment van het schrijven van *Het Heilige Land* – te Rotterdam. Hij trad naar eigen zeggen in het voetspoor van zijn vader, die eveneens Nederlands-hervormd predikant was, en ‘de gereformeerde waarheid liefhad’. Ondanks dat zijn Rotterdamse kerkenraad in 1887 meeding met de Doleantie, besloot J. Krayenbelt twee maanden later niet aan dit kerkenraadsbesluit te beantwoorden. Hoewel hij kritiek had op de organisatie van de Nederlandse Hervormde Kerk van 1816, bleef hij predikant in dit kerkgenootschap. Krayenbelt stond daar bij velen in aanzien vanwege de confessionele inhoud van zijn preken en zijn klankrijke stem, maar ook vanwege zijn door het Réveil bevorderde zorg voor het misdeelde kind.

De predikant bezocht het toenmalige Palestina tot driemaal toe, en na zijn eerste twee reizen (in 1891 en 1892) schreef hij *Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina en Syrië*. Het boek was in de ogen van velen levendig geschreven en daarom populair. Zodoende kwam het in 1895 tot een derde uitgave. Deze laatste versie heb ik gebruikt. Krayenbelt geeft verder aan dat dit boek geen wetenschappelijk werk is, maar dat hij als een pelgrim verslag doet van het Heilige Land.⁶⁰

2.2 VERHOUDING J. KRAYENBELT TOT LUDWIG SCHNELLER

Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina en Syrië van ds. J. Krayenbelt nodigt als het ware uit tot vergelijking met Duitse literatuur tussen 1880 en 1920, het onderwerp van mijn masterthesis. Krayenbelt is namelijk generatiegenoot van Ludwig Schneller, de lutheraan die ik met name voor deze masterthesis onderzoek, en net als deze geïnteresseerd in de verbinding tussen kerk, geloof en een (breed opgevat) diaconaat. Het verschil tussen beiden hangt naar valt aan te nemen niet alleen samen met het onderscheid tussen calvinisme en lutheranisme, maar ook met hun nationaliteit: Nederlands respectievelijk Duits. Waar Nederland – anders dan Duitsland – ten tijde van Krayenbelt geen ‘eigen’ kerkelijke of politieke vestigingen in het toenmalige Palestina had, is het interessant om na te gaan wat de verschillen en overeenkomsten waren tussen de Nederlandse en Duitse predikant. De uitkomsten van deze vergelijking zal ik in een volgend stadium inbrengen in een bespreking van Edward Said, die publicaties als van Krayenbelt en Schneller als onderdeel beschouwt van een westers paradigma van dominantiedenken en imperialisme.

⁵⁹ Biografische informatie met betrekking tot ds. J. Krayenbelt is ontleend aan: http://www.dbnl.org/tekst/bie_005biog05_01/bie_005biog05_01_0113.php (laats bezocht 19 mei 2017) en http://www.dbnl.org/tekst/bie_005biog05_01/bie_005biog05_01_0112.php (laats bezocht 19 mei 2017).

⁶⁰ J. Krayenbelt, *Het Heilige Land*, 8, 10.

2.3 BESPREKING HET HEILIGE LAND. REIS DOOR EGYPTE, PALESTINA EN SYRIË

In het voorwoord voor de tweede druk meldt Krayenbelt dat het boek is uitgegeven ‘ten voordele van het Kinderhuis der Ned. Herv. Gemeente te Rotterdam en het Prot. Kinderziekenhuis te Jeruzalem’.⁶¹ Met betrekking deze laatste instelling zegt hij: “[...] de Prot. Inrichting in Jeruzalem moet gesteund worden, en het Protestantsche Nederland opgewekt om zijn schuld tegenover Palestina gedachtig te zijn”.⁶² Het is mij niet geheel duidelijk wat Krayenbelt hier bedoelt, als hij spreekt over Nederlandse schuld ten opzichte van Palestina. Is hier sprake van een multatuliaanse ereschuld zoals jegens Nederlands-Indië, of van een protestantse invulling daarvan, zoals in de ethische politiek? Die wilde immers zending én materiële verbetering brengen in het Oosten.⁶³ Wellicht heeft hij voor ogen dat een groot deel van de lokale bevolking van Palestina een protestantse confessie (luthers of gereformeerd) toegedaan moet worden. In dat geval zou hij vinden dat Nederland hierin achter loopt ten opzichte van bijvoorbeeld Engeland en Duitsland, die de missionering onder moslims met meer energie ter hand namen dan de Nederlanders (die rekening dienden te houden met de gevoeligheden van een grote islamitische bevolking in Indonesië, waar de protestantse zending zich noodgedwongen concentreerde op de animisten).

Krayenbelt heeft veel aandacht voor wat hij noemt het Heilige Land, vanwege de Bijbelse geschiedenissen die er hebben plaatsgevonden. Wie de Schrift kent voelt zich om die reden thuis in dit land, zo zegt hij in de inleiding van het reisverslag.⁶⁴ In zijn uitgebreide beschrijving van Jeruzalem schrijft hij dan ook veel over Bijbelse geschiedenissen die op bepaalde plekken in Jeruzalem (mogelijk) hebben plaatsgevonden.⁶⁵ In het werk van Ludwig Schneller zullen we deze protestantse versie van wat Murre-Van den Berg ‘geopiety’ noemt⁶⁶ eveneens aantreffen.

Bij zijn beschrijving van de Via Dolorosa gaat Krayenbelt in op de vele bedelaars die langs de weg zitten en soms erg opdringerig lijken over te komen, onder andere doordat zij ‘op de walgelijkste wijze hun verwrongen of bebloede leedematen toonen’.⁶⁷ Krayenbelt vergelijkt hen wel met de lammen, kreupelen en melaatsen uit het nieuwtestamentisch tijdvak, en komt tot de conclusie dat de Heere Jezus wel erg veel geduld met hen had, en dat dit bewondering verdient.⁶⁸ Krayenbelt omschrijft het gedrag van de bedelaars niet bepaald als positief, maar noemt niet hun etniciteit. Hij trekt de vergelijking met bedelaars uit de tijd van het Nieuwe Testament, die toch vaak een Joodse achtergrond hadden, terwijl het hier hoogstwaarschijnlijk over Arabieren gaat. De grootheid van Christus lijkt het doorslaggevende element.

De Heilig Grafkerk bewondert Krayenbelt vanwege haar architectuur.⁶⁹ Hij noemt de rooms-katholieken medechristenen⁷⁰, maar bekritiseert zeer hevig een processie in de Grafkerk van Griekse, Armeense, en Koptische geestelijken, waarbij één van hen fosfor aansteekt, het vuur overgeeft aan de anderen, hoofdhaar en baard vlam vatten, men begint te schreeuwen, en men het vuur daarna weer uitblust.⁷¹ De kritiek op deze ceremonie neigt eerder naar kritiek op een

⁶¹ Ibid., 9.

⁶² Ibid., 9.

⁶³ Zie bijvoorbeeld: W.R. van Hoëvell, *Nederland en Bali: eene stem uit Indië tot het Nederlandsche volk* (Groningen: A. Oomkens Jz.), 53-55.

⁶⁴ J. Krayenbelt, *Het Heilige Land*, 11.

⁶⁵ Ibid., 85, 86, 87 o.a.

⁶⁶ Zie paragraaf 1.4.1.

⁶⁷ Ibid., 94.

⁶⁸ Ibid., 94.

⁶⁹ Ibid., 109.

⁷⁰ Ibid., 113.

⁷¹ Ibid., 114-115.

bepaalde vorm van godsdienst, dan naar kritiek op de inheemse bevolking. Het feit dat deze bevolking nog deze godsdienst aanhangt, kan men indirect wel als kritiek op de inheemse bevolking beschouwen. Alleen, men leest bij Krayenbelt hier niet direct een verband tussen het Arabisch zijn en Grieks-orthodox zijn, alsof deze onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Wél zal duidelijk zijn dat een overgang van Grieks-orthodox naar protestants (een stap die gezet werd door de familie van Edward Said) door hem beschouwd wordt als een kwalitatieve stap vooruit.

Krayenbelt heeft veel belangstelling voor de protestantse diaconale presentie in Jeruzalem.⁷² In dit kader beschrijft hij zijn visie op de kruistochten. Nadat hij heeft gesproken over de mislukking daarvan en de Mohammedanen die nog altijd in Jeruzalem heersen, zegt hij:

“Eeuwen gingen voorbij – Europa had te veel met zichzelf te doen – maar thans klinkt wederom de krijgsbazuin en worden de volkeren opgeroepen ter verovering van het Heilige Land doch nu voor een kruistocht van gansch anderen aard [...]”⁷³

Hij spreekt van ‘een kruistocht van gansch anderen aard’ omdat hij het gewelddadige en bloederige karakter van de oude kruistochten, ‘waarbij de Satan schaterlacht’, veroordeelt.⁷⁴ ‘Een kruistocht van gansch anderen aard’, is niet gewelddadig is ‘maar zoals Koning Jezus het wil, die sprak: Zalig zijn de zachtmoedigen, zij zullen het aardrijk beërven’. Een voorbeeld van deze geweldloze kruistochten, is volgens de predikant het weeshuis *Talitha Kumi*.⁷⁵ Zodoende lijkt Krayenbelt deze vorm van diaconaat als een middel tot beheersing (hij spreekt zelf in dit kader over verovering) van het Heilige Land te zien. Dit bevestigt in hoge mate de Said-these, met name de nadruk bij Said dat die verovering niet militair hoeft te zijn – een culturele, educatieve en economische verwestering is even effectief. Vanuit dit dominantiedenken heeft Krayenbelt ook nog kritiek op het Arabische onderwijs, de Arabische opvoeding, en de Arabische huwelijkspraktijk.⁷⁶

Door ‘een kruistocht van gansch anderen aard’ wapperen volgens Krayenbelt nu vlaggen van verschillende naties op de kruisvaardersheuvel in West Jeruzalem, ‘alleen Neêrlands driekleur nog niet’.⁷⁷ Hierin klinkt een bepaalde spijt door. Ook zegt hij bij zijn beschrijving van *Talitha Kumi* dat hij met zijn boek ‘ruchtbaarheid aan dien staat van Turksch wanbeheer te geven in Nederland, om er alzo iets toe bij te dragen dat de Christenen onder ons Jerusalem meer gedachtig mogen zijn, en ook in dezen doen wat hunne hand vindt te doen’.⁷⁸ Nu lijkt duidelijk te worden wat de hervormde predikant in het voorwoord met de schuld van Nederland richting Palestina bedoelde. Nederland loopt volgens hem achter in de diaconale presentie in Palestina, ten opzichte van bijvoorbeeld Duitsland, en daarmee ook met het bevorderen van de juiste ontwikkeling in het Heilige Land. Het beheersingsidee lijkt erbij Krayenbelt dus sterk in te zitten, maar wat is het doel ervan? Is dat de Nederlandse superioriteit in de wereld en daarom ook in het Heilige Land? Dat is nog maar de vraag. Wel bekritiseert hij de Turkse overheid, omdat deze geen burgerlijke stand e.d. zouden hebben. Ook zou Jeruzalem er volgens hem daarom onder een christelijke koning of keizer beter af zijn, die Jeruzalem ‘den zegen van het

⁷² Ibid., 123-126 o.a.

⁷³ Ibid., 126.

⁷⁴ Ibid., 126.

⁷⁵ Ibid., 126.

⁷⁶ Ibid., 127-129.

⁷⁷ Ibid., 126.

⁷⁸ Ibid., 129.

Christendom' zal schenken.⁷⁹ Hier lijkt Krayenbelt vooral een christelijk dominantiedenken te hebben, dus het geloof dat een bepaalde godsdienst superieur is. Wel waardeert Krayenbelt zowel protestantse als rooms-katholieke presentie.⁸⁰ Dit kan weer betekenen dat het niet uitmaakt welke godsdienst een gebied domineert, zolang het maar uit het Westen komt. Waar hij echter rooms-katholieken als medechristenen ziet (zie hierboven) kan het ook christelijk dominantiedenken tegenover de Islam inhouden. Een vergelijkbaar kruistochtidee zullen we overigens later in deze thesis bij Schneller ook aantreffen.

Krayenbelt stelt dat de zending onder het Israëlische volk uiterst moeilijk is, want 'het deksel is zoo zwaar, dat op hun aangezicht ligt'⁸¹, maar 'wat bij menschen onmogelijk is, is mogelijk bij God', zegt hij daarbij.⁸² Dat de tempel er niet meer is, ziet hij als de eigen schuld van de Joden, maar hij voorzegt dat de Joden, als de oudste, nu verloren zoon, nog zullen terugkeren naar het 'Vaderhuis', en dan zullen zij 'het kruishout kussen'.⁸³ De hervormde predikant gelooft dat Israël zalig zal worden, maar weet niet wanneer dit zal gebeuren.⁸⁴ Anti-judaïsme, kritiek op de Joodse godsdienst is aanwezig, maar antisemitisme (kritiek op veronderstelde negatieve trekken van het volkskarakter) komt minder nadrukkelijk naar voren.

Krayenbelt schrijft uitgebreid over het Syrische Waisenhaus. Hij heeft veel waardering voor dit werk omdat de inheemse bevolking op die manier een ambacht kan leren, om vervolgens terug naar hun dorpen gestuurd te worden, 'in de hoop dat zij door Gods Geest bezielde en door liefde gedrongen, daar op hun beurt tot een zegen voor velen mogen zijn'.⁸⁵ Ook schrijft hij over het Protestantsch Kinderziekenhuis Mariënstift. Daarbij doet hij een oproep aan de Nederlanders om iets dergelijks in het Heilige Land te gaan doen.⁸⁶ Hij betreurt het dat er nergens in Palestina een kerk of liefdadigheidsgesticht te vinden is 'met het Nederlandsche wapen in den gevel', terwijl de 'Fransen en Duitschers, Engelschen, Russen en Amerikanen wedijveren in het Heilige Land op philanthropisch gebied'.⁸⁷ Weer komt dus naar voren dat hij vindt dat Nederland achterloopt ten opzichte van andere landen wat betreft diaconale aanwezigheid in het Heilige Land. Nederlands-nationalisme lijkt hier ook aanwezig, waar hij zo expliciet spreekt over 'het Nederlandsche wapen in den gevel'. Dit doet bij Krayenbelt echter niets af aan zijn bewondering voor de Duitse protestantse presentie, zoals die van het Johanniter-Hospiz en de te bouwen Erlöserkirche.⁸⁸ De Nederlandse predikant lijkt de Duitsers, althans de protestanten, meer als voorbeeld dan als concurrenten te zien.

Tot slot moet dan nog gezegd worden dat Krayenbelt Jeruzalem als een bijzondere stad ziet, waar de God van Israël Zich blijvend mee verbonden heeft.⁸⁹ Hij ziet het als een heilige stad, terwijl Europese steden als Parijs en Wenen alleen maar werelds vermaak bieden, en dat beschouwd hij als negatief.⁹⁰ Verder hoopt hij dat de inwoners van Jeruzalem niet, 'door

⁷⁹ J. Krayenbelt, *Het Heilige Land*, 155.

⁸⁰ *Ibid.*, 131.

⁸¹ Cf. 2 Kor. 3:14.

⁸² J. Krayenbelt, *Het Heilige Land*, 131.

⁸³ *Ibid.*, 131.

⁸⁴ *Ibid.*, 131.

⁸⁵ *Ibid.*, 158.

⁸⁶ *Ibid.*, 159-161.

⁸⁷ *Ibid.*, 161.

⁸⁸ J. Krayenbelt, *Het Heilige Land*, 140.

⁸⁹ *Ibid.*, 123, 143-144.

⁹⁰ *Ibid.*, 122.

nieuwigheidszucht gedreven', de westerse bouwstijl gaan overnemen.⁹¹ Naar de maatstaven van de tijd lijkt het een genuanceerd betoog.

2.4 CONCLUSIE

Een aantal uitspraken van J. Krayenbelt, met name die over een vreedzame eigentijdse invulling van de kruistochten, bevestigen de Said-these. De Nederlandse predikant ziet het werk van de Duitsers, Engelsen, Fransen en andere westerse naties zelfs als voorbeeld, met het brengen van christelijke beschaving als niet-militair doel. Krayenbelt hoopt dat Nederland ook diaconale vestigingen krijgt in het Heilige Land. Hij roept zijn lezers meermaals op om hier aan mee te werken. Het streven om een stempel op Palestina te drukken was blijkbaar ook in kleine landen aanwezig.

Hoewel Krayenbelt in dat opzicht de Said-these bevestigt, is niet duidelijk met welk *doel* hij die Nederlandse presentie wenselijk acht. Is dit om het Evangelie te verspreiden? Of is het om te bevestigen dat Nederland ook als een invloedrijke natie meedoet op het wereldtoneel? Of het laatste meespeelt, weet ik niet, maar in dit boek komt de verspreiding van het Evangelie nadrukkelijker naar voren dan imperialisme. Ik wil dit als nuance op Said aanvoeren.

⁹¹ Ibid., 154.

3. Historisch kader van de Duitse lutherse presentie in Jeruzalem tussen 1880 en 1917

3.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk volgt een beknopt overzicht van het historisch kader van de lutherse presentie vanuit Duitsland in Jeruzalem tussen 1880 en 1917. Met het oog op de centrale vraagstelling van mijn thesis, wil ik daarbij vooral bezien wat de impact daarvan op de stad was, en in hoeverre hierbij sprake was van een samenhangend geheel (rooms-katholiek en protestant, economisch en cultureel, etc.). De vraagstelling van dit hoofdstuk luidt dan als volgt:

“In hoeverre was er wat betreft de omvang van de Duitse presentie in Jeruzalem, en de impact daarvan op de stad, sprake van imperialisme, als men let op welke plaats Duitsland (kerk)gebouwen neerzette in en rond Jeruzalem?”

Voor de beantwoording van deze vraag zal ik, naast literatuurstudie, tevens gebruik maken van zelf gemaakt beeldmateriaal in de bijlagen, om de fysieke impact op het landschap van de Duitse presentie te illustreren. Op de geschiedenis van het Syrische Waisenhaus van de familie Schneller zal ik later afzonderlijk ingaan.

3.2 AANVANG DUITSE KERKELIJKE PRESENTIE IN PALESTINA (1840-1880)

De Duitse kerkelijke presentie die in de negentiende eeuw op gang kwam, kan men plaatsen in een breder kader van Europese hernieuwde belangstelling voor Palestina aan het begin van de negentiende eeuw.⁹² Die kwam op gang na de kortstondige invasie van Napoleon in 1792. Europa kreeg zowel oog voor on-aangeboord potentieel van het land (agrarisch, mercantiel, archeologisch) als voor de gewijzigde machtsbalans tussen West en Oost, aangezien Napoleon met een klein leger van slechts 30 000 soldaten zonder moeilijkheden wist te veroveren.⁹³ Europese landen, en de Verenigde Staten van Amerika, kregen interesse in dit land, vanwege de verbondenheid van het land met de oudtestamentische en nieuwtestamentische geschiedenis, en wilden er naar eigen zeggen tevens de christenen beschermen.⁹⁴ Frankrijk had daarbij met name de rooms-katholieken en maronieten op het oog, Rusland de Grieks-orthodoxen en Armeniërs, de Britten hadden er geen moeite mee om de druzische aartsvijanden van de maronieten onder hun hoede te nemen. Wanneer Duitsland streefde naar een ter plekke te beschermen lutherse groep, zou het land die gemeenschap ter plekke zelf moeten opbouwen. Samenwerking met een ter plekke al eerder aanwezige grootmacht, in dit geval Groot-Brittannië, was voor het bereiken van dit doel in de beginfase noodzakelijk.⁹⁵ Friedrich Wilhelm IV van Pruisen had vanaf 1840 het plan had om een internationaal protectoraat te stichten om de christenen in het Heilige Land te beschermen, en dat protectoraat ook tot centrum van de Joden- en heidenzending te maken.⁹⁶

Palestina viel uiteraard nog steeds onder het Ottomaanse rijk. De voorkeur was om dat in stand te houden, maar onder westerse regie. Oostenrijk en Groot-Brittannië hadden het Ottomaanse rijk daarom in de jaren 1839-1840 gesteund bij de strijd tegen het naar

⁹² J. Eisler, *Das deutsche Johanniter-Hospiz in Jerusalem* (Köln: Böhlau, 2013), 13.

⁹³ Ibid., 13.

⁹⁴ Ibid., 13.

⁹⁵ Ibid., 13-41.

⁹⁶ Lars Hänsel, “Friedrich Wilhelm IV and Prussian Interests in the Middle East,” in *Germany and the Middle East. Past, Present, and Future*, red. H. Goren (Jeruzalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003), 18.

zelfstandigheid strevende Egypte onder Muhammed Ali.⁹⁷ Het Ottomaanse Rijk verkeerde niet langer in een machtspositie om westerse grootmachten onder de duim te houden.

Het was een hartenwens van de Pruisische vorst Frederik Willem IV dat de protestantse confessie in het Ottomaanse rijk⁹⁸ als Millet (een religieuze minderheidsroep met autonome status) erkend zou worden.⁹⁹ De Duitse expansie in Jeruzalem tussen 1887 en 1917 ging echter veel verder dan wat voor een traditionele Millet-gemeenschap door de sultan zou zijn toegestaan: met name door buiten de grenzen van zo'n autonome Millet te gaan evangeliseren. Alleen, zoals gezegd verkeerde het Ottomaanse Rijk niet langer in een machtspositie om westerse grootmachten onder de duim te houden.

Friedrich Wilhelm IV van Pruisen had zoals gezegd vanaf 1840 het plan had om een internationaal protectoraat te stichten om de christenen in het Heilige Land te beschermen, en dat protectoraat ook tot centrum van de Joden- en heidenzending te maken.¹⁰⁰ Dit plan werd echter niet breed gesteund in Europa. Onder andere Engeland wilde de suprematie in het Midden-Oosten behouden, aangezien deze regio de poort naar de Engelse kolonie India was.¹⁰¹ Friedrich Wilhelm IV ging daarom met Engeland samenwerken, waaruit het Anglicaans-Pruisisch bisdom werd gesticht.¹⁰² De koning zag vooral op pragmatische wijze het bisdom als een middel om protestanten te beschermen in het toenmalige Palestina, terwijl zijn vriend Karl Christian Josias Freiherr von Bunsen, de samenwerking met de Anglicaanse kerk zag als het begin van een wereldwijde verenigde Protestantse Kerk, waarin de nationale kerken zouden opgaan.¹⁰³

In ieder geval leidde volgens Lars Hänsel de instelling van het Anglicaans-Pruisisch bisdom ertoe dat in 1850 protestanten als legale gemeenschap (Millet) werden erkend door de Ottomaanse Sultan in Palestina. Vanuit Duits oogpunt is dit volgens Hänsel een succes te noemen, ondanks het bisdom in 1886 door politieke spanningen weer uiteenviel. Opmerkelijk is het succes zeker: hier werd een wettig verankerde protestantse gemeenschap in Jeruzalem vrijwel vanuit het niets in een relatief prominente positie geplaatst.¹⁰⁴

Vanuit het Anglicaans-Pruisisch bisdom werd in 1851 het Pruisisch ziekenhuis opgericht in Jeruzalem.¹⁰⁵ Een opmerkelijk aspect is de nadrukkelijke behoefte om aan te sluiten bij het al dan niet geïdealiseerde erfgoed van de middeleeuwse kruisvaarders. In 1858 werd de verantwoordelijkheid over dit ziekenhuis overgenomen door de heropgerichte Johanniterorde in Jeruzalem, en werd het voortaan Johanniter-Hospiz genoemd.¹⁰⁶ Het is opmerkelijk te noemen dat deze Johanniterorde werd heropgericht. Deze bestond namelijk van de elfde tot en met de dertiende eeuw als een in Jeruzalem aanwezige orde van kruisvaarders.¹⁰⁷ Met dat deze orde in Jeruzalem werd heropgericht, is het ideaal om als een eigentijdse kruisvaarder het Heilige Land opnieuw te beheersen dus onmiskenbaar aanwezig – al hoeft dat ditmaal niet

⁹⁷ J. Eisler, *Das deutsche Johanniter-Hospiz*, 14: Ook Palestina en Syrië werden bezet door Muhammed Ali. Frankrijk steunde wel de Egyptische heerschappij in de bezette gebieden, als enige Europese grootmacht.

⁹⁸ Het Ottomaanse Rijk of Osmaanse Rijk was een islamitisch rijk dat bestond van 1299 tot en met 1922.

⁹⁹ Eisler, *Das deutsche Johanniter-Hospiz*, 15.

¹⁰⁰ Lars Hänsel, "Friedrich Wilhelm IV and Prussian Interests in the Middle East," 18.

¹⁰¹ Ibid., 18.

¹⁰² Ibid., 18-20.

¹⁰³ Ibid., 21.

¹⁰⁴ Ibid., 25.

¹⁰⁵ Eisler, *Das deutsche Johanniter-Hospiz*, 25.

¹⁰⁶ Ibid., 38.

¹⁰⁷ <http://www.johanniter.de/die-johanniter/johanniterorden/ueber-den-johanniterorden/geschichte/> (laatst bezocht 17-02-2017).

noodzakelijkerwijs met militaire middelen. Ook bij de aanverwante Duits-lutherse presentie van de familie Schneller, ziet men het kruisvaarders ideaal van Duitse beheersing van Palestina, zij het geweldloos.¹⁰⁸

Tevens verrees in 1878 in Jeruzalem, ten zuiden van de Oude Stad, de German Colony, die gesticht werd door leden van de Templergemeinschaft in Haifa, een van oorsprong luthers-piëtistische *Freikirche* van Duitse origine.¹⁰⁹ Ook de German Colony was zoals gezegd een initiatief van deze ‘tempeliers’. De Duitse aanwezigheid viel daardoor in kerkelijk opzicht in drie verschillende hoofdcomponenten uiteen: lutheranen (nauw verbonden met de Duitse staat), rooms-katholieken, en *Freikirchen*.

3.3 DUITSE KERKELIJKE PRESENTIE 1888-1917

Nadat de Duitse protestanten als Millet werden erkend door de Ottomanen in 1850, zijn met name onder de regering van keizer Wilhelm II diverse instituten opgericht in Jeruzalem, dus vanaf 1888. Deze instituten en kerken behoorden tot verschillende confessies. Keizer Wilhelm II trad namelijk in Jeruzalem niet alleen op als patroon van de Duitse protestanten binnen de Duitse protestantse staatskerk, de Evangelische Kirche in Preussen (EKP)¹¹⁰, maar van álle Duitsers. Niet alleen kerkgenootschap, maar ook nationaliteit was belangrijk: zo steunde de keizer de stichting van de Duitse benedictijnerabdij op de Zionsberg (Dormitiokirche)¹¹¹ en bezocht hij de kolonie van de Duitse Tempelgesellschaft (een 19^e eeuwse protestantse *Freikirche*¹¹²).¹¹³ De Jerusalem-Stiftung was verantwoordelijk over alle Duitse bezittingen in Jeruzalem.¹¹⁴

In 1898 werd in Jeruzalem de lutherse Erlöserkirche direct naast de Heilig Grafkerk geopend, waarvan de bouw in 1893 begonnen was. Dit neo-romaanse kerkgebouw verrees op de Muristan, het terrein waar in het kruisvaarderstijdperk de Johanniterorde zetelde.¹¹⁵ Het stond op een centrale plaats in Jeruzalem, en had een toren die hoog boven de Oude Stad uitsteeg.¹¹⁶ Het kerkgebouw was dus in fysieke zin in ieder geval zeer prominent aanwezig. Men kan ook zeggen: dominant, zeker in de skyline zoals die was in de late negentiende eeuw. Dat kan men in planologisch inderdaad als een vorm van imperialisme beschouwen. In visueel opzicht werden enkele van de meest heilige plekken van de stad (graf van David bij de Zionsberg; Golgotha en de Olijfberg) visueel gedomineerd door architectuur die zeer expliciet het Duitse Rijk vertegenwoordigde.

Een rooms-katholiek kerkgebouw verrees in 1910, namelijk de hierboven genoemde Dormitiokirche, de kerk van de Duitse benedictijnerabdij op de Zionsberg.¹¹⁷ Ook dit gebouw

¹⁰⁸ L. Schneller, *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land* (Leipzig: Wallmann, 1900), 14.

¹⁰⁹ <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-architecture-in-the-late-ottoman-period> (laatst bezocht 12 juni 2017).

¹¹⁰ Dit kerkverband kwam in 1817 tot stand als een door de Pruisische koning opgelegde ‘Union’: lutherse en gereformeerde gemeenten gingen op in één verband, met de koning zelf aan het hoofd (in zijn functie als *summus episcopus*).

¹¹¹ P.W. von Keppler, *Im Morgenland: Reisebilder* (Freiburg: Herder, 1920), 100.

¹¹² Een *Freikirche* is een kerk die geen onderdeel was van de Duitse staatskerk, de EKP, en een zekere zelfstandigheid had, al had de Duitse keizer er dus wel duidelijk invloed op.

¹¹³ L. Schneller, *Die Kaiserfahrt*, 11.

¹¹⁴ Zie Eisler, p. 92.

¹¹⁵ Thorsten Norbert-Preine, “The founding of German Protestant Institutions in Jerusalem during the Reign of Kaiser Wilhelm II,” red. H. Goren (Jeruzalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003), 30.

¹¹⁶ Zie bijlage II.

¹¹⁷ Thorsten Norbert-Preine, “The founding of German Protestant Institutions,” 38-39.

staat op een zeer prominente plaats. Naast dat het gebouw zich op de Zionsberg bevindt, vindt men direct naast het gebouw tevens:

- Het Coenaculum, een gebouw op de plaats waar Christus volgens een middeleeuwse legende het Laatste Avondmaal gehouden heeft.
- Het graf van David, eveneens volgens een middeleeuwse legende.

Hier lijkt dus ook sprake van visueel imperialisme, waar Duitsland zijn macht toonde in Jeruzalem, door op de meest letterlijke manier uit te torenen boven de heilige plaatsen.

Het Auguste-Viktoria-Hospital op de Olijfberg werd tussen 1907 en 1914 gebouwd. Het gebouw werd uitgevoerd in de stijl van de Kaiserpfalz in het Duitse Goslar, een middeleeuwse plaats voor de keizer van het Heilige Roomse Rijk in de elfde eeuw.¹¹⁸ Ook dit gebouw werd dus op een zeer prominente plek gebouwd, aan voet van de Olijfberg.¹¹⁹

De bovenstaande gebouwen staan dus allen op of bij de heiligste plaatsen van Jeruzalem. T. Neubert-Preine wijst er tevens op dat deze gebouwen grotendeels in een cirkel om de stad verspreid waren, waarvan de Erlöserkirche het centrum was.¹²⁰ Hij stelt echter wel dat de keuze van de locaties voor deze gebouwen gepaard ging met enig pragmatisme.¹²¹ Zo werd de Erlöserkirche volgens hem bij de Heilig Grafkerk gebouwd omdat daar (dit gebied wordt de Muristan genoemd) de kerk van de Johanniterorde gestaan had.¹²² Het Auguste-Viktoria-Hospital werd gebouwd aan de voet van de Olijfberg, omdat daar een geschikte hoeveelheid ruimte voor een ziekenhuis van die grootte beschikbaar was.¹²³ Dit zou een nuance zijn op de Said-these. Desondanks is de impact op het landschap in Jeruzalem overduidelijk. Het werd bijvoorbeeld door de Duitse rooms-katholieke bisschop P.W. von Keppler (zie hoofdstuk 8) in 1913 als positief gezien, dat de Dormitiokirche naast het Coenaculum terecht kwam.¹²⁴ Al met al vormt deze fysieke presentie van Duitse kerkelijke gebouwen, in grote mate een bevestiging van de Said-these.

3.4 CONCLUSIE EN TUSSENSTAND

“In hoeverre was er wat betreft de omvang van de Duitse presentie in Jeruzalem, en de impact daarvan op de stad, sprake van imperialisme, als men let op welke plaats Duitsland (kerk)gebouwen neerzette in en rond Jeruzalem?” luidde de deelvraag van dit hoofdstuk. Hierboven heb ik aangetoond dat de fysieke impact van Duitse kerkelijke gebouwen op het landschap in en rond Jeruzalem tussen 1880 en 1917 groot was. De Duitse keizer trad op als beschermheer van zowel Duitse protestanten als Duitse rooms-katholieken alsmede van *Freikirchen*. Hierbij lijkt voor hem de Duitse nationaliteit belangrijker te zijn dan de confessie. Ook dat onderschrijft de Said-these, waarin de nadruk wordt gelegd op de onderlinge verwevenheid van dergelijke factoren. Dit beknopte overzicht van het historisch kader van de lutherse presentie van Duitsland in Jeruzalem tussen 1880 en 1917, lijkt dus verenigbaar met de these van Said. Het is nu de vraag in hoeverre dit terug te zien is bij de familie Schneller en het Syrische Waisenhaus.

¹¹⁸ Ibid., 38.

¹¹⁹ Zie bijlage III.

¹²⁰ Thorsten Norbert-Preine, “The founding of German Protestant Institutions,” 28.

¹²¹ Ibid., 28, 39.

¹²² Ibid., 30.

¹²³ Ibid., 37.

¹²⁴ P.W. von Keppler, *Im Morgenland: Reisebilder*, 100.

4. Het Syrische Waisenhaus en de familie Schneller

4.1. INLEIDING

In dit hoofdstuk geef ik een beknopt overzicht historisch overzicht van het Syrische Waisenhaus en de familie Schneller. Tevens zal ik ingaan op de vraag hoe Ludwig Schneller (1858-1953) de geschiedenis van het weeshuis en zijn familie beschrijft. Hierbij hoop ik inzicht te krijgen in de oorspronkelijke intenties van de familie Schneller om naar Jeruzalem te gaan, en er een weeshuis te stichten. Daarbij wil ik ook bezien in hoeverre de these van Edward Said daar recht aan doet. De vraagstelling hierbij luidt dan ook:

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de intenties waarmee de familie Schneller naar Jeruzalem reisde, en daar het Syrische Waisenhaus stichtte?”

4.2. INTRODUCTIE VAN HET SYRISCHE WAISENHAUS EN DE FAMILIE SCHNELLER

Het Syrische Waisenhaus werd in 1860 door Johann Ludwig Schneller gesticht om de kinderen van maronitische christenen op te vangen, die hun ouders hadden verloren in de burgeroorlog in Syrië en Libanon tussen de maronitische christenen¹²⁵ en de van de Islam afstammende druzen.¹²⁶ Oorspronkelijk hadden de maronieten een goede verhouding met de op ‘de berg Libanon’ (een autonoom gebied binnen het Ottomaanse rijk) heersende druzen, maar deze verslechterde in de negentiende eeuw door politieke spanningen tussen, Egypte, het Ottomaanse Rijk en Europese machten. Dit leidde tot het bloedige conflict in 1860, waarbij de maronieten het vooral moesten ontgelden.¹²⁷ De Fransen – die de verliezende maronieten steunden, in tegenstelling tot de Engelsen die de druzen steunden – versterkten hun positie in Libanon.¹²⁸ Zoals Libanon zelfs al in de Ottomaanse tijd een Frans karakter kreeg, kreeg Jeruzalem zoals we zagen bijzondere aandacht van Duitse zijde. Weliswaar werd daar ook door Rusland, Italië, Frankrijk en Groot-Brittannië gebouwd, maar geen enkele westerse grootmacht deed dat vóór 1917 op een zo in het oog springende manier als het Duitse Rijk.¹²⁹ Dit was een geschikte plaats voor het vestigen van het Syrische Waisenhaus. Het weeshuis werd Syrisch genoemd, naar de provincie waar de weeskinderen vandaan kwamen. Met nadruk dient opgemerkt te worden dat dit geen aanduiding was voor een ander land, hooguit voor een andere Sandjak¹³⁰ binnen het Ottomaanse Rijk.

¹²⁵ De Maronitische Kerk komt voort uit de eigen oriëntaals-christelijke ascetische beweging *Mar Maron*, die rond het jaar 400 in Noordwest Syrië ontstaan is. Vanaf de twaalfde eeuw concentreerde de maronieten zich steeds meer op Libanon, en ontmoette daar de kruisvaarders, waardoor zij in 1182 en 1213 banden met Rome aangingen. In 1596 werd de kerk werkelijk onderdeel van de Rooms-Katholieke Kerk. Voor de eigen oriëntaals-christelijke traditie van de Maronitische Kerk, is sinds Vaticanum II weer meer ruimte. Zie: H.D. Betz e.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5:L-M, 847.

¹²⁶ De druzen vormen een religieuze gemeenschap die in de elfde eeuw in Caïro ontstaan is uit de sjjiitische Islam. De kern van hun leer is het geloof dat de Scheppergod, in periode van onthulling, in menselijke gestalte verschijnt en dit de ware betekenis van Gods eenheid is. In periode van verhulling worden mensen, volgens de druzen, in het ongewisse gelaten en moeten zij de geboden en verboden volbrengen (die gebaseerd zijn op Jodendom, Christendom en Islam). Heden ten dage zijn zij met name te vinden in Libanon, Syrië en Israël. Zie: H.D. Betz e.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5:L-M, 1002.

¹²⁷ H.D. Betz e.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5:L-M, 847.

¹²⁸ C. Boueiz Kanaan, *Lebanon 1860-1960: a century of myth and politics* (London: Saqi, 2005), 98-110.

¹²⁹ Erich Bock, *Pastor Erich Bock im Heiligen Land: der Pastor von Rüper und Wense reist 1898 zur Einweihung der Erlöserkirche nach Jerusalem*, heruitgegeven Renate Pahlow (Wendeburg: Krebs, 2001), 3.

¹³⁰ Gebiedsnaam in het Ottomaanse Rijk.

Ludwig Schneller, was zoon van Johann Ludwig Schneller, die door de Arabische bevolking in Palestina destijds, als de 'Patriarch van de zending in Palestina gold', vanwege het juist voor deze bevolkingsgroep belangrijke weeshuis in Jeruzalem.¹³¹ Dat het weeshuis sociale, educatieve en medische diensten bood die door een deel van de Arabische bevolking werden benut, is evident. Een andere vraag is die naar de doorwerking van de christelijke boodschap vanuit dit instituut. Onder invloed van het piëtisme¹³² stonden zowel de vader als de zoon.¹³³ Dit piëtisme kreeg in de negentiende eeuw duidelijke evangelicale¹³⁴ trekken, met veel nadruk op zending¹³⁵. Dat is dus ook terug te zien bij de familie Schneller.

4.3 KORTE BIOGRAFISCHE SCHETS VAN LUDWIG SCHNELLER (1858-1953)¹³⁶

In het bijzonder wil ik hier ingaan op Ludwig Schneller, wiens werken in het kader van deze masterthesis zijn bestudeerd. Ludwig Schneller was de tweede van de vijf kinderen van Johann Ludwig Schneller (1820-1896) en zijn vrouw Magdalena, geboren Boehringer (1821-1902). Ludwig groeide op, te midden van de Arabische jeugd, in Jeruzalem, en was na de eerste lessen door zijn ouders voor verder onderwijs in 1869 gestuurd naar Duitsland, samen zijn broer Theodor (1856-1935). Hij zat daar op de Latijnse School van Schorndorf in Württemberg. Die opleiding vervolgde hij in Esslingen en Ludwigsburg, in Württemberg. Uiteindelijk ging hij naar de middelbare school Züllichau, dat heden ten dage het Poolse Sulechów is. Vanaf 1877 heeft Ludwig Schneller protestantse theologie gestudeerd aan de universiteiten van Tübingen en Berlijn. Zijn eerste betrekking als predikant had hij in de Berlijnse Garnisonkirche (1881-1883), zijn tweede in het Brandenburgse Neu Tornow (1883) en hij werd uiteindelijk predikant en zendeling in de *Missionsstation des Berliner Jerusalemvereins* (JV) in Bethlehem (1884-1889). Daar begon hij toen met de bouw van de Duitse Weihnachtskirche. Na een enige wrijving met de JV in 1889, keerde hij terug naar Duitsland en werd predikant van de Trinitatis-Kirche in Keulen. Op 12 juni 1891 werd hij voorzitter van de "Vereins für das Syrische Waisenhaus in Jerusalem", die hij leidde als aanvulling op zijn predikantschap in Keulen. Sinds 1907, leidde hij die vereniging fulltime. In de jaren 1920 en 1930 hield hij als een onofficiële 'hofprediker' met Kaiser Wilhelm II kerkdiensten. Dat was toen de keizer in ballingschap in het huis Doorn in Nederland zat. In 1937 ging de zendeling met pensioen. Aanvankelijk bleef hij in Keulen, maar nadat zijn huis daar gebombardeerd werd tijdens de Tweede Wereldoorlog, vertrok hij naar Bad Ems, waar hij stierf in 1953. Ludwig Schneller was verder in de Bekennende Kirche actief in Duitsland, en werd daarom in de gaten gehouden door de Gestapo. Ook heeft hij zich in Duitsland, maar ook tijdens een reis naar de Verenigde Staten in 1907-1908, beziggehouden met fondswerving voor het Syrisch Waisenhaus.

4.4 DE GESCHIEDENIS VAN HET SYRISCHE WAISENHAUS

Ludwig Schneller geeft inzicht in zijn visie op de geschiedenis van het Syrische Waisenhaus in zijn boek *Vater Schneller: ein Patriarch der evangelischen Mission im Heiligen Lande* uit 1898. Dat

¹³¹ H.D. Betz e.a., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5:L-M, 946

¹³² Zie voetnoot 3.

¹³³ G.A. Benrath, M. Sallmann en Ulrich Gäbler, *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 148

¹³⁴ Zie noot 4.

¹³⁵ G.A. Benrath, M. Sallmann, en Ulrich Gäbler, *Der Pietismus*, 8, 27 o.a.

¹³⁶ Biografische informatie met betrekking tot Ludwig Schneller is ontleend aan: Hartmut Felsberg en Jakob Eisler, "Schneller, Ludwig" in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Band 33* (Bautz: Nordhausen 2012), 1182-1189.

is een door Ludwig Schneller geschreven biografie van zijn vader, Johann Ludwig Schneller, de oprichter van het Syrische Waisenhaus. Zelf heb ik gebruik gemaakt van een editie uit 1904, die in de bibliotheek van het Evangelisches Pfrödigerseminar te Lutherstadt Wittenberg (Duitsland) te vinden is.

Schneller schrijft liefderijk over het landschap van het gebied Schwaben in het huidige Baden-Württemberg te Duitsland, het gebied waar zijn vader is opgegroeid. Hij noemt het een door God gezegend gebied, dat zowel blijkt uit dat natuur als door bepaalde kastelen die er te vinden zijn.¹³⁷ Schneller beschrijft hoe zijn vader uit een evangelische¹³⁸ Bijbelvaste familie uit Schwaben komt.¹³⁹ Zijn voorouders moesten echter in 1731, op bevel van aartsbisschop Firmian van Salzburg, volgens de lutherse predikant 'onbarmhartig' kiezen tussen Rooms-katholiek worden, of hun thuisland verlaten.¹⁴⁰ De familie koos voor het laatste, trok weg naar elders in Duitsland, maar een linie is later weer terug naar Schwaben gekeerd – toen dat weer toegestaan was – en in Erpfingen terechtgekomen, de plaats waar uiteindelijk Johann Ludwig Schneller, de vader van Ludwig Schneller geboren werd.¹⁴¹

De vader van Johann Ludwig Schneller was landbouwer en zijn moeder wever.¹⁴² Zijn ouders waren arm, en konden geen school voor Ludwig betalen, waardoor hij thuisonderwijs van een predikant kreeg.¹⁴³ Verder deed de latere 'patriarch van de zending in Palestina' veel aan zelfstudie, waardoor hij op zijn 18^e, zonder vooropleiding, toch hulponderwijzer kon worden.¹⁴⁴ Ludwig Schneller tekent zijn vader hierin dus duidelijk als iemand die zich van eenvoudige komaf zichzelf heeft opgewerkt.

Volgens Ludwig Schneller is verder de natuur van de omgeving van Erpfingen, als het thuisland¹⁴⁵ van zijn vader, van grote invloed geweest op 'de ziel' van zijn vader.¹⁴⁶ In die stille natuur, begon de zoektocht naar God van Johann Ludwig Schneller, volgens zijn zoon. Het tekent het belang van de natuur in de geloofsverdieping bij Schneller, die in zijn boeken over Palestina ook tot uiting komt. De liefde voor het thuisland is evident in *Vater Schneller*. Deze gehechtheid aan een specifieke omgeving komt op een hoger plan in het Heilige Land, waar de Bijbel ontstond en waar vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw opnieuw met kracht het evangelie verkondigd wordt. Waar die twee componenten zich met elkaar verenigen (het Heilige Land en missionair initiatief) ontstaat een 'geopiet' zoals bedoeld in het werk van Murre-Van den Berg.

De ouders van Ludwig Schneller werden in 1854 namens de Pilgermission St. Chrischona, een luthers-piëtistische zendingsorganisatie uit Zwitserland, uitgezonden naar Jeruzalem.¹⁴⁷ Ludwig Schneller merkt daarbij op, dat er bij zijn ouders sprake was van een groot verlangen om in het 'belofde land' te werken, aangezien dit het thuisland¹⁴⁸, van de Bijbel was.¹⁴⁹ Ook hier

¹³⁷ L. Schneller, *Vater Schneller: ein Patriarch der evangelischen Mission im Heiligen Lande; mit einem Lebensbilde von Frau Magdalene Schneller* (Leipzig: Wallmann, 1904), 5.

¹³⁸ In de zin van protestants.

¹³⁹ Ibid., 8-10.

¹⁴⁰ Ibid., 8-9.

¹⁴¹ Ibid., 7-9.

¹⁴² Ibid., 7.

¹⁴³ Ibid., 7, 14.

¹⁴⁴ Ibid., 7, 15.

¹⁴⁵ Duits: Heimat.

¹⁴⁶ L. Schneller, *Vater Schneller*, 12.

¹⁴⁷ Gerhard Gronauer, *Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus: Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972* (Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2013), 511.

¹⁴⁸ Duits: Heimat.

¹⁴⁹ L. Schneller, *Vater Schneller*, 51-52.

spreekt de zoon van Johann Ludwig Schneller verheven over het landschap van Palestina, met nadruk op de natuur ervan.¹⁵⁰ Hij beschrijft dat zijn ouders vriendelijk werden welkom geheten door bisschop Gobat (van het Anglicaans-Pruisisch bisdom¹⁵¹) en zijn vrouw, en pastor¹⁵² Balentiner en zijn vrouw.¹⁵³

Nadat Johann Ludwig Schneller eerst verdere opleiding in de zending ontving in het in 1846 door Splitter opgerichte Broederhuis in Jeruzalem, stichtte hij in 1860 het Syrische Waisenhaus.¹⁵⁴ Zoals ik in de inleiding al aangaf, ging het hierbij om de opvang van maronitische kinderen die hun ouders hadden verloren, in het druzisch-maronitisch conflict. Schneller spreekt over dit conflict over meer dan 30 000 kinderen die door mohammedanen en druzen met ongekende wreedheden werden afgeslacht.¹⁵⁵ Hij prijst de Franse keizer Napoleon III in dit conflict, die ingreep en daardoor een nog grotere christenmoord voorkwam.¹⁵⁶ Schneller noemt dit tegenover Armeense gruwelijkheden in 1896, waarin volgens hem 100 000 onschuldige christenen werden vermoord, maar christelijke grootmachten niet ingrepen vanwege onderlinge jaloezie, en een mogelijke Wereldoorlog als gevolg.¹⁵⁷ Het demonstreerde dat westers militair ingrijpen onder omstandigheden wel degelijk noodzakelijk kon zijn.¹⁵⁸

De lutheraan erkent de Franse politieke bijbedoelingen, maar acht het effect op de Syrische christenen niettemin positief.¹⁵⁹ Dit is een belangrijk punt. De vraag die zowel bij Said als bij mijn masterthesis aan de orde komt, is namelijk in hoeverre westerse presentie in het Oosten samenvalt met het eigen belang. Ook bij Schneller vraag ik mij in mijn masterthesis af in hoeverre zijn zendingswerk dient om Duitsland het gebied Palestina te laten beheersen, en in hoeverre om de lokale bevolking 'uit christelijke barmhartigheid' te dienen. Nu maakt Schneller zelf dat onderscheid bij de Franse keizer, waarbij het accent uiteindelijk toch komt te liggen op het laatste. Trekt men deze gedachte door naar het werk van zijn eigen Syrische Waisenhaus, dan lijkt bij Schneller het dienen van de lokale christenen uit christelijke barmhartigheid, belangrijker te zijn dan het dienen van Duitsland.

Naast dat het Franse leger dus volgens Schneller voor de inheemse christenen in het Midden-Oosten dus veel betekend heeft, heeft volgens hem ook de christelijke barmhartigheid in het Avondland¹⁶⁰ zich tot een grote liefdesdaad ontplooid.¹⁶¹ Voordat ik verder ga behandelen wat Schneller in dit geval met de christelijke barmhartigheid bedoelt, vind ik het onderscheid dat hij maakt tussen de geopolitieke interventie van Frankrijk en christelijke barmhartigheid interessant.

Schneller vermeldt vervolgens dat van overal (dus uit verschillende delen van Europa) gaven binnen stroomden om de allerarmste slachtoffers van het druzisch-maronitisch conflict te helpen, en dan volgt een opmerkelijke tekst¹⁶²:

¹⁵⁰ Ibid., 51 o.a.

¹⁵¹ Lars Hänsel, "Friedrich Wilhelm IV and Prussian Interests in the Middle East," 18-25.

¹⁵² Duits: Pastor, maar aangezien deze pastor een vrouw heeft, lijkt het mij waarschijnlijk dat hier om een protestantse voorganger gaat, en niet om een Rooms-katholieke pastoor, waarbij het celibaat van toepassing is.

¹⁵³ L. Schneller, *Vater Schneller*, 53.

¹⁵⁴ Ibid., 54, 68.

¹⁵⁵ Ibid., 68.

¹⁵⁶ Ibid., 68.

¹⁵⁷ Ibid., 68.

¹⁵⁸ Ibid., 68.

¹⁵⁹ Ibid., 68.

¹⁶⁰ Hiermee doelt Schneller op het gebied ten oosten van Europa.

¹⁶¹ L. Schneller, *Vater Schneller*, 68, 70.

¹⁶² Ibid., 70.

“Het ging hier natuurlijk niet om christelijke martelaren in eigenlijke zin, aangezien de moordpartijen in wezen alleen maar de uitdrukking van een oude nationale en religieuze haat waren, die ook de Mohammedaanse regering deelde, en van het Evangelie waren deze oude kerken bijna net zo ver verwijderd als de Mohammedanen. Alleen uiteindelijk waren het toch christelijke geloofsgenoten, en zij hadden onder de vijanden van het Evangelie gruwelijkheden geleden.”

Dit is een belangrijk citaat voor het begrijpen van Schnellers waardering voor de inheemse christenen van Palestina. Hij zegt dat zij christelijke martelaren in secundaire zin genoemd kunnen worden, omdat zij niet omwille van het zuivere Evangelie hebben geleden, waar zij in de ogen van Schneller bijna net zo ver vanaf staan als de mohammedanen. Desondanks zijn zij volgens Schneller toch christelijke geloofsgenoten. De lutherse zendingspredikant ziet de inheemse christenen van Palestina voor wat betreft hun leer dus niet als heel positief, maar aangezien hij ze toch als christelijke geloofsgenoten ziet, wil hij ze wel de christelijke barmhartigheid betonen. Ik vind het lastig om hier de Said-these op te betrekken. De kritiek richting de inheemse christenen lijkt namelijk meer betrekking te hebben op hun leer, dan op het feit dat zij uit het Oosten komen.

4.5 CONCLUSIE EN TUSSENSTAND

De vraag “In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de intenties waarmee de familie Schneller naar Jeruzalem reisde, en daar het Syrische Waisenhaus stichtte?” stelde ik aan het begin van dit hoofdstuk. Waar in het vorige hoofdstuk de Said-these voor een aanzienlijk deel aan de Duitse presentie in het algemeen, recht bleek te doen, ligt dat bij deze beknopte beschrijving van de geschiedenis van de familie Schneller het Syrische Waisenhaus genuanceerder. Bij Ludwig Schneller is liefde voor Duitsland, en in het bijzonder voor het gebied waar zijn vader vandaan kwam, zeker aanwezig. Alleen, de zendingspredikant lijkt niet direct de lokale bevolking van Palestina als middel te gebruiken tot zelfbevestiging van Duitsland. Hij uit scherpe kritiek op inheemse christenen, maar deze kritiek heeft eerder betrekking op verschillen in confessie, dan op verschillen in nationaliteit of etniciteit.

Men zou kunnen stellen dat het brengen van een bepaalde leer een vorm van imperialisme is, omdat men iets uit het Westen aan het Oosten probeert op te dringen. Uit het bovenstaande blijkt echter dat de Schnellers deze leer willen verspreiden om zo tot de juiste synthese te komen van unieke kwaliteiten van het land van de Bijbel en het confessionele verstaan van de inhoud van de Bijbel. Dat hoeft niet per definitie met imperialisme of westers dominantiedenken te maken te hebben, en dus ook niet per definitie de these van Edward Said te onderschrijven.

5. Verkondiging bij Ludwig Schneller

5.1 INLEIDING

Om de kerygmatische intenties van de familie Schneller op het spoor te komen, zal ik in dit hoofdstuk een reconstructie geven van de boodschap die de Schnellers tussen 1880 en 1917 brachten. Daarbij zal ik mij met name richten wat de inhoud van deze boodschap was, en voor wie de boodschap bestemd was.¹⁶³ Tevens zal ik bezien in hoeverre de these van Edward Said recht doet aan de boodschap die de Schnellers brachten.¹⁶⁴ Op de volgende twee vragen, die in de inleiding met betrekking tot de verkondiging van de Schnellers naar voren kwamen, hoop ik in dit hoofdstuk antwoord te geven:

1. Wat was de inhoud van de lutherse boodschap of verkondiging in Jeruzalem in dit tijdvak?
2. Voor wie was deze boodschap bestemd? Voor het thuisfront in Europa en voor de westerse protestantse bezoekers van Palestina, of voor een in Jeruzalem op te bouwen gemeenschap, die ook Arabische en joodse leden omvatte en daar op zijn minst voor openstond?

5.2 DE INHOUD VAN BOODSCHAP

De boodschap van Ludwig Schneller komt onder andere tot uiting in zijn boek *Evangelienfahrten: Bilder aus dem Leben Jesu in der Beleuchtung des Heiligen Landes* uit 1905. In dit boek beschrijft Schneller het leven Jezus op aarde chronologisch. Schneller reist in het boek als het ware de Heere Jezus na in het huidige Israël en de Palestijnse gebieden. Daarbij concentreert zich ook sterk op de esthetiek van het landschap, en op het klimaat van wat hij het Heilige Land noemt.¹⁶⁵ De plaatsen in het Heilige Land zijn ook plaatsen die volgens de lutheraan ook heenwijzen naar God in Christus. Dat is soms omdat een aspect van de natuur verwijst naar God – zoals de zon die verwijst naar de Zon der gerechtigheid: Jezus Christus¹⁶⁶ –, of omdat de plaatsen doen herinneren aan Bijbelse geschiedenissen¹⁶⁷. Zodoende is wat Schneller noemt het Heilige Land een plaats van geloofsverdieping voor zijn westerse lezers. Dat komt overeen met wat Murre-Van den Berg 'geopieté' noemt (zie paragraaf 1.4.1.) Het is dan de bedoeling dat zij door het Heilige Land gesticht worden. Dit is het omgekeerde van de Said-these, die stelt dat de lokale bevolking van Palestina vanuit het Westen gesticht moet worden. Zelfs de kruisvaarders werden volgens de lutheraan ontroerd bij hun eerste aanblik van Jeruzalem als de heilige stad.¹⁶⁸ Hoewel Schneller de kruistochten niet veroordeelt (zie paragraaf 7.2) stelt hij dat het Heilige Land als plaats van geloofsverdieping zelfs dus voor de kruisvaarders belangrijk was.

Bij de beschrijving van de eerste tempelreiniging in het boek stelt hij dat de Joodse godsdienst vooral een vormendienst zonder leven is, die Jezus moest reformeren.¹⁶⁹ Dit sluit aan bij het derde kenmerk van het lutheranisme dat ik in de inleiding heb genoemd (zie paragraaf

¹⁶³ Zie paragraaf 1.2.

¹⁶⁴ Zie paragraaf 1.4.2 van deze thesis, om te zien hoe Edwards Said de boodschap die westerse protestanten in Palestina brachten duidt.

¹⁶⁵ L. Schneller, *Evangelienfahrten: Bilder aus dem Leben Jesu in der Beleuchtung des Heiligen Landes* (Leipzig: Wallmann, 1905), 15, 77-79, 111, 267, 273, en 317 o.a.

¹⁶⁶ Ibid., 15-16 o.a.

¹⁶⁷ Ibid., 16, 33, 74-75 o.a.

¹⁶⁸ Ibid., 33.

¹⁶⁹ Ibid., 116-117.

1.2). Hier zien wij dus anti-judaïsme, kritiek op de Joodse godsdienst, maar geen antisemitisme, kritiek op het 'Joodse ras' dan wel het 'Joodse' volk. Schneller trekt een opmerkelijke parallel tussen de tempel en de Heilig Grafkerk, waar ook heilige voorwerpen verkocht worden, geld gewisseld wordt, en waar de godsdienst volgens hem ook vooral uiterlijk vertoon is.¹⁷⁰ Ook doet hij verslag van een Jood die alleen via een lange omweg de Heilig Grafkerk in kon, omdat hij niet door de hoofdingang mocht.¹⁷¹ Schneller vergelijkt dit met de tempel uit de nieuwtestamentische periode, waar heidenen niet in de voorhof voor de Joden mochten, met de doodstraf als straf. Hij noemt de beheerders van de Grafkerk daarom "vervloekte Joden".¹⁷² Dat is een opmerkelijke aanduiding waar het bij de beheerders van de kerk gaat om Arabieren, en niet om mensen met een Joodse afkomst. Schneller doelt hier dan ook op een bepaalde vorm godsdienst die mensen uitsluit, zoals ook de Joodse godsdienst in het nieuwtestamentisch tijdvak.

Snellers visie op zending komt men op het spoor in zijn boek *In alle Welt!: auf den Spuren des Apostels Paulus von Antiochia bis Rom* uit 1898. Zelf heb ik gebruikt gemaakt van de Nederlandse vertaling van het Duitse boek uit 1904 genaamd *Opdat allen Hem kennen! De Apostel Paulus nagereisd van Antiochië tot Rome*. In het werk reist Schneller als het ware de apostel na. In het slot accentueert de lutherse zendeling dat met Paulus, het Evangelie vanuit het Palestina, de rest van de wereld overgegaan is.¹⁷³ Hij noemt zich als zendeling verder onwaardig Paulus' schoenriemen te ontbinden.¹⁷⁴

Rome noemt de Duitse zendingspredikant verder het middelpunt van de gehele wereld van de nieuwtestamentische periode.¹⁷⁵ Hij ziet het als Gods voorzienigheid dat het Evangelie daar via Paulus gekomen is, al betreurt hij het dat Rome nadien tot Mariaverering vervallen is.¹⁷⁶ Het is een denkmechanisme dat ik vaker bij Schneller ben tegengekomen, onder andere in zijn *Reisindrucken uit Palestina*. Hij waardeert, als een vorm van 'geopiety' (zie paragraaf 1.4.1), een plaats vanwege de Bijbelse geschiedenis (bijvoorbeeld Palestina als de bakermat van het Christendom). Alleen, hij betreurt het dat het evangelisch-(lutherse) christendom er niet te vinden is, terwijl dit wel de voortzetting zou moeten zijn van wat er in het nieuwtestamentisch tijdvak heeft plaatsgevonden.

De Duitse zendingspredikant vergelijkt Paulus met iemand die de geest van Wittenberg vertegenwoordigt en daarmee de christelijke vrijheid, en het Jodendom met de geest van Rome, legalisme en bijgeloof.¹⁷⁷ Deze kritiek op legalisme, waarbij men door de wet te houden het heil probeert te verdienen, is duidelijk een kenmerk van het lutheranisme (zie paragraaf 1.2). Hij vergelijkt hierin Paulus' reis naar Jeruzalem met Luthers reis naar Worms, waar het in beide gevallen gaat om het verkondigen van de waarheid, met gevangenneming door tegenstanders van het Evangelie als risico.¹⁷⁸ Deze bewondering voor de Duitse kerkhervormer kan samengaan met Duits-nationalisme, maar eveneens uitsluitend confessioneel opgevat worden.

De achting voor Luther en Wittenberg komt tevens naar voren in *Aus meiner Reisetasche: Wanderbuchnotizen aus Palästina*. Dat is een reisverslag uit 1901 van Ludwig Schneller. Het is

¹⁷⁰ Ibid., 119-120.

¹⁷¹ Ibid., 121.

¹⁷² Ibid., 121.

¹⁷³ L. Schneller, *Opdat allen Hem kennen! De Apostel Paulus nagereisd van Antiochië tot Rome* (Utrecht: G.H. de Breijer, 1898), 464-468.

¹⁷⁴ Ibid., 468.

¹⁷⁵ Ibid., 465.

¹⁷⁶ Ibid., 465-466.

¹⁷⁷ Ibid., 80.

¹⁷⁸ L. Schneller, *Opdat allen Hem kennen!*, 345.

een reisverslag van een reis die hij maakte met onder andere zijn vrouw, zijn dochter, en theoloog prof. dr. Kahl.¹⁷⁹ Tijdens deze reis moest Schneller inspectiearbeid verrichten.¹⁸⁰ Aan de andere kant zit het reisverslag vol met allerlei plaatsen uit de Bijbel die het reisgezelschap bezoekt. Ik heb gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling van A. van Os, onder de titel: *Reisindrukken uit Palestina*. Schneller merkt in deze bundel op dat de muren van Jeruzalem door Sultan Soliman gebouwd werden op hetzelfde tijdstip als Luthers kerkhervorming in 1517. Hij zegt daarbij dat Wittenberg toen het Evangelie van de Heere Jezus terugkreeg, in een plaats waarvan men in de tijd van de Heere Jezus niets wist.¹⁸¹ Dus ook Wittenberg wordt als een soort bakermat van het (herontdekte) Evangelie gezien.

Verder valt op te merken dat het kerygmatisch aspect van het Syrisch Waisenhaus ook bij het uiterlijk van het gebouw naar voren komt. De voorgevel van het gebouw staat in 2017 nog overeind. Men ziet zowel in het Duits als in het Arabisch Bijbelteksten of op de Bijbel gebaseerde teksten op het gebouw.¹⁸² Bij de andere gebouwen met betrekking tot de Duitse kerkelijke presentie ziet men dat niet.¹⁸³ Het toont aan dat evangelisatie voor de Schnellers het kader vormde van sociale arbeid.

5.3 DE ADRESSANTEN VAN DE BOODSCHAP

Om antwoord te kunnen geven op de vraag voor wie de boodschap van de familie Schneller bestemd is, is het nodig om te bekijken welk beeld zij hadden van de Arabische bevolking. In *Aus meiner Reisetasche*, een reisverslag van Ludwig Schneller, geeft hij een beeld van de lokale bevolking van de Levant. Hij begint dat boek met zijn verblijf in het Egyptische Port Said verblijft, in afwachting van wanneer een Russisch schip naar Palestina wil varen. Hij spreekt daarbij over Egyptische straatventers als ‘mooie jongetjes, met de klassieke trekken der oude Egyptenaren’.¹⁸⁴ Dit ondersteunt de Oriëntalisme-these van Said, waarbij westerlingen de oosterse bevolking als exotisch beschrijven.¹⁸⁵

Noemenswaardig is wat de lutherse zendingspredikant in hetzelfde reisverslag over de Joden schrijft, als hij eenmaal in Palestina is aangekomen. Hij spreekt over “[...] het raadsel, dat het Joodse volk ons biedt, komt nergens zo sterk uit, als in het Heilige Land. Waarom moeten de Joden zonder vaderland zijn?”¹⁸⁶ Vervolgens verwondert hij zich over het feit dat dit volk zich nooit met een ander volk vermengd heeft, en spreekt hij in lijn van de Duitse filosoof Hamann over een wonder van goddelijke voorzienigheid.¹⁸⁷ Met dat hij spreekt over dit volk als een wonder van goddelijke voorzienigheid, kan men wel stellen dat hij een positieve waardering heeft voor het Joodse volk. Over Zionisme zegt hij daartegen dat verandering van woonplaats van het Joodse volk, het volk niet helpt, als hun hart onverbroken blijft.¹⁸⁸ De positieve waardering is niet op Herzl gebaseerd, maar op de apostel Paulus. Zoals bekend stelt die in de Romeinenbrief dat na de verharding ‘gans Israël’ zalig zal worden.¹⁸⁹

¹⁷⁹ L. Schneller, *Reisindrukken uit Palestina*, vert. A. van Os (Neerbosch: Neerbosch' boekhandel, ca. 1904), 2.

¹⁸⁰ Ibid., 251.

¹⁸¹ Ibid., 29.

¹⁸² Zie bijlage 7.

¹⁸³ Zie bijlage 7 cf. andere bijlagen.

¹⁸⁴ Ibid., 3.

¹⁸⁵ Zie paragraaf 1.4.2.

¹⁸⁶ L. Schneller, *Reisindrukken uit Palestina*, 12-13.

¹⁸⁷ Ibid., 13.

¹⁸⁸ Ibid., 61.

¹⁸⁹ Ibid., 62.

In *Aus meiner Reisetasche* doet Schneller ook verslag van het Syrische Waisenhaus, en hoe de weeskinderen opgeleiden worden. Zo leren de weeskinderen, die voorheen Arabisch leerden, nu tevens Duits. Dat is volgens Schneller omdat het Arabisch 'door den Mohammedaanschen geest beheerscht' wordt, en zij in de Duitse taal tevens de christelijke denkwijze opnemen.¹⁹⁰ Men kan dit overgaan op de Duitse taal als een vorm van imperialisme zien. Echter, Schneller zelf geeft er een religieuze reden voor. De vraag is wel op welke manier de Duitse taal een christelijke denkwijze bevat, en op welke manier het Arabisch een Mohammedaanse denkwijze. Deze sterke voorkeur voor het Duits lijkt op zijn minst een vorm van nationale trots te suggereren.

Schneller worstelt met de vraag waarom God het toegelaten heeft dat het 'vaderland van het Christendom' door de Islam beheerst wordt.¹⁹¹ Vervolgens gaat hij in op Mohammed, waarvan hij zegt dat hij alle eigenschappen van een hervormer als Luther in zich had, om het Arabische volk van bijgeloof te bevrijden.¹⁹² Het pakte verkeerd uit, maar Mohammed vertoonde niettemin een energie die bij de Grieks-orthodoxen pijnlijk ontbrak. Dat het Christendom in het Oosten ten onder is gegaan, wijt Schneller aan het feit dat het Christendom daar Gods eenheid uit het oog verloren heeft, en tot heiligen-, beelden-, en relikwieëndienst is overgegaan. Dat is een rechtstreekse kritiek op de oosterse orthodoxe kerken.¹⁹³ Anderzijds maakt hij verderop in het boek onderscheid 'tusschen den Islam en het Christendom, hoe diep dit laatste dan ook gezonken moge zijn', aangezien de laatste groep zich nog vastklemt aan de persoonlijkheid van Jezus van Nazareth.¹⁹⁴ Blijkbaar heeft Schneller voor wat karakter betreft, dus meer achting voor Mohammed met zijn hervormersmentaliteit, dan voor de oosterse christenen van Palestina. Als het gaat om wie een meer zuivere belijdenis heeft, verkiest hij echter toch deze christenen boven de islamieten. De vraag is of het Schneller hier te doen is om het brengen van een westerse ideologie in een gebied waar deze (nog) weinig te vinden is, of dat de zendeling er hier op uit dat de lokale bevolking van Palestina persoonlijk tot geloof in Jezus van Nazareth komt.

Schneller bestrijdt verder in het reisverslag het argument dat de 'zuidelijke volkeren', waaronder de inheemse bevolking van Palestina ook zou vallen, enkel vatbaar zou zijn voor 'zinnelijke' vormen van religie 'met bijgeloof doorspekt Grieksch of Roomsche Catholicisme', en dat deze bevolking niet geschikt is om 'het zuivere Evangelie te verstaan'.¹⁹⁵ Dit doet hij met een beroep op vele personen die zich in de omgeving van Bethlehem bij de 'Evangelische kerk' hebben aangesloten, namelijk bij het protestantisme van de Britten maar ook van de tempeliers in hun nabijgelegen kolonie in Zuid-Jeruzalem.¹⁹⁶ Men zou kunnen stellen dat Schneller de lokale bevolking niet hoog in aanzien heeft staan, gezien de opmerking dat 'zelfs' zij tot bekering komen.¹⁹⁷

Schneller doet in een brief, die hij schrijft in Jericho op 25 april 1909, verslag van een bezoek aan een samenkomst van volwassen gemeenteleden die behoren tot de gemeente van het Syrische Waisenhaus, in een zaal van dit weeshuis.¹⁹⁸ Besproken wordt de kwestie dat sommige

¹⁹⁰ Ibid., 23.

¹⁹¹ Ibid., 76.

¹⁹² Ibid., 79.

¹⁹³ Ibid., 78.

¹⁹⁴ Ibid., 122.

¹⁹⁵ Ibid., 140.

¹⁹⁶ Ibid., 138-140.

¹⁹⁷ Cf. Edward W. Said, *Culture and imperialism*, 193

¹⁹⁸ L. Schneller, *Reisebriefe aus heiligen Landen* (Cöln a. Rh. (Marienburg): Palästinahaus), 1910, 36.

gemeenteleden de traditionele Arabische kleding dragen en anderen Europese kleding.¹⁹⁹ Schneller zegt daarover:

“Hoe vaak zeggen wij, de heer Dauer en ik, tegen elkaar: Wanneer die lieve mensen weten, hoe mooi hun pittoreske klederdracht hun staat, zal het bij hun beslist niet voorkomen, dat zij zich in onze onbetamelijke Europese kleding laten proppen.”²⁰⁰

Dit is niet alleen een nuance op de Said-these, het lijkt er zelfs tegenin te gaan. De Arabische cultuur wordt voor wat betreft kleding hier door de lutherse predikant voor de Arabische bevolking hoger aangeschreven dan de Europese cultuur. Vervolgens zegt de zendeling over kleding dat het slechts om uiterlijkheden gaat, maar dat wat hij hoorde van de Arabische gemeenteleden vriendelijk en veelbelovend klonk.²⁰¹ Meerdere Arabische predikanten²⁰² die in het seminarie van het Syrisch Waisenhaus zijn opgeleid, spraken volgens Schneller een woord van dank, uit hun hart, in de beeldende poëtische Arabische retorica.²⁰³ Verder kwam volgens de lutheraan een nieuwe (Bijbel, JdH)vertaling²⁰⁴ ter sprake, die hoopgevend voor het Arabische volk was.²⁰⁵ Tevens lijkt Schneller hier de vorming van een zelfstandig Arabische gemeente op het oog te hebben, zij het met een aantal westerse elementen (beheersing van het Duits naast Arabisch). Het element van ‘geopiety’ (zie paragraaf 1.3.1) lijkt hier ook aan de orde te zijn: de context van het Heilige Land en door het Westen bemiddelde theologie dienen samen te komen.

Schneller gaat in deze brief ook in op de oosterse christenen in de Heilig Grafkerk. Hij beschrijft daar de ceremonie met vuur van de Griekse geestelijken, die ook Krayenbelt beschreef (zie paragraaf 2.3). Ook Schneller is niet enthousiast over deze ceremonie, en zegt dat men zich nauwelijks voor kan stellen dat deze mensen “Christenen” (hij gebruikt de aanhalingstekens zelf) zijn.²⁰⁶ De lutheraan beklemtoont dan ook dat zij het onvervalste Evangelie nodig hebben, waarmee de evangelische zending in Palestina hen probeert te bereiken.²⁰⁷ Het werk van het Syrische Waisenhaus is in dit kader volgens hem dan ook onmisbaar.²⁰⁸ Mijns inziens gaat het hier meer om kritiek op een bepaalde godsdienst, dan om kritiek op de Arabische bevolking.

5.4 CONCLUSIE EN TUSSENSTAND

Ludwig Schneller besteedt in de werken die in dit hoofdstuk besproken zijn veel aandacht aan het brengen van een boodschap in Palestina, en daarbuiten. Deze boodschap is nauw verbonden met de lutherse confessie. De confessie en de persoon van Luther staan hoog in aanzien bij Schneller.

Dit aspect is in de hierboven besproken werken explicieter aanwezig, dan het brengen van de Duitse suprematie. De kritiek die Schneller geeft op de lokale bevolking, is dan ook vooral

¹⁹⁹ Ibid., 36.

²⁰⁰ Ibid., 36.

²⁰¹ Ibid., 36.

²⁰² Duits: Pastoren.

²⁰³ L. Schneller, *Reisebriefe aus heiligen Landen*, 36.

²⁰⁴ Het gaat mogelijk om de zogenoemde Van Dijck Bijbel uit 1865, waarvan de vertalers als voorwaarde, en zelfs als evangelicaal principe hanteerden, dat de Bijbel in begrijpelijk dagelijks gesproken Arabisch vertaald moest worden. Zie: Heather J. Sharkey, *A history of Muslims, Christian, and Jews in the Middle East*, 205.

²⁰⁵ Ibid., 36-37.

²⁰⁶ Ibid., 43-37.

²⁰⁷ Ibid., 43-44.

²⁰⁸ L. Schneller, *Reisebriefe aus heiligen Landen*, 44.

godsdienstig van aard. Hij bekritiseert vooral de godsdienst van de inheemse bevolking, zeker wanneer deze zich vooral op uiterlijke vormen concentreert, legalisme bevat, en zodoende afwijkt van het luthers-protestantisme.

Schneller heeft soms een geromantiseerd beeld van de exotische cultuur van het Midden-Oosten, bijvoorbeeld in Egypte als hij spreekt over 'mooie jongetjes, met de klassieke trekken der oude Egyptenaren'. Dit is een vorm van oriëntalisme. Aan de andere kant heeft de lutheraan ook weer bewondering voor het eigene van de Arabische cultuur, zoals het taalkoloriet. Dat nuanceert de Said-these dan weer. Van het westers dominantiedenken richting het Midden-Oosten heb ik hierboven echter ook een aantal voorbeelden gegeven. Men kan dan ook niet ontkennen dat de Said-these in bepaalde mate wel aan de Duitse zendeling recht doet.

In de geschriften die hierboven behandeld zijn, lijkt desalniettemin het kerygmatische aspect de boventoon te voeren. Enerzijds kan men dit als imperialisme beschouwen, waar de mensen in het Midden-Oosten dezelfde leer moeten gaan aanhangen als mensen in Europa. Anderzijds lijkt dit ook een boodschap te zijn waar de Schnellers persoonlijk door aangesproken werden (zie vorige hoofdstuk). Zij wilden deze boodschap, vanwege een bepaalde vorm van 'geopiety', ook in Jeruzalem brengen door er het Syrische Waisenhaus op te richten. Het verkondigen van het Evangelie houdt voor hunzelf dan ook geloofsverdieping in, dat niet direct met Duits-nationalisme of imperialisme verbonden hoeft te zijn.

6. Diaconaat bij Ludwig Schneller

6.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk wil ik de diaconale intenties van de familie Schneller behandelen, zoals die in de werken van Ludwig naar voren komen. Zodoende hoop ik antwoord te geven op de vraag die in paragraaf 1.2 van deze thesis al naar voren kwam:

“Was het diaconaat van de Schnellers een middel voor een ander doel (bijvoorbeeld sociale beheersing), of was het ook een doel in zichzelf, als vorm van christelijke gemeenschapsvorming, die nadrukkelijk ook de inheemse inwoners van Jeruzalem omvatte?”.

Vermeld moet worden dat het Syrische Waisenhaus zonder twijfel de belangrijkste instelling van deze aard in Jeruzalem was. In bijlage I is een plattegrond van het Syrische Waisenhaus opgenomen, die achterin *Vater Schneller* te vinden is. Hierop is te zien hoe enorm groot het grondgebied van het Syrische Waisenhaus was (groter dan de Oude Stad van Jeruzalem), toen het boek uitkwam. Het weeshuis bood rond 1910 onderdak aan maar liefst 3000 kinderen.²⁰⁹

6.2 DE FUNCTIES VAN HET DIACONAAT BIJ LUDWIG SCHNELLER

Over het Syrische Waisenhaus schrijft Schneller in *Aus meiner Reisetasche: Wanderbuchnotizen aus Palästina*²¹⁰:

“Op de binnenplaatsen, in de werkplaatsen, in de ambachtsschool overtuigen wij ons van de zegenrijke werkzaamheid van dit zendingshuis, waaruit reeds 2000 Evangelische kinderen van Palestina, als mannen en vrouwen het land zijn ingegaan. Het is een steengroeve Gods daar boven op het kalksteengebergte van Judea, waar de steenen worden bearbeid en gevormd voor den komenden bouw. Het zijn geen bouwstenen uit de berg en dal bedekkende rotsen, maar levende steenen uit de rots van het Arabische volk gehouwen, tot den bouw der Christelijke Kerk in het land van den opgang der zon.”²¹¹

Dit is interessant, omdat dit citaat lijkt te suggereren dat het bij het weeshuis gaat om de opbouw van een christelijke gemeenschap in Jeruzalem, die gevormd word uit de Arabische bevolking. De vorming van deze gemeenschap lijkt eerder een doel in zich, dan een middel voor sociale beheersing van Jeruzalem door Duitsland. Dat laatste aspect komt in ieder geval niet terug in dit citaat.

De methode en het doel van het Syrisch weeshuis vat Schneller als volgt samen:²¹²

- “1. De zendingsmethode is: Opvoeding van de jeugdige inboorlingen tot op den jongelingsleeftijd.
2. De opvoedingsmethode is: Scholen (waarin het Duitsch het voornaamste leervak is) en opleiding tot handwerk, nijverheid en den geestelijken stand.

²⁰⁹ L. Schneller, *Reisebriefe aus heiligen Landen*, 77.

²¹⁰ Zie voor meer informatie over dit boek: paragraaf 5.2.

²¹¹ L. Schneller, *Reisindruckten uit Palestina*, 141.

²¹² *Ibid.*, 28.

3. Het doel is: Vergadering der welopgevoede elementen in nauw aaneengesloten, georganiseerde gemeenten of koloniën.”

Bij het derde punt is interessant dat er wordt gesproken over ‘gemeenten of koloniën’. Mogelijk doelt Schneller hier op enerzijds (te vormen) zelfstandige gemeenten, en anderzijds op gemeenten die nog onder Duits gezag vallen.

Schneller geeft ook weer wat de resultaten van het Syrische Waisenhaus tot dan toe zijn. Hij vermeldt hoe een evangelische Arabische gemeente is ontstaan, waarvan inmiddels al een ‘tweede generatie bloeit en groeit’.²¹³ Verder worden in *Aus meiner Reisetasche* niet veel charitatieve aspecten besproken van Duitse presentie, maar hier lijkt het vooral te gaan om de weeskinderen zelfredzaam te maken, door hun een bepaald beroep aan te leren.²¹⁴ Dit idee om hen zelfredzaam, kan men duiden als hen laten functioneren in een westers-kapitalistisch model. Dit sluit dan aan bij de these van Said. Daarnaast zegt Schneller hierbij dat dit soms moeilijk gaat, omdat de inheemse bevolking wat betreft hun volkskarakter ‘nog (eerder, JdH) omkomt in ellende, dan werkt’.²¹⁵ De denigrerende visie op de inheemse bevolking valt op.

6.3 GELDWERVING

Aan het eind van *Evangelienfahrten*²¹⁶ doet Schneller een oproep om geld te geven aan het Syrisch weeshuis.²¹⁷ Volgens hem doet het weeshuis goed werk, omdat er nu een Arabisch-christelijke kerk ontstaat in Palestina, die hoop voor de toekomst betekent.²¹⁸ De lutheraan lijkt hier dus gericht te zijn op de vorming van een gemeenschap in Jeruzalem die (grotendeels) uit Arabieren bestaat.

Achterin in *Reisebriefe aus heiligen Landen*, een bundel met brieven van Ludwig Schneller, vindt men een vergelijkbare oproep om het werk van de familie Schneller te steunen.²¹⁹ Men kan dat op verschillende manieren doen, zowel door geld te geven, kleding te naaien, een kind als het ware te adopteren, of een bedrag in het testament op te nemen.²²⁰ In deze oproep stelt de lutheraan dat het nodig is om de ruim 3000 weeskinderen in het Syrische Waisenhaus te steunen, om ‘de plaats van het evangelische geloof in het Heilige Land plaats te verzekeren’.²²¹ Hieruit blijkt dat diaconaat bij Schneller een middel is om de protestantse leer die de Schnellers voorstonden, te verspreiden. Dat was bij Krayenbelt overigens ook het geval (zie hoofdstuk 2).

6.4 CONCLUSIE EN TUSSENSTAND

“Was het diaconaat van de Schnellers een middel voor een ander doel (bijvoorbeeld sociale beheersing), of was het ook een doel in zichzelf, als vorm van christelijke gemeenschapsvorming? Die nadrukkelijk ook de inheemse inwoners van Jeruzalem omvatte?” was de deelvraag voor dit hoofdstuk. Uit het bovenstaande blijkt dat Schneller wel degelijk een christelijke gemeenschapsvorming voor ogen heeft, die ook de inheemse inwoners van

²¹³ Ibid., 28.

²¹⁴ Ibid., 25-28.

²¹⁵ Ibid., 25-26.

²¹⁶ Zie voor meer informatie over dit boek: paragraaf 5.2.

²¹⁷ L. Schneller, *Evangelienfahrten*, 565.

²¹⁸ Ibid., 564.

²¹⁹ L. Schneller, *Reisebriefe aus heiligen Landen*, 77.

²²⁰ Ibid., 77-78.

²²¹ Ibid., 77.

Jeruzalem omvatte. Diaconaat is een middel tot die gemeenschapsvorming. Diaconaat lijkt bij Schneller dan ook geen doel in zichzelf te zijn. Dat blijkt tevens uit het feit dat Schneller zelf zegt dat er geld nodig is voor het Syrische Waisenhaus, om 'de plaats van het evangelische geloof in het Heilige Land plaats te verzekeren'. Diaconaat is daarmee nauw verbonden met de verkondiging van de Schnellers, en heeft daarmee ook een kerygmatische functie. Hoewel het diaconaat van de Duitse zendingsfamilie wel enigszins verbonden lijkt te zijn met Duits-nationalisme – aangezien de weeskinderen Duits moesten leren onder andere – komt de kerygmatische functie in het hierboven besprokene van Ludwig Schneller, wel het meest expliciet naar voren. Dit komt terug in het kenmerk van lutheranisme dat de kerk niet het heil verleent aan mensen, maar het heil verkondigt (zie paragraaf 1.2). Net als bij de verkondiging van Ludwig Schneller die in het vorige hoofdstuk besproken is, lijkt ook bij het diaconaat de leer overeenkomstig de lutherse confessie belangrijker te zijn dan de Duitse natie.

7. Politiek bij Ludwig Schneller

7.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk wil ik ingaan op de verhouding tot de politiek. Het gaat mij dan in het bijzonder om de relatie met het Duits-nationalisme. Duits-nationalistische motieven zouden namelijk een ondersteuning kunnen vormen voor imperialisme zoals dat in de these van Edward Said naar voren komt. De vraagstelling voor dit hoofdstuk luidt nu als volgt:

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de verhouding van Ludwig Schneller tot de Duitse natie?”.

7.2 HET KRUISVAARDERSIDEAAL

Edward Said verfoeit de verheerlijking van kruistochten, door westerse bezoekers van het Midden-Oosten in de negentiende eeuw. Bij Ludwig Schneller komt deze verheerlijking van kruistochten terug. Een passage in *Opdat allen Hem kennen!* is illustratief daarvoor. Wanneer de Duitse zendingspredikant daar schrijft over Pauluis' zendingsreis naar Iconium, brengt hij ook zijn eigen reis naar Iconium naar voren.²²² Tijdens die reis werd hij herinnerd aan de derde kruistocht, waaraan ook keizer Frederik II Barbarossa met duizenden van zijn Duitse kruisvaarders deelnamen. Hij ziet deze mensen als mensen met 'een heilige geestdrift voor een, in waarheid vroom en verheven, ideaal'.²²³ Verder schrijft hij over het kruisvaardersleger dat hier optrok 'vol van geloofsmoed, de bloem der Westersche ridderschap, versierd met het roode kruis (ook het logo van het Johanniter-Hospiz, JdH), ten einde het graf van den Verlosser in Jeruzalem te bevrijden'.²²⁴ Dit onderschrijft de Said-these ontegenzeggelijk. Uit deze verheerlijking van westerse gewelddadigheden in het Oosten, is namelijk duidelijk een vorm van westers dominantiedenken te vinden.²²⁵ Het specifiek Duitse wordt ook genoemd, waardoor het Duits-nationalistische element ook duidelijk aanwezig is.

Een ander voorbeeld van een positieve duiding van de kruistochten vindt men in het boek *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land*, waarin Ludwig Schneller verslag doet van de reis die hij in 1898 met de keizer naar Palestina gemaakt heeft. Hij doet in dat werk verslag van de kruisvaarderspost Akkon ten noorden van Haifa. Deze kruisvaarderspost is in 1291 gevallen. Schneller wijt dit aan dat de Duitse keizer Frederik II Barbarossa, die Akkon hielp verdedigen, door de Paus in de ban gedaan voor 1291.²²⁶ De zendingspredikant schrijft over het bezoek van de keizer en de keizerin hierover: “Wie had dat ooit gedacht, dat 600 jaar nadat de christelijke heerschappij de doodsteek heeft gekregen, weer een Duitse keizer, een aanhanger van het door Luther herstelde geloof, in deze Golf is aangekomen, niet met het bloedige zwaard van de Kruisvaarders, maar met de olijftak van de vrede aan de helm, jubelend begroet door christenen en Sarazenen²²⁷”.²²⁸ Ook hierin is het specifiek Duitse aanwezig, evenals sympathie voor de kruistochten. Dit vormt dan ook in hoge mate een bewijs voor de Said-these.

²²² L. Schneller, *Opdat allen Hem kennen!*, 28.

²²³ Ibid., 31.

²²⁴ Ibid., 31.

²²⁵ Cf. Said over hoe hij kruistochten als bewijs voor zijn these aanvoert: Edward W. Said, *Orientalism*, 179-180.

²²⁶ L. Schneller, *Die Kaiserfahrt*, 12.

²²⁷ Een Noord-Arabisch volk, dat het tijdens de kruistochten opnam tegen de Kruisvaarders.

²²⁸ L. Schneller, *Die Kaiserfahrt*, 14.

7.3 NATIONALISME EN HET EVANGELIE

In *Evangelienfahrten* beklemtoont Schneller universele karakter, natie-overstijgende karakter van de kerk.²²⁹ Hier relateert de lutheraan dus het belang van nationalisme, dat elders juist zo'n positief gewaardeerde rol speelt. Een interessant citaat met betrekking tot het thema van het Evangelie versus nationalisme is het volgende:

“Hier [namelijk in het Hoogland van Klein-Azië, JdH] hebben zij [Paulus en Barnabas, JdH] wellicht tezamen het avondgebed opgezonden, zooals ook hun Meester zich gaarne op de bergen om het meer Genezareth afzonderde op het gebed. En waarschijnlijk is hun bij het verbleeken der zonneplicht dezelfde gedachte door de ziel gegaan, als den dichter, die in de wouden van het toenmaals nog niet door het Evangelie bestraalde Germanië, gezongen heeft:

Trekt heen! Een and're lichtschijn,
Mijn Jezus doet mij rijk zijn,
En klaar mij in het harte straalt.”²³⁰

Eenzijds wordt hier de kerstening van Duitsland (Germanië hier genoemd) op de zending van Paulus en Barnabas geprojecteerd. Hiermee laat de zendeling zien dat hij wel hoge achting heeft voor de Duitse geschiedenis. Anderzijds klinkt hier wel in door dat Duitsland, evenals Klein-Azië ooit gekerstend werd, het gekerstend moest worden. Dit gaat weer in tegen Duitse superioriteit.

7.4 WAARDERING VAN DUITSE KERKELIJKE INSTELLINGEN VAN ANDERE CONFESSIES DOOR LUDWIG SCHNELLER

In een brief die Ludwig Schneller schrijft in Jericho op 25 april 1909, schrijft hij over de ‘prachtige nieuwbouw van de Duitse katholieken, de Mariendom op de Zion’.²³¹ Hij doelt hier op de Dormitiokirche.²³² Dit kan een vorm van Duits-nationalisme zijn, omdat hij dit Duitse kerkgebouw waardeert, ondanks het rooms-katholiek is. In de Dormitiokirche vond waarschijnlijk ook door hem eerder verfoeide (zie paragraaf 5.2) Mariaverering plaats. Nu het om een Duits kerkgebouw gaat, noemt Schneller Mariaverering niet.

In *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land* besteedt Schneller ook aandacht aan het bezoek van het keizerlijk echtpaar aan de Duitse kolonie te Haifa. Het gaat om de al genoemde *Tempelgesellschaft*, kolonisten uit Württemberg, met verwachting van de wederkeer van Christus in Palestina. De Duitse tempeliers, die zich in 1868 in Haifa vestigden, waren er op uit om “den Prophezeiungen des Alten Testaments gemäss zu leben und in Palästina ideale christliche Gemeinden zu gründen, von denen, wenn die Zeit erfüllet ist, eine neue religiöse und soziale Befruchtung auf Europa ausstrahlen soll. Das Land, das die Kolonisten bei ihrer Ansiedlung gekauft und urbar gemacht haben, gewährt ihnen ihren Unterhalt [...]”.²³³ Schneller beschrijft dat de vertegenwoordiger van de Duitse kolonie, de keizer en de keizerin welkom heet, en daarbij hoopt dat deze kolonie met het vaderland verbonden mag blijven.²³⁴ Bij de

²²⁹ L. Schneller, *Opdat allen Hem kennen!*, 71-76.

²³⁰ *Ibid.*, 15.

²³¹ L. Schneller, *Reisebriefe aus heiligen Landen*, 33.

²³² Zie paragraaf 3.3.

²³³ Sven Hedin, *Jerusalem*, (Leipzig: Brockhaus, 1916), 259.

²³⁴ L. Schneller, *Die Kaiserfahrt*, 11.

aankomst van de keizer spraken zowel een evangelische²³⁵ pastor, als een rooms-katholieke pater het keizerlijk echtpaar toe. Deze laatste wenst dat het ook Duitse Rooms-katholieken vergund zou mogen zijn, onder de Duitse overheid te werken.²³⁶ Hier lijkt dus de loyaliteit aan de Duitse natie ook denominatie-overschrijdend te zijn. Zowel de Duitse rooms-katholieken als Duitse tempeliers worden door de keizer als positief beschouwd. Het blijft de vraag of bij Schneller de Duitse natie en trouw aan de Duitse keizer, boven de lutherse confessie gaat. In de vorige paragraaf heb ik namelijk een voorbeeld gegeven, waarbij dat niet het geval is. Schnellers gezagsgetrouwheid richting de Duitse keizer kan men overigens ook opvatten als een uiting van Luthers tweerijkenleer (zie paragraaf 1.2). In deze tweerijkenleer zijn namelijk de wereldlijke autoriteiten georiënteerd op Gods wil, waardoor men zich aan hen, en in dit geval de Duitse keizer, dient te onderwerpen.²³⁷

7.5 CONCLUSIE EN TUSSENSTAND

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de verhouding van Ludwig Schneller tot de Duitse natie?” was de vraagstelling voor dit hoofdstuk. Uit het bovenstaande blijkt dat Schneller zeer positief tegen de Duitse natie aankeek. Dit bevestigt de Said-these, en dat geldt met name voor zijn sympathieën voor de kruistochten, in het bijzonder voor de kruistocht die door de Duitse keizer Frederik II Barbarossa is ondernomen. Schneller toont zich duidelijk een sympathisant van het Duitse keizerrijk, zowel in de historische als contemporaine varianten daarvan. Hoewel uit de vorige paragrafen, over respectievelijk de verkondiging en het diaconaat, bleek dat bij Ludwig Schneller wel degelijk andere aspecten dan nationalisme de boventoon lijken te voeren, komt in deze paragraaf toch wel sterk naar voren dat nationalisme bij Schneller expliciet aanwezig is.

Anderzijds accentueert hij het universele natie-overstijgende karakter van de kerk: Elke natie heeft het nodig om met het Evangelie bestraald te worden. Dat is weer een relativering van Duits-nationalisme bij Schneller. Het is nu de vraag hoe zijn expliciete superioriteitsgevoel voor de Duitse natie enerzijds, en zijn relativering van nationalisme anderzijds zich tot elkaar verhouden. In hoofdstuk 10 zal ik proberen hier een verklaring voor te geven. Ook op de vraag hoe de sterk kerygmatische insteek van zijn werk (zie hoofdstuk 5 en 6) zich verhoudt tot Duits-nationalisme, zal ik daar ingaan.

²³⁵ Evangelisch-luthers, aangezien de Tempelgesellschaft van lutherse origine was.

²³⁶ L. Schneller, *Die Kaiserfahrt*, 12.

²³⁷ Cf. Rom. 13:1-7, waar men ook een Bijbelse basis voor dit gedachtegoed ziet.

8. Andere Duitse auteurs

8.1 INLEIDING

Het is in dit hoofdstuk mijn bedoeling de werken van Ludwig Schneller te vergelijken met twee andere Duitse auteurs en generatiegenoten van de zendingspredikant. Het betreft de rooms-katholieke Paul Wilhelm von Keppler, en de ondernemer Paul Fleischmann, die als lutheraan een Joodse achtergrond heeft. Ik wil hen met Ludwig Schneller vergelijken met betrekking tot de Said-these. Daarbij wil ik bezien in hoeverre Duits-nationalistische en imperialistische elementen bij Ludwig Schneller uniek zijn, en in hoeverre deze elementen ook bij deze andere Duits auteurs naar voren komen. Hiervoor heb ik het reisverslag *Im Morgenland: Reisebilder* van Von Keppler en het reisverslag *Das Heilige Land in Wort und Bild* van Fleischmann bekeken. De vraagstelling voor dit hoofdstuk is:

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de visie op het Heilige Land, zoals die naar voren komt in de werken *Im Morgenland* van P.W. von Keppler en *Das Heilige Land in Wort und Bild* van P. Fleischmann, vergeleken met Ludwig Schneller?”.

8.2 P.W. VON KEPPLER

8.2.1 KORTE BIOGRAFISCHE SCHETS VAN PAUL WILHELM VON KEPPLER²³⁸

Paul Wilhelm (von) Keppler is op 28 september 1852 geboren in Schwäbisch Gmünd. Hij werd tot rooms-katholiek priester gewijd in 1875, en tegelijk vicaris te Ulm en Schwäbisch Gmünd. In 1880 werd hij stadsprediker in Bad Cannstatt, waarna hij in 1883 begon aan een academische loopbaan, als hoogleraar nieuwtestamentische exegese in Tübingen. In 1889 werd hij hoogleraar moraal- en pastoraaltheologie in diezelfde plaats, maar in 1894 ging hij naar Freiburg om ook daar moraaltheologie te doceren. Hij bleef echter tot aan zijn dood in 1926 hoogleraar in Tübingen. In 1899 werd hij tot bisschop van Rottenburg gewijd.

8.2.2 BESPREKING IM MORGENLAND: REISEBILDER

Von Kepplers boek *Im Morgenland. Reisebilder* werd voor het eerst in 1913 uitgegeven. De uitgave die ik gebruikt heb komt uit 1920. Het boek vormt een reisverslag van reizen naar plaatsen in ‘het Morgenland’, het gebied ten oosten van Europa. Het gaat om plaatsen als Caïro, Damascus en ook plaatsen in het toenmalige Palestina – door Von Keppler het Heilige Land genoemd –als Jeruzalem en Bethlehem.

Von Keppler waardeert Palestina vanwege de natuur van het land, hoewel hij het ook ‘in karakter verschillend van het thuisland’²³⁹ noemt.²⁴⁰ Bij zijn beschrijving van het land betreft hij veel Bijbelteksten.²⁴¹ Ditzelfde fenomeen is ook te zien bij de protestantse generatiegenoten van Von Keppler (Ludwig Schneller en J. Krayenbelt). De rooms-katholiek houdt vervolgens een soort van lofrede op het Jeruzalem zoals het in zijn ogen ooit was. Hij stelt hierin dat de

²³⁸ Biografische informatie ontleend aan: https://www.leo-bw.de/web/guest/detail/-/Detail/details/PERSON/wlbbblb_personen/118777068/person (laatst bezocht 26 mei 2017) en <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&cqlMode=true&query=idn%3D118777068> (laatst bezocht 26 mei 2017).

²³⁹ Duits: Heimat.

²⁴⁰ P.W. von Keppler, *Im Morgenland: Reisebilder*, 60.

²⁴¹ Ibid., 16, 65, 69, 69 o.a.

oudtestamentische psalmisten vanwege de indrukwekkende bergen rondom Jeruzalem, de stad ook al als een heilige plaats zagen.²⁴²

Na deze gekwalificeerde lofrede op het Jeruzalem van ouds, volgt zijn kritiek op het hedendaagse Jeruzalem. Eerst vermeldt hij hierbij dat de tempel 'pijnlijk' er niet meer is, en Mohammedaanse gebouwen nu op de tempelberg staan, hoewel deze dan ook weer 'verdwijnen op de reusachtige vlakke en de herinnering aan de oude tempel'.²⁴³ Naar mijn mening wil de bisschop hiermee aangeven dat de Rotskoepel en Al-Aqsa-Moskee maar bescheiden gebouwen zijn, die de vlakke van de tempelberg maar gedeeltelijk bedekken, in tegenstelling tot de oude Joodse tempel, die ook in kwalitatief opzicht de islamitische gebouwen overtreft.

De Duitse rooms-katholiek komt tot de conclusie dat de stad alleen nog maar een rest is van het verleden: er zijn volgens hem veel ruïnen, er ligt puin op straat, er is veel woestenis, en de stad is niet meer zo groen als voorheen.²⁴⁴ Daarnaast stelt Von Keppler dat de oorspronkelijke rol van de stad uitgespeeld is: "Zij is niet meer zo het nationale, politieke, religieuze en geestelijk Middelpunt als ooit [...]".²⁴⁵ Van een vervangingstheologie lijkt hier sterk sprake, die hij overigens verderop in het boek nog verder expliciteert, als hij stelt dat de Joden het oordeel over zich gehaald hebben, door te roepen: "Kruisig hem! Zijn bloed over ons!".²⁴⁶ Jeruzalem leeft volgens hem alleen nog maar van de door hem op zich hooggeachte relikwieën, en de aalmoezen van de pelgrims 'van de wereld', van christenen 'van het Godsrijk' die bidden en tranen laten op de bodem van het Heilige Land, en van het bloed van Christus wat er gevloeid heeft.²⁴⁷ Von Keppler geeft dus een erg somber beeld van de Davidsstad. Ook stelt hij dat de stad niet economisch zelfstandig is, en daarom afhankelijk van het Westen. Dit onderschrijft de Saidthese.

In een soort van klaagzang op Jeruzalem, richt hij zich tot de 'arme stad', en merkt hij op:²⁴⁸

-Dat Jeruzalem nog steeds door de Turkse tirannie overheerst wordt. Verderop in het boek wenst hij ook dat de Turkse wachters bij de Heilig Grafkerk 'uitgespoeld' mogen worden.²⁴⁹

-Dat de macht van de stad is achteruitgegaan.

-Zal Jeruzalem dan eindelijk waarlijk christelijk worden, naast Rome, 'de eerbiedwaardigste metropool van het rijk Gods'?

-Of zal Jeruzalem in de handen van de Russen vallen, die op de Olijfberg een kolonie gesticht hebben, en nog intoleranter zijn dan de Turken, die een andere confessie onderschrijven, en star vasthouden aan 'Cesaropapie'²⁵⁰?

-Dat er nog hoop is dat Jeruzalem weer een bolwerk van het Christendom wordt, hopelijk niet met het zwaard, maar door de christelijke liefde die de stad zal veroveren.

²⁴² Ibid., 65.

²⁴³ Ibid., 67.

²⁴⁴ Ibid., 67.

²⁴⁵ Ibid., 67.

²⁴⁶ Ibid., 87-89.

²⁴⁷ Ibid., 67-68.

²⁴⁸ Ibid., 68-69.

²⁴⁹ Ibid., 78.

²⁵⁰ Staatsvorm waarbij de wereldlijke leider ook geestelijke macht heeft.

Een vorm van dominantiedenken is hier zeker te bekennen, alleen lijkt deze vooral kerkelijk van aard te zijn. Jeruzalem is er volgens Von Keppler slecht aan toe, waar zij niet door de rooms-katholieke confessie beheerst wordt, maar door de Islamitische godsdienst. Bovendien kan volgens de bisschop de stad mogelijk in handen van de Russen vallen, die negatief staan tegenover het rooms-katholicisme. Een rooms-katholiek Jeruzalem, dat Von Keppler duidelijk voor ogen lijkt te hebben, zal dan nog meer bemoeilijkt worden. Von Keppler lijkt een sterke positie voor het Latijns patriarchaat (ook t.a.v. de heilige plaatsen), onder protectie van een de Curie welgezinde westerse grootmacht te ambiëren. Ook de bovengenoemde punten uit 'de klaagzang over Jeruzalem' lijken hier sterk betrekking op te hebben. Saïds beheersingsidee is hier in ieder geval wel van toepassing, alleen gaat het dan om beheersing door de Rooms-Katholieke Kerk, en niet direct om beheersing door de Duitse natie. Het één sluit het ander echter niet uit (cf. De Dormitiokirche; komt verderop in dit hoofdstuk aan de orde).

De Heilig Grafkerk bewondert Von Keppler vanwege de architectuur.²⁵¹ Hoewel anderen de kerk een ordeloos 'Labyrinth' noemen, is hij deze mening absoluut niet toegedaan: de kruisvaarders hebben het gebouw als een organische samenhang met ledematen gebouwd, met soms een uitbouw.²⁵² Dat de architectuur van het kerkgebouw samenhangend is, is volgens hem een vrucht van zowel de oudchristelijke vroomheid van de Oriënt, als van het geloof van 'het Avondland' (Europa).²⁵³ Von Keppler heeft echter zeer veel moeite met de huidige toestand van het kerkgebouw, omdat het gebouw verdeeld is onder verschillende confessies, en er op Stille Zaterdag 'het beruchte onheil met het heilige vuur' in het gebouw plaatsvindt.²⁵⁴ Ook Krayenbelt en Schneller bekritisieren deze ceremonie hevig (zie paragraaf 2.3 respectievelijk 5.3) De oplossing is volgens de Duitse theoloog dat het echte 'christelijke geloof' uit 'het Avondland' – waar volgens hem de bakermat van de Heilig Grafkerk ligt – een weg vindt in het Heilige Land.²⁵⁵ Een sterk westers superioriteitsgevoel is hier wel te vinden. De imperialisme-these van Edward Saïd gaat hierbij dan ook wel (grotendeels) op.

Bij de Zionsberg besteedt Von Keppler veel aandacht aan het Coenaculum, en de geschiedenis daarvan.²⁵⁶ Bij Schneller en Krayenbelt vindt men dat niet. Von Keppler gelooft dat dit niet echt de zaal van het Laatste Avondmaal geweest is: "Daaraan is natuurlijk niet te denken [...]", zegt hij daarover²⁵⁷. Aan de andere kant is hij er zeker van, dat hier al van de oudste tijden een heiligdom te vinden is 'van Jeruzalem, en de wereld, van de Oer- en Moederkerk, van aanvang klein en onbeduidend, maar later een grote basiliek'.²⁵⁸ Alleen volgens hem is ook het Coenaculum in een vervallen toestand terecht gekomen, totdat in het voorjaar van 1910 de Duitse Dormitiokirche verrees op de Zionsberg, aangrenzend aan het Coenaculum.²⁵⁹ De bisschop stelt dat de vreugde bij Duitse katholieken groot was, dat er – naast de evangelische Erlöserkirche die op de Muristan in 1898 verrees – katholiek Duitsland nu ook een kerkgebouw in Jeruzalem had.²⁶⁰ Hij duidt de consecratie van de kerk als volgt:

²⁵¹ P.W. von Keppler, *Im Morgenland*, 69-77.

²⁵² Ibid., 69-70.

²⁵³ Ibid., 77.

²⁵⁴ Ibid., 77-78.

²⁵⁵ Ibid., 78.

²⁵⁶ Ibid., 96-100

²⁵⁷ Ibid., 96.

²⁵⁸ Ibid., 96.

²⁵⁹ Ibid., 100.

²⁶⁰ Ibid., 100.

“Daar echode de heilige Sion van dankhymnen op de Drie-enige, van lofgezangen op de heilige Godsmoeder en van innige gebeden voor de keizerlijke beschermheren en het Duitse vaderland, en het nabije, verlaten Coenaculum, gaf als een uit honderdjarig sluimer ontwaken vreugdig echo.”²⁶¹

Het Duits-nationalistisch element is hier duidelijk voorhanden. De Duitse keizer wordt als beschermer van de Duitse katholieken gezien, en Von Keppler ziet het als positief dat op deze belangrijke plaats, een Duitse kerk verrijst. Dit sluit aan bij de Said-these, ook omdat het eeuwenoude Coenaculum als verouderd werd gezien door de bisschop, totdat er een Duits gebouw verrees.

8.2.3 SLOTBESCHOUWING BIJ VON KEPPLER

Bij de rooms-katholieke Duitse bisschop Von Keppler is duidelijk ook een vorm te zien van wat Edward Said imperialisme noemt. Westers dominantiedenken, nationalisme en ook het idee van het land willen beheersen zijn bij de bisschop te vinden. Dit komt overeen met Schneller en Krayenbelt. Tegelijkertijd wil de Rooms-katholieke theoloog ook Jeruzalem omvormen naar een christelijk bolwerk volgens de Rooms-katholieke confessie. Dat is duidelijk anders dan bij zijn protestantse generatiegenoten Schneller en Krayenbelt, die juist Jeruzalem en Palestina tot een protestants bolwerk willen omvormen. Confessie maakt dus duidelijk verschil in hoe men naar Palestina keek tussen 1880 en 1917. Desondanks laat Von Keppler zich niet direct negatief uit over Duitse protestanten als het gaat om bijvoorbeeld de Erlöserkirche – maar dat is niet vreemd, wanneer de Duitse nationale overheid als een potentiële protector van de RKK wordt gezien – als wel over het inheemse orthodoxe christendom. Dan lijkt het verschil tussen Morgenland en Avondland, toch belangrijker te zijn in het verschil in confessie.

Von Keppler bevestigt naar mijn mening de Said-these op meer punten dan dat het werk van Schneller dat doet. Hij hoopt duidelijk op de vervanging van het Turkse bestuur in Palestina door een westerse grootmacht, en denkt daarbij vooral aan Duitsland. Schneller brengt deze regime-change minder expliciet ter sprake. Ergens is Von Keppler gericht op de bescherming van rooms-katholieken in Palestina, maar verbindt dit wel sterk aan het verkrijgen van invloed door de Duitse natie in het gebied.

8.3 P. FLEISCHMANN

8.3.1 KORTE BIOGRAFISCHE SCHETS VAN P. FLEISCHMANN²⁶²

Paul Fleischmann was een Duits zakenman, die de evangelisch-lutherse confessie aanhing, en van Joodse komaf was. Zijn zoon Max was hoogleraar koloniaalrecht aan de Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, en werd als Jood vervolgd in de Tweede Wereldoorlog, ondanks hij de evangelisch-lutherse confessie toegedaan was. Hij werd gearresteerd, en toen hij nog een keer toestemming kreeg om zijn huis te bezoeken om bepaalde zaken op te halen, nam hij een overdosis aan medicijnen en stierf.

²⁶¹ Ibid., 100.

²⁶² Biografische informatie ontleend aan: <http://www.catalogus-professorum-halensis.de/fleischmannmax.html> (laatst bezocht 27 mei 2017) en <http://www.gedenkbuch.halle.de/gbdatensatz.php?num=84> (laatst bezocht 27 mei 2017).

8.3.2 BESPREKING DAS HEILIGE LAND IN WORT UND BILD

In zijn boek *Das Heilige Land in Wort und Bild* geeft Fleischmann een uitvoerige reisbeschrijving van het toenmalige Palestina. Het boek is in circa 1900 voor het eerst uitgegeven. De editie die ik gebruikt heb, komt vermoedelijk uit 1904.

Het reisverslag van Fleischmann is uitgebreider dan de andere reisverslagen van Krayenbelt, Schneller en Von Keppler. Fleischmann geeft meer dan hen, uitgebreide beschrijvingen van de geschiedenis²⁶³, de verschillende godsdiensten²⁶⁴, de geografie²⁶⁵ en andere zaken van het Heilige Land. Fleischmann heeft minder dan bijvoorbeeld Schneller het lyrische taalgebruik, om daarmee op een tamelijk verheven manier over verschillende aspecten van Jeruzalem te schrijven. Zijn schrijfstijl is veel meer descriptief en feitelijk.

Ondanks Fleischmann meer descriptief is dan Schneller, geeft hij wel degelijk een duiding van het Heilige Land, maar dan voorzichtiger. Bij zijn bijschrijving van de oudchristelijke kerken in Jeruzalem, zegt hij dat men bij de beoordeling van de Grieks-orthodoxen terughoudend moet zijn, om hen vanuit een Duits-luthers perspectief te beoordelen, waar de cultuur bij de Grieks-orthodox anders is dan bij 'ons nuchtere Duitsers'.²⁶⁶ Fleischmann beoordeelt deze groep daarmee positiever dan Von Kepper. De zakenman heeft overigens wel ernstige bedenken bij de Grieks-orthodoxe 'heilig vuur-ceremonie' (zie hierboven ook bij Von Keppler), ook met inachtneming van het verschil in cultuur.²⁶⁷ Door zijn gematigdere toon lijkt de Duitser van Joodse afkomst, meer respect te hebben voor andere culturen, en daarmee onderschrijft hij minder duidelijk de Said-these dan Schneller.

De gematigde toon van Fleischmann komt ook tot uiting in zijn verslag van de kruistochten. Wanneer men zich volgens hem zorgen maakt over de Islam, moet men weten dat het christelijke vrederijk opnieuw zal komen, 'niet in de zin van kruistochten, met het zwaard in de hand', maar met 'het zwaard van het Evangelie'.²⁶⁸ Fleischmann spreekt dus niet, zoals Schneller en Krayenbelt, positief over de kruistochten. Dat heeft wellicht te maken met zijn Joodse achtergrond – Joden waren immers vaak ook slachtoffer van de kruistochten – maar dit vermeldt hij niet. Verder kan men deze beschrijving van het fenomeen kruistochten, nog steeds als een bewijs voor de Said-these aanvoeren, omdat de zakenman hier nog wel mogelijk het idee van beheersing van Palestina voor ogen heeft, die de Europese naties met zending kunnen bereiken. Deze gedachte komt men bij Schneller en Krayenbelt ook tegen, maar zij spreken dan in termen als 'een kruistocht van een andere aard'. Het woord 'kruistocht' gebruikt Fleischmann niet voor dit idee. Hij spreekt over het 'zwaard van het Evangelie', maar dat is een Bijbelse metafoor²⁶⁹, die hij hier gebruikt, juist om zich tegen de kruisvaarders, die het zwaard ter hand namen, te verzetten.

Fleischmann ziet Palestina als het Heilige Land, onder andere vanwege wat hij noemt 'de heilige geschiedenis' van het lijden van Jezus Christus op de Olijfberg.²⁷⁰ In zijn reisverslag besteedt hij dan ook veel aandacht aan de persoon van Jezus Christus en Zijn leven op aarde.²⁷¹ Dit is bij Schneller, Krayenbelt en Von Keppler overigens ook het geval. De lutherse zakenman

²⁶³ P. Fleischmann, *Das heilige Land in Wort und Bild* (Konstanz: Hirsch, 1904), 78-86 o.a.

²⁶⁴ Ibid., 131 o.a.

²⁶⁵ Ibid., 86.

²⁶⁶ Ibid., 137.

²⁶⁷ P. Fleischmann, *Das heilige Land*, 138.

²⁶⁸ Ibid., 67.

²⁶⁹ Zie Ef. 6:16.

²⁷⁰ P. Fleischmann, *Das heilige Land*, 65.

²⁷¹ Ibid., 71, 93, 152 o.a.

stelt dat het ook van belang is om het Heilige Land te bezoeken tot een beter verstaan van de Bijbel.²⁷² De lutheraan zegt tevens dat doordat Jeruzalem ‘de herinnering oproept van de verlossingsgeschiedenis van onze geweldige Heere en Heiland’, het belangrijk is om er als Duitsland present te zijn door bijvoorbeeld de Erlöserkirche.²⁷³ De arbeid in Jeruzalem verbindt alle naties en confessies volgens hem. Vanuit Jeruzalem kwam volgens hem ook het Licht – namelijk het Evangelie –, waarin volgens de lutheraan ook het Duitse volk groot en heerlijk geworden is.²⁷⁴ Het Evangelie heeft dus bij hem een natie- en zelfs confessie-overstijgend karakter, dat ingaat tegen de Said-these. Anderzijds spreekt hij wel over het Duitse volk als een heerlijk en groot volk, maar dan in het licht van Jeruzalem. De vraag is nu wat de Duitse zakenman bedoelt met dit ‘licht van Jeruzalem’. In ieder geval kan men stellen dat hij over ‘het licht van Jeruzalem’ spreekt in de context van het Evangelie van de verlossingsgeschiedenis van Jezus Christus, die in Jeruzalem heeft plaatsgevonden.²⁷⁵ Mijns inziens bedoelt hij dan ook met ‘het licht van Jeruzalem’ Christus’ verlossingswerk dat in Jeruzalem heeft plaatsgevonden, en de boodschap die Christus’ verlossingswerk als inhoud heeft, en vanuit Jeruzalem de wereld overgegaan is. ‘Het licht van Jeruzalem’ heeft daarmee naar mijn mening niet direct betrekking op dat de bestudering van de oosterse cultuur in Jeruzalem, zou bijdragen aan een beter verstaan van het Christendom.

Veel waardering heeft de Duitse zakenman voor vormen van wat hij noemt ‘de Duits-evangelische liefdesarbeid’, waar hij zelfs een uitgebreide paragraaf aan wijdt.²⁷⁶ In dat kader spreekt hij ook positief over het werk van het Syrische Waisenhaus.²⁷⁷ Volgens hem is dit namelijk een ‘een buitengewoon vast fundament is voor de zending in het Heilige Land in evangelische zin’.²⁷⁸ Het confessionele belang lijkt hier voor het Duitse belang te gaan, waar hij het specifiek Duitse hierin niet noemt.²⁷⁹ Dat is een nuance op de these van Edward Said, die stelt dat zending altijd met imperialisme van een specifieke Europese natie gepaard gaat.

Uiteindelijk kiest Fleischmann wel de kant van Duitsland als het gaat om de politieke situatie van Palestina. Hij stelt dat de Turkse regering daar niet overeind blijft, en Europese naties om het land gaan strijden.²⁸⁰ Bij dat laatste hoopt de lutheraan van Joodse afkomst dat Duitsland in Palestina nog toekomst heeft – hij beschrijft echter niet hoe deze toekomst er concreet uitziet – en uit hij zijn sympathieën voor Duitsland en de Duitse keizer.²⁸¹ Hij voelt zich trots als mensen uit de lokale bevolking Duits spreken.²⁸² Dat is duidelijk verenigbaar met de Said-these. Echter, hij wil zijn boek niet met de politieke situatie eindigen, en stelt dat de echte glorierijke toekomst bij de neerdaling van het hemelse Jeruzalem, zoals beschreven in Openb. 21 en 22, begint.²⁸³

Fleischmann heeft in zijn reisverslag een hoofdstuk over het Jodendom opgenomen.²⁸⁴ Het is merkwaardig om daar te zien dat hij, ondanks zijn Joodse achtergrond, niet sympathiseert

²⁷² Ibid., 374.

²⁷³ Ibid., 152.

²⁷⁴ Ibid., 152.

²⁷⁵ Ibid., 382.

²⁷⁶ Ibid., 149-166.

²⁷⁷ Ibid., 158-160.

²⁷⁸ Ibid., 160.

²⁷⁹ Ibid., 160.

²⁸⁰ Ibid., 381-383.

²⁸¹ Ibid., 382.

²⁸² Ibid., 382.

²⁸³ Ibid., 383.

²⁸⁴ Ibid., 286-293.

met het zionisme.²⁸⁵ Dat heeft voornamelijk te maken met dat hij het Jodendom als een dode, wettische en farizeese godsdienst ziet. Een theocratie, waarbij deze godsdienst Palestina overheerst, wijst hij af.²⁸⁶ In een Joodse kolonie heeft hij gezien hoe sommigen probeerden opnieuw de Joodse godsdienst, en de Hebreeuwse taal – die hij een dode taal noemt – nieuw leven in te blazen. Hij noemt dit ‘absurd’.²⁸⁷ Hij gelooft echter op grond van Ez. 37 dat de ‘dorre doodsbeenderen (namelijk het Joodse volk, JdH)’ weer levend zullen worden.²⁸⁸ Met andere woorden gelooft hij dus in de bekering van het Joodse volk, maar zegt daarbij niets over de terugkeer van de Joodse natie naar Palestina.²⁸⁹ Deze visie is vergelijkbaar met de visie op zionisme van Ludwig Schneller.²⁹⁰ Het is opvallend dat iemand met een Joodse achtergrond, die richting allerlei stromingen nog tamelijk gematigd is, zich sterk anti-judaïstisch opstelt. Naar mijn mening toont dit de afkeer van de godsdienst die hij en zijn familie eerder aanhingen. In ieder geval blijkt uit dit alles dat Fleischmann zich explicieter presenteert als iemand van de evangelische confessie, dan als iemand met een Joodse achtergrond in dit boek.

8.3.3 SLOTBESCHOUWING BIJ FLEISCHMANN

Fleischmann heeft bewondering voor Palestina, als het land van de Bijbelse geschiedenissen. In het verlengde daarvan lijkt hij ook respect te hebben voor de lokale cultuur van de inheemse christenen in het Heilige Land, met uitzondering van sommige aspecten van die cultuur. Het idee van beheersing lijkt echter ook bij deze zakenman te vinden te zijn. Enerzijds heeft dat te maken met het verspreiden van de juiste confessie, dat door bijvoorbeeld het Syrische Waisenhaus eenvoudiger wordt. Aan de andere kant uit Fleischmann ook zijn politieke sympathieën voor Duitsland alsook zijn troste gevoel wanneer de lokale bevolking in Palestina Duits spreekt. Dit onderschrijft in hoge mate de Said-these. Uiteindelijk verlangt de zakenman desondanks toch meer naar een Jeruzalem dat, volgens Openbaringen uit de hemel zal neerdalen, dan naar Duitse overheersing van het gebied. Waar Fleischmann met het oog daarop de Duitse presentie in het Heilige Land ziet, sluit dat weer niet aan bij de Said-these. Verder valt op dat Fleischmann meer waarde hecht aan zijn evangelisch-lutherse confessie, dan aan zijn Joodse achtergrond.

8.4 CONCLUSIE EN TUSSENSTAND

De vraag “In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de visie op het Heilige Land, zoals die naar voren komt in de werken *Im Morgenland* van P.W. von Keppler en *Das Heilige Land in Wort und Bild* van P. Fleischmann, vergeleken met Ludwig Schneller?” stelde ik in de inleiding van dit hoofdstuk. Uit de werken die ik voor dit hoofdstuk bestudeerd heb, blijkt dat de Said-these bij Von Keppler meer, en bij Fleischmann minder van toepassing is dan bij Schneller. Vergeleken met de lutheraan ziet men namelijk bij Von Keppler duidelijker een vorm van Duits-nationalisme, en bij Fleischmann minder duidelijk. Wel is Duits-nationalisme zowel bij Von Keppler als Fleischmann aan de orde. Hieruit blijkt dat de Duits-nationalistische elementen die bij Schneller te vinden zijn, niet uniek voor hem zijn. Desondanks heb ik hierboven verschillende voorbeelden gegeven van hoe confessionele elementen – naast nationalistische elementen – ook bepalend zijn in de visie op het Heilige Land.

²⁸⁵ Ibid., 287-289.

²⁸⁶ Ibid., 287-290.

²⁸⁷ Ibid., 288-290.

²⁸⁸ Ibid., 293.

²⁸⁹ Ibid., 293.

²⁹⁰ Zie paragraaf 5.3.

9. De receptie van de lutherse presentie in het Jeruzalem van 2017

9.1 INLEIDING

Hier geef ik dan nog een bespreking van de receptie van de lutherse presentie vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917. Tussen 17 en 23 maart 2017 ben ik in Israël en de Palestijnse gebieden geweest, om te bezien hoe de receptie van het onderwerp van mijn thesis er in het Jeruzalem van 2017 uitziet. Hieronder wil ik de indrukken die ik daar opgedaan heb verbinden aan de vraag:

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de receptie van de lutherse presentie vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917, in het protestantse Jeruzalem van 2017?”.

Per Duits-lutherse instelling zal ik de receptie ervan behandelen.

9.2 ERLÖSERKIRCHE

Op zondag 19 maart 2017 bezocht ik een Duitstalige dienst in de lutherse Erlöserkirche in Jeruzalem, die om 10.30u begon. Een Arabischstalige lutherse dienst vindt daarvoor om 9.00u in hetzelfde kerkgebouw plaats. De preek over Ps. 122 richtte zich op de vrede van Jeruzalem. *Propst* (voorganger) Wolfgang Schmidt van de Erlöserkirche, zei niet te kunnen bidden om vrede voor Jeruzalem, zonder schuld te belijden over de kruistochten en bloedbaden in het verleden. In Christus is er vergeving. Waar mensen, door het geloof in Christus, wedergeboren worden, daar worden zij vrede-stichters. Hier begint de vrede van Jeruzalem. Door deze verbinding van vrede met de persoon van Jezus Christus, krijgt vrede een natie-overstijgend karakter. Vrede komt niet uit het Westen, maar alleen van Jezus Christus. Ik zie dit als een nuance op de Said-these. De opmerkingen van de *Propst* over de kruistochten zijn duidelijk in discontinuïteit met wat Ludwig Schneller over deze bloedbaden heeft gezegd.

Met Schmidt had ik de dinsdag erna een ontmoeting. In de eerste plaats maakte hij de opmerking dat voor informatie over de lokale bevolking, ik het beste vragen kon stellen aan deze bevolking zelf. Desondanks gaf hij in deze ontmoeting wel informatie over het beeld dat Joden en Arabieren van de lutherse presentie in Jeruzalem hebben. Hij gaf aan dat Arabische christenen de lutherse kerk in Jeruzalem waarderen, vanwege de sociale en economische ondersteuning richting hun. Dit zou de Said-these kunnen bevestigen in de zin dat het Oosten dus volgens de *Propst* nog steeds sociaaleconomisch afhankelijk is van het Westen. Anderzijds wordt in de weergave van de lutherse voorganger de sociaaleconomische steun aan de Arabische bevolking, door hen wel gewaardeerd.

Joden hebben in het algemeen niet zoveel met de kerk, maar waarderen soms wel de Duitse cultuur, aangezien een aantal van hen een Duitse achtergrond hebben. Zij bezoeken de Erlöserkirche voor een muziekuitvoering van Bach, of soms ook voor avonden die over Bijbelse archeologie georganiseerd worden. Ook hebben volgens de *Propst* Joden wel waardering voor de Erlöserkirche, aangezien Duitsland de staat Israël steunt. Verder merkte hij op dat hij met de rooms-katholieke Dormitokirche van Duitse oorsprong, ook contact had, maar vooral vanuit de oecumene. De Dormitokirche heb ik ook bezocht, maar ik heb geen vertegenwoordigers daarvan gesproken.

De voorganger van de Erlöserkirche had moeite met de these van Said, al vond hij dat hij deels gelijk had. Hij was van mening dat nationalisme en imperialisme aanwezig waren in de Duitse presentie in Jeruzalem. Alleen, hij zei daarbij dat deze presentie ook veel voor de bevolking betekent heeft, en heeft bijgedragen aan de emancipatie van de Arabisch-christelijke

bevolking in de samenleving. De these van Said schetst zodoende een te negatief beeld van de Duitse presentie in Jeruzalem uit het verleden volgens hem.

9.3 JOHANNITER-HOSPIZ

Op dinsdag 21 maart bezocht tevens het Johanniter-Hospiz. Daar heb ik ook foto's van genomen (zie bijlagen IV en V). Verder heb ik iemand uit het team van Christus-Treff, de leefgemeenschap die het complex sinds 1993 bewoont, kort gesproken. De oorspronkelijke in 1099 opgerichte Johanniter-Orde was een kruisvaarders-beweging. Het logo van het rode kruis dat nog steeds op de voorgevel van het gebouw te zien is (zie bijlage IV), was toen ook al het logo van de orde. De vertegenwoordiger van Christus-Treff zei echter hij dat nog nooit iemand ontmoet had bij het complex, die de Johanniterorde met kruisvaarders associeerde.

9.4 AUGUSTE-VIKTORIA-HOSPITAL

Bij het Auguste-Viktoria-Hospital viel mij op dat er in de architectuur van het gebouw veel Duits-nationalistische elementen wel te zien zijn, maar ook op het gebouw een poster van de Palestijnse politicus Yasser Arafat (1929-2004) te zien is (zie bijlage X). Ik kreeg de indruk dat het ziekenhuis zich heden ten dage vooral richt op de Palestijnse bevolking van Jeruzalem. Het staat ook in de Palestijnse wijk At-Tur op de Olijfberg. Toen ik door die wijk liep, maakte een jongen daar nog een spuugbeweging richting mij. Dat geeft wel aan dat er nog wel degelijk vanuit die bevolking problemen met het Westen zijn.

9.5 SYRISCHE WAISENHAUS

Het Syrische Waisenhaus bezocht ik op maandag 20 maart 2017. Het ligt in West-Jeruzalem, op grondgebied dat vanaf 1948 Israëliësch is. Het mag duidelijk zijn dat de verhouding tussen Duitsland en Israël na de Tweede Wereldoorlog problematisch was. Het terrein werd onteigend met de komst van de staat Israël in 1948. De hoofdingang met de toren staat er echter nu nog (zie bijlagen VI en VII). Er worden nu luxe appartementen gebouwd. Het complex blijft Schneller heten, en de toren en hoofdingang van het oude weeshuis zullen blijven staan.²⁹¹ De erfenis van de Schnellertoren ligt dus in het Jeruzalem van 2017 bij Israël's niet meer zo gevoelig. Er lijkt zelfs waardering voor de lutherse zendelingen te zijn, gezien de naam van de te bouwen luxe appartementen.

9.6 CONCLUSIE EN TUSSENSTAD

"In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de receptie van de lutherse presentie vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917 in het protestantse Jeruzalem van 2017?" luidde de deelvraag voor dit hoofdstuk. Slechts een week ben ik in Jeruzalem geweest, waardoor ik hier hooguit enkele aanzetten kan geven tot verder gesprek. Ik ben erachter gekomen dat de manier waarop Arabieren en Joden tegen westerse kerkelijke presentie aankijken, bijzonder complex is. Wel lijkt er, in tegenstelling tot Said, ook waardering te zijn van sommige Arabische christenen in Jeruzalem, richting westerse kerkelijke presentie uit verleden en heden. Ook heb ik hierboven een voorbeeld gegeven van hoe de preek van de *Propst* van de Erlöserkirche een nuance op de these van Said kan vormen.

²⁹¹ Zie: <http://www.jerusalemstates.com/en/> (laatst bezocht 27 juni 2017).

10. Conclusies

“In hoeverre doet de these van Edward Said recht aan de kerygmatische, diaconale en politieke intenties van het Schnellerwerk tussen 1880 en 1917 in Jeruzalem, en aan de receptie daarvan in het protestantse Jeruzalem van 2017?” luidde de centrale vraagstelling voor deze masterthesis. In deze conclusie zal ik de verschillende elementen in deze vraagstelling stuk voor stuk behandelen.

Wat betreft de kerygmatische intenties van de familie Schneller, zoals die bij Ludwig Schneller naar voren komen, heb ik in deze thesis willen aantonen dat het brengen van een op de lutherse confessie gebaseerde boodschap, belangrijker was dan het verkondigen van Duitse superioriteit. Het zou kunnen zijn dat de Schnellers hun boodschap brachten met als doel dat de inheemse bevolking van Jeruzalem een Duits lutheranisme zou overnemen, zodat de Duitsland zichzelf bevestigd zou zien. In dat geval zou de Said-these recht doen aan de kerygmatische intenties van de lutherse zendingsfamilie. Echter, bezien vanuit het element dat Murre-Van den Berg ‘geopiety’ noemt, lijkt dit niet helemaal het geval te zijn. Zoals ik hierboven heb laten zien houdt deze ‘geopiety’ bij de Schnellers namelijk in, dat de in het Westen ontstane lutherse confessie wordt verdiept door het bezoeken van ‘het Land van de Bijbel’. Verder zegt Ludwig Schneller een aantal keer met nadruk dat Palestina het thuisland is van Jezus’ boodschap. Die boodschap is ontstaan in het land waar Hij leefde, en tegelijk natie-overstijgend. Wanneer de inheemse bevolking van Palestina deze leer gaat aanhangen, geldt dat bij de Schnellers dus niet hoofdzakelijk als zelfbevestiging van Duitsland of het Westen. Dit ligt in het verlengde van waar Ludwig Schneller over het universele karakter van de kerk spreekt. Daar tegenover staat echter: een oriëntalistische weergave van de plaatselijke bevolking, die de Said-these wel bevestigt.

Als het gaat om de diaconale intenties van de familie Schneller, is de vraag: Was diaconaat bij de zendingsfamilie een middel tot zelfbevestiging van Duitsland of het Westen, of had zij ook als doel een zelfstandige gemeenschap te stichten, met het diaconaat als structureel element daarvan? Hierboven heb ik geprobeerd aan te tonen dat in ieder geval ook een zelfstandige Arabisch-protestantse gemeenschap beoogd werd, zij het met Duits-westerse elementen. Zo moesten de weeskinderen naast Arabisch ook Duits leren, en werden zij ingelijfd in een westers-kapitalistisch model. Dat laat zich probleemloos verenigen met de Said-these. Dat geldt ook voor het feit dat Schneller het volkskarakter van de Arabieren als ‘lui’ bestempeld, waardoor het moeilijk zou zijn hen zelfredzaam te maken. Echter, er moet gezegd worden dat diaconaat geen doel in zichzelf was bij de Schnellers, maar vooral hun kerygmatische intenties diende. Bij die intenties heb ik echter laten zien, dat die intenties voor een groot deel geen Duitse of westerse zelfbevestiging beoogde. Zodoende geldt ook voor diaconaat dat men niet primair zelfbevestiging beoogde, al was er wel sprake van beheersing.

Aan de politieke intenties van de Schnellers doet de Said-these grotendeels recht. Dit komt met name naar voren in de sympathieën van Ludwig Schneller voor de kruistochten, alsook zijn steun voor de intenties van de Duitse keizer Wilhelm II om de Duitse suprematie in het Heilige Land uit te breiden. De vraag is nu hoe de kerygmatische en diaconale intenties van de Schnellers enerzijds, en de politieke intenties van de familie anderzijds zich tot elkaar verhouden. Naar mijn mening biedt de lutherse tweerijkenleer een handreiking om deze verbinding te verstaan. Enerzijds is Ludwig Schneller loyaal aan de keizer, die op Gods wil georiënteerd is (cf. Rom. 13:1-7). Hij blijft daarom binnen de kaders van Duitse natie en de Duitse keizer, die hij als positief beschouwd. Zij zijn immers door God gegeven. Binnen die kaders verkondigt hij echter wel een boodschap die betrekking heeft op Gods koninkrijk dat universeel van aard is. Aan opmerkingen die Ludwig Schneller maakt over wereldlijke

koninkrijken, doet de Said-these grotendeels recht. Aan opmerkingen die Schneller maakt over dingen aangaande Gods universele koninkrijk, doet de Said-these veel minder recht. De Duitse rooms-katholieke bisschop en generatiegenoot van Ludwig Schneller Von Keppler kende deze tweerijkenleer niet. Mogelijk komt is dit de reden dat bij hem de Said-these meer lijkt op te gaan dan bij Schneller. Dit zou in dat geval komen omdat Von Keppler meer een eenheid ziet tussen wereldlijke rijken en Gods koninkrijk, die beiden dan uiteindelijk vanuit Rome aangestuurd worden.

De receptie van de geschiedenis van het Schnellerwerk in het protestantse Jeruzalem van 2017 bleek niet eenvoudig in kaart te brengen. Het is dan ook nog moeilijk te zeggen in hoeverre de Said-these recht aan deze receptie. Wel ben heb ik in het protestantse Jeruzalem van 2017 (ik doel dan met name op de preek die ik hoorde in de Erlöserkirche) veel gehoord dat het universele karakter van de kerk benadrukt, en daarom een nuance vormt op de these van de Arabisch-christelijke literatuurwetenschapper.

Ten slotte: Wat heeft Jeruzalem met Wittenberg te maken? Vanuit het idee van 'geopiety' hoop ik in mijn masterthesis te hebben aangetoond dat, in het Schnellerwerk, Jeruzalem niet alleen met Wittenberg te maken had, maar Wittenberg ook met Jeruzalem.

11. Evaluatie onderzoeksmethodes

Het bestuderen van de meditatieve werken van Ludwig Schneller heeft mijns inziens geleid tot een nadere belichting van de boodschap, die van het Schnellerwerk uitging. Dit heeft geholpen de confessionele aspecten van de zendingsfamilie, naast de maatschappelijke en politieke aspecten waar al onderzoek naar gedaan was, beter in kaart te brengen.

De vergelijking van Schneller met de Nederlander Krayenbelt enerzijds, en de Duitsers Von Keppler en Fleischmann anderzijds, hebben mij geholpen het eigene van de Schnellers op het spoor te komen. De vergelijking maakte duidelijk dat nationalisme, in meer of mindere mate, ook bij de generatiegenoten van Schneller aan de orde waren, ook bij de Nederlander Krayenbelt.

Mijn bezoek aan Jeruzalem in maart 2017 heeft mijn referentiekader van de lutherse presentie in Jeruzalem vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917 uitgebreid. Door het bezoek heb ik een duidelijker beeld van de fysieke impact van de Duitse (kerk)gebouwen in Jeruzalem. Door de mensen die ik er heb gesproken, heb ik een aantal indrukken gekregen in de receptie van het onderwerp van mijn masterthesis. Een bezoek van een week was echter te kort om er een goed beeld van te krijgen. Verder onderzoek zal nodig zijn om antwoord te kunnen geven op de vraag hoe de receptie van de lutherse presentie vanuit Duitsland tussen 1880 en 1917 in Jeruzalem eruitziet in het hedendaagse Jeruzalem.

Bibliografie

Geraadpleegde boeken en artikelen:

- Benrath, G.A., M. Sallmann en Ulrich Gäbler, *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002
- Betz, H.D. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5:L-M*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2007.
- Bock, Erich. *Pastor Erich Bock im Heiligen Land: der Pastor von Rüper und Wense reist 1898 zur Einweihung der Erlöserkirche nach Jerusalem*. Heruitgegeven door Renate Pahlow. Wendeburg: Krebs, 2001.
- Boueiz Kanaan, C. *Lebanon 1860-1960: a century of myth and politics*. London: Saqi, 2005.
- Eisler, J. *Das deutsche Johanniter-Hospiz in Jerusalem*. Köln: Böhlau, 2013.
- Felsberg, Hartmut, en Jakob Eisler. "Schneller, Ludwig." in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Band 33*. Bautz: Nordhausen 2012.
- Fleischmann, P. *Das heilige Land in Wort und Bild*. Konstanz: Hirsch, 1904.
- Foucault, M. *Archaeology of Knowledge*. Vertaald door A. M. Sheridan Smith. New York: Routledge Classics, 2002.
- Gronauer, Gerhard. *Der Staat Israel im westdeutschen Protestantismus: Wahrnehmungen in Kirche und Publizistik von 1948 bis 1972*. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 2013.
- Hänsel, Lars. "Friedrich Wilhelm IV and Prussian Interests in the Middle East." In *Germany and the Middle East. Past, Present, and Future*, redactie door H. Goren, 15-26. Jeruzalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003.
- Hedin, Sven. *Jerusalem*. Leipzig: Brockhaus, 1916.
- Hoëvell, W.R. van. *Nederland en Bali: eene stem uit Indië tot het Nederlandsche volk*. Groningen: A. Oomkens Jz.
- Keppler, P.W. von. *Im Morgenland: Reisebilder*. Freiburg: Herder, 1920.
- Krayenbelt, J. *Het Heilige Land. Reis door Egypte, Palestina en Syrië*. Rotterdam: Wenk & Birkhoff, 1895.
- Löffler, Roland. "'The metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Services Enterprise': The Case of the Syrian Orphanage (1860-1945)." In *New Faith in Ancient Lands*, redactie door H.L. Murre-Van den Berg, 151-174. Leiden: Brill, 2006.
- Marrouchi, Mustapha. *Edward Said at the Limits*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.
- Marx Karl, en Friedrich Engels. *On Colonialism: Articles from the New York Tribune and Other Writings*. New York: International, 1972.
- Murre-Van den Berg, H.L. (red.). *New Faith in Ancient Lands*. Leiden: Brill, 2006.
- Norbert-Preine, Thorsten. "The founding of German Protestant Institutions in Jerusalem during the Reign of Kaiser Wilhelm II." In *Germany and the Middle East. Past, Present, and Future*, redactie door H. Goren, 27-40. Jeruzalem: The Hebrew University Magnes Press, 2003.
- Said, Edward W. *Culture and imperialism*. New York: Vintage, 1993.
- Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin books, 2003.
- Said, Edward W. *Out of place: A memoir*. Londen: Granta Books, 2000.
- Schneller, L. *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land*. Leipzig: Wallmann, 1900.
- Schneller, L. *Evangelienfahrten: Bilder aus dem Leben Jesu in der Beleuchtung des Heiligen Landes*. Leipzig: Wallmann, 1905.

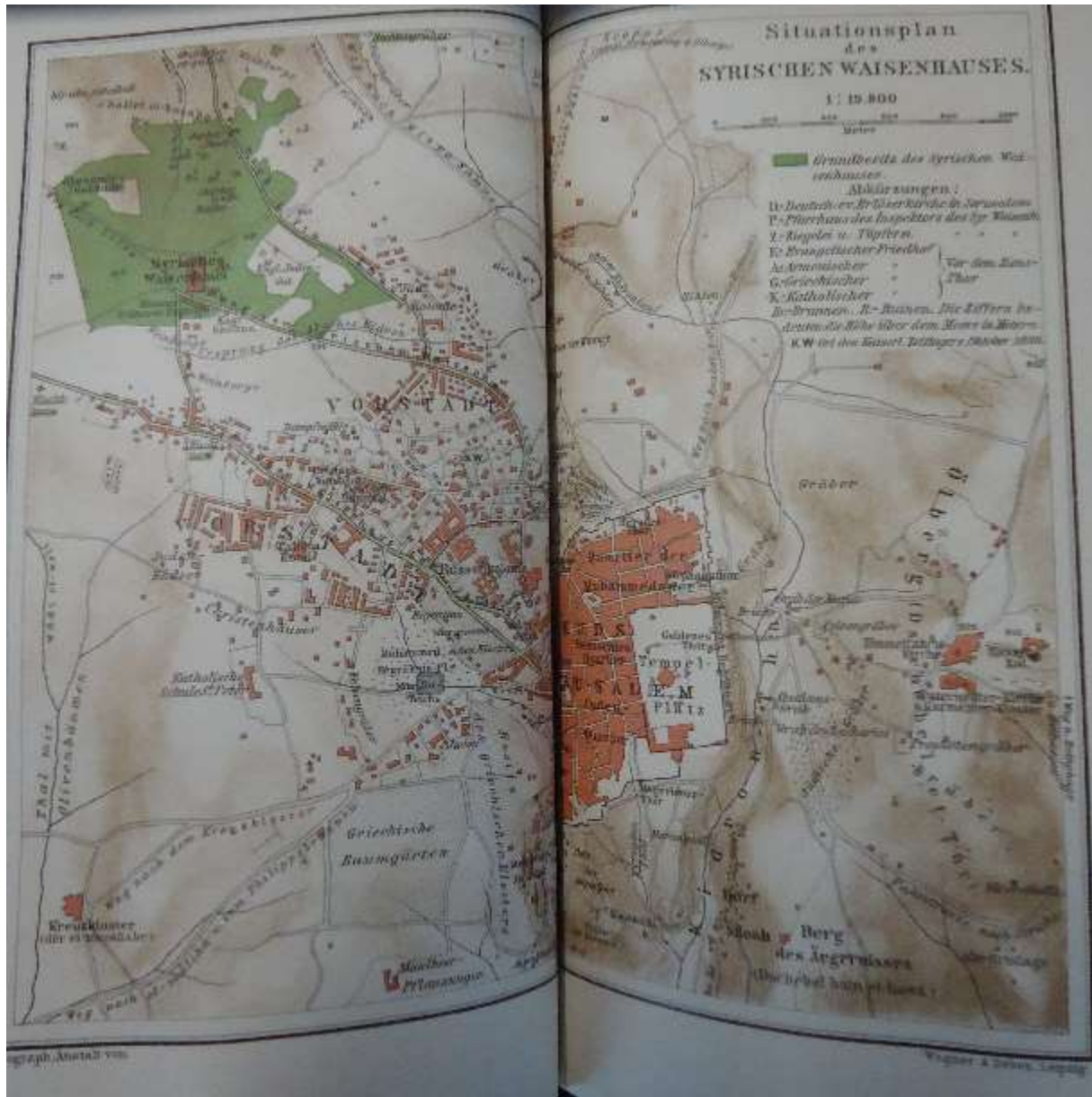
- Schneller, L. *Opdat allen Hem kennen! De Apostel Paulus nagereisd van Antiochië tot Rome*. Utrecht: G.H. de Breijer, 1898.
- Schneller, L. *Reisebriefe aus heiligen Landen*. Cöln a. Rh. (Marienburg): Palästinahaus, 1910.
- Schneller, L. *Reisindrucken uit Palestina*, vertaald door A. van Os. Neerbosch: Neerbosch' boekhandel, ca. 1904.
- Schneller, L. *Vater Schneller: ein Patriarch der evangelischen Mission im Heiligen Lande; mit einem Lebensbilde von Frau Magdalene Schneller*. Leipzig: Wallmann, 1904.
- Sharkey, Heather J. *A history of Muslims, Christian, and Jews in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Geraadpleegde websites:

- <https://www.nexus-instituut.nl/sprekers-auteurs/63-edward-said>, laatst bezocht: 1 april 2017.
- http://www.tertullian.org/latin/de_praescriptione_haereticorum.htm (laatst bezocht 13 juni 2017).
- <https://www.kerkinactie.nl/projecten/ontmoetingen-tussen-joden-christenen-en-moslims>, laatst bezocht 14 juni 2017.
- <http://www.evangelisch-in-jerusalem.org/Gemeinde/gemeinde.php?num=120&kat=119&>, laatst bezocht 17 november 2016.
- http://www.dbnl.org/tekst/bie_005biog05_01/bie_005biog05_01_0113.php, laats bezocht 19 mei 2017.
- http://www.dbnl.org/tekst/bie_005biog05_01/bie_005biog05_01_0112.php, laats bezocht 19 mei 2017.
- <http://www.johanniter.de/die-johanniter/johanniterorden/ueber-den-johanniterorden/geschichte/>, laatst bezocht 17-02-2017.
- <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-architecture-in-the-late-ottoman-period>, laatst bezocht 12 juni 2017.
- <http://www.catalogus-professorum-halensis.de/fleischmannmax.html>, laatst bezocht 27 mei 2017.
- <http://www.gedenkbuch.halle.de/gbdatensatz.php?num=84>, laatst bezocht 27 mei 2017.

Bijlagen

Bijlage I: Plattegrond Syrische Waisenhaus



Bijlage II: Toren Erlöserkirche die boven de muren van de Oude Stad van Jeruzalem uitstijgt:



Bijlage III: Auguste-Viktoria-Hospital



Bijlage IV: Voorgevel Johanniter-Hospiz



Bijlage IV: Binnenplaats Johanniter-Orde



Bijlage VI: Restanten Syrische Waisenhaus:



Bijlage VII: Details voorgevel Syrische Waisenhaus:



Als men goed kijkt, ziet men aan weerszijden onder de afbeelding van het Lam, Bijbelteksten in het Duits staan. Daaronder is weer in de omlijste figuur in het midden een Arabische tekst te vinden, die ook verband houdt met de boodschap die de Schnellere brachten.

Bijlage VIII: Dormitiokirche



Bijlage IX: Erlöserkirche met plein:



Bijlage X: Poster van Arafat op het Auguste-Victoria-Hospital

