

Apostelfahrten und Königserinnerungen

↳ Ludwig Schneller als geo-religiöser Reiseschriftsteller
und politischer Prediger von der Kaiserzeit
bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges

Von Roland Löffler

1. Einleitung

In seiner Theorie des kulturellen Gedächtnisses unterscheidet der Heidelberger Ägyptologe und Kulturtheoretiker Jan Assmann zwischen „heißen“ und „kalten“ Optionen historischer Erinnerungen.¹ „Kälte“ wird dabei als fehlendes Geschichtsbewusstsein bzw. als statische Erinnerungskultur definiert, die ein dynamisches, auf Veränderungsprozesse gerichtetes Geschichtsbewusstsein ausblendet. Dagegen haben „heiße“ Gesellschaften ein Bedürfnis nach Veränderung und machen ihre eigene Geschichte zum Motor dieser Entwicklungen. Es geht also um rezeptionsgeschichtliche und mnemotechnische Prozesse, die allerdings nicht nur gesellschaftlich ablaufen, sondern vor allem von einzelnen Trägern kultureller Erinnerungsleistungen mitgeprägt werden.

Das Phänomen des Wandels von „kalter“ zur „heißen“ Erinnerung lässt sich auch am Beispiel des Heiligen Landes exemplifizieren, das zu den klassischen geo-religiösen „Mnemotopen“ der monotheistischen Religionen gehört. Es ist aber erst seit Anfang, Mitte des 19. Jahrhunderts nach einer langen „kalten“ Phase wieder in das „heiße“ Bewusstsein der europäischen Öffentlichkeit getreten.² Dies hat außenpolitische, religiöse, kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Gründe, die etwa Alexander Schölch beispielhaft analysiert hat.³

¹ Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002, 66–70. Für Anregungen und Kritik zu literaturwissenschaftlichen und erinnerungsgeschichtlichen Fragen danke ich Prof. Dr. Nikola von Merveldt (Université de Montreal).

² Ebd., 59f. Zu Palästina als Mnemotop vgl. Markus Kirchhoff, *Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920*, Göttingen 2005, 99–104.

³ Vgl. Alexander Schölch, *Europa und Palästina 1838–1917*, in: Helmut Mejcher (Hg.), *Die Palästina-Frage 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimensionen eines Nahostkonflikts*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 13–48, sowie ders., *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchung zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung*, Stuttgart 1986.

Einer derjenigen Autoren, die aufgrund ihrer weiten Rezeption einen Beitrag zur erinnerungsgeschichtlichen Vergegenwärtigung Palästinas geleistet hat, war der hier vorzustellende evangelische Pfarrer, Palästina-Aktivist und Publizist Ludwig Schneller. Er gehörte zu den erfolgreichsten populärwissenschaftlichen theologischen Autoren und Reiseschriftstellern Deutschlands von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges.⁴

Heute ist die Erinnerung an ihn erkaltet, um nicht zuzugestehen: erlösch, auch wenn etwa Antiquariate durchaus respektable Preise für seine in bibliophilen Kreisen anscheinend beliebten Bücher verlangen. Doch lohnt sich ein historischer Blick auf diesen Mann und sein *Ceuvre* schon allein deshalb, weil die Gesamtauflage seiner Bücher, Broschüren und Hefte in die Hunderttausende geht. Die bisher vernachlässigte Analyse seiner Gedankenwelt soll an dieser Stelle zumindest ansatzweise nachgeholt werden.

Ludwig Schneller entstammte einer für die deutsche evangelische Mission im Nahen Osten prägenden Familie. Dank seiner sprachlichen Begabung, seines bemerkenswerten Arbeitstempos und seiner intimen Kenntnis des Orients hinterließ er ein breit angelegtes Opus, das Bücher zur Missionsgeschichte, zur biblischen Landeskunde, zu Jesus, Paulus, Nicäa, Luther und Erbauungsliteratur umfasste. In seinen Schriften verband sich deutsch-nationales Gedankengut mit einer moderaten pietistischen Frömmigkeit und einer romantisierenden ‚Jerusalem-Sehnsucht‘.

Im Folgenden sollen zwei auf den ersten Blick disparate Gebiete behandelt werden, auf denen Schneller publizistisch prononciert in Erscheinung trat: Zum einen die geo-religiöse Reiseschriftstellerei und zum anderen sein politisches Engagement als Kriegsprediger im Ersten Weltkrieg sowie als monarchistischer Apologet nach 1918. Der Grund für die Verbindung dieser beiden Themenspektren besteht in dem Versuch, am Beispiel Schnellers das Profil eines national-konservativen, volkskirchlichen, erwecklich-pietistischen Teilmilieus des deutschen Protestantismus herauszuarbeiten.⁵ Dass Schneller sowohl unter theologischen als auch politischen Gesichtspunkten wenig originelle Thesen offeriert, ist für eine mentalitätsgeschichtliche Analyse kein Nachteil. Gerade dieser Mangel dürfte geradezu der Schlüssel zu seinem publizistischen Erfolg gewesen sein, traf Schneller doch anscheinend genau

Zur Wissenschaftsgeschichte vgl. neben M. Kirchhoff, Text zu Land (wie Anm. 2) vor allem Haim Goren, „Zieht hin und erforscht das Land“: Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003.

⁴ Hans Hermann Gaede, D. Ludwig Schneller – Ein Kündler der Welt des Neuen Testaments. Streifzüge durch Ludwig Schnellers Schrifttum, Leipzig 1931, 16 und 18 will ihm aufgrund seiner Bemühungen um die Revitalisierung der biblischen Botschaft und seine Einführung in die fremde Welt des Heiligen Landes sogar einen „Ehrenplatz in der christlichen Literatur“ einräumen. Seit kurzer Zeit liegt erstmals ein umfangreiches Verzeichnis der Schriften Schnellers vor, weshalb an dieser Stelle ein solches entbehrlich erscheint. Vgl. deshalb Jakob Eisler/Arno G. Krauß (Hgg.), Bibliographie der Familie Schneller. Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, Stuttgart 2006.

⁵ Vgl. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: dies. (Hgg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Religiöse Kulturen der Moderne, Gütersloh 1996, 7–56, und Frank-Michael Kuhlemann, Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996, 182–211.

den richtigen Ton, um eine ganz bestimmte, religiös geprägte Leserschaft an sich zu binden. Insofern war er ein mentalitäts(mit)prägender Autor.

Bei der Analyse seines Werkes ergeben sich zahlreiche methodische Probleme, die hier keineswegs vollständig gelöst, aber zumindest benannt werden sollen.

Erstens stellt sich die Frage, welche Brücken sich zwischen geo-religiösem und monarchistischem Schrifttum bauen lassen. Die Verbindung liegt zunächst im Publizisten selbst, in dem von ihm verehrten Kaiser als politischer Autorität sowie als Orientreisenden etwa 1898, schließlich in der Sakralisierung von bestimmten geographischen oder nationalen Größen: Im Blick auf die Frömmigkeit ist es Palästina, im Weltkrieg wird dies das deutsche Volk.

Zweitens darf die rezeptionsgeschichtliche Problematik nicht übersehen werden, denn natürlich lassen sich mit Hilfe der Analyse eines bestimmten schriftstellerischen *Ceuvres* die Konturen des lesenden Publikum nur hypothetisch umreißen.⁶

Drittens befindet sich die Pietismus-Forschung mitten in einer noch un abgeschlossenen Diskussion, ob *Pietismus* (und ähnlich dann wohl auch *Erweckungsbewegung*) als Epochenbegriff zu gelten hat oder auch typologisch für „entschiedene Christen im Zeitalter der Säkularisierung“ angewendet werden kann.⁷ Offenkundig fehlt gerade für das ausgehende 19. und das 20. Jahrhundert eine angemessene Terminologie für die frommen Christen, die in einer engen, im Detail aber zu differenzierenden Beziehung zum pietistisch-erwecklichen Erbe standen. Im dritten Band der Geschichte des Pietismus fällt dieses Desiderat dadurch ins Auge, dass die benannte Phase nur in Jörg Ohlemachers Abschnitt zur „Gemeinschaftsbewegung“ behandelt wird. Während z. B. Ludwig Schneller eine unzweideutige Prägung durch die Erweckungsbewegung erfuh, lassen sich bei ihm aber keine engeren Verbindungen zur Gemeinschaftsbewegung nachweisen.⁸ Im Blick auf Schnellers theologische und politische Überzeugungen scheint Hartmut Lehmanns offenes Verständnis von Pietismus und Erweckung am treffendsten zu sein, weil es die Auseinandersetzung der entschiedenen Christen mit der Säkularisierung vor dem Hintergrund frömmigkeitstheologischer Kontinuität ebenso in den Blick nimmt wie die Rechristianisierungsversuche frommer Kreise im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, das Entstehen von Missionsgesellschaften, die internationale Vernetzung, das Engagement für und die Sakralisierung von Volk und Nation.⁹ Alle diese Faktoren spielen auch im Denken und Handeln Ludwig Schnellers eine wesentliche Rolle.

⁶ Vgl. dazu Gunter Grimm, *Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie*, München 1977.

⁷ Vgl. etwa die Diskussion zwischen Hartmut Lehmann, *Zur Charakterisierung der entschiedenen Christen im Zeitalter der Säkularisierung*; Martin Brecht, *Pietismus und Erweckungsbewegung und Johannes Wallmann, Pietismus – ein Epochenbegriff oder ein typologischer Begriff?* (zu PuN 29, 2003), alle in: PuN 30, 2004, 13–29; 30–47; 191–226.

⁸ Vgl. Jörg Ohlemacher, *Gemeinschaftsbewegung in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte des Pietismus Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, hg. von Ulrich Gäbler u. a., Göttingen 2004, 393–464.

⁹ Vgl. H. Lehmann, *Zur Charakterisierung* (wie Anm. 7), 15ff. und zur politischen Problematik ders., *God Our Old Ally. The Chosen People Theme in Late Nineteenth- und Early Twentieth-Century German Nationalism*, in: William R. Hutchinson/Hartmut Lehmann (Hgg.), *Many are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, Minneapolis 1994, 85–107.

Deshalb soll die These vertreten werden, dass Schneller ein Protagonist jener volksgemeinlich-(neu)pietistischen Frömmigkeitstheologie war¹⁰, die als Spezifikum eine geo-religiöse Imprägnierung erhielt und sich mit einer konservativen, monarchistischen Haltung verband. Diese geo-religiöse Frömmigkeitstheologie gab es erst seit etwa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie gehörte zu einer spirituell zwar konservativen, zivilisationsgeschichtlich aber dezidiert modernen religiösen Mentalität, die eigentümlich zwischen kalten und heißen Erinnerungsoptionen oszillierte. Konservativ war der Biblizismus, der sich aber punktuell den neuesten Erkenntnissen der Palästinawissenschaften zu bedienen verstand, während der souveräne Umgang mit den Massenmedien, die Verbindung von Spiritualität und beginnendem Tourismus, aber auch die Attitüde einer kulturgeschichtlichen Überlegenheit gegenüber anderen Völkern und Nationen, als dezidiert modernes Phänomen angesehen werden kann.

Der in dieser Studie verwandte geo-religiöse Ansatz bezieht sich auf das „geopiety“-Konzept, das Lester I. Vogel in Aufnahme eines Begriffs John Kirkland Wrights entwickelt hat.¹¹ Wright verstand unter „geopiety“ eine emotionale oder auch reflexive Frömmigkeitsform, die aus der „awareness of terrestrial diversity“ erwuchs.¹² Vogel bezeichnet mit „geopiety“ allgemeiner solche Orte, Regionen oder Länder, an die sich Formen der Frömmigkeit binden. Diese Religiosität überhöht die Vergangenheit heilsgeschichtlich. Ein als heilig bezeichnetes Land gewinnt eine religiös-historische, sogar moralisch-politische Qualität und ist klar abgrenzbar von anderen (weniger oder gar unheiligen) Regionen,¹³ bedarf der Verehrung und des Engagements. Da Heiligkeit eine Qualität ist, die einem Objekt zugesprochen wird, sich aber nicht empirisch fassen lässt, handelt es sich also um ein intellektuelles wie auch emotionales Phänomen, das aber an bestimmte Institutionen (wie Religionsgemeinschaften) gebunden ist und dadurch semiotische Prozesse in Gang setzt. In der „geopiety“ des Heiligen Landes fließen, so Vogel, *Image* und *Reality* zusammen, wobei *Image* eine stärkere Prägekraft besitzt als *Reality*. Anders ausgedrückt: Die Realitätswahrnehmung geschieht durch den Filter der biblischen Geschichte(n) und somit durch ein heilsgeschichtliches *Image*.¹⁴ Das wirkmächtige *Image* „Heiliges Land“ hatte sozial- und mentalitätshistorische Auswirkungen: Es konnte in Bibelstunden, Sonntagsschulen und Gottesdiensten Erinnerungen kultivieren und besetzte eine bestimmte Nische des kollektiven religiösen Gedächtnisses insbesondere des

¹⁰ Trotz aller historischer Differenzen greife ich für die protestantische Palästinamission des 19. und 20. Jahrhunderts auf die von Berndt Hamm für die Erforschung des Spätmittelalters bzw. der Reformation entwickelte Kategorie der Frömmigkeitstheologie zurück. Hamm bezeichnet mit diesem Begriff die Formen religiöser Artikulation, die weniger an akademischen Auseinandersetzungen als am geistlichen Nutzen des Glaubens im Alltag interessiert waren und sich auf Seelsorge, Predigt, ethische Lebensgestaltung konzentrierten. Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologie-geschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74. 1977, 464–497.

¹¹ Vgl. Lester I. Vogel, *To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the 19th Century*, University Park 1993, 6–10 und John K. Wright, *Human Nature in Geography*, Cambridge, Mass. 1965, 250–285.

¹² L. I. Vogel, *To See a Promised Land* (wie Anm. 11), 8.

¹³ Ebd. (wie Anm. 11), xiii.

¹⁴ Ebd. (wie Anm. 11), 7.

(neu)pietistischen Milieus. Exakt diese mentalitätsgeschichtliche Bedürfnisse verstand Schneller mit immer neuen landeskundlich-theologischen Werken zu bedienen.

Diese Studie fußt zu weiten Strecken auf gedrucktem Quellenmaterial und beginnt nach diesen Grundsatzüberlegungen mit einem biographischen Kapitel, dem sich ein Abschnitt zu Schnellers geo-religiöser Schriftstellerei sowie ein weiterer zu seinen Kriegspredigten bzw. seinem Engagement für Monarchie und schließlich eine kurze Schlussbetrachtung anschließt.

2. Biographische Stationen

Bisher liegt keine wissenschaftlichen Maßstäben genügende Schneller-Biographie vor. Lediglich die süddeutsch-pietistische Autorin Anna Katterfeld hat nach seinem Tod ein hagiographisches Lebensbild vorgelegt, an dem sich auch die folgenden, allerdings durch eigene Quellenstudien ergänzten biographischen Skizzen orientieren.¹⁵

Schnellers Lebensthemen sind ihm praktisch in die Wiege gelegt. Er wurde am 9. April 1858 als Sohn des Lehrers und Missionars Johann Ludwig Schneller (15. 1. 1820 in Erpfinden – 18. 10. 1896 in Jerusalem)¹⁶ und dessen Frau Magdalena (1821–1902) in Jerusalem geboren. Der bei der Geburt des Filius noch recht erfolglose spätere Patriarch der deutschen Palästina mission entstammte der Baseler Erweckungsbewegung¹⁷, arbeitete in seiner Heimat mit Waisen und ehemaligen Strafgefangenen, wurde 1847 Hausvater der Pilgermissionsanstalt St. Chrischona¹⁸ und kam 1854 mit einer Delegation nach Jerusalem, die die Abessinien-Mission vorbereiten sollte. Das Vorhaben misslang, doch Schneller blieb – wie auch einige seiner Mitbrüder – im Heiligen Land. Er nahm sich nach den bürgerkriegsähnlichen Aus-

¹⁵ Vgl. Anna Katterfeld, *D. Ludwig Schneller. Ein Vater der Waisen und Kunder des Heiligen Landes, Lahr-Dinglingen, 1958*. Ich stütze mich im Folgenden auf ihr Buch, ergänze es aber durch eigene Recherchen. Da es keinen speziellen Nachlass zu Ludwig Schneller gibt, rekurriere ich dabei auf die im Landeskirchlichen Archiv im Württembergischen Oberkirchenrat (LKA Stuttgart) befindlichen Akten des Schneller-Archivs, Bestand K 8.

¹⁶ Vgl. Roland Löffler, *Art. Schneller, J.L. und Art. Syrisches Waisenhaus*, beide in: *RGG*⁴ 7, 945 und 2007; Karl Hammer, *Die christliche Jerusalemsehnsucht im 19. Jahrhundert. Der geistige und geschichtliche Hintergrund der Gründung J. L. Schnellers*, in: *ThZ* 42, 1986, 255–266 sowie Eisler/Krauß, *Bibliographie* (wie Anm. 4), 24.

¹⁷ Vgl. z. B. Ulrich Gäbler, *Art. Erweckungsbewegung*, in: *EKL*³ 1, 1081–1088 und Friedrich-Wilhelm Graf, *Art. Erweckungsbewegungen. I. Erweckungsbewegungen in Europa*, in: *RGG*⁴ 2, 1490–1495.

¹⁸ Vgl. z. B. Horst Weigelt, „Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert: 2. Die Christentumsgesellschaft“, in: Martin Brecht/Klaus Deppermann u. a. (Hgg.), *Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1995, 710–718. Vgl. auch Thomas K. Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Tübingen 2003 sowie ders., *Pädagogik und Religion im „Frommen Basel“*. Die Gründung des „Vereins der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt“ (1817), in: Harm Klutzing/Jan Rohls (Hgg.), *Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Wuppertal 2001, 203–217.

schreitungen in Syrien und im Libanon¹⁹ Waisenkindern an, holte sie nach Jerusalem und gründete am 11. November 1860 zu ihrer Versorgung das „Syrische Waisenhaus“.²⁰ Das theologisch-missionarisch-pädagogische Programm des Hauses war besonders von Christian Heinrich Zellers „Freiwilligen Armenschullehrer- und Armenkinderanstalt“ auf Schloss Beuggen geprägt.²¹ In gewisser Hinsicht zog also der Geist von Basel in Jerusalem ein.²²

Das pädagogische Ziel der Schneller'schen Anstalten bestand in der Ausbildung christlicher Handwerker.²³ In 80 Jahren brachte die Schulen 3500 Absolventen hervor. Neben dem Stammsitz in Jerusalem entstanden drei Außenstationen: Bir Salem (1908), Nazareth (1910), Chemet Allah (1929). Der Zweite Weltkrieg und die

¹⁹ Zur neueren Libanon-Forschung vgl. Alfred Schlicht, *Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient*, Berlin 1981; ders., *Die Rolle der europäischen Missionare im Rahmen der Orientalischen Frage am Beispiel Syriens*, in: *NZM* 8. 1982, 187–201; Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon*, Berkeley 2000; Akram Fouad Khater, *Inventing Home. Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*, Berkeley-Los Angeles-London 2001; Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*, Beirut 2002; Birgit Schäbler, *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850–1949*, Beirut 2004.

²⁰ Eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Syrischen Waisenhauses liegt bisher nicht vor. Es gibt allerdings Einzel- oder Teilstudien von Siegfried Hanselmann, *Deutsche Evangelische Palästina-mission. Handbuch ihrer Motive, Geschichte und Ergebnisse*, Erlangen 1971; Samir Akel, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten*, Bielefeld 1978; Alex Carmel, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert*, Basel 1981; Abdel-Raouf Sinno, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse*, Berlin 1982; Mitri Raheb, *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien*, Gütersloh 1990 sowie Roland Löffler, *Die langsame Metamorphose einer Missions- und Bildungseinrichtung zu einem sozialen Dienstleistungsbetrieb. Zur Geschichte des Syrischen Waisenhauses der Familie Schneller in Jerusalem 1860–1945*, in: Dominique Trimbur (Hg.), *Die Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert). Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (19.-20. siècle)*, München 2004, 77–106 sowie ders., *The Metamorphosis of a Pietistic Missionary and Educational Institution into a Social Service Enterprise: The Case of the Syrian Orphanage (1860–1945)*, in: Heleen Murre-van den Berg (Hg.), *New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Leiden-Boston 2006, 151–174.

²¹ Vgl. Gisela Hauss, *Die sozialpädagogische Arbeit in der Armenschullehrer-Anstalt in Beuggen (Baden). Ihr Profil im Vergleich zum Rauhen Haus in Hamburg*, in: *PuN* 23. 1997, 27–38, bes. 27–29.

²² Vgl. S. Hanselmann, *Deutsche Evangelische Palästina-mission* (wie Anm. 20), 50. Zur Verbindung von Zeller, Spittler und Schneller vgl. auch Erich Goldberg, *The German Research Network in the Holy Land*, in: Moshe Davies/Yehoshua Ben-Arieh (Hgg.), *With Eyes Toward Zion III. Western Societies and the Holy Land*, New York-Westport-London 1991, 150–169. Die Tradition des Syrischen Waisenhauses führen heute die Schneller-Schulen im libanesischen Khirbet Kanafar (1952) und in Amman (1966) fort.

²³ Einen guten Einblick in die Arbeit des Syrischen Waisenhauses bietet auch Jakob Eisler/Norbert Haag/Sabine Holz (Hgg.), *Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Zugleich ein Nachschlagwerk der deutschen Missionseinrichtungen und Siedlungen von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg*, Epfendorf 2003, 85–110.

Entstehung des Staates Israel beendete diese Arbeit, das Gelände wurde in die israelische Kaserne „Schneller Camp“ umgewandelt.²⁴

Die Anstalten prägten das Leben Ludwig Schnellers entscheidend mit. Zusammen mit seinen Geschwistern Theodor (1856–1935), Marie (1860–1946), dem früh verstorbenen Benoni (1863–1868) und Jakob Johannes (1865–1901) verbrachte er seine Kindheit im noch neuen Waisenhaus. Er teilte die Schulbank mit griechisch-orthodoxen, armenischen, römisch-katholischen oder muslimischen Kindern aus dem gesamten Nahen Osten. Auf vielen Wanderungen und Reisen lernte er das Heilige Land kennen. Die tiefe Frömmigkeit des Vaters und der Mutter, die morgenländische Mentalität, die historische Szenerie und die religiöse Vielfalt Jerusalems gehörten zu den prägenden Erfahrungen seines Lebens, die sich in seinen Schriften niederschlugen.

Die hausinterne Schulausbildung erschien den Eltern nicht ausreichend genug und auch die Krankheitsanfälligkeit des jungen Ludwig mag ein Grund dafür gewesen sein, ihn zusammen mit Theodor und Maria 1869 nach Deutschland zu schicken. Nach einer Erholungsphase in den Schweizer Bergen ging Ludwig nach Schorndorf, um sich dort zusammen mit Theodor auf das sogenannte Landexamen vorzubereiten, das für künftige Theologiestudenten die Voraussetzung war, um in den niederen Seminaren wie Blaubeuren oder Maulbronn aufgenommen zu werden. Da Ludwig in den alten Sprachen große Lücken besaß, wechselte er ans Pädagogium in Esslingen. Trotz intensiver Arbeit fiel der talentierte Schüler beim ersten Examensversuch durch. Er wechselte erneut die Schule, besuchte nun den Salon in Ludwigsburg, der 1837 von den Gebrüdern Paulus als pietistische Erziehungsanstalt gegründet worden war. Auch in Ludwigsburg kam Ludwig nicht zurecht, so dass er nun die Landesgrenze überschritt und ins brandenburgische Garnisonstädtchen Züllichau ging. An dessen Königlichem Pädagogium, das als Internat im Geiste Schulpfortas geführt wurde und vom Hallischen Pietismus geprägt war, bestand er endlich die Reifeprüfung.²⁵ Das Theologiestudium nahm er in Tübingen auf, wo er sich von den Positiven um Johann Tobias Beck angezogen fühlte. In Tübingen absolvierte er auch seinen Militärdienst als Einjähriger, ging dann nach Berlin, wo er erstmals mit der Ambivalenz der urbanen Moderne konfrontiert wurde.²⁶ In der „wild anschwellenden Flut des Unglaubens und der Gottesfeindschaft“ – so seine Biographin A. Katterfeld²⁷ – beeindruckten ihn die konservativen Kräfte in der evangelischen Kirche. Der eloquente Wingolfit begegnete bei einem Kommers dem Oberhofprediger D. Rudolf Kögel, der von 1876–1892 als Vorsitzender des Jerusalemsvereins mit den evangelischen Einrichtungen im Heiligen Land bestens vertraut war. Kögel bot ihm für die Zeit nach dem Ersten Theologischen Examen eine Hauslehrerstelle am Potsdamer Hof an. Schneller nahm dieses Angebot an und arbeitete fast zwei Jahre im Haus des kaiserlichen Oberhofmarschalls, Graf Perponcher. In dieser politisch wie charakter-

²⁴ Zu gegenwärtigen Umbauplänen vgl. Gil Gordon, Erhaltungsplan für das Gelände des Syrischen Waisenhauses, in: Anna Barkefeld (Bearb.), *Mit Ehren ihr eigen Brot essen. Johann Ludwig Schneller. Begründer des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem. Ausstellungskatalog zur Sonderausstellung im Ostereimuseum Sonnenbühl 2002*, 33–35.

²⁵ Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 41–43.

²⁶ Vgl. z. B. Clemens Zimmermann, *Die Zeit der Metropolen. Urbanisierung und Großstadtentwicklung, Frankfurt/Main 2000*.

²⁷ A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 49.

lich prägenden Zeit lernte der aus völlig anderen sozialen Zusammenhängen kommende junge Theologe das höfische Ritual kennen und verinnerlichte es. Am kaiserlichen Hof traf er zwar den fast gleichaltrigen Prinzen Wilhelm, den späteren Kaiser Wilhelm II., lernte ihn aber noch nicht persönlich kennen.²⁸ Das geschah erst während der Orientreise 1898, auf der Ludwig als kompetenter Reiseführer den Kaiser durch das Heilige Land begleitete und ihm auch die Anstalten des Syrischen Waisenhauses zeigte.²⁹ Daraus entwickelte sich eine Verbindung, die das ganze Leben bestehen bleiben sollte. Um die Verbindung zum Hof zu halten, schickte das Syrische Waisenhaus dem Kaiser über Jahrzehnte seine Vierteljahreszeitschrift, den Boten aus Zion, wofür sich der Monarch regelmäßig auch finanziell erkenntlich zeigte.³⁰

Den Monaten am Hof folgte die Zeit im Domkandidatenstift und als Hilfsprediger bei Emil Wilhelm Frommel (1828–1896), einem badischen Pfarrer, der zum preußischen Hofprediger avanciert war und auch als Schriftsteller frommer Bildungsromane eine gewisse Prominenz erlangte.³¹ Er galt zudem als guter Prediger und Pädagoge. Die Verbindung unterschiedlicher Leidenschaften blieb nicht ohne Einfluss auf den ähnlich veranlagten Nachwuchstheologen.

Am 6. Oktober 1882 wurde Schneller von Kögel in der Kapelle des Domkandidatenstifts ordiniert. Im Herbst 1883 trat er seine erste Pfarrstelle in Neu-Tornow bei Freienwalde an, verließ sie jedoch schon nach einem halben Jahr, um die frei gewordene Stelle als Missionsleiter des Jerusalemvereins in Bethlehem zu übernehmen. Er wurde der Nachfolger des Missionars Samuel Müller (1823–1891), der wie Ludwigs Vater als Chrischona-Bruder nach Palästina gekommen war und die Bethlehemener Gemeinde ab 1860 geleitet hatte.³² In Bethlehem baute Schneller die junge arabisch-evangelische Gemeinde aus.³³ Er übersetzte die Liturgie in die Landes-

²⁸ Vgl. Ludwig Schneller, *Unser Kaiser. Achte Folge der „Weihnachts-Erinnerungen“*, Leipzig 1927, 7 und A. Katterfeld, *D. Ludwig Schneller* (wie Anm. 15), 49f.

²⁹ Vgl. dazu L. Schneller, *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land*, Leipzig 7 1899; ders., *Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem*, Köln 1928, 11, sowie A. Katterfeld, *D. Ludwig Schneller* (wie Anm. 15), 94–97; Thomas H. Benner, *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898*, Marburg 2001, 314.

³⁰ Sogar während der Schlacht an der Sommes ließ Wilhelm II. aus dem Großen Hauptquartier in Spa am 10. 10. 1916 dem Vorstand des Syrischen Waisenhauses für die Übersendung danken und ein „Gnadengeschenk“ in Höhe von 3000 Reichsmark überweisen. Vgl. das Protokoll der Vorstandssitzung des Syrischen-Waisenhaus-Vereins Nr. 142 – 11. 10. 1916, Landeskirchliches Archiv Stuttgart/K8/7, worin der ‚Kaiserliche Gruß‘ an das Syrische Waisenhaus aus dem Großen Hauptquartier vom 10. 10. 1916 vermerkt wurde.

³¹ Männern wie Frommel, Kögel, Adolf Stoecker, Ernst Dryander, Georg Bickel – einem bayerischen Maler-Pfarrer sowie dem ersten deutschen Pfarrer in Jerusalem, Valentiner, widmete Schneller sein Buch *Allerlei Pfarrherren*, Leipzig 1925. Vgl. zur Ausbildung bei Frommel A. Katterfeld, *D. Ludwig Schneller* (wie Anm. 15), 69. Vgl. außerdem Friedrich-Wilhelm Bautz, *Art. Frommel, Emil*, in: *BBKL* 2, 143f.

³² Vgl. Frank Foerster, *Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945*, Gütersloh 1991, zu Müller: 76–78, zu L. Schneller: 81–83.

³³ Schneller eröffnete eine neue Missionsstation in Hebron. Sie wurde jedoch wegen Spannungen mit der Bevölkerung und wegen zu hoher Kosten 1888 aufgegeben und erst Jahre später wieder aufgenommen. Außerdem setzte er den Bau des 1886 eingeweihten Kirchen- und Missionsgebäudes in Beith Jala durch und begann eine Sammlung für den Bau einer Kirche in Bethlehem, die jedoch erst im Zuge der Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898 realisiert wurde. Vgl. F. Foerster, *Mission im Heiligen Land* (wie Anm. 32), 81–83.

sprache und gab eine Kirchenordnung heraus, so dass die preußische Agende mit württembergischen Anhang an die Stelle des anglikanischen „Book of Common Prayer“ trat. Dieses stammte aus der Zeit des gemeinsamen Anglo-Preußischen Bistums,³⁴ das zwischen 1841–1886 das Dach aller protestantischen Einrichtungen in Palästina war, aber am deutsch-britischen Antagonismus zerbrach.³⁵

Nach vier Jahren verließ Schneller Bethlehem. Dafür waren Kompetenzrängeleien zwischen ihm und dem Jerusalemer Pfarrer Carl Schlicht, dem Leiter des Lokalkomitees des Jerusalemsvereins, verantwortlich.³⁶ Zudem wurde das Syrische Waisenhaus umstrukturiert – aus der Familienunternehmung entstand am 12. Juni 1889 ein eingetragener Verein mit einer Geschäftsstelle in Deutschland.³⁷ Ludwig Schneller schien der richtige Mann für den Vereinsvorsitz und die Geschäftsleitung zu sein. Er kannte das Land und die Anstalten, besaß publizistisches Talent, das er für die Werbung einsetzen sollte – und war ein Garant für den bleibenden Einfluss der Gründer-Familie.

In diesen Jahren entstand also das Netz aus biographischen, fachlichen, persönlichen und politischen Knotenpunkten, die sein Leben prägen sollten: Aus dem schlechten, wohl vom deutschen Bildungskanon zunächst überforderten Schüler entwickelte sich ein aufstrebender Student, der von Elternhaus und Schule pietistisch-erwecklich geprägt worden war und diese Prägung mehr oder weniger kritiklos verinnerlichte. Folgerichtig wandte er sich den positiven Theologen zu und vertiefte sich zudem in Luthers Schriften. Aus dem damals ländlichen Jerusalem kommend, verunsicherten ihn die Herausforderungen der Berliner Moderne zunächst sehr. Dies mag ein Faktor gewesen sein, der die Sympathie für den kirchlichen wie politischen Konservativismus festigte. Das Leben am Hof machte ihn zu einem unerschütterlichen Monarchisten. So entstanden die beiden prägenden – und auch in diesem Aufsatz darzustellenden – Elemente seines Denkens und Schreibens: Einerseits eine nationale, mitunter nationalistische politische Haltung inklusive einer lebenslangen Kaiserstreue und andererseits eine pietistisch-lutherische Frömmigkeitstheologie, die durch einen engen Bezug zum Heiligen Land eine spezifische geo-religiöse Färbung erhielt.

In Köln bekam Schneller auf Vermittlung Frommels 1889 eine Pfarrstelle an der Trinitatisgemeinde. Nun lernte er alle Bereiche der urbanen Gemeindegearbeit kennen und machte sich kirchenpolitisch schnell einen Namen. Er schloss sich dem „offen-

³⁴ Vgl. dazu Martin Lückhoff, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886)*, Wiesbaden 1998 und Kurt Schmidt-Clausen, *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841*, Berlin 1965.

³⁵ Vgl. Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978, 215.

³⁶ Zu Schlicht vgl. F. Foerster, *Mission im Heiligen Land* (wie Anm. 32), 75–83, 98, 110, 123, 227, 230.

³⁷ Zum Vereinswesen im Deutschen Reich vgl. Thomas Nipperdey, *Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und 19. Jahrhundert*, in: ders., *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen 1976, 174–205. Der Vorstand des Syrischen Waisenhaus-Vereins bestand aus dem Vorsitzenden, drei stellvertretenden Vorsitzenden, von denen einer als Schriftführer und einer als Schatzmeister fungierte, sowie bis zu fünf einfachen Vorstandsmitgliedern. Das Kuratorium, das ebenso wie der Vorstand drei Jahre amtierte, wurde von der Generalversammlung gewählt. In der Zwischenkriegszeit wuchs das Kuratorium auf bis zu 32 Mitglieder an.

barungsgläubigen Teil“ der Kirche³⁸ gegen die freigeistige, antidogmatische und neumystische Bewegung um den 1911 amts-enthobenen Pfarrers Carl Jatho (1851–1913) an.³⁹

Im Nebenamt leitete er 17 Jahre lang zunächst allein, später zusammen mit einem geschäftsführenden Pfarrer und bis zu sechs Angestellten die Geschäftsstelle des „Evangelischen Vereins für das Syrische Waisenhaus“, die 1891 von Stuttgart nach Köln umzog. Schneller erwies sich als hervorragender Organisator und Spendensammler. Er wirkte nicht nur als Vorsitzender des Vereinsvorstands und des Kuratoriums, sondern auch als Chefredakteur, Herausgeber und Hauptautor der Vereinszeitschrift „Bote aus Zion“ – für die Missionsgeschichtsschreibung zum Nahen Osten eine aufschlussreiche Quelle.⁴⁰

1887 heiratete Ludwig Schneller Katharina von Tischendorf, die er in Jerusalem kennen gelernt hatte, wo ihr Bruder Paul von 1886–1899 als preußischer Konsul wirkte. Der berühmte Vater Constantin (1815–1874), der 1859 im Kloster der Heiligen Katharina auf dem Sinai den Codex Sinaiticus entdeckte, war bereits verstorben. Dass der aufstrebende Theologe in eine Familie einheiratete, die auf akademischem wie diplomatischem Parkett Prominenz erlangt hatte, dürfte seiner nicht unerheblichen Eitelkeit geschmeichelt und ihm ein neues, weitreichendes Beziehungs-Netzwerk eröffnet haben.⁴¹

Bereits 1890 initiierte er die Karfreitagsbitte zur Unterstützung der Anstalten in Jerusalem. Katterfeld bezeichnet die Jahre bis 1914 als Höhepunkte in Schnellers Leben. In dieser Zeit knüpfte er Kontakte in die gehobene Kölner Gesellschaft, gründete Hilfsausschüsse in ganz Deutschland sowie der Schweiz und gewann auf mehrmonatigen USA-Reisen sogar Förderer unter den deutschstämmigen Protestanten in Amerika. Er war also ein bemerkenswerter Netzwerker, der sogar die evangelische Diaspora in Österreich unterstützte.⁴² All diese Verbindungen scheint er weniger aus einem christlich geprägten sozialen Gewissen oder aus rein altruistischen Motiven geknüpft zu haben, sondern um ein möglichst internationales Verbund-

³⁸ Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 75.

³⁹ Vgl. dazu Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 188f. sowie die Brief- und Predigtsammlung von Siegfried Kuttner (Hg.), Als die Welt nach Köln schaute. Ein Carl-Jatho-Lesebuch, Köln 2003, Bernd Wildermuth, Art. Jatho, Carl, in: BBKL 2, 1579f., und <http://www.kirche-koeln.de/service/dokumentenarchiv/jatho.html>, Stand 23.02.2006. Mittlerweile hat die Kirche ihren Frieden mit Jatho geschlossen. Das Büro des Superintendenten von Köln-Süd befindet sich heute in der Carl-Jatho-Straße 1.

⁴⁰ Vgl. Bote aus Zion 1.1885–54.1938; 63.1948–84.1969; Im Lande Jesu 54.1938–62.1947; Der Schneller Bote. Nachrichten des Syrischen Waisenhauses 84.1969–106.1991; Schneller-Magazin. Informationen aus den Schneller-Schulen und Nahost 106.1991ff. Vgl. auch den Überblicksartikel von Arno G. Krauß, Orangen aus Bir Salem. 120 Jahre Schneller-Magazin, in: Schneller-Magazin 120. Jg., Heft 4 – Dezember 2005, 18f.

⁴¹ Vgl. K. Hammer, Weltmission und Kolonialismus (wie Anm. 35), 211f. Er sieht in der Verbindung der Schnellers mit den von Tischendorfs ein „verwandschaftliches Zusammenwirken im Dienst von Kirche, Altertumswissenschaften, Politik und Kolonisation, wie es im 19. Jahrhundert nicht selten zu beobachten ist.“ Die Trauung fand standesgemäß in der Leipziger Nikolaikirche statt und wurde von seinem alten Lehrmeister Frommel übernommen. Das Ehepaar hatte eine Tochter, Uarda (Rose) Elisabeth Angelica. Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 69.

⁴² Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 112f., 135, 147f.

system an Sponsoren für das familieneigene Missionswerk zu schaffen. Ausländische Förderer wurden als Kuratoren an den Verein gebunden, was sich in den Kriegsjahren als geschickter Schachzug erwies, um alternative Finanzquellen und politische Unterstützung zu erschließen.

1906 gab Schneller sein Pfarramt auf und widmete sich ganz der Geschäftsführung der Heimatarbeit des Vereins für das Syrische Waisenhaus, seinen Predigt- und Vortragsreisen sowie der Schriftstellerei. 1905 zog die Verwaltung des Vereins und die Familie Schneller in die Ulmenallee 96 im Kölner Villenviertel Marienburg. Das Gebäude erlangte als „Palästinahaus“ oder „Haus Schneller“ Bekanntheit, erhielt jedoch im Zweiten Weltkrieg einen schweren Bombenschaden und wurde 1950 an die schwedische Botschaft verkauft. Am 21. Juli 1908 erhielt Ludwig Schneller als Anerkennung seiner schriftstellerischen Verdienste um das Heilige Land von der Universität Heidelberg die theologische Ehrendoktorwürde.⁴³

Mit seinem zum Lehrer und Pfarrer ausgebildeten Bruder Theodor, der das Direktorat der Anstalten in Palästina übernahm, verband ihn eine gute Beziehung und eine effiziente Arbeitsteilung. Der familiäre Zusammenhalt war ohne Zweifel ein Schlüssel zum Erfolg des Syrischen Waisenhauses und seiner Zweigstellen.

Während des Ersten Weltkrieges arbeitete Schneller als Seelsorge in einem Kölner Militärlazarett und erhielt öfter den Auftrag, Gottesdienste an der belgischen Front zu halten. Als glühender Verehrter Wilhelms II. tat sich Schneller mit der Weimarer Republik schwer und kämpfte für die Rückkehr des ihm persönlich vertrauten Kaisers, wie unten noch dargestellt wird. In der direkten Nachkriegszeit nutzte er erfolgreich seine vielfältigen internationalen Kontakte dazu, die zeitweilig von der englischen Palästina-Regierung beschlagnahmten Jerusalemer Anstalten zurückzuerhalten.

Die Einstellung des Syrischen Waisenhauses gegenüber dem Dritten Reich war ambivalent. In Jerusalem gehörten zwei Mitglieder der Familie der politischen Leitung der Jerusalemer NSDAP-Ortsgruppe an – sowohl aus Überzeugung als auch aus taktischen Überlegungen.⁴⁴ Die Privatkorrespondenz belegt, dass die Familie die Kunst der Camouflage beherrschte.⁴⁵ Das war im Zusammenspiel mit dem Auswärtigen Amt und den Reichsfinanzbehörden nötig, denn das Syrische Waisenhaus musste den Behörden seine kultuspolitische Bedeutung deutlich machen, um weiter Devisentransfergenehmigungen und Zuschüsse zu erhalten, was bis in die Kriegszeit hinein gelang.

In der Heimat waren Schneller und der Vorstand des Syrischen Waisenhaus-Vereins der Bekennenden Kirche verbunden, versuchten sich jedoch kirchenpolitisch nicht zu exponieren. Offene Opposition, die es in kirchlichen Kreisen ohnehin nur punktuell gab, konnten sich der Verein wie auch andere Missionen um des Erhalts

⁴³ Für diesen Hinweis danke ich Herrn Dipl. Ing. Arno G. Krauß; H. H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4), 4 nennt irrtümlicherweise das Jahr 1906.

⁴⁴ Vgl. dazu Ralf Balke, Hakenkreuz im Heiligen Land. Die NSDAP-Landesgruppe Palästina, Erfurt 2001.

⁴⁵ Vgl. den Brief Ludwig Schnellers an Ernst Schneller vom 30. 3. 1943 und dessen Antwort aus Wien vom 3. 4. 1943, LKA Stuttgart K8/131.

ihrer Organisation willen nicht erlauben.⁴⁶ A. Katterfeld spricht davon, dass Schneller auf der schwarzen Liste der Gestapo gestanden habe und häufig von ihr kontrolliert worden sei, was sich in den mir zugänglichen Quellen nicht zweifelsfrei überprüfen ließ.⁴⁷ Allerdings wandte sich Ludwig Schneller etwa ein Jahr nach den Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933 in einem vierseitigen Flugblatt mit dem Titel „Wie der Kirchenstreit entstand“ öffentlich an die Laien in den Gemeinden.⁴⁸ Er bekannte sich darin zu seiner Mitgliedschaft im Pfarrernotbund, ohne die Treue „zu unserem lieben deutschen Vaterland und unserem heutigen Staat“ aufzugeben. Deutlich kritisiert er aber die „Vermischung von Staatspolitik und Kirche“, sprach sogar von einer „heillosen Vergewaltigung unserer Kirche“. Dass der NS-Staat die Kirche umzugestalten versuche, sei ein Fehler. Die „unveränderlichen Richtlinien“ der Kirche bestünden in Schrift und Bekenntnis, weshalb das Evangelium und nicht das Deutschtum gepredigt werden müsse. Er wandte sich gegen die manipulierten Kirchenwahlen, lehnte die einheitliche Reichskirche ab, votierte – trotz eines bei ihm gelegentlich zu beobachtenden Antisemitismus – gegen die Einführung des Arierparagraphen in die Kirche und hielt die Besetzung des Reichsbischofsamtes durch Ludwig Müller statt Fritz von Bodelschwingh für falsch.⁴⁹

Insgesamt erinnert Schnellers Positionierung während des Kirchenkampfes an die kirchenpolitische Haltung der Landesbischöfe Theophil Wurm in Württemberg und August Marahrens in Hannover, was wohl auch kein Zufall ist, denn beide Bischöfe waren dem Syrischen Waisenhaus-Verein über Jahre verbunden. Auf Wurms Werben hin beteiligte sich Schneller an dessen „Kirchlichem Einigungswerk“.⁵⁰

Der Krieg brachte eine entscheidende Zäsur in Schnellers Leben. Der Theologe, seit 1934 Witwer, flüchtete vor dem Bombenkrieg nach Bad Ems und fand Aufnahme im Diakonissenheim „Friedenswart“, das zu seinem Altersruhesitz wurde. Er starb im Emser Diakonissenkrankenhaus am 3. 8. 1953. Sein Grab findet sich auf dem Kölner Südfriedhof.

⁴⁶ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, Die Arbeitsgemeinschaft der diakonischen und missionarischen Werke und Verbände 1934/35, in: JWK 80.1987, 197–205.

⁴⁷ Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 150f.

⁴⁸ Vgl. L. Schneller, Wie der Kirchenstreit entstand, Elberfeld o. J. [1934], Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart ASQ/65. In den Heimatgremien des Syrischen Waisenhauses waren einige BK-Pfarrer vertreten wie etwa der stellvertretende Vorsitzende und Herforder Superintendent Friedrich Niemann, der 1933 der in den Provinzialkirchenrat Westfalens gewählt wurde. Enge Kontakte bestanden zum westfälischen Präses Karl Koch, zum Leiter der bekennniskirchlichen Kandidatengemeinschaft Westfalens und Mitglied des westfälischen Bruderrats, Georg Merz sowie zu Prof. Hans-Joachim Iwand, dem Leiter des BK-Sammelvikariats in Dortmund. Das Syrische Waisenhaus hat einige seiner Mitarbeiter in Jerusalem und in Köln aus den illegalen BK-Seminaren rekrutiert.

⁴⁹ Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusion 1918–1934, München 2000, 475–508.

⁵⁰ Vgl. die Ausführungen in seiner Autobiographie: Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart 1953. In einem sehr persönlich gehaltenen Weihnachtsbrief hatte Wurm Schneller 1942 gebeten, sich im Rheinland verstärkt für die BK einzusetzen. Zur Korrespondenz Wurm-Schneller vgl. LKA Stuttgart K 8/168.

3. Der geo-religiöse Schriftsteller

In den Anfangsjahren seines Kölner Pfarramtes begann Schneller seine schriftstellerische Tätigkeit. Er veröffentlichte mehr als achtzig Bücher mit leicht lesbaren Berichten und Erinnerungen. Gelegentlich versuchte er sich auch auf dem Gebiet der Lyrik. Zu seinen bekanntesten Schriften zählen „Kennst du das Land? Bilder aus dem gelobten Lande zur Erklärung der heiligen Schrift“ (1889), „Die Kaiserfahrt durch's Heilige Land“ (1899) und „Tischendorf-Erinnerungen. Von einer Entdeckungsreise auf der Sinai-Halbinsel. Merkwürdige Geschichte einer verlorenen Handschrift“ (1928).⁵¹

Kurz vor und während des Ersten Weltkrieges begann Schneller, seine Lebenserinnerungen sowohl episodisch als auch thematisch niederzuschreiben. Daraus erwuchsen die sehr erfolgreichen „Erinnerungsbände“ – 15 an der Zahl, die sich zwischen 5.000 und 20.000 mal verkauften.

Schnellers erfolgreichstes Buch zu Lebzeiten war sein Erstling: „Kennst Du das Land“ mit einer Auflage von 41.000 (bis 1938), gefolgt von den Evangelienfahrten (33.000)⁵² und dem Band 9 der Erinnerungsbände „Unser Kaiser“ (31.000), der als „Volksausgabe“ erschien. Schnellers letztes Buch „Kennst Du ihn?“ – quasi die Summe seiner Frömmigkeitstheologie – erschien noch 1984 in einer gekürzten Ausgabe im Verlag der Schriftenmission in Neukirchen-Vluyn.⁵³ Das Buch besaß eine ungewöhnliche Entstehungsgeschichte. Es entstand 1939, wurde aber, bevor es an die Buchhandlungen ausgeliefert werden konnte, Opfer des Kriegs, denn die gesamte Auflage verbrannte. Schneller machte sich erneut an die Arbeit und ließ sich auch nicht durch die Bombenangriffe auf Köln von seinem Alterswerk abbringen.⁵⁴ Wegen Papiermangels erschien die 2. Auflage 1947 in sehr geringer Stückzahl und kann deshalb als bibliophile Rarität unter den Schneller-Büchern gelten.

Das Buch, das über seinen Tod hinaus die stärkste Verbreitung gefunden hat, waren die „Tischendorf-Erinnerungen“. Darin schilderte Schneller die Entdeckung der Sinaihandschriften durch seinen Schwiegervater Constantin von Tischendorf. Sie wurden auf Deutsch letztmals 1991 als „Telos-Taschenbuch“ aufgelegt und erreichten insgesamt eine Auflage von 43.000 Exemplaren. Im Jahre 2000 erschien im amerikanischen Springfield ein Reprint der englischsprachigen Ausgabe.⁵⁵

⁵¹ Einen kurzen, aber prägnanten, wenn auch unkritischen Überblick über Schnellers Opus gibt die kleine Schrift von H.H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4). Der Umfang der Bücher variierte. Das Buch über den Apostel Paulus hatte 427, „Kennst Du das Land“ gar 455 Seiten, die Erinnerungsbände dagegen nur 100–150 Seiten.

⁵² Vgl. die Werbung auf der Umschlagsseiten des Boten aus Zion 54. Jg. Heft 1.1938 und auch H. H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4), 5f.

⁵³ Vgl. L. Schneller, Kennst du ihn? Jesusgeschichten, erzählt von einem Sohn des Heiligen Landes. Die Bearbeitung besorgte O. S. v. Bibra. Überarbeitete und gekürzte Ausgabe, 7. Auflage, 5. Aufl. der gekürzten Fassung, Neukirchen-Vluyn 1984.

⁵⁴ Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 165.

⁵⁵ Vgl. L. Schneller, Tischendorf-Erinnerungen: die abenteuerliche Entdeckung des „Codex Sinaiticus“, Lahr-Dinglingen 1991 sowie ders., Search on Sinai. The Story of Tischendorf's Life and the Search for a Lost Manuscript, translated from the original by Dorothee Schröder, London 1939; Reprint, Springfield 2000.

Für die Vermarktung der Bücher erwies sich das vereinseigene Magazin „Bote aus Zion“ als geschicktes Instrument, lasen es doch Freunde und Förderer der Anstalten im Heiligen Land, die für geo-religiöse Ansätze ebenso wie für die royalistischen Sympathien des Vereinsvorsitzenden empfänglich waren. Auf dem Umschlagsrücken des im April 1938 erschienenen Heftes 1 des 54. Jahrgangs des „Boten aus Zion“ findet sich etwa der Hinweis: „Als Konfirmationsgeschenke eignen sich von den obigen Büchern besonders: Kennst Du das Land?, Konfirmandenerinnerungen, Auf allerhand Schulbänken, Passionsbuch, Jesusstätten, Lutherstätten, Paulus.“ Band 13, die „Hochzeits-Erinnerungen“, kostete 3,50 Mark und wurde als „festlich ausgestattetes, billiges [sic!] Festgeschenk [...], auch als Hochzeitsgeschenk“ angepriesen.⁵⁶

Offenkundig verbanden sich bei Schneller volksmissionarisches Anliegen mit einem ökonomischen Interesse – allerdings weniger zum eigenen Vorteil als vielmehr für die Anstalten in Palästina. Der Autor stellte nämlich die jährlichen Erträge „ungekürzt“ dem Syrischen Waisenhaus zur Verfügung.⁵⁷ Mit der Jerusalem-Sehnsucht und der monarchistischen Melancholie ließ sich Geld verdienen und die Jerusalemer Arbeit subventionieren.

Am Beispiel seines ersten, 1887 erschienenen Buchs „Kennst Du das Land?“ soll Schnellers geo-religiöses Profil nachgezeichnet werden. Der Titel erinnert an Goethes Sehnsuchtsgedicht und setzt somit ein gewisses Bildungsniveau beim Leser voraus. Der Inhalt verweist wie das im Art Nouveau-Design gestaltete Umschlagbild⁵⁸ mit einem auf das Jordan-Tal blickenden Moses auf den *cantus firmus* seiner Schriften: Es handelt sich um den religionspädagogisch-erbaulichen Versuch, das Land der Bibel, der Propheten, der Passion Jesu Christi dem Leser zu veranschaulichen und zu vergegenwärtigen.⁵⁹ Gustaf Dalman⁶⁰ nicht unähnlich war auch Ludwig Schneller davon überzeugt⁶¹, dass die genaue Kenntnis der Geschichte, Geographie, Geologie, Flora und Fauna des Landes zu einem besseren Verständnis der biblischen Ge-

⁵⁶ Ludwig Schneller verlegte seine Bücher zunächst in Eigenregie und nannte seinen Verlag „Palästinahaus“, wechselte dann aber zum Leipziger Verlagshaus H.G. Wallmann, das bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs sein Stammverlag blieb. In der Nachkriegszeit übernahm diese Aufgabe die St. Johannes Druckerei im baden-württembergischen Lahr-Dinglingen. Einige Erbauungsbücher erschienen bis in die 1970er und 1980er Jahre, zum Teil sogar bis heute im Schriftenmissions-Verlag Neukirchen-Vluyn.

⁵⁷ So die Werbung auf der hinteren Umschlagseite im Bote aus Zion 49. Jg. Heft 2.1933.

⁵⁸ Die graphische bzw. künstlerische Gestaltung der Schnellerschen Bücher wäre ohne Zweifel eine eigene Untersuchung wert.

⁵⁹ Vgl. A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 70.

⁶⁰ Vgl. dessen Hauptwerk: *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 Bde., Gütersloh 1928–1942 sowie ders., *Jesus – Jeshua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922; ders., *Palästinischer Diwan*. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben, Leipzig 1902. Vgl. auch Julia Männchen, *Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeinde, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855–1902*, Wiesbaden 1987; dies., *Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902–1941*, Wiesbaden 1993; dies., *Palästinawissenschaft als theologische Disziplin*, in: Christof Hardmeier/Thomas Neumann (Hgg.), *Palästinawissenschaft in Deutschland. Das Gustaf-Dalman-Institut Greifswald 1920–1995*, Berlin 1995, 13–27; Hans-Jürgen Zobel, *Geschichte des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg*, in: ZDPV 97/1981, 1–11.

⁶¹ Zu Schnellers Publizistik vgl. bei A. Katterfeld, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 15), 98–112, hier 98.

schichten verhelfen könne. Die Vertrautheit mit der biblischen Landschaft ließe sich sowohl in frömmigkeitstheologischer als auch erinnerungsgeschichtlicher Hinsicht als ein Anwärmen etwas erkalteter religiöser Mentalitätsinhalte deuten.

M. Kirchhoff hat in seiner Analyse der (protestantischen) Palästina-Ethnographie des 19. Jahrhunderts unter dem Stichwort das „vertraute und fremde Andere“ auch dargelegt, dass das genauere Verständnis der Bibel lange Zeit auch Hauptgegenstand der geographischen Palästina-Wissenschaft war.⁶² Dabei kann er im Blick auf die angelsächsische Forschung nachweisen, dass dort Vorstellungen eines „immovable“ oder „unvarying East“ die akademische Diskussion wirkmächtig beeinflussten.⁶³ Außereuropäische Kulturen erschienen westlichen Wissenschaftlern – nicht nur im Orient, denn auch Aby Warburg dachte bei seiner Beschreibung des mexikanischen Schlangenrituals ähnlich – als eine Art *lebende Fossilien* einer alten Zeit bzw. einer früheren Kulturstufe.⁶⁴ Die theologisch aufgeladene Palästina-Ethnographie brachte deshalb Werke hervor, die Wissenschaft und spirituelle Erbauung verbanden. Die Autoren glaubten, mit Hilfe der Ethnographie die Bibel besser zu verstehen oder auch dank der biblischen Überlieferung die aktuelle Situation und die Lebenswirklichkeit der Bevölkerung Palästinas wirklich kennen lernen zu können.⁶⁵ Auch wenn er selbst kein akademisch arbeitender Kulturanthropologe war, steht Schneller hier im Strom seiner Zeit.

Schon auf den ersten Seiten von „Kennst Du das Land“ ist in diesem Sinne Schnellers publizistische Agenda erkennbar. Als „Kind des heiligen Landes“ – Palästina blieb also immer seine eigentliche Heimat – habe er jahrelang „unter dem morgenländischen Volk“ gelebt und schmerzlich festgestellt, dass die Welt der Bibel zerbrochen sei und nicht mehr existiere.⁶⁶ Dennoch sei dieser Flecken Erde nicht vergessen. Vielmehr gäbe es weiterhin eine intensive Beziehung der Christen zur „Heimat der Propheten, der Apostel, des Heilands“, denn dort suche „auch unsere Seele eine Heimat, so oft wir in der heiligen Schrift lesen.“⁶⁷ In Gebet, Gottesdienst, Bibelstudium betrete auch der westliche Christ im Geiste Bethlehem, Golgatha, den Tabor und den Sinai. Juden wie Christen klagten im Gottesdienst „um dieses Erstlingswerk, das uns einst zum Thor des Paradieses war, wie um ein einziges Kind.“⁶⁸ Das bildete den Grundzug seiner romantischen, aber auch spirituell begründeten Sehnsucht nach dem Heiligen Lande. Allerdings war Schnellers georeligiöser Ansatz nicht naiv. Grundsätzlich – aber nicht ausschließlich – benutzt Schneller den Begriff „Heiliges Land“ metaphorisch und erbaulich. Als Lutheraner grenzte er sich deutlich von anderen, stärker ritualistisch handelnden Konfessionen ab und verweigert sich „einer Beschreibung sogenannter Heiliger Stätten“:

⁶² Vgl. M. Kirchhoff, Text zu Land (wie Anm. 2), 256–312, hier: 357.

⁶³ Ebd., 258–262 mit Verweis auf die Bücher von Philipp J. Baldensberger, *The Immobile East. Studies of the People and Customs of Palestine*, London 1913 und von Edward John Hardey, *The Unvarying East. Modern Scinces and Ancient Scriptures*, New York 1912.

⁶⁴ Vgl. M. Kirchhoff, Text zu Land (wie Anm. 2), 258f.

⁶⁵ Ebd. (wie Anm. 2), 268.

⁶⁶ So. L. Schneller, *Kennst Du das Land? Bilder aus dem gelobten Land zur Erklärung der heiligen Schrift*, Leipzig 1923, 12.

⁶⁷ Ebd. (wie Anm. 66), 11.

⁶⁸ Ebd. (wie Anm. 66), 11.

„Denn diese sind meist mehr angethan, uns die Sache zu verhüllen, als uns jenen alten Zeiten näher zu bringen. Und wo gar eine halb abergläubische Verehrung heiliger Orte hinzukommt, als wohnte denselben thatsächlich etwas Heiliges inne, da antworte ich mit dem alten Worte, welches einst der Prophet Jeremia von dem Höhendienst dieses Landes gesprochen hat (3, 23): ‚Wahrlich, es ist eitel Betrug mit Hügeln und mit allen Bergen. Wahrlich es hat Israel keine Hilfe, denn am Herrn, unserm Gott!‘“⁶⁹

Schneller nähert sich dem Heiligen Land vielmehr historistisch an, auch wenn er betont, dass er weder Geograph noch Archäologe oder Volkskundler ist. Er sieht es als eine „liebe Aufgabe“⁷⁰ und „heiligen Dienst“⁷¹ an, dank Abstammung und Beruf als intimer Kenner des Landes, „den Spuren biblischer Vergangenheit nachzugehen“⁷² und das Vergangene für den abendländischen Christen – Laien wie Theologen – lebendig zu machen. Diese Vermittlungsbemühung ist nicht dogmatisch, sondern frömmigkeitstheologisch ausgerichtet. Da der Mensch Erkenntnis in erster Linie durch sinnliche Vermittlung erlange, will Schneller mit anschaulichen Darstellungen dem europäischen Bibelleser helfen, die Erzählungen des AT und NT „mit eigenen Augen“ zu sehen. Diesen erkenntnistheoretischen Zusammenhang begründet Schneller theologisch geschickt, indem er auf den hohen Anteil an Erzählungen in der Bibel verweist. Gott selbst „redet [...] nicht in abstrakten Moralsätzen, sondern in Erzählungen und Gleichnissen, die auf dem Boden des heiligen Landes gewachsen sind.“⁷³ Offenbarungstheologie verbindet sich hier mit einer Art Metaphertheorie in frömmigkeitstheologischer Absicht. Das ist für Schneller auch notwendig, denn

„je anschaulicher uns die biblischen Geschichten werden, desto mehr drücken sie sich unseren Seelen ein, desto mehr werden wir angeregt, dem Ewigen und Bleibenden nachzusinnen, welches sich hinter den äußeren Erscheinungen verbarg und zugleich sich darinnen zum Ausdruck brachte.“⁷⁴

Allerdings stellt sich die Frage, wie eine derartige theologische Vermittlungsleistung „über den garstigen Graben der Geschichte“ hinweg realisiert werden kann. Dass das Heilige Land um 1900 nicht mehr das gleiche war wie 2000–3000 Jahre zuvor, erkannte auch Schneller und skizzierte an Beispielen, wie rückständig sich Palästina aus seiner Sicht den Besuchern in der Gegenwart präsentierte.⁷⁵ Den Ansatzpunkt, um Geschichte und Gegenwart miteinander zu verbinden, sah Schneller – auch hier Dalman ähnlich – in der exakten „Beobachtung der heutigen Sitten des Morgenlandes, welche sich seit Jahrtausenden so wenig geändert haben.“⁷⁶ Auf diese Weise umging er auch recht geschickt die Fragen der Bibelkritik. Von diesem Postulat ausgehend, griff Schneller auf seine langjährige Ortskenntnis, seine Vertrautheit mit den Sitten und Gebräuchen der indigenen Bevölkerung zurück – und übernahm die Rolle des Kultur- und Glaubensvermittlers.

⁶⁹ Ebd. (wie Anm. 66), 12f.

⁷⁰ Ebd. (wie Anm. 66), 13.

⁷¹ Ebd. (wie Anm. 66), 14.

⁷² Ebd. (wie Anm. 66), 13.

⁷³ Ebd. (wie Anm. 66), 14f.

⁷⁴ Ebd. (wie Anm. 66), 15.

⁷⁵ Ebd. (wie Anm. 66), 11 und 16.

⁷⁶ Ebd. (wie Anm. 66), 15.

Methodisch ging er in „Kennst Du das Land“ wie auch in andern Büchern so vor, dass er biblische Geschichten literarisch gekonnt, spannend und anschaulich wiedergab und eigene Beobachtungen, ethnographische, religionshistorische und archäologische Zusammenhänge einfließen ließ. Im Grunde war Schneller vor allem ein begabter Nacherzähler der alten Geschichten, der in erbaulicher Absicht seine Eindrücke vor Ort in die Perspektive der alt- und neutestamentlichen Begebenheiten zurückprojizierte.⁷⁷

„Kennst Du das Land“ gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Teil schildert Schneller den Kontext der Weihnachtsgeschichte (Kapitel A), dann Jesu Aufwachen in Nazareth (B), ehe er in Kapitel C „Biblische Spuren in Volk, Haus und Feld Palästinas“ abhandelt, um sich schließlich der Passion Christi (D) zuzuwenden. Im zweiten Teil macht Schneller Vorschläge, welche Wanderwege seine Leser bei einer möglichen Reise wählen könnten, um auf den Spuren der Bibel das Heilige Land kennen zu lernen. Dass Schneller einen derartigen Abschnitt seinem Buch einfügte, macht deutlich, wie sehr er bereits für ein reisendes Publikum schrieb. Die Pointe dieser Reisebeschreibung besteht darin, dass er fesselnd von seinen eigenen Touren am Jordan zum Toten Meer oder auf Elias Spuren durch den Norden des Landes berichtete. Mal reitet er mit Pferd, Esel und Kamel, begleitet von einem Beduinen-scheich und dem aufwändig uniformierten „mohrischen Kawaß des deutschen Konsuls“.⁷⁸ Mal trifft er als Wanderer auf Einsiedlermönche und erlebt kleinere Abenteuer. Im Chan Hadrur lässt er vor dem Auge des Lesers das Gleichnis vom barmherzigen Samariter lebendig werden; im Wadi Qelt schildert er, wie Elia sich auf der Flucht in einer Felsenschlucht versteckte. Schnellers Revitalisierungsversuche der biblischen Geschichten klingen manchmal wie Karl May-Romane, vermitteln aber in ihrer dichten Beschreibung „Lokalkolorit“. Schneller schlüpfte tief in die Rolle des – manchmal etwas kulturpessimistischen – Landeskenners, der die Gegenwart aus dem Blickwinkel der Vergangenheit sah. Das Jericho des Alten Testaments beschreibt er so, als ob er selbst es erlebt hätte, um dann den harschen Kontrast zur Gegenwart zu illustrieren:

„Es war eine prächtige Stadt, nicht nur in den Tagen, da Josua sie trotz ihrer hohen Mauern und Türme einnahm, sondern auch zu Christi Zeiten. Das heutige Jericho, ein Beduinenlager, dessen Wohnungen, aus Reisig, Schilf, Lehm und Erde errichtet, einen jämmerlichen Eindruck machen, steht weiter östlich. Aber treten wir ein im Geiste in die alte, weithin von Palmenwäldern umrauschte glänzende Stadt! Eine und eine halbe Stunde braucht man, um sie zu umgehen. An Priestern allein lebten zwölftausend daselbst. Und wie angenehm lebt sich's in dieser Stadt!“⁷⁹

⁷⁷ Ähnlich urteilt, wenn auch in erwecklicher bzw. hagiographischer Perspektive H. H. Gaede, D. Ludwig Schneller (wie Anm. 4), 18: „Die Bedeutung von Ludwig Schneller liegt nicht nur darin, dass er ein Schilder der Welt des Neuen Testaments, ja der Bibel überhaupt ist, sie liegt nicht nur darin, dass er ein Gegenwartserzähler, in mancherlei Hinsicht ein Dichter ist, der uns eine innere Wert-erhöhung durch seine Bücher schenkt, sondern ich sehe sie vielmehr in der eindringlichen, zwischen den Zeilen seiner Bücher stehenden Mahnung, dass Jesus Christus auch heute noch das einzige Heil ist, davon uns Rettung kommen kann.“

⁷⁸ Vgl. L. Schneller, Kennst Du das Land? (wie Anm. 66), 327.

⁷⁹ Ebd. (wie Anm. 66), 334.

Das Mittel der Kontrastierung wählte Schneller regelmäßig, wohl um gegenüber dem (unkundigen) Leser seine Rolle als Experte zu unterstreichen, der um die feinen oder auch offenkundigen Unterschiede zwischen damals und heute wusste und zudem eine romantische Orientsehnsucht zu schaffen in der Lage war.

Offen bleibt bei derartigen Beschreibungen, ob sich der Leser von Schnellers desillusionierenden Schilderungen des zivilisatorischen Status quo abgeschreckt oder gerade angezogen sah. Zudem lässt sich fragen, ob die ernüchternden Schilderungen der palästinischen Gegenwart nicht auch Schnellers historistisches Vorgehen im Detail konterkarieren, denn trotz mancher plausibler jahrhundertlanger Traditionen werden doch auch die langfristigen Veränderungen in seinen Büchern offenkundig.

Grundsätzlich war ein gediegener, geo-religiöser Kulturtransfer vom Orient nach Europa und zurück intendiert: Schneller lieferte bestimmte *Images*, die die Wahrnehmung der Leser prägten, sie aber gleichzeitig auf die Realität neugierig machen sollten, möglicherweise um vor Ort genau jene *Images* zu suchen. In einem weiteren Schritt konnte dann der Leser selbst mit alten/neuen *Images* wieder nach Hause fahren und seinerseits zum Vermittler einer bestimmten Orientsicht werden. Der Erfolg seiner Bücher zeigt, dass in bibellesenden Kreisen das Bedürfnis nach derartigen kulturell-theologischen Vermittlungsleistungen groß war.

Schnellers Orient-Bücher fielen in eine Zeit, in der der Tourismus und die Reiseliteratur eine erste Blüte erlebten. Speziell in der Zeit der Weimarer Republik, als sich Schnellers Bücher gut verkauften, boomte der Büchermarkt. Fotobände, Reiseessays, die Reiseberichterstattung in der Presse und sogar Reise- und Kultur-Filme in den Kinos fanden ihre Käufer, Leser und Zuschauer. Schnellers reichhaltiges Œuvre passte also in den Geist der Zeit.⁸⁰

Das Interesse an fremden Ländern und Kulturen mag mit der Faszination für die moderne Technik und neue Kommunikationsmöglichkeiten zu tun gehabt haben. Zeitgenössische Publizisten und Kulturtheoretiker wie etwa Siegfried Kracauer sahen darin Potentiale, warnten aber auch vor einer Flucht aus der eigenen Wirklichkeit in andere Sphären. Die Technisierung der Reise führte nicht selten zu einer dekadenztheoretischen Betrachtung der sich nun auch modernisierenden exotischen Regionen, was zu einer gegenläufigen Deutung führe: Der Reisende suche nach „technikfreien und technikfernen Räumen“, betone die „andere Erfahrung“ und verstärke so sein Bildungs(reise)erlebnis.⁸¹ Für Kracauer hatte die ‚Reisesucht‘ sogar eine theologische Dimension. Das mechanisierte und rationalisierte Leben in der modernen Welt habe seine Doppexistenz zwischen Diesseitsbefangenheit und Jenseitsbedürf-

⁸⁰ Zur Reiseliteratur vgl. Bernhard Weyergraf (Hg.), *Literatur der Weimarer Republik 1918–1933*, München-Wien 1995, 568–600, hier: 568. Vgl. zur Forschung auch Peter J. Brenner (Hg.), *Der Reisebericht: die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt/Main 1989; ders., *Der Reisebericht in der deutschen Literatur: Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, Tübingen 1990, und ders. (Hg.), *Reisekultur in Deutschland: von der Weimarer Republik zum „Dritten Reich“*, Tübingen 1997 sowie Holger Thomas Gräf/Ralf Prüve (Hgg.), *Wege ins Ungewisse. Eine Kulturgeschichte des Reisens 1500–1800*, Frankfurt/Main 1997; Hermann Bausinger/Klaus Beyrer/Gottfried Korf (Hgg.), *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, München 2019.

⁸¹ Vgl. B. Weyergraf (Hg.), *Literatur der Weimarer Republik 1918–1933* (wie Anm. 80), 571.

tigkeit verloren. Die Möglichkeit, sich als Reisender räumlich und zeitlich vom Alltag zu entfernen, sei eine Art innerweltliches Surrogat des einstigen Transzendenzbedürfnisses.⁸²

Diese Beobachtungen treffen partiell auch auf Schnellers Bücher zu. Er ist zwar nicht grundsätzlich technikfeindlich, aber die Errungenschaften der Moderne dienen ihm doch als illustrierendes und kontrastierendes Mittel, um die Dignität der biblischen Zeiten zu betonen. Auch er will dem Leser bzw. dem potentiellen Reisenden das Erlebnis einer anderen, tieferen, geo-religiösen Erfahrung vermitteln. Im Gegensatz zum säkularen Reisenden bzw. Reiseschriftsteller ist die theologische Dimension des Reisens bei Schneller aber explizit gegenwärtig und nicht etwa nur Surrogat für eine verlorene Transzendenz. Modernisierungstheoretisch könnte man sagen, dass sich Schneller gerade die technischen Errungenschaften zunutze macht, um ein verstärktes, auf den ersten Blick, aber eben nur dann, vielleicht überkommenes Empfinden und Verstehen zu fördern. Das zeigt im Umkehrschluss, wie sehr eine traditionelle, konservativ-biblich orientierte Frömmigkeitstheologie protestantischer Prägung ihren Ort in der Moderne hatte.

Die Forschung hat gezeigt, dass es in der Weimarer Republik auch zu einer Ausdifferenzierung der Autoren von Reiseliteratur kam. Neben Reisejournalisten gab es Reisedichter, Frauen ergriffen das Wort, neben den Angehörigen akademischer Berufe schrieben auch Arbeiter, Gewerkschafter und Ingenieure. Neben traditionelle Gattungen wie den Reise- und Länderbericht, das Reisebuch und den Kultur- und Bildungsführer, tritt nun die gebildete Reportage, die soziale Dokumentation und der anonyme, dem Reportageroman ähnliche, Reiseroman.⁸³

Ludwig Schneller sitzt als Reiseautor zwischen den Stühlen. Sein Anliegen ist frömmigkeitstheologisch-erbaulicher Natur; als – mitunter sozialkritischer – Bildungsreisender ist er irgendwo zwischen Karl May, Baedeker, Gustaf Dalman und Lawrence von Arabien sowie als Dokumentar der von der Zivilisation ebenfalls erfassten Welt des nur scheinbar unveränderlichen Ostens einzuordnen. Das Land der biblischen Geschichten ist für ihn keine austauschbare Größe. Schneller begegnet – das unterscheidet ihn etwa von dem damals populären Reiseschriftsteller Richard Katz⁸⁴ – dem Nahen Osten deshalb nicht wertneutral. Für ihn sind die Reiseziele nicht austauschbar, sondern gedächtnisgeschichtlich bedeutsam.⁸⁵

Unstrittig ist in der Forschung, dass Reise-Darstellungen soziale Wirklichkeit entscheidend mitprägen. In einem Werk über ferne Länder werden nicht nur Informationen gegeben, sondern auch ästhetische, kulturelle Wirklichkeiten bzw. Images konstruiert – das gilt nicht zuletzt für Regionen mit geo-religiöser Bedeu-

⁸² Ebd. (wie Anm. 80), 569.

⁸³ Ebd. (wie Anm. 80), 572.

⁸⁴ Ebd. (wie Anm. 80), 574.

⁸⁵ Was Palästina angeht, so scheint eine weltanschaulich neutrale Berichterstattung in den 1920er und 1930er Jahren unmöglich gewesen zu sein. Begeisterung für das zionistische Aufbauwerk steht unverkennbarer Antisemitismus gegenüber. Vgl. B. Weyergraf (Hg.), *Literatur der Weimarer Republik 1918–1933* (wie Anm. 80), 577 und Wolf Kaiser, *Palästina-Erez Israel: Deutschsprachige Reisebeschreibungen jüdischer Autoren von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg*, Hildesheim 1992.

tung.⁸⁶ Reisen und die ihm korrespondierende Reflexion sind eine Form kultureller Praxis, deren Interaktion kulturhistorisch untersucht werden kann,⁸⁷ denn das „was als getreue Beschreibung erscheint, ist das Produkt historisch variabler, komplexer sprachlicher Verfahren.“⁸⁸

Frömmigkeitstheologische Reiseliteratur betreibt damit auch eine Art geo-religiöses „mental mapping“⁸⁹, setzt damit neben der religiösen Mentalitätsstabilisierung also auch ganz konkrete Reiseziele auf die Tagesordnungen von Kirchengemeinden und christlichen Reiseveranstaltern. Schnellers geo-religiöse Schriftstellerei steht somit auch in einem gesellschaftlichen Korrespondenzverhältnis zur Professionalisierung des Tourismuswesens, das seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Heilige Land als Ziel entdeckt hat und von Reiseagenturen wie Thomas Cook und American Express bis zu Biblischen Reisen professionell-reproduzierbar und kultur-tourismus-ökonomisch fixiert wurde.⁹⁰

Um die Konstruktion und Repräsentation der von Schneller bereisten Länder im Allgemeinen analysieren zu können, müsste man seine literarische Binnenentwicklung nachzeichnen, was an dieser Stelle nicht zu leisten ist.⁹¹ Was sich jedoch – wie oben geschehen – zeigen lässt, sind die Textstrategien und die stilistischen Eigenheiten, mit denen Schneller einen ganz bestimmten Adressatenkreis erreichen will und aus denen seine Intentionen deutlich werden. Außerdem lassen sich die Schriften recht gut in zeitgenössischen Kommunikationsprozessen verorten.⁹² Schwieriger eruieren lassen sich dagegen die intertextuellen Bezüge, also die Autoren und Werke, gegen die er sich abgrenzt bzw. auf die er Bezug nimmt. Unklar bleibt etwa bei vielen kulturhistorischen Exkursen, ob sich Schneller diese selbst erarbeitet hat oder ob er sie aus zeitgenössischen Standardwerken – wie denen Dalmans – abgeschrieben hat.⁹³

⁸⁶ Vgl. Arnd Bauerkämper/Hans Erich Bödeker/Bernhard Struck, Einleitung, *Reisen als kulturelle Praxis*, in: dies. (Hgg.), *Die Welt erfahren. Reisen als kulturelle Begegnung von 1780 bis heute*, Frankfurt-New York 2004, 9–29, hier 24f.

⁸⁷ So A. Bauerkämper/H.E. Bödeker/B. Struck, Einleitung (wie Anm. 86), 9.

⁸⁸ Ebd. (wie Anm. 86), 24.

⁸⁹ Vgl. dazu A. Bauerkämper, Einführung, in: A. Bauerkämper/H.E. Bödeker, B. Struck (Hgg.), *Die Welt erfahren* (wie Anm. 86), 33–41, hier: 36.

⁹⁰ Vgl. Timothy Larsen, „Thomas Cook, The Holy Land Pilgrims, and the Dawn of the Modern Tourist Industry“, in: Robert N. Swanson (Hg.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, Woodbridge 2000, 329–342. Allgemeiner: James Buzard, *The Beaten Track. European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 1800–1918*, Oxford 1993.

⁹¹ Vgl. A. Bauerkämper/H.E. Bödeker/B. Struck, Einleitung (wie Anm. 86), 21.

⁹² Ebd. (wie Anm. 86), 22.

⁹³ Neben G. Dalmans Werken wäre alternativ auch an die Schriften des arabisch-lutherischen Pastors und Sprachkundlers Said Abbud bzw. den Arzt und Volkskundler Taufik Canaan zu denken, die L. Schneller beide aus den protestantischen Kreisen Jerusalems gekannt haben dürfte. Vgl. Said Abbud (Hg.), *5000 arabische Sprichwörter aus Palästina: arabischer Text in der Volkssprache in vokalisierter Schrift aufgenommen, mit schriftlichen Erklärungen versehen und in Zusammenarbeit mit M. Thilo und G. Kampffmeyer hg. von S. Abbud*, Berlin 1933. Dazu: Georg Kampffmeyer, *Glossar zu den 5000 arabischen Sprichwörtern aus Palästina*, Berlin 1933. Vgl. Taufik Canaan, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Hamburg 1914; ders., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Facsimilie-Reprint der Originalausgabe von 1927, Jerusalem o. J.; ders., *The Child in Palestine Arab Superstition*, in: *The Journal of the Palestine Oriental Society* 7 (1927), 159–186; ders., *„The Palestine Arab House: Its Architecture and Folklore“*, in: *The Journal of the Palestine Oriental Society* 12.1932, 223–247, und 13.1933, 1–83.

Dieser Frage müsste die weitere Forschung klären. Es dürfte aufgrund der zumeist fehlenden Fußnotenapparate und Literaturverzeichnisse ein schwieriges Unterfangen sein.⁹⁴ Für die erbauliche Zielsetzung genügte allerdings ein Bibelstellenregister.

Ähnlich akzentuiert wie sein Erstlingswerk ist das Mose-Buch „Durch die Wüste zum Sinai“.⁹⁵ Hier arbeitet Schneller gleich zu Beginn aktuelle Bezüge ein, indem er die Bedeutung des Suezkanals beschrieb, den er als Wunderwerk der Technik pries und ihn als Symbol für den international angestoßenen Modernisierungsprozess im Nahen Osten wertete:

„Merkwürdig, was für eine neue Welt nach Jahrtausenden langem Schlaf in dieser frühen todesainsamen Wüste entstanden ist, seitdem Ferdinand von Lesseps [der Erbauer des Suezkanals, R.L.] die beiden Meere durch den weltverbindenden Kanal zusammengeführt hat! Noch vor wenigen Jahrzehnten betrat nie eines Europäers Fuß diese Einöden. Nur der schweißende [sic!] Beduine berührte die Gefilde des Todes, und wenn er vorübergegangen war, so deckte der wehende Flugsand seine Spur schnell wieder zu. Wie ganz anders heute! Man befindet sich geradezu in einem Brennpunkt des Weltverkehrs. Der schwimmende Suezkanal zieht eine Ader leuchtenden Lebens durch die Wüste. Dampfer aller seefahrenden Nationen kreuzen sich hier auf ihren Wegen nach Europa, Asien, Afrika, Amerika, Australien. Und dies Ismailija [die Hafenstadt am Suezkanal, RL] schaut wie ein aus dem Sande der Wüste geborenes, lachendes Kind hinaus auf den blauen Timsahsee und die belebteste Wasserstrasse der Welt.“⁹⁶

Gleichwohl machte Schneller deutlich, dass ihn gerade nicht die Faszination der Technik nach Ägypten gelockt habe. Vielmehr ziehe es ihn wegen der Gestalt des Mose und dessen geschichtlich bedeutsamem Exodus auf die „erhabene Weltbühne“ der Sinaihalbinsel, wo der „Allmächtige selbst mit seinem Volke die handelnden Personen, die ganze Menschheit aber die Zuschauerschaft gebildet“ habe.⁹⁷ Diesmal bediente sich Schneller einer Theater-Metaphorik für den Einstieg zu seiner georeligiösen Sinai-Darstellung. Auf diese Weise ließen sich leicht Nähe und Distanz zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen herstellen. Schneller zeigte sich hier als gekonnter kultur- und theologiegeschichtlicher Vermittler und Wiederentdecker eines nur noch mittelbar zugänglichen Mnemotops.

Die Brücke zum historischen Verstehen bildete für Schneller allgemein die These von der Unveränderlichkeit der einheimischen Sitten und Gebräuche. Sie besaß ungemene Vorzüge, konnte doch dadurch eine biblisch-biblizistische Frömmigkeitstheologie geo-religiös und ethnographisch gefestigt werden. Dadurch wurde einerseits für das fromme Gemüt eine Nähe zu den alt- wie neutestamentlichen Geschichten hergestellt; andererseits machte ja auch Schneller die Differenz von gestern und heute deutlich. Er prägte damit eine Mentalität mit, dank derer sich eine religiös-politisch konservative und gleichzeitig modern-zivilisatorisch westliche Christenheit den Völkern des Orients überlegen fühlte. In Anlehnung an Assmanns eingangs erwähnte Mnemotechniktheorie vermengen sich hier kalte und heiße Erinnerungsoptionen. Die statisch-unveränderliche-kalte Welt der indigenen Völker wurde zur Erwärmung des frommen Gemüts im Westen erhitzt, ohne dass allerdings die heiße

⁹⁴ Vgl. zu dieser Problematik Ulrich Broich/Manfred Pfister (Hgg.), *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985.

⁹⁵ Vgl. Ludwig Schneller, *Durch die Wüste zum Sinai*. In *Moses Spuren vom Schilfmeer bis zum Nebo*, Leipzig 1910.

⁹⁶ Ebd. (wie Anm. 95), 5.

⁹⁷ Ebd. (wie Anm. 95), 6.

Erinnerung zu einer fundamentalen Verkehrung der religiös-sozialen Verhältnisse geführt hätte. Dieser heiß-kalte Erinnerungsmix dürfte kennzeichnend für eine neupietistische Frömmigkeitstheologie um 1900 gewesen sein.

4. Der politische Prediger und Publizist

Die politische Publizistik Ludwig Schnellers zeichnete sich durch eine dezidiert kaisertreue, patriotische und antisozialistische Haltung aus. An Quellen sind vor allem seine Kriegspredigten und seine Kriegsbriefe aus dem Ersten Weltkrieg sowie seine monarchistischen Schriften überliefert, die ihn als typischen Vertreter eines obrigkeitsstaatlich denkenden Protestantismus ausweisen.⁹⁸ Tagespolitisch aktiv war Schneller nur selten, auch wenn er nach 1918 öffentlich für die Wiedereinführung der Monarchie kämpfte.⁹⁹ Der Publizist Erich Roth hat Schneller deshalb etwas spöttisch als „Herold“ der Hohenzollern und als „lautstärksten Wortführer des evangelischen Deutschtums unter preußischer Führung“ bezeichnet.¹⁰⁰ Doch überschätzt Roth damit die Position und den Einfluss Schnellers im deutschen Protestantismus. Als Theologe und Publizist darf Schneller aber unzweifelhaft als ein unkritischer, monarchistischer Panegyriker und ein Vertreter der Dolchstoßlegende angesehen werden. In seinen politischen Traktaten vertritt Schneller somit keinen sonderlich originellen Standpunkt, was aber im Blick auf das von ihm adressierte Publikum auch auf diesem Gebiet erneut eher Vor- als Nachteile brachte. Außer einer bereits erwähnten Stellungnahme zum Kirchenkampf, finden sich nach 1933 keine politischen Traktate aus seiner Feder mehr; seine theologischen oder reiseschriftstellerischen Projekte gab der Kölner Pfarrer dagegen nicht auf.

4.1 Ludwig Schneller und der Erste Weltkrieg

In seiner engen Verquickung von Frömmigkeit und nationaler Gesinnung zeigt sich Ludwig Schneller als Repräsentant des „Geistes von 1914“¹⁰¹ – oder präziser: als einer derjenigen Theologen, die in ihren Kriegspredigten zur Konstruktion eines Geschichtsbildes, einer Identifikation mit dem Kaiserreich und einer religiösen Erklärung des Krieges beitrugen.¹⁰² Neuerdings ist etwa von Jeffrey Verhey in Frage gestellt worden, dass sich das deutsche Volk bei Kriegsausbruch in einer berau-

⁹⁸ Vgl. etwa Kurt Hammer, *Der deutsche Protestantismus und der Erste Weltkrieg*, in: Francia 2.1974, 398–414.

⁹⁹ Vgl. die einschlägigen deutsch-nationalen und royalistischen Aussagen in Ludwig Schneller, *Holt doch den Kaiser wieder!*, Leipzig 1933; ders., *Unser Kaiser* (wie Anm. 28); ders., *Königs-Erinnerungen*, Leipzig 1926; aber auch in ders., *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land*, Leipzig 2¹⁸⁹⁹; ders., *Allerlei Pfarrherrn*, Leipzig 1925.

¹⁰⁰ So Erich Roth, *Preußens Gloria im Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem*, München 1973, 100f.

¹⁰¹ Vgl. Roger Chickering, *Das Deutsche Reich und der Erste Weltkrieg*, München 2002, 24–29.

¹⁰² Vgl. Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.), *„Gott mit uns“*. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, darin die Aufsätze von Gangolf Hübinger, *Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus*, 233–247;

schenden Hochstimmung befand, die das sozial disharmonische deutsche Volk zusammenschweißte und Kaiser Wilhelm II. sagen ließ, er kenne keine Parteien, sondern nur noch Deutsche. Nach seinen Forschungen, die bisher aber noch kein ungeteiltes Echo fanden, gab es Kriegsbegeisterung wie Ratlosigkeit, waren die Reaktionen sehr stark generationen- und schichtenabhängig. Doch auch Verhey konnte bisher nicht überzeugend widerlegen, dass die Augusttage 1914 emotional aufgeladen waren.¹⁰³ Schneller, der den Kriegsausbruch im Orient erlebte, spürte wie viele Intellektuelle ein seit langem vermisstes Gemeinschaftsgefühl und ließ sich von der patriotischen Kriegsbegeisterung mitreißen. In seinen Kriegspredigten argumentiert er letztlich wenig originell, steht damit aber exemplarisch für weite Teile des deutschen Protestantismus, die im Weltkrieg einen übersteigerten Nationalismus anhängen und ihn auch mitprägten. Seine Sicht des Ersten Weltkrieges ist zum einen in den „Kriegsbriefen aus Palästina“¹⁰⁴, zum anderen in einigen schriftlich überlieferten Predigten dokumentiert – allesamt als Quellen, die sich dem sogenannten grauen Schrifttum zuordnen lassen.

4.2 Die Kriegsbriefe aus Palästina

Die „Kriegsbriefe aus Palästina“ zeigen die für Schneller nicht ungewöhnliche Melange aus kulturgeschichtlich hochwertigem Reisejournalismus, religiöser Reflexion und Kommentierung zeitgeschichtlicher Begebenheiten. Der Titel „Kriegsbriefe“ ist irreführend, denn eigentlich handelt es sich bei dem 104seitigen Heft um eine Art Reisetagebuch einer wegen des Kriegsausbruchs vorzeitig abgebrochenen Inspektionsreise zum Syrischen Waisenhaus in Jerusalem im Juli/August 1914. Von Italien reiste er über Ägypten ins damals noch osmanische Palästina. Aus Kairo berichtete er ausführlich und kenntnisreich über die Bedeutung der Pyramiden und den Reichtum des Ägyptischen Museums, ohne zu offenbaren, ob diese Fachexpertise auf eigener Lektüre beruhte oder aus einem Reiseführer abgeschrieben wurde. In Jerusalem und Bir Salem blieb er wegen der politischen Ereignisse kaum eine Woche, um über Ägypten, Sizilien, das italienische Festland und Stuttgart nach Köln zurückzureisen. Unter historischen Gesichtspunkten sind die „Kriegsbriefe“ interessant, weil sie – ergänzt durch aussagestarke Fotografien, deren Schöpfer nicht genannt wird – eine Art Resonanzboden der ersten Kriegstage an der Peripherie Europas bilden. Schneller schilderte, wie die Nachrichten vom Kriegsausbruch – und die damit verbundenen Schuldzuweisungen an die jeweiligen Kriegsgegner – in den Orient übermittelt wurden. Während das englisch regierte Ägypten per Kabel vergleichsweise schnell

Wolfgang J. Mommsen, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, 249–261; Gerd Krumeich, „Gott mit uns?“ Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, 273–283.

¹⁰³ Vgl. dazu Jeffrey Verhey, Art. Augusterlebnis, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hgg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn 2003, 357–360, hier: 358 und ders., Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft, Hamburg 2000 sowie Christian Geinitz, Kriegsfrucht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914, Essen 1998.

¹⁰⁴ Vgl. Ludwig Schneller, Kriegsbriefe aus Palästina, Köln 1915. Für den Hinweis auf diese Publikation danke ich Dr. Irmfried Garbe von der Universität Greifswald.

über den neuesten Stand informiert wurde, erschien Palästina informationstechnologisch rückschrittlicher.¹⁰⁵ Dagegen ließen die rasch erfolgten Truppenaushebungen auch dort den Ernst der Lage erkennen.¹⁰⁶

Politisch beobachtete der Kölner Theologe und Publizist, dass die pro-russischen orthodoxen Klöster in Jerusalem anti-deutsche Nachrichten streuten und im Kaiser den „Friedensbrecher“ sahen¹⁰⁷, während unter den Muslimen Ägyptens eine anti-englische Haltung dominierte, die aus der langen Besetzung des Landes durch das Vereinigte Königreich (1882–1956) resultierte.¹⁰⁸ In dieser Hinsicht konvenierte Schneller – selbst „tief erschüttert“ über den Kriegsausbruch – mit den Arabern. Er hielt das Deutsche Reich und seinen „Friedenskaiser“ für unschuldig.¹⁰⁹ Die englische Kriegserklärung bezeichnete er als „Judastat“ und kaltblütigen, hinterrücks begangenen „Dolchstoß“.¹¹⁰ Das waren gängige Stereotypen; bemerkenswert ist allerdings, dass Schneller den Terminus „Dolchstoß“ bereits bei Kriegsbeginn – wenn auch in einem anderen Zusammenhang als nach 1918 – verwendet. Zurück in Köln, wurde Schneller intensiv mit der Kriegsrealität konfrontiert. Er selbst übernahm seelsorgerliche Aufnahmen in Kölner Feldlazaretten, kümmerte sich als der vom Generalkommando ernannte „Turkopastor“ um Verwundete und Kriegsgefangene aus Afrika und dem Nahen Osten.¹¹¹ Seine Sprachkompetenz, Länderkunde und seine Kenntnis des islamischen Glaubens ermöglichten im Gefangenenlager in Köln-Wahn manches Gespräch.

4.3 Kriegspredigten

Nach meinen Recherchen liegen insgesamt sechs Kriegspredigten Schnellers aus den Jahren 1914 und 1915 als eigenständige Drucke vor, auf die hier eingegangen werden soll. Politische und homiletische Stellungnahmen aus der Syrischen-Waisenhaus-Vereinszeitung „Bote aus Zion“ bleiben an dieser Stelle unberücksichtigt.

¹⁰⁵ Vgl. L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 40: „Palästina ist ein Land ohne Presse. Während ich in Kairo täglich die neuesten Telegramme erhalten hatte, wusste hier noch niemand etwas Sicheres über die welterschütternden Ereignisse in Europa. So war ich für alle Europäer, die mich schon in der Hafestraße in Jafa [sic!] umringen, die lebendige neueste Zeitung.“

¹⁰⁶ Ebd. (wie Anm. 104), 41–44.

¹⁰⁷ Ebd. (wie Anm. 104), 53.

¹⁰⁸ Vgl. L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 68–72. Zur englischen Ägypten-Politik vgl. William Travis Hanes III., *Imperial Diplomacy in the Era of Decolonization: the Sudan and Anglo-Egyptian Relations, 1945–1956*, Westport 1995; Bruce Westrate, *The Arab Bureau. British Policy in the Middle East, 1916–1920*, University Park 1992; John Darwin, *Britain, Egypt and the Middle East. Imperial Policy in the Aftermath of War 1918–1922*, London 1981; John Marlowe, *Anglo-Egyptian Relations, 1800–1953*, London 1954.

¹⁰⁹ Vgl. L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 39, 78f.

¹¹⁰ Vgl. L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 85. Die beiden anderen Kriegsgegner sah er mit einer Mischung aus sportivem Kampfgeist und Rassismus, ebd. (wie Anm. 104), 85: „Den Franzosen nehmen wir's nicht übel, wenn sie Revanche holen wollen, wenn sie können. Den Russen ist's schließlich auch nicht so zu verdenken, es ist der alte Hass des Halbasiaten und Slaven gegen die überlegene germanische Rasse.“ Das Gegenbild dazu war Österreich, dass er als treuen Bundesgenossen porträtierte.

¹¹¹ Ebd. (wie Anm. 104), 91.

Die ersten drei, in Köln gehaltenen Predigten vom 6. September, 4. Oktober und 25. Oktober 1914 verlegte Schneller im Selbstverlag in Heftform und stellte den Gewinn Kriegsoffern zur Verfügung.¹¹² Diese Predigten können als typische Beispiele der Kriegspredigt im Ersten Weltkrieg angesehen werden, wie sie Wilhelm Pressel analysiert hat.¹¹³ Sie lassen sich der Gattung der „Themapredigt“ zuordnen, die in zwei bis vier Teile gegliedert ist und einen zentralen Gedanken des Bibeltextes entfaltet bzw. sich um ein Ereignis der Zeitgeschichte dreht, das in verschiedenen Unterthemen abgehandelt wurde.¹¹⁴ Im Fokus stand der Krieg – er war quasi der Kasus, über den es zu predigen galt, er wurde gar zum heuristischen Prinzip der Kriegspredigt.¹¹⁵ Auffälligerweise trat in diesem Kontext die auszulegende Perikope in den Hintergrund. Rhetorisch prägten allegorisierende Textparaphrasen, Stichwortassoziationen und eine Militarisierung der Sprache die Homiletik der Kriegsjahre. Der Bezug zum Bibeltext blieb häufig sekundär, exegetische Vorarbeiten entfielen meist, dafür dominierte die pädagogische Ausrichtung, schien der Krieg doch auch wieder kirchenferne Bevölkerungsschichten in die Gottesdienste zu bringen, wie auch Schneller in seinen Predigten wiederholt betonte. Allerdings zeigt ein Blick in die Statistiken etwa für das Rheinland und Westfalen, dass die Abendmahlszahlen 1914/15 um 4–5% anstiegen, um dann 1917 wieder auf das Niveau von 1913 zu gelangen. Es gab also keine fundamentalen Veränderungen der gottesdienstlichen Partizipation.¹¹⁶

Nach Pressel gehört zu den inhaltlichen Kennzeichen der Kriegspredigt

„das Verständnis der Geschichte als Offenbarung des göttlichen Geistes, das Verständnis des Protestantismus lutherischer Prägung als dem deutschen Wesen gemäße Form des Christentums, die Überzeugung, dass der ständisch gegliederte, preußisch-deutsche Machtstaat die deutsch-protestantischem Denken adäquateste Staatsform sei, sowie der Glaube an die kulturelle und religiöse, gelegentlich auch an die rassische Überlegenheit des deutschen ‚Volksgeistes‘.“¹¹⁷

Theologisch auffällig ist, dass die Christologie in den Kriegspredigten zugunsten der – allerdings mitunter etwas amorphen – Gotteslehre zurücktritt. Auf diese Weise ließ sich leicht ein Gott der sittlichen Weltordnung, eine hypostatisierte Idee der Menschheitsentwicklung oder ein Nationalgott konstruieren.¹¹⁸ Geschichtstheologisch wurde der Krieg zudem als Buß- und Reinigungsakt für das Deutsche Volk be-

¹¹² Vgl. Ludwig Schneller, *Drei Kriegspredigten in der Kirche zu Cölln (Marienburg) gehalten von D. Ludwig Schneller, Köln 1914*, 16.

¹¹³ Vgl. Wilhelm Pressel, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Göttingen 1967. Er erwähnt L. Schneller im Literaturverzeichnis, analysiert ihn aber nicht eigens.

¹¹⁴ Vgl. W. Pressel, *Die Kriegspredigt* (wie Anm. 113), 64ff.

¹¹⁵ Ebd. (wie Anm. 113), 42ff.

¹¹⁶ Vgl. Lucian Hölscher (Hg.), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, Band 4: Westen, Berlin-New York 2001, 451: zur rheinischen Landeskirche und 582: zu Westfalen. Im Rheinland kommunizierten 1913 19,6% der Gläubigen, 1914 23,4%, 1915 22,4%, 1916 20,9%, 1917 19,2%, 1918 19,1% - in Westfalen waren es 1913: 27,5%, 1914 32,0%, 1915 28,1%, 1916 26,9%, 1917 24,9%, 1918 24,9%. Die Zahlen zeigen also nach einem gewissen Anstieg 1914/1915 ein hohes Maß an Kontinuität.

¹¹⁷ Vgl. W. Pressel, *Die Kriegspredigt* (wie Anm. 113), 75.

¹¹⁸ Ebd. (wie Anm. 113), 177–187 und 180–194.

trachtet¹¹⁹, das sich den Versuchungen der Moderne und moralischen Verfall hingegeben hatte. Der Ruf zur Einheit des Volkes dominierte die Kriegspredigt ebenso wie nationalistische Durchhalteparolen, sittliche Ermahnungen sowie Trost für die Angehörigen der im Krieg gefallenen Soldaten, deren Tod nicht selten als heldenhafter Akt verklärt wurde. Klassische biblische oder systematisch-theologische Termini wurden in der Kriegspredigt ihres eigentlichen Sinngebrauchs beraubt und sehr allgemein als auswechselbares Etikett „der im Rahmen des Gottesgedankens oder der Ethik zu verhandelnden Phänomene“ gebraucht.¹²⁰

Ein Blick auf die Kriegspredigten Ludwig Schnellers zeigt, dass sich eine ganze Reihe der genannten Charakteristika bei ihm finden. Während die erste, am 6. 9. 1914 gehaltene Predigt Psalm 46 zur Grundlage hatte und von Schneller mit „Ein feste Burg ist unser Gott“ überschrieben wurde, wandte er sich am 4. 10. 1914 Psalm 3 „Auf, Herr, und hilf mir!“ zu, um schließlich drei Wochen später über das „Vater-unser in Kriegszeiten“ zu sprechen. Duktus und Inhalt der drei Predigten unterscheiden sich nur unwesentlich. Alle drei Ansprachen sind sehr stark vom Kontext der Aufbruchstimmung der ersten Kriegswochen geprägt. Schneller nahm die Ängste und Erwartungen der Bevölkerung auf und pries die durch den Krieg bewirkte – aus heutiger Sicht scheinbare – religiöse Erneuerung des deutschen Volkes, die sich in Massengottesdiensten und einer überall spürbaren Innerlichkeit niederschlug.

Wie bereits in den „Kriegsbriefen“ deutete Schneller den Kriegsausbruch theologisch vor allem als göttliches Bußgericht, das Deutschland verdient habe, weil es sich in den „langen Friedensjahren“ dem Unglauben, der Gottesvergessenheit, dem Materialismus, der Genussucht, unsittlichen Lebensweisen und anderen Untugenden hingegeben habe.¹²¹

Gleich der Einstieg zur ersten Kriegspredigt arbeitete rhetorisch mit einer Dichotomie, deren Bestandteile gegensätzlichen Logiken gehorchten: „Nach den sich jagenden Kriegsnachrichten dieser Woche seid ihr hierher gekommen, um euch in stiller Sonntagsstunde vor Gott zu sammeln.“¹²² Der Gottesdienst wurde zur Gegenwart der lebensweltlichen Erfahrungen, der Pfarrer kraft Amtes zum Deuter des Weltgeschehens *sub specie aeternum*. Indem der Pfarrer die Gemeinde in der zweiten Person Plural ansprach und die Begrüßung nicht inkludierend formulierte, trat er als Gegenüber der Gläubigen in Erscheinung. So korrespondiert seine Position mit der Funktion des Gottesdienstes als eines im Verhältnis zur Lebenswelt ganz anderen Erlebnisses. Allerdings hielt Schneller diese Perspektive nicht durch, wechselte gelegentlich auch in die erste Person Plural, etwa wenn er im zweiten Absatz sagt: „Wir haben uns hier versammelt, um zu Gott aufzublicken. Denn mit ihm haben wir es jetzt zu tun.“¹²³

Inhaltlich waren Schnellers Predigten nichts anderes als ein großer geschichts- und gerichtstheologischer Kriegsdeutungsversuch: Dieses Anliegen wurde am Anfang der zweiten Kriegspredigt „Auf, Herr und hilf mir“ leitmotivisch dargelegt: Die

¹¹⁹ Ebd. (wie Anm. 113), 70.

¹²⁰ Ebd. (wie Anm. 113), 176.

¹²¹ Vgl. L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 86.

¹²² Vgl. L. Schneller, *Drei Kriegspredigten* (wie Anm. 112), 3.

¹²³ Ebd. (wie Anm. 112), 3.

Predigt sei ja kein „Vortrag über den Krieg“, sondern das Bemühen, „die gewaltigen Ereignisse [...] in das Licht Gottes zu rücken [...]“.¹²⁴

In der ersten Kriegspredigt sprach Schneller davon, der Königsmord eines „verkommene[n] serbische[n] Student[en]“ habe einen kleinen Stein ins Rollen gebracht, aus dem Gott „eine Lawine“ hat werden lassen, „die sich zermalmend über ganz Europa, ja über die ganze Welt wälzt.“ Gott schreite „im Schlachtensturm und Kampfgewühl durch die streitenden Völker und bereitet Entscheidungen vor, von deren Größe und Schwere sich heute noch kein Mensch eine Vorstellung machen kann.“¹²⁵ Mit Hilfe solcher gewaltreichen Metaphern wollte Schneller auf den eigentlichen Akteur der Geschichte verweisen, verlor aber die historisch-politischen Handelnden und deren Motivationen völlig aus dem Blick.

In dieser noch unüberschaubaren Situation sah Schneller die Psalmen, genauer gesagt: die Rache-psalmen als Hilfe an.¹²⁶ Sie sollten in ihrer politischen wie theologischen Bedeutung restituiert werden, drückten sie doch in Schnellers Augen am präzisesten das aus, was die Menschen in Deutschland empfanden. Damit verband der Kölner Pfarrer sein Verständnis des Krieges als Bußgericht über die „Gottlosigkeit und Zügellosigkeit“ der „langen Friedenszeit“. Frieden erscheint in diesen Sätzen fast als die Vorbedingung ethischer Verrohung.¹²⁷ Als Beispiele nannte Schneller die Fixierung auf die „Persönlichkeit“, auf Geld, die Genussucht, „schamlose Kleidermode, unzünftige Tänze“ sowie eine erschreckende „Gottesvergessenheit“. Der Krieg war deshalb für Schneller das notwendige reinigende Sturmgewitter, dass die „Miasmen dieser undeutschen Gottlosigkeit weggefegt“ habe.¹²⁸ Das deutsche Volk habe im Angesicht der mächtig sich erhebenden Feindnationen seine sozialen Friktionen überwunden und dank des kaiserlichen Vorbilds und Aufrufs gemeinsam wieder zum Gebet gefunden.¹²⁹ Schneller zeigte sich von den „ganzen Völkerwanderungen“ in die Kirchen beeindruckt und sah darin seine theologische Geschichtsdeutung bestätigt. Daraus zog er den Schluss, dass das deutsche Volk den „stärksten und mächtigsten Alliierten: Gott selbst“ auf seiner Seite wissen dürfe.¹³⁰ Christus spielte hier, Pressels Beobachtungen lassen sich für Schneller bestätigen, weder eine homiletische noch eine geschichtstheologische Rolle. Ein Motiv durchzog Kriegspredigten wie Kriegsbriefe: Deutschland – insbesondere sein „Friedenskaiser“ – war am Kriegsausbruch unschuldig.¹³¹ Schneller führte keine Diskussion über eine verfehlte Weltpolitik, die Flotteninitiative, das Bündnissystem oder den deutschen Imperialismus.¹³²

¹²⁴ Ebd. (wie Anm. 112), 11.

¹²⁵ Ebd. (wie Anm. 112), 3f.

¹²⁶ Ähnlich: L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 86.

¹²⁷ So L. Schneller, *Drei Kriegspredigten* (wie Anm. 112), 4.

¹²⁸ Ebd. (wie Anm. 112), 5.

¹²⁹ Ebd. (wie Anm. 112), 6f.

¹³⁰ Ebd. (wie Anm. 112), 6 und 13.

¹³¹ Ebd. (wie Anm. 112), 7f.

¹³² Diese Fragen spielten ja in der berühmten Fischer-Debatte der 1960er Jahre eine Rolle – vgl. dazu Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914–1918*, Düsseldorf 1961, sowie einführend zur Diskussion Matthias Peter/Hans-Jürgen Schröder (Hgg.), *Einführung in das Studium der Zeitgeschichte*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994,

Der heutige Leser ist allerdings ein wenig überrascht, wie schnell sich in Schnellers Perspektive das harsch kritisierte Land innerhalb von wenigen Wochen aus einem Sündenbabel zu einem neuen „Volk Gottes“ entwickeln konnte,¹³³ das entspannt und siegessicher den weiteren Kriegsverlauf auf sich zukommen lassen konnte.¹³⁴

Die beiden anderen Kriegspredigten des Jahres 1914 setzten inhaltlich keine neuen Akzente, variierten aber die Kommentierung der politischen Ereignisse und ihre geschichtstheologische Deutung. Nicht anders ist der Grundton der beiden anderen aus 1915 stammenden Predigten „Die Farbe der Wahrheit“¹³⁵ und „Der Glaube des Generals“¹³⁶ sowie seiner Pfingstpredigt von 1915. In ihr deutete Schneller den Krieg erneut in erbaulich-innerliche Kategorien.¹³⁷ Nicht ohne Pathos sprach er vom friedlosen Menschenherz, das seinen Gott verloren habe und das Leben verdüsternder Schuld. Sinn des Lebens sei das „Warten auf Gott“, das vom Glück oder Unglück des Lebens, sozialen Auf- oder Abstieg unabhängig mache. Warten wird hier zur Grundmetapher des Lebens. Nicht nur der heiligen Einfalt wird hier das Wort geredet, sondern Enttäuschungen sogar als „Engel Gottes“ gedeutet.¹³⁸ Dass der Sieg nicht so schnell wie erwartet kam, sah Schneller als Teil des göttlichen Gerichts an. Noch viele unsaubere Seelen müssten mit heiliger Glut gereinigt werden. Der Pfarrer erscheint hier als derjenige, der den Blick hinter die welt- und heilsgeschichtlichen Kulissen werfen darf und den Krieg von höherer Warte zu deuten versteht. Der Krieg wird – Schneller denkt hier ähnlich wie Ernst Jünger – zum dezisionistischen¹³⁹, ja religiös-moralischen Ereignis. Ohne interpretatorisch zu weit greifen zu wollen, gewinnt die Sakralisierung des deutschen Volkes bzw. des Krieges als Läuterungsprozess für das deutsche Volk durchaus Konturen, die auf einer Meta-Ebene mit der geo-religiösen Verehrung des Heiligen Landes vergleichbar sind: Beide „Topoi“ schaffen eine unmittelbare Nähe zu Gott.

Am Ende der zweiten, noch stärker jedoch am Ende der dritten Kriegspredigt schlugen Schnellers Ausführungen schließlich in die Bitte um, Gott möge den Krieg mit seinen Belastungen in absehbarer Zeit beenden.¹⁴⁰ Schon die Schlussseite seiner „Kriegsbriefe“ endete mit einem pathetischen Anklang an die Weihnachtsgeschichte,

68–83, ausführlicher W. Jäger, *Historische Forschung und politische Kultur in Deutschland. Die Debatte 1914–1980 über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs*, Göttingen 1984, sowie Konrad H. Jarausch, *Der nationale Tabubruch. Wissenschaft, Öffentlichkeit und Politik in der Fischer-Kontroverse*, in: Martin Sabrow/Ralph Jessen/Klaus Große Kracht (Hgg.), *Zeitgeschichte als Streitgeschichte*, München 2003, 9–40.

¹³³ In seiner zweiten Kriegspredigt zieht Schneller auch Parallelen zwischen Deutschland und dem Volk Israel in Ägypten vgl. L. Schneller, *Drei Kriegspredigten* (wie Anm. 112), 15.

¹³⁴ Ebd. (wie Anm. 112), 13f.

¹³⁵ Vgl. Ludwig Schneller, *Die Farbe der Wahrheit. Kriegspredigt über Matth. 5, 33–37*, Köln 1916, Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart AS/10028.

¹³⁶ Vgl. Ludwig Schneller, *Der Glaube des Generals. Eine Gemeinde- und Soldatenpredigt über Joh. 3, 14.15*, Leipzig 1915, Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart AS AS/10022.

¹³⁷ Vgl. Ludwig Schneller, *Komm heilige Geist! Eine Predigt in Kriegszeiten über Apostelgeschichte 2, 1–3*, Köln 1915, Landeskirchliche Zentralbibliothek Stuttgart AS AS/3209.

¹³⁸ Ebd. (wie Anm. 137), 5.

¹³⁹ Dazu klassisch Christian Graf von Krokow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Carl Schmitt, E. Jünger, M. Heidegger*, Stuttgart 1958.

¹⁴⁰ Vgl. L. Schneller, *Drei Kriegspredigten* (wie Anm. 112), 25.

den er durch ein kitschiges Bild ergänzte, dass drei musizierende Engel mit den Gesichtszügen kleiner Mädchen darstellte: „Gott gebe, dass an Stelle der Kriegstrompeten bald die Friedenschalmeien wieder erklingen und der alte Engelsklang wieder tröstlich durch die aus tausend Wunden blutende Welt geht: Ehre sei Gott in der Höhe! Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!“¹⁴¹ Sollte also das „Soli Deo Gloria“ als Universallösung des Kriegsproblems verstanden werden oder sollten die von Kriegsbegeisterung wie Kriegsangst bewegten Menschen an die Begleitung durch einen (Schutz-)Engel gewiesen werden? Auch für einen Bußprediger wie Schneller scheint jedenfalls das Gericht nur temporär erträglich gewesen zu sein.

4.4 *Monarchistische Traktate und Engagement als letzter Hofprediger Wilhelms II. im Exil*

Nach dem Ersten Weltkrieg verfolgte Schneller seine in den Kriegspredigten bereits ausgeführte Verteidigung Wilhelms II. konsequent weiter. In dem Heft „Unser Kaiser“ porträtierte er diesen „ganz Großen der Erde“¹⁴² als väterlichen, um sein Volk bemühten, frommen Monarchen und benutzte die Erfolge der Regentschaft Wilhelms als Gegenbeispiel für den wirtschaftlichen und politischen Niedergang der Weimarer Republik, mit der sich Schneller wie weite Kreise des deutschen Protestantismus nicht anfreunden konnte.¹⁴³ Gegen innen- und außenpolitische Angriffe verteidigte Schneller den Kaiser gegen jeden Vorwurf der Kriegsschuld und wiederholte seine anti-englische Polemik.¹⁴⁴ Erst die intrigante Politik der deutschen Sozialdemokratie, die die militärische Niederlage zur Revolution nutzen wollte, leitete nach Schnellers Geschichtsdeutung den Untergang der deutschen Armee ein. Er war also ein überzeugter Vertreter der Dolchstoßlegende wie der „Kriegsunschuldslgende.“¹⁴⁵

Noch 1932 veröffentlichte Ludwig Schneller die programmatische Schrift „Holt doch den Kaiser wieder!“. Sie war ein Exzerpt des „Unser Kaiser“-Buches. Das von der Reichskrone geschmückte, wohl Ende 1932¹⁴⁶ verfasste, 1933 wiederaufgelegte 22seitige Heft atmete die Luft der krisenhaften Endphase der Weimarer Jahre, beinhaltete aber keine Reaktionen auf die Machtergreifung Hitlers. Nur dem Kaiser

¹⁴¹ Vgl. L. Schneller, *Kriegsbriefe* (wie Anm. 104), 102.

¹⁴² L. Schneller, *Unser Kaiser* (wie Anm. 28), 87.

¹⁴³ Vgl. Gottfried Mehnert, *Evangelische Kirche und Politik 1917–1919*, Düsseldorf 1959; Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Weimar ²1988.

¹⁴⁴ Vgl. L. Schneller, *Unser Kaiser* (wie Anm. 28), 58.

¹⁴⁵ In einem Zitat des englischen Generals Maurice verwandte Ludwig Schneller den Ausdruck „Dolchstoß von hinten“ in: ders., *Unser Kaiser* (wie Anm. 28), 62. Vgl. zu Problematik u. a. Ulrich Heinemann, *Die verdrängte Niederlage. Politische Öffentlichkeit und Kriegsschuldfrage in der Weimarer Republik*, Göttingen 1987 sowie Gerd Krumeich (Hg.), *Versailles 1919. Ziele-Wirkungen-Wahrnehmungen*, Essen 2001.

¹⁴⁶ Vgl. Ludwig Schneller, *Holt doch den Kaiser wieder!* (wie Anm. 99), 20. Mir war nur die Ausgabe von 1933 zugänglich. In der inneren Umschlagseite der im November 1932 erschienen Ausgabe des Boten aus Zion findet sich eine Anzeige für diese damals neu erschienene, 40 Pfennig teure Schrift. In der Anzeige heißt es „Der Zweck dieser Schrift ist im Titel kurz und bündig ausgesprochen. Die Persönlichkeit des Kaisers wird aufgrund persönlicher Bekanntschaft geschildert,

könne gelingen, was einem gewählten Präsidenten misslinge, nämlich „in seiner Person Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seines Volkes“ zu verkörpern.¹⁴⁷ Die unmittelbare Verbindung des deutschen Volkes mit der Tradition des Herrscherhauses der Hohenzollern garantiere die Verantwortung des Herrschers vor der Geschichte. Diesen Gedanken hatte er bereits mit aggressiver Rhetorik im „Unser Kaiser“-Buch verfochten.¹⁴⁸ Eine Präsidialdemokratie passte für Schneller zu Frankreich, nicht aber zu Deutschland. Selbst der Reichspräsident gleiche einem Meteor, der kurz erstrahle, vorüberziehe und dann verschwinde. Deutschland sollte deshalb den Kaiser zurückholen. Bevor die Forderungen des Kölner Theologen Breitenwirkung erzielen konnte, wurden sie von der „nationalen Revolution“ Hitlers im Januar 1933 überrollt. Schnellers Aufruf blieb deshalb ohne politische Resonanz.

Das besondere Verhältnis Ludwig Schnellers zu Wilhelm II. blieb nicht auf publizistische Aktivitäten begrenzt, vielmehr wurde Schneller seit dem Jahreswechsel 1925/1926¹⁴⁹ zu einer Art Ersatz-Hofprediger Wilhelms, zelebrierte er in Haus Doorn Geburtstagsgottesdienste oder taufte den Nachwuchs des Hauses Hohenzollern.¹⁵⁰

In dieser Aufgabe scheint er dem Oberhofprediger und Ephorus des Domkandidatenstifts, Ernst von Dryander¹⁵¹, nachgefolgt zu sein und sich mit Domprediger Bruno Doehring, der Wilhelm 1941 auch beerdigte, abgewechselt zu haben. Auch

die einst durch die Revolutionspresse ausgestreuten und noch immer nicht ganz totgeschlagenen Lügen über seine ‚Fahnenflucht‘ nach Holland gründlich widerlegt.“ Auch in der April-Ausgabe 1933 des Bote aus Zion erschien diese Anzeige. In der September-Ausgabe des Boten aus Zion 49. Jg., Heft 2.1933 wird die Anzeige stark verkürzt wiedergegeben. Es ist keine Rede mehr davon, dass der Kaiser die Nation politisch retten könne. Der Zweck der Schrift wird jetzt nur damit widergegeben, die „Verleumdungen der angeblichen Flucht“ des Monarchen zu widerlegen. Das entsprach zwar durchaus dem Duktus der Schneller’schen Darstellung, war aber auch ein bezeichnendes Aggiornamento an die veränderten politischen Realitäten.

¹⁴⁷ L. Schneller, Holt doch den Kaiser wieder! (wie Anm. 99), 20.

¹⁴⁸ Vgl. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 73: Dem deutschen Volk, das in aller Welt wegen seiner Königstreue respektiert worden sei, habe „eine Handvoll niederträchtiger, eidbrüchiger Revolutionsmacher [...] im Bunde mit losgelassenen Zuchthäuslern“ große Schaden und Schande bereitet.

¹⁴⁹ L. Schneller besuchte Wilhelm am Sylvesterfest 1925 das erste Mal in Doorn und übernahm den Neujahrsgottesdienst 1926, vgl. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 77 ff.

¹⁵⁰ Vgl. z. B. L. Schneller, Unser Kaiser (wie Anm. 28), 74–133. In einem Brief an den Verwaltungsdirektor der Hannoverschen Kirche vom 24. 2. 1937, LKA Stuttgart K8/11, erwähnt L. Schneller, dass er eine Taufe in Doorn übernommen habe. Der Täufling wird nicht namentlich erwähnt. Vgl. auch Schneller, Holt doch den Kaiser wieder! (wie Anm. 99), 17–19.

¹⁵¹ Vgl. Bernd Andresen, Ernst von Dryander. Eine biographische Studie, Berlin-New York 1995, 377–386. Zu Haus Doorn vgl. Hans Wilderrotter/Klaus-D. Pohl (Hgg.), Der letzte Kaiser. Wilhelm II. im Exil, Gütersloh-München 1991, darin auch der Aufsatz: H. Wilderrotter, Haus Doorn. Die verkleinerte Kopie eines Hofstaats, 113–121. Dryander hatte an Pfingsten 1920 eine Art Weihe des Hauses vorgenommen, eilte im November des gleichen Jahres erneut von Berlin ins niederländische Exil, um der schwerkranken Ex-Kaiserin Auguste Viktoria seelsorgerlich beizustehen, und bereitete – zusammen mit dem für diese Idee aufgeschlossenen Berliner Oberkirchenrat – eine Beisetzung in heimischer Erde vor. Dieses Vorgehen war umstritten und löste in sozialdemokratischen Kreisen heftigen Protest aus. Der EOK ordnete dennoch einen Gedächtnisdienst samt Trauerkundgebung an. Nachdem die vormalige Kaiserin am 11. April 1921 das Zeitliche segnete, wurde sie begleitet von Dryander und den Prinzen Adalbert und Oskar, nicht jedoch von Wilhelm, nach Potsdam überführt, wo sie im Antikentempel, dem Mausoleum im Schlosspark, ihre letzte Ruhe fand. Mehr als

Doehring porträtiert sich in seinen Schriften als Seelsorger, Berater und Gesprächspartner des abgedankten Kaisers.¹⁵² Ob es zwischen Doehring und Schneller eine Arbeitsteilung oder ein Konkurrenzverhältnis gab, ist nicht bekannt. Es wäre nicht verwunderlich, wenn Wilhelm zu mehreren Geistlichen intensive Kontakte pflegte. Interessanterweise erwähnen Schneller und Doehring in ihren Schriften den jeweils anderen nicht.

In seiner Geburtstagspredigt 1933, die sich auf Wunsch des abgedankten Kaisers auf Römer 1,16 („Ich schäme mich des Evangeliums nicht“) bezog,¹⁵³ pries der Kölner Pfarrer Wilhelm als frommen, dem Evangelium auch in welthistorischen Krisen treuen Mann, der „unserem deutschen Vaterland zum Segen“ geworden sei.¹⁵⁴ Schneller baute seine Eulogie schließlich zu einer theologisch-welthistorischen Legitimierung der Monarchie aus, die ganz im Sinne von Wilhelms II. Rede bei der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem stand. Dort hatte dieser Josua 24, 15 aufnehmend („Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen“) die Christusnachfolge als Aufgabe und Verpflichtung der „germanischen Völker“ bezeichnet.¹⁵⁵ Das deutsche Volk habe, so Schneller, mehrheitlich die Ermahnungen des Kaisers in den Wind geschlagen. Schneller bemühte nicht nur erneut die Dolchstoßlegende, sondern sah sogar den „Abfall von Gott“ als „Schrittmacher für den Abfall vom Kaiser. Dieser innere Zusammenbruch war die Ursache des äußeren Zusammenbruchs.“ Diesen Zusammenhang deutete Schneller gerichtstheologisch – und zwar so, dass darin auch dem Kaiser eine bestimmte Rolle zufiel: „Wenn aber Gottes Gerichte über ein Volk kommen, dann treffen sie die Höchsten am allerersten und allerschwersten.“¹⁵⁶ Deutlicher konnte man retrospektiv das Gottesgnadentum nicht begründen. Es war deshalb nur konsequent, dass Schneller seine Predigt mit einem Gebet für den Kaiser schloss und „für alle unsere deutschen Fürstenhäuser, denn anders wird unser verstörtes und verwirrtes Volk nicht zur Ruhe und zum Frieden kommen.“¹⁵⁷ Dass Schneller zuvor die Demokratie abschätzig beurteilt hatte, ist in diesem Zusammenhang weniger verwunderlich als die Tatsache, dass er sein monarchistisches Plädoyer nur drei Tage vor der Machtergreifung Hitlers hielt. Theologisch problematisch erscheint an Schnellers Ausführungen, dass er Römer 1, 16 nicht im Sinne des Evangeliums, sondern eines Bekenntnisses zum Kaiser als dem von Gott eingesetzten

eine Viertelmillion Menschen sollen ihr bei der Beisetzung am 18. April 1921 die letzte Ehre erwiesen haben. Allerdings konnte Dryander nicht mehr lange über die Epochenbrüche hinweg dem Kaiser dienen, starb er doch selbst am 6. 9. 1922.

¹⁵² Vgl. Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin, Köln* 2001, 511–526, bes. 514. Vgl. auch Bruno Doehring, *Mein Lebensweg zwischen den Vielen und der Einsamkeit*, Gütersloh 1952, bes. 109–120 sowie ders., *Kaiser Wilhelm II.*, Berlin 1926.

¹⁵³ Auf der Rückseite des *Bote aus Zion* 50. Jg. Heft 1.1934 wurde für L. Schnellers „Kaisergeburtstagspredigt“ vom 27. 1. 1934 geworben, die „solange der Vorrat reicht“ für 30 Pfennig bei der Vereins-Geschäftsstelle in Köln zu beziehen sei. Vgl. Ludwig Schneller, *Predigt beim Festgottesdienst zum Geburtstag Seiner Majestät des Kaisers am 27. Januar 1933 in Haus Doorn, Köln-Marienburg* 1933.

¹⁵⁴ Ebd. (wie Anm. 153), 3

¹⁵⁵ So nach L. Schneller, *Predigt beim Festgottesdienst* (wie Anm. 153), 6, oder auch bei Th. H. Benner, *Die Strahlen der Krone* (wie Anm. 29), 292–301, bes. 296–298.

¹⁵⁶ Vgl. L. Schneller, *Predigt beim Festgottesdienst* (wie Anm. 153), 5.

¹⁵⁷ Ebd. (wie Anm. 153), 10.

Führer des Volkes auslegte. Zudem wird jeglicher zeithistorische Kontext, jede politische (Fehl)Entscheidung geschichtsklitternd ausgeblendet, was nicht nur mit dem Predigtanlass, sondern auch mit Schnellers grundsätzlicher Haltung zu tun gehabt haben dürfte.¹⁵⁸

Schneller sah in diesem freiwilligen Dienst am Kaiser einen Akt der deutschen Königstreue.¹⁵⁹ Er ließ sich also in eine Szenerie einbinden, die den Charme des Verblichenen hatte, denn in Doorn wurden höfische Sitten und diplomatische Etikette beibehalten, was den Kölner Theologen aber wohl eher begeisterte als abschreckte.¹⁶⁰

5. Schluss

Das vielfältige und weitverbreitete Schrifttum Ludwig Schnellers legt das Urteil nahe, dass ihm im konservativ-neu-pietistischen Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts eine wichtige, bisher völlig unterschätzte Rolle zukam. Im Sinne von Lehmanns offenem Pietismus-Verständnis kommt ihm eine tragende Rolle bei dem Versuch zu, mit einer transnationalen, geo-religiösen Mnemotechnik einen Beitrag zur Stabilisierung eines international vernetzten und gleichzeitig in traditionellen Glaubensvorstellungen verankerten protestantischen Teilmilieus ebenso zu leisten wie mit Hilfe von Kriegspredigten im Ersten Weltkrieg die Rechristianisierung Deutschlands zu fördern.

Traditionalismus und Frömmigkeit verbundenen mit einem wachen, nie gänzlich unkritischen Interesse an den Veränderungen der Zeit waren für Schnellers politi-

¹⁵⁸ Ebd. (wie Anm. 153), 7: Der Sinn des kaiserlichen Bekenntnisses in Jerusalem bestehe darin, „dass der Kaiser von der höchsten Stelle aus, auf die ihn Gott gestellt hat, unser Volk aufrufen wollte, sich zu besinnen auf den einzigen tragenden Grund, auf dem sich eine glückliche deutsche Zukunft aufbauen lässt, es zu warnen vor dem Abfall und vor dem Unglauben, es zu mahnen, vielmehr festzuhalten an diesem Evangelium als einer Kraft Gottes, die allein auch das deutsche Volk aufrechterhalten kann.“

¹⁵⁹ Vgl. L. Schneller, *Unser Kaiser* (wie Anm. 28), 128f.

¹⁶⁰ Vgl. auch Willibald Gutsche, *Ein Kaiser im Exil. Der letzte deutsche Kaiser Wilhelm II. in Holland. Eine kritische Biographie*, Marburg 1991, 185. In einem Brief an den amerikanischen Syrische Waisenhaus-Kurator, Carl F. Voehringer, berichtete Schneller am 1. 2. 1935, LKA Stuttgart K8/22 begeistert von der „Feier des Allerhöchsten Geburtstages“ im Jahre 1935, bei der er die Festpredigt über den Wahlspruch des Großen Kurfürsten aus Psalm 143,8 hielt. Ähnlich äußert sich L. Schneller auch ein Jahr später nach einem weiteren Geburtstagsgottesdienst in einem Brief an D. Wilhelm Freiherr von Pechmann vom 1. 2. 1936, in: Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, *Widerstand und Solidarität der Christen 1933–1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann*, Neustadt/Aisch 1971, 181f.: „Mein Besuch in Doorn war wieder herzerhebend, manchmal freilich auch herzergreifend. Es gibt doch keinen Menschen, den während und nach dem Weltkrieg ein so schweres Schicksal getroffen hat wie unseren kaiserlichen Herrn. Und vielleicht das Schwerste sind die Erfahrungen von der Wandelbarkeit menschlicher Treue“, von Leuten, die einst mit den größten Tönen von ‚unwandelbarer Treue‘ geredet haben, und die nachher mit erstaunlicher Geschwindigkeit neue Götter angebetet haben.“ Dass die Beziehung zwischen Schneller und Wilhelm auf Gegenseitigkeit beruhte, lässt sich daran erkennen, dass der Hohenzoller zum 75jährigen Jubiläum des Syrischen Waisenhauses 1935 gratulierte und nach dem Ausbruch des II. Weltkrieges durch Generalleutnant von Domes dem Vorstand eine finanzielle „Gabe“ zukommen ließ. Vgl. das Protokoll der Vorstandssitzung des Syrischen-Waisenhaus-Vereins Nr. 247 – 12. 1. 1940, LKA Stuttgart K8/8.

sches Verständnis, aber auch seine frömmigkeitstheologisch imprägnierte Reiseliteratur grundlegend. Seine geo-religiöse Auseinandersetzung mit den biblischen Stätten geschah historistisch in erbaulicher Absicht. Gerade aufgrund dieses Vorgehens oszillierten Schnellers Darstellungen zwischen kalten und heißen Erinnerungsoptionen. Einerseits faszinierte ihn – auch als Gegenwelt gegen eine a-religiöse urbane Moderne – die Welt des „unveränderlichen Ostens“ bzw. das Land der Bibel. Seine Bemühungen um eine spirituelle Revitalisierung der biblischen Erinnerungsorte zielten auf die Stabilisierung einer traditionellen pietistisch-erwecklichen Mentalität, die sich gegenüber einer dynamischen Veränderung als verhältnismäßig resistent erwiesen. Ohne Zweifel bleiben hier für die kirchlich-zeitgeschichtliche Pietismusforschung offene Fragen nach dem Ausmaß und der Bedeutung der Geo-Religiosität für die Prägung des Pietismus im 20. Jahrhundert. Das gilt für das Phänomen des kultur- und kirchengeschichtlich ambitionierten Reisens bzw. der damit verbundenen Reiseliteratur, die zweifellos Einfluss auf die Vorstellungskraft der Gläubigen und die Strukturierung kirchlicher Angebote hatte und noch hat. Unstrittig dürfte sich jedoch aus den dargelegten Gründen ergeben haben, dass auch die Träger konservativer Frömmigkeitstheologien intensiv und mitunter sogar innovativ auf die Veränderungen der Moderne reagierten, ja sie zum Teil mitgestalteten.

Ähnliches trifft auch auf Schnellers monarchistischen Schriften zu, die ja die Erneuerung einer untergegangenen Welt im Blick hatten. Sicherlich war dieser Prozess der Re-Etablierung der abgeschafften Monarchie ebenso wie die theologische und auch tourismuspraktische Wiederentdeckung Palästina eine per se „heiße“ Option des Umgangs mit Geschichte. Auch konservative Denker bzw. Gläubige waren Veränderungsprozessen nicht nur unterworfen, sondern gestalteten sie aktiv mit, sei es in der Bejahung oder in der Revision von Modernisierungstrends. Im Blick auf das Heilige Land engagierte sich ja Schneller ganz konkret für die Missionsanstalten seiner Familie, die auf sozialem und schulischem Terrain einen unumstrittenen Beitrag zur Entwicklung des Landes geleistet haben. Als Prediger profilierte er sich als geschichtstheologischer Interpret des Ersten Weltkrieges, und als politischer Publizist verteidigte er die Monarchie. Sein politisches Denken war grundlegend von theologischen Kategorien bestimmt. Auch mit seinen politischen Äußerungen schien Schneller ein Teilmilieu des Protestantismus erreicht zu haben, das sich in seinen Ausführungen wiederfand – eine Hörer- und Leserschaft, die sich deshalb mit guten Gründen als geo-religiös, pietistisch-erwecklich, konservativ, kaisertreu, antidemokratisch charakterisieren lässt.

Diese mentalen Dispositionen gibt es heute in der beschriebenen Kombination nicht mehr. Vielleicht ist deshalb auch das Andenken an einen Erinnerungstransporteur wie Ludwig Schneller erkaltet. Heiß dürfte die Gedächtnisgeschichte allerdings dann wieder werden, wenn man aktuelle Verquickung von geo-religiösen Attitüden und politischen Territorialansprüchen in den Blick nimmt. Zielregionen und Problemlagen dafür gibt es zweifellos in ausreichendem Maße. Mangelnde Originalität und erinnerungsgeschichtlicher oder gedächtnispolitischer Erfolg schließen sich auch heute kaum aus. Schnellers zeitgebundenes Opus wird zwar kaum eine Renaissance erleben, doch seine Arbeitsweisen und die Schlüsselfunktion eines bestimmten Autors für ein bestimmtes Milieu dürften sich als keineswegs singuläres Phänomen erweisen.