

ROLAND LÖFFLER

## Milieu und Mentalität

# Überlegungen zur Anwendbarkeit europäischer Theoriemodelle auf die deutsche Palästina-Mission<sup>1</sup>

### *1. Grundsätzliche Überlegungen und Problemstellung*

Es ist etwas mehr als 30 Jahre her, dass Wolfgang Schieder im Vorwort einer speziell dem Thema „Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert“ gewidmeten Ausgabe der damals noch jungen Zeitschrift „Geschichte und Gesellschaft“ fast entschuldigend schrieb: „Religionsgeschichtliche Probleme sind in Deutschland in der neueren sozialgeschichtlichen Forschung nicht so etabliert, dass es als selbstverständlich erscheinen könnte, dafür eine ganze Zeitschriftennummer zu reservieren.“<sup>2</sup> Religion gelte oft als Angelegenheit der konfessionell organisierten Kirchenhistoriker. Kirchengeschichte sei eine meist dogmatisch-heilsgeschichtlich orientierte „innerkirchliche Legitimationswissenschaft“. Religion werde in Deutschland – anders als in Frankreich – nur in Form der Institution Kirche betrachtet und schließlich: eine eigenständige, gar sozialhistorisch orientierte Religionsgeschichte im Sinne etwa Ernst Troeltschs habe sich bisher kaum entwickelt.

Es gehört deshalb zu den interessantesten Entwicklungen der letzten Jahre, dass die Beschäftigung mit den religiösen Phänomenen des 19. und 20. Jahrhunderts im Kontext der Aufwertung der Kulturgeschichte<sup>3</sup> eine unerwartete Renaissance erlebt. Dies gilt vor allem für den Katholizismus, den Protestantismus und das Judentum des Deutschen Kaiserreichs und sogar für die lange

---

<sup>1</sup> Für Anregungen und Diskussionen zur Mentalitätsgeschichte und zur Milieuthorie danke ich Frau Dr. Barbara Haider-Wilson (Wien) und Herrn Dr. Michael Marten (Edinburgh) sowie Herrn Privatdozenten Dr. habil. Frank-Michael Kuhlemann (Bielefeld).

<sup>2</sup> Wolfgang SCHIEDER, Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: DERS. (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Geschichte und Gesellschaft 3 [1977]) 291–298.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Wolfgang HARDTWIG, Hans-Ulrich WEHLER (Hgg.), Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16, Göttingen 1996); Frank-Michael KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Der Archivar. Mitteilungsblatt für deutsches Archivwesen 53 (2000) 230–237; Hans-Ulrich WEHLER, Die Herausforderung der Kulturgeschichte (München 1998).

Zeit lediglich als Nebenprodukt des Imperialismus behandelte Missionsgeschichte, die von Allgemeinhistorikern, Volkskundlern und Sozialwissenschaftlern aufgrund ihrer Bedeutung für den Kulturtransfer langsam wiederentdeckt wird<sup>4</sup>.

Nachdem sich die historische Forschung jahrzehntelang den sozio-ökonomischen Strukturen gesellschaftlichen Lebens gewidmet hat, rückt nun zunehmend die „Innenseite menschlicher Existenz“, das heißt Werte, Normen, kulturelle Vorstellungen und Prägungen, in den Blickpunkt<sup>5</sup>. Diese mentalen, ethisch-kulturellen Dispositionen bestimmten als mehr oder weniger reflektierte, verinnerlichte Handlungsmaximen die Gestaltung der sozialen Wirklichkeit. Zu den neuen Untersuchungsgegenständen zählen zum Beispiel Weltbilder, Riten, Symbole und Feste und ihre Bedeutung für das Entstehen gemeinschaftsbildender Kommunikationsräume und Erinnerungskulturen. Im Verhältnis zur klassischen Ideengeschichte besteht der Neuanatz der Kulturgeschichte darin, die lebensweltliche Praxis, die konkrete Handlungsorientierung und die für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe prägenden Mentalitäten herauszuarbeiten<sup>6</sup>. Verbindet man pragmatisch Kultur- und Sozialgeschichte miteinander, so lassen sich auf diese Weise vernachlässigte Forschungsfelder bearbeiten und ein umfassenderes historisches Wirklichkeitsverständnis erlangen<sup>7</sup>. Eine so verstandene, sozialgeschichtlich orientierte Kulturgeschichte lässt sich für die Erforschung kirchlicher und religiöser Phänomene fruchtbar machen. Im Kontext des kulturhistorischen Diskurses könnte etwa die religionshistorische Palästina-Forschung zeigen, welche Formen von Kulturkontakt und Kulturkonflikt, welche faszinierenden und komplexen Wechselwirkungen zwischen Peripherie und Zentrum, zwischen Einheimischen und westlichen Siedlern in Palästina existierten.

---

<sup>4</sup> Vgl. Horst RZEPKOWSKI, Missionsgeschichte im Wandel der Motivationen und Perspektiven, in: Karl MÜLLER, Werner USTORF (Hgg.), Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums (Theologische Wissenschaft 18, Stuttgart–Berlin–Köln 1995) 272, der nicht nur die missionarischen Leistungen und das missionarische Wirken, sondern „auch die Kulturgeschichte der einheimischen Bevölkerung“, also der „Adressaten der Missionsarbeit“, sowie die Interaktionen in Form von Kulturkontakt und Kulturkonflikt in den Blick nehmen möchte.

<sup>5</sup> Vgl. KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte 230–237, hier 231.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas MERGEL, Kulturgeschichte – die neue „große Erzählung“? Wissenschaftssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft, in: Wolfgang HARDTWIG, Hans-Ulrich WEHLER (Hgg.), Kulturgeschichte Heute (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16, Göttingen 1996) 41–77. Vgl. auch die Zwischenbilanz der historischen Sozialwissenschaften nach dreißig Jahren, in: WEHLER, Die Herausforderung der Kulturgeschichte 142–153, bes. 153.

Deshalb gehört auch die verstärkte Zuwendung zur Erforschung des christlichen Beitrags zum so genannten „Wiederaufbau“ Palästinas in den Kontext dieser kulturgeschichtlichen Wende<sup>8</sup>. Auffallend ist allerdings, dass die bisherige religionshistorische Palästina-Forschung ihre Ergebnisse selten in größere theoretisch-historiographische Bezüge eingebettet hat. Das gilt nicht zuletzt für die Arbeiten der beiden Altmeister der Disziplin, Yehoshua Ben-Arieh und Alex Carmel<sup>9</sup>. Der technologische, wissenschaftliche und

<sup>8</sup> In den letzten zwei Jahrzehnten erschien eine Fülle von Forschungsbeiträgen zum Engagement in Palästina unterschiedlichster Nationen und Konfessionen, wie zum Beispiel Mitri RAHEB, *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien (Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 11, Gütersloh 1990)*; Yossi BEN-ARTZI, *Mi-Germanyah le-Erets ha-kodesh: hityashut ha-Tempelerim be-Erets Yisra'el* (Jerusalem 1996, hebr.); Jakob E. EISLER, *Der deutsche Beitrag zum Aufstieg Jaffas 1850–1914 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 22, Wiesbaden 1997)*; DERS., Nobert HAAG, Sabine HOLTZ (Hgg.), *Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Zugleich ein Nachschlagewerk der deutschen Missionseinrichtungen von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg (Epfendorf 2003)*; Anthony O'MAHONY, Göran GUNNER, Kevork HINTLIAN (Hgg.), *The Christian Heritage in the Holy Land* (London 1995); Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem (Leipzig 1998)*; Almuth NOTHNAGLE, Hans-Joachim ABROMEIT, Frank FOERSTER (Hgg.), *Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemvereins (Leipzig 2001)*; Haim GOREN (Hg.), *Germany and the Middle East. Past, Present, and Future (World Powers and the Middle East, Jerusalem 2003)*; Heleen MURRE-VAN DEN BERG (Hg.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Century (Studies in Christian Mission 32, Leiden–Boston 2006)*; Michael MARTEN, *Attempting to Bring the Gospel Home: Scottish Missions to Palestine, 1839–1917 (International Library of Colonial History 3, London–New York 2006)*; DERS., MARTIN TAMCKE (Hgg.), *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings. Modern historical mission in the Middle East (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 39, Berlin–Münster 2006)*; Ulrich HÜBNER (Hg.), *Palestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 34, Wiesbaden 2006)*; Jakob EISLER (Hg.), *Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36, Wiesbaden 2008)*; Roland LÖFFLER, *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939 (Konfession und Gesellschaft 37, Stuttgart 2008)*.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Yehoshua BEN-ARIEH, *Jerusalem in the 19th century*, 2 Bde. (Jerusalem 1984/1986); DERS., *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century* (Jerusalem–Detroit 1979); Alex CARMEL, *Christen als Pioniere im Heiligen Land. Ein Beitrag zur Geschichte der Pilgermission und des Wiederaufbaus Palästinas im 19. Jahrhundert (Theologische Zeitschrift Sonderband 10, Basel 1981)*; DERS., *Der deutsch-evangelische Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas im 19. Jahrhundert*, in: Ulrich VAN DER HEYDEN, Heike LIEBAU (Hgg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im*

kirchlich-kulturelle Transfer von Westeuropa nach Palästina durch die christlichen Organisationen wurde von ihnen und einem Teil ihrer Schüler mit Hilfe eines funktionalen, aber oftmals nicht eingehend reflektierten Modernisierungstheorems analysiert<sup>10</sup>. Die Einbettung in größere transnationale<sup>11</sup> – nicht ausschließlich außenpolitische – Veränderungsprozesse fehlte häufig ebenso wie die Integration in den sozial-, kirchen- oder kulturhistorischen Diskurs. Selbst die Einbettung der Geschichte der Templer in die Geschichte des Pietismus<sup>12</sup> bzw. der Erweckungsbewegung<sup>13</sup> oder eine Verhältnisbestimmung zwischen den Entwicklungen in den evangelischen, katholischen oder anglikanischen Diasporagemeinden und der Kirchen-<sup>14</sup>,

---

Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien (Missionsgeschichtliches Archiv 1, Stuttgart 1996) 249–257.

<sup>10</sup> Zur Modernisierungstheorie vgl. z. B. Hans-Ulrich WEHLER, *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen 1975); M. Rainer LEPSIUS, *Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der „Moderne“ und die „Modernisierung“*, in: Reinhard KOSSELLECK (Hg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt (Industrielle Welt 20, Stuttgart 1977)* 10–29; Frank BAJOHR, *Detlev Peukerts Beiträge zur Sozialgeschichte der Moderne*, in: Frank BAJOHR, Werner JOHE, Uwe LOHALM (Hgg.), *Zivilisation und Barbarei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 27, Hamburg 1991) 7–16; Geoff ELEY, *Die deutsche Geschichte und die Widersprüche der Moderne. Das Beispiel des Kaiserreichs*, ebd. 17–65.

<sup>11</sup> Die historischen Sozialwissenschaften unterscheiden seit einiger Zeit zwischen Internationalität und Transnationalität. Während ersteres allein auf die Beziehungen zwischen Staaten bezogen wird, bezeichnet der zweite Begriff die Interaktionen zwischen Individuen, Gruppen, Organisationen, Gesellschaften. Vgl. Hartmut KAEUBLE, Martin KIRSCH, Alexander SCHMIDT-GERNIG, *Zur Entwicklung transnationaler Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert. Eine Einleitung*, in: DIES. (Hgg.), *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert* (Frankfurt–New York 2002) 9f.

<sup>12</sup> Einen instruktiven mentalitätsgeschichtlichen Ansatz, der theologie- und gesellschaftsgeschichtliche Aspekte umfasst, bietet Renate FÖLL, *Sehnsucht nach Jerusalem. Zur Ostwanderung schwäbischer Pietisten* (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 23, Tübingen 2002). Ohne theoretischen „Überbau“ arbeiten Paul SAUER, *Uns rief das Heilige Land. Die Tempelgesellschaft im Wandel der Zeit* (Stuttgart 1985), und Alex CARMEL, *Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868–1918. Ihre lokalpolitischen und internationalen Probleme* (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B/77, Stuttgart 2000).

<sup>13</sup> Vgl. Hartmut LEHMANN, *Neupietismus und Säkularisation. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung*, in: *Pietismus und Neuzeit* 15 (1989) 40–58.

<sup>14</sup> Vgl. die Ansätze bei Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, *Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Lutheriums 15, Berlin–Hamburg 1965); Marian WRBA (Hg.), *Austrian Presence in the Holy Land in the 19th and early 20th century. Proceedings of the Symposium in the Austrian Hospice in Jerusalem on March 1–2, 1995* (Tel Aviv 1996); Martin LÜCKHOFF, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land. Das gemeinsame Bistum Jerusalem (1841–1886)* (Abhandlungen

Politik-<sup>15</sup>, Architektur-<sup>16</sup> und Bildungs- bzw. Wissenschaftsgeschichte<sup>17</sup> ihrer jeweiligen Heimatländer wurde unterschiedlich intensiv betrieben. Gänzlich unberührt zeigte sich die einschlägige Literatur von der durch Edward Said angestoßenen Orientalismus-Debatte<sup>18</sup>. Gleichwohl sind mittlerweile

---

des Deutschen Palästina-Vereins 24, Wiesbaden 1998); Robert N. SWANSON (Hg.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History* (Woodbridge 2000); Bernhard A. BÖHLER (Hg.), *Mit Szepter und Pilgerstab. Österreichische Präsenz im Heiligen Land seit den Tagen Kaiser Franz Josephs* (Katalogbuch, Wien 2000); Dominique TRIMBUR, Ran AARONSOHN (Hgg.), *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine 1799–1917* (Paris 2001, 2008); Thomas H. BENNER, *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898* (Marburg 2001); Dominique TRIMBUR (Hg.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.–20. Jahrhundert) / Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)* (Pariser Historische Studien 53, München 2004).

<sup>15</sup> Abdel-Raouf SINNO, *Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898. Aktivitäten religiöser Institutionen, wirtschaftliche und politische Einflüsse* (Studien zum modernen islamischen Orient 3, Berlin 1982); Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh 1992) 339–367; Dominique TRIMBUR, *La politique culturelle extérieure de l'Allemagne, 1920–1939: le cas de la Palestine*, in: *Francia* 28/3 (2001) 35–73 sowie DERS., *L'ambition culturelle française en Palestine dans l'entre-deux-guerres*, in: DERS. u. a., *Entre rayonnement et réciprocité – Contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle* (Paris 2002) 41–72. Gudrun KRÄMER, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel* (München 2002) und Bernard WASSERSTEIN, *Jerusalem. Der Kampf um die Heilige Stadt* (München 2002) gehen den umgekehrten Weg, indem sie religionshistorische Phänomene in einen politikhistorischen Ansatz einbetten. Das gilt auch für Alexander SCHÖLCH, *Palästina im Umbruch 1856–1882. Untersuchungen zur wirtschaftlichen und sozio-politischen Entwicklung* (Berliner Islamstudien 4, Stuttgart 1986).

<sup>16</sup> Innovativ: Jürgen KRÜGER, *Rom und Jerusalem. Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert* (Acta humaniora, Berlin 1995) sowie DERS., *Die Erlöserkirche – eine protestantische Gedächtniskirche?*, in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 163–182.

<sup>17</sup> Vgl. Haim GOREN, *„Zieht hin und erforscht das Land“: Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert* (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 23, Göttingen 2003); Samir AKEL, *Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller und seine Erziehungsanstalten* (maschinenschriftliches Manuskript, phil. Diss. Bielefeld 1978); Hans-Jürgen ABROMEIT, *Der Beitrag der evangelischen Schularbeit zur Entwicklung Palästinas*, in: *Zeitschrift für Mission* 20 (1994) 166–177.

<sup>18</sup> Vgl. Edward W. SAID, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Reprinted with a new afterword (London–New York 1995); eine Auseinandersetzung mit Said bietet der Sammelband von Alexander L. MACFIE (Hg.), *Orientalism. A Reader* (New York 2001). Sais Thesen werden rezipiert von Inger Marie OKKENHAUG, *Maternal Imperialism or Colonialism as a „Multi-Faced Experience“*, in: *Historisk Tidsskrift* 1 (1998) 51–61, und Ruth KARK, *The Impact of Early Missionary Enterprises on Landscape and Identity in Palestine, 1820–1914*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 15/2 (2004) 209–235.

Veränderungen zu beobachten. So untersucht die norwegische Historikerin Inger Marie Okkenhaug anglikanische Mädchenschulen mit Hilfe des Gender-Ansatzes<sup>19</sup> oder verbindet die israelische Geographie-Historikerin Ruth Kark Geographiegeschichte und Identitätstheorien<sup>20</sup>.

Mit dieser Kritik an den Theoriedefiziten der bisherigen Forschung soll nicht die wissenschaftliche Leistung einzelner Forscher herabgewürdigt, sondern die Frage nach der Anschlussfähigkeit oder gar Übertragbarkeit der Forschungsergebnisse gestellt werden.

Im Folgenden geht es mir deshalb darum, mit Hilfe der Milieutheorie und der Mentalitätsgeschichte, wie sie von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann weiterentwickelt wurden, das deutsch-evangelische Palästina-Engagement als ein Segment der Formierungsprozesse des deutschen Protestantismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert zu erklären<sup>21</sup>. Der Mentalitätsgeschichte und der Milieutheorie geht es im Kontext der Kirchengeschichte darum, un-

<sup>19</sup> Vgl. Inger Marie OKKENHAUG, *The Quality of Heroic Living, of High Endeavour, and Adventure. Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888–1948* (Studies in Christian Mission 27, Leiden–Boston–Köln 2002). Dagegen ohne jeden Bezug zur Gender-Debatte sind: Ruth FELGENTREFF, *Die Folgen einer ungewöhnlichen Begegnung. Kaiserswerther Diakonissen in Jerusalem und anderswo im Morgenland*, in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 72–80 und Ruth FELGENTREFF, *Diakonisse Theodore Barkhausen*, in: *KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND* (Hg.), *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit 2002* (Hannover–Brekum 2002) 51–56, sowie Jakob E. EISLER, *Frauen im Dienste des Jerusalemvereins im Heiligen Land*, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hgg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins* (Beiheft der Zeitschrift für Mission 2, Frankfurt/Main 2003) 45–56; DERS., *Charlotte Pilz und die Anfänge der Kaiserswerther Orientarbeit*, in: Karl-Heinz RONECKER, Jens NIEPER, Thorsten NEUBERT-PREINE (Hgg.), *Dem Erlöser der Welt zur Ehre. Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum der Einweihung der evangelischen Erlöserkirche in Jerusalem* (Leipzig 1998) 78–95; Thorsten NEUBERT-PREINE, *Flüedners Engagement in Jerusalem. Kaiserswerther Diakonie im Kontext der Orientmission*, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hgg.), *Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins* (Beiheft der Zeitschrift für Mission 2, Frankfurt/Main 2003) 57–70.

<sup>20</sup> Vgl. Ruth KARK, *The Contributions of Nineteenth Century Protestant Missionary Societies to Historical Cartography*, in: *Imago Mundi* 45 (1993) 112–119; DIES., *Yaakov ARIEL, Messianism, Holiness, and Community: A Protestant American-Swedish Sect in Jerusalem, 1881–1933*, in: *Church History* 65 (1996) 641–657.

<sup>21</sup> 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 2, Gütersloh 1996) 7–56.

ausgesprochene oder auch reflektierte theologische, spirituelle, kulturelle und politische (Dis)Positionen sowie die daraus resultierenden Vergemeinschaftungsprozesse nachzuzeichnen. Meines Erachtens geht es vereinfacht gesagt darum, dass die Milieutheorie die Form und die Mentalitätsgeschichte den Inhalt gesellschaftsgestaltenden religiösen Handelns bestimmt. Ich konzentriere mich aufgrund der Komplexität des Sachverhaltes auf den deutschen Protestantismus, der in der Forschung zuletzt verstärkte Beachtung fand, aber aufgrund seiner ausdifferenzierten Gestalt schwerer zu fassen ist als der (ultramontane) Katholizismus. Dazu trugen nicht nur die theologischen Unterschiede zwischen Lutheranern, Calvinisten und Unierten respektive zwischen Liberalen und Konservativen bei, sondern auch die Herausbildung kirchlicher Zweitstrukturen durch den sogenannten Verbandsprotestantismus<sup>22</sup>. Zu diesen kirchennahen und dennoch betont eigenständigen Vereinen zählten Großverbände wie das Gustav-Adolf-Werk, der Evangelische Bund, die Einrichtungen der „Inneren Mission“, aber auch die Missionsgesellschaften, in denen das deutsche Palästina-Engagement zu verorten ist. Die Forschung hat die Missionen trotz ihrer Bedeutung für die protestantischen Milieubildungsprozesse bisher vernachlässigt<sup>23</sup>. Mit Hilfe der hier vorgestellten Überlegungen soll dieser Entwicklung entgegengewirkt werden.

Gerade die Blüte des Verbandsprotestantismus ist ein Indiz dafür, dass sich mit Blick auf das 19. Jahrhundert nicht einfach von einer steten Entchristlichung der westlichen Gesellschaften und von einem Niedergang des Protestantismus sprechen lässt. Das Ergebnis ist vielmehr ambivalent. Die Religion befindet sich seit etwa 200 Jahren in einer Relevanzkrise, erlebte im Modernisierungsprozess aber auch Renaissancen, Transformationen, Neubestimmungen ihrer zentralen Glaubensaussagen und ihrer sozialen Formen. Der Säkularisierungsprozess<sup>24</sup> muss deshalb wie der Modernisierungsprozess als

<sup>22</sup> Vgl. dazu z. B. Jochen-Christoph KAISER, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945 (München 1989), sowie DERS., Freie Wohlfahrtsverbände im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Ein Überblick, in: Westfälische Forschungen 43 (1993) 26–57.

<sup>23</sup> Selbst in Olaf Blaschkes und Frank-Michael Kuhlemanns Opus werden sie lediglich knapp behandelt bei Jochen-Christoph KAISER, Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: BLASCHKE, KUHLEMANN (Hgg.), Religion im Kaiserreich 257–289.

<sup>24</sup> Vgl. BLASCHKE, KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft 8 f. Zum Begriff Säkularisierung vgl. z. B. die Arbeiten von Hermann LÜBBE, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg 2003); Detlef POLLACK, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland (Tübingen 2003); Hartmut LEHMANN, Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5, Göttingen 2004, 2007).

janusköpfiges Phänomen verstanden werden<sup>25</sup>. Zu diesem Komplex wird hier auch das dynamische und breitenwirksame protestantische Palästina-Engagement gezählt. Bevor im Folgenden gezeigt wird, dass die Palästina-Missionen einen Beitrag zur Stabilisierung eines an Mission interessierten, religiös wie politisch konservativen, protestantischen Teil-Milieus in Deutschland leisteten, soll zunächst kurz in die Diskussion zu Mentalitätsgeschichte und Milieutheorie eingeführt werden.

## 2. Mentalitätsgeschichte

Der Mentalitätsgeschichte geht es darum, all jene „profunden Selbstverständlichkeiten“ zu thematisieren, die als feste Glaubensgewissheiten und tief verwurzelte Überzeugungen das menschliche Verhalten bestimmen, sich gleichwohl durch ihren geringeren Reflektionsgrad von abstrakten philosophischen Ideen unterscheiden. Mentalitäten enthalten bewusste oder unbewusste Handlungsimperative, die das soziale Handeln von Individuen oder Gruppen disponieren, aber nicht determinieren<sup>26</sup>. Volker Sellin bezeichnet Mentalitäten auch als sozial und historisch determinierte Bewusstseins-Dispositionen, die „das Spektrum der in einer gegebenen Situation möglichen Auffassungs- und Handlungsweisen einschränken“<sup>27</sup>.

Für die Kirchen- und Missionsgeschichte ist die Mentalitätsgeschichte ein hilfreiches theoretisch-methodisches Instrumentarium, weil sie die handlungsorientierte Seite des Glaubens wahrnimmt. So kann der Beitrag der theologischen Traditionen zur Prägung konfessionell je eigenständiger – und in den Konfessionen nochmals unterschiedlicher – kollektiver Mentalitäten herausgearbeitet werden<sup>28</sup>. Mentalitäten gehören zu den Phänomenen der *longue durée*, die sich allerdings an die historischen, politischen, gesellschaftlichen Kontexte anpassen können. Das bestätigt etwa die weiter unten beschriebene Jerusalem-Sehnsucht im Pietismus, die schon seit über 200 Jahren wirkmächtig ist<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. die Ausführungen in Detlev J. K. PEUKERT, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne* (1. Aufl. Frankfurt/Main 1987), bes. 268.

<sup>26</sup> Vgl. BLASCHKE, KUHLEMANN, *Religion in Geschichte und Gegenwart* 12–21.

<sup>27</sup> Vgl. Volker SELLIN, *Mentalitäten in der Sozialgeschichte*, in: Wolfgang SCHIEDER, DERS. (Hgg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. 3: *Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte* (Göttingen 1987) 101–121, hier 103.

<sup>28</sup> Ebd. 192.

<sup>29</sup> Vgl. FÖLL, *Sehnsucht nach Jerusalem* 232.

Nach Frank-Michael Kuhlemann nimmt die Mentalitätsgeschichte folgende systematische Gesichtspunkte in den Blick:

1. Mentalitäten und Kommunikationsräume,
2. Vergemeinschaftung und Sozialisierung,
3. Affektivierung und Ritualisierung,
4. Erinnerung und Gedächtnis sowie die symbolische Repräsentanz der Lebenswelt<sup>30</sup>.

Für die konfessionsgeschichtliche Forschung bedeutet dies Folgendes:

1. Mentalitäten lassen sich am besten aus seriellen Quellen destillieren, wie Synodal- und Diözesanprotokolle, Visitationsberichte, Predigten, kirchliche Zeitungen, Gemeindeblätter etc. Die jeweiligen Quellen sind auf bestimmte Wirklichkeitsbereiche bezogen, bieten also die Möglichkeit, jeweils eigene „Kommunikationsräume“, die Dauer und Verbreitung mentaler Grundüberzeugungen in einem spezifischen konfessionellen Kontext zu analysieren. Zu den untersuchten Gruppen gehören Pfarrer, Priester, Mönche, Nonnen, Kirchenvorsteher, die Gemeinde oder auch kirchenferne Gruppen aus allen Schichten.
2. Aus einer von vielen Individuen geteilten Mentalität entstehen Vergemeinschaftungsprozesse. Die Analyse der Mentalität lässt Rückschlüsse auf die soziale Gestaltungskraft der Konfessionen zu. Deshalb scheint es angebracht zu sein, Mentalitätsgeschichte und Milieutheorie miteinander zu verbinden.
3. Die Affektivierung und Ritualisierung der Religion innerhalb eines Milieus lässt sich an den emotionalen und gewohnheitsmäßigen Bindungen der Gläubigen an ihre Gemeinschaft illustrieren. Dabei spielten volkstümliche Bilder, Traktate, Gesang- und Gebetsbücher, Devotionalien, auch Feste, Pilger- und Wallfahrten eine Rolle. Sie hatten das Ziel, die Gläubigen enger an das konfessionelle Milieu zu binden<sup>31</sup>. Dazu diente auch die religiöse Gestaltung des Jahreslaufs durch Gottesdienste, Gebetszyklen, Festtage, Feiern, Bibellesepläne.
4. Durch Partizipation an bestimmten kulturellen Traditionen formierten sich konfessionelle Gruppen um ein bestimmtes gedächtnisgeschichtliches

---

<sup>30</sup> Vgl. KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte 233–237.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. Dietmar VON REEKEN, Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne 9, Gütersloh 1999), oder Norbert BUSCH, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 6, Gütersloh 1997).

Zentrum. Auch hierbei sind Feiern, Jubiläumsveranstaltungen, Gedenktage und zentrale Erinnerungsorte (Gedächtniskirchen oder Denkmale) bedeutsam. Die von den Hohenzollern geförderten kirchlichen Bauten im Heiligen Land waren derartige Gedächtnisorte. Während des Kaiserreichs bildeten sich zudem „regelrechte Erinnerungsgemeinschaften“, wie der Bonifatius-, der St. Elisabeth-, der Gustav-Adolf-Verein oder der Verein für Reformationsgeschichte, die sich aus bestimmten politischen oder konfessionellen Gründen der Pflege historischer Persönlichkeiten oder Ereignisse widmeten. Sie leisteten damit ihren Anteil zur Identitätskonstruktion einer „imagined community“ katholischer oder protestantischer Prägung. Streit um die Repräsentations-Symbole der Lebenswelt konnte den Identitätsbildungsprozess fördern oder auch behindern<sup>32</sup>.

### 3. Milieutheorie

Die Milieutheorie wurde in den 1960er Jahren von M. Rainer Lepsius als heuristisches Modell entwickelt, um die relative Stabilität des deutschen Parteiensystems zwischen 1870 und 1920 zu erklären. Lepsius führte das verhältnismäßig gleichbleibende Wahlverhalten auf vier sozial-moralische Milieus zurück, deren „politische Aktionsausschüsse“ die jeweiligen Parteien waren. Es handelte sich um das sozialistische, das katholische, das bürgerlich-liberale und das protestantisch-konservative Sozialmilieu<sup>33</sup>. Mit diesem Modell wurde in der Folgezeit vor allem in der Wahlforschung erfolgreich gearbeitet, wobei das sozialistische und das katholische Milieu – aufgrund der starken Geschlossenheit nach innen und außen – im Mittelpunkt des Interesses standen. Aller-

<sup>32</sup> Erinnerungsgeschichtlich interessant sind dabei „die im Spannungsverhältnis von Potentialität und Aktualität stehenden Konstruktionen einer entweder ruhmreichen oder aber leidvollen Vergangenheit“. Im Kaiserreich wurde etwa die national-protestantische Einheit am Tag von Sedan gefeiert. Sozialdemokraten und Katholiken waren davon ausgeschlossen. Feste und Feiern werden deshalb auch als symbolische Formen politischen Handelns oder als „Mikrotechnik der Macht“ (Michel Foucault) bezeichnet. Vgl. KUHLEMANN, Die neue Kulturgeschichte 236, sowie Manfred HETTLING, Paul NOLTE (Hgg.), Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert (Göttingen 1993).

<sup>33</sup> Vgl. den mittlerweile klassischen Text von M. Rainer LEPSIUS, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Wilhelm ABEL u. a. (Hgg.), Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich LÜTGE (Stuttgart 1966) 371–393. Über den neuesten Stand der Forschung informiert Klaus TENFELDE, Historische Milieus – Erblichkeit und Konkurrenz, in: Manfred HETTLING, Paul NOLTE (Hgg.), Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays (München 1996) 247–268.

dings zeigten sich Defizite bei der Erforschung der Milieuentstehung, -tradierung und -erosion, was die Frage nach der Operationalisierbarkeit des Milieubegriffs aufwarf<sup>34</sup>.

Der Milieu-Begriff wurde deshalb in jüngster Zeit modifiziert. Blaschke und Kuhleemann sprechen nun von einem religiösen Milieu als einem System konzentrischer sozialer Kreise, in dem zahlreiche Strukturdimensionen koinzidieren. Das im Kern konfessionell bestimmte Milieu hält die Divergenz sozio-ökonomischer Interessenlagen aus und dehnt vom Kern ausgehend durch Sozialisationsprozesse und Institutionen seine Geltung auf viele, im Idealfall alle Lebenssphären aus und stellt so ein gesellschaftliches Konstrukt in der oder gegen die Moderne dar<sup>35</sup>. Auch wenn Milieus stets idealtypische Konstrukte sind, definiert Dietmar von Reeken sie „als durch Organisation und Kommunikation über ein gemeinsames Werte- und Normensystem“ strukturierte Vergemeinschaftungsformen<sup>36</sup>. Als „Durchgangsstadien im Modernisierungsprozess“ sind die religiösen Milieus durch eine Mischung aus traditionellen und modernen Elementen geprägt. Charakteristisch für ein religiöses Milieu sind vier Elemente:

1. ein gemeinsames Werte- und Normensystem, das eine kollektive Sinndeutung ermöglichte;
2. eine gemeinsame organisatorische Struktur;
3. Sozialisationsformen, die die Mitglieder ins Milieu integrierten und den Fortbestand des Milieus über Generationen garantierten sowie
4. die Abgrenzung von anderen Milieus. Klare Grenzdefinitionen fördern einen festen, inneren Zusammenhalt des Milieus, erschweren aber die gesamtgesellschaftliche Integration<sup>37</sup>.

Meines Erachtens ist es um der Verzahnung von Milieutheorie und Mentalitätsgeschichte willen sinnvoll, unter dem gemeinsamen Werte-, Normen- und Sinnsystem die Mentalität zu verstehen, während die Vergemeinschaftungsprozesse das Milieu herausbilden. Milieubildungsprozesse laufen auf unterschiedlichen Ebenen ab – sie werden sowohl lokal als auch national reproduziert. Mit dem Entstehen moderner Kommunikationsmittel verbinden sich lokale und nationale Milieuebenen organisatorisch und mental miteinander. Um die räumliche und soziale Dimension der Milieubildungsprozesse veranschaulichen zu können, unterscheiden Blaschke und Kuhleemann das Mikro-

<sup>34</sup> Vgl. z. B. VON REEKEN, Kirchen im Umbruch der Moderne 17.

<sup>35</sup> Vgl. BLASCHKE, KUHLEMMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft 53.

<sup>36</sup> VON REEKEN, Kirchen im Umbruch zur Moderne 18.

<sup>37</sup> Ebd.

das Meso- und das Makromilieu. Während das Mikromilieu durch geographische und persönliche Nähe gekennzeichnet ist und im konfessionellen Kontext etwa die Kirchengemeinde umfasst, handelt es sich beim Mesomilieu um ein größeres gesellschaftliches Teilsegment wie eine Landeskirche, einen konfessionellen Verband oder eine religiös geprägte Landschaft. Die Makromilieus umschließen den gesamten deutschen Katholizismus oder Protestantismus und beeinflussen gesamtgesellschaftliche Prozesse am stärksten<sup>38</sup>.

Die Ausdifferenzierung des Milieubegriffs geht mit einer Unterscheidung des Komplexitätsgrades der Mentalitäten einher<sup>39</sup>. Kuhlemann plädiert auch mit Blick auf die Mentalitätsgeschichte für ein Modell konzentrischer, zugleich aber durchlässiger Kreise. Der innerste Kreis bildet den Kernbestand der Mentalität, dem weitere Kreise mit weiteren Mentalitätsinhalten angelagert sind<sup>40</sup>. Mit zunehmender Entfernung vom Zentrum nimmt die Bindekraft der Kernmentalität ab, was einerseits zu Überschneidungen mit anderen Mentalitäten, andererseits zu Deformierungen der ursprünglichen Mentalität führt. Die Überlappung mit anderen Mentalitäten ist so lange ungefährlich, wie der Kernbestand unberührt bleibt.

Dieses Modell der konzentrischen Kreise hat methodisch den Vorteil, dass bei einer „Mentalitätsanalyse“ nach über- und untergeordneten Faktoren des Denkens und Verhaltens gefragt werden kann. Kuhlemann macht dies an der Verquickung von Protestantismus und Nationalismus deutlich: Diese Verbindung gehörte im 18. Jahrhundert noch an die Ränder, prägte im 19. Jahrhundert jedoch zunehmend den Kern der protestantischen Mentalität, bis es im Ersten Weltkrieg quasi zu einer Verschmelzung beider Elemente kam.

Mit dem Modell konzentrischer Kreise lassen sich Mentalitätsgeschichte und Milieutheorie miteinander verbinden, indem sich den Milieuebenen jeweils bestimmte Mentalitätskreise zuordnen lassen.

---

<sup>38</sup> Vgl. den ähnlichen Ansatz von Günter BRAKELMANN, Das kirchennahe protestantische Milieu im Ruhrgebiet 1890–1933, in: BERICHT ÜBER DIE 38. VERSAMMLUNG DEUTSCHER HISTORIKER IN BOCHUM VOM 26. BIS 29. SEPTEMBER 1990 (Stuttgart 1991) 175–179.

<sup>39</sup> So 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 (Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16, Göttingen 1996) 182–211, hier 193.

<sup>40</sup> Ebd. 196.

#### 4. Versuch der Übertragbarkeit

##### 4.1. Allgemeine Überlegungen

Im Folgenden soll es nun darum gehen, die dargestellten mentalitätsgeschichtlichen und milieutheoretischen Überlegungen auf das protestantische Palästina-Engagement zu übertragen. Dabei konzentriere ich mich auf die kirchlichen und missionarischen Organisationen und lasse die wissenschaftlichen Unternehmungen aus methodischen Gründen beiseite<sup>41</sup>.

Zunächst soll die Existenz einer aus dem religiösen Interesse am Heiligen Land erwachsenen Mentalität und eines damit verbundenen Milieus postuliert werden, das ich wegen der besonderen Bedeutung Jerusalems als Jerusalem-Mentalität bzw. Jerusalem-Milieu bezeichne. Im Modell der konzentrischen Kreise ordne ich die Jerusalem-Mentalität weder dem Kern noch der Peripherie, sondern einer mittleren Position zu. Für die Nähe zum Zentrum spricht, dass in der zunächst biblisch-eschatologisch, religionspolitisch-kulturell begründeten Begeisterung für Jerusalem Glaubensüberzeugungen, religiös codierte Zukunftsperspektiven und national-religiöse Grundhaltungen zum Tragen kamen. Besondere mental-religiöse Bedeutung gewann das Heilige Land aufgrund der dort verwurzelten biblischen Tradition und Jerusalem als Ort der Passion Christi. Auf dem Gebiet der Mission, des sozialen und pädagogischen Engagements und der Religionspolitik führte dies zu konkreten Handlungsoptionen: Durch die vielfältigen Aktivitäten sollte der deutsche Protestantismus in Palästina – gerade wegen des Vormachtstrebens der Großmächte im Orient – repräsentiert werden. So entwickelte sich ein intensiver kultureller und religiöser Austausch zwischen dem Heiligen Land und seinen Anhängern in der Heimat, was wiederum den Mentalitätskern des deutschen Protestantismus beeinflusste.

Paradigmatisch für die nicht zuletzt durch die Romantik beeinflusste heilsgeschichtliche Überhöhung des Heiligen Landes steht ein Zitat aus der Feder Ludwig Schnellers, dem vom Ende des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wohl einflussreichsten Palästina-Publizisten im Bereich der evangelischen Kirche: „Kein Land der Erde wird so in allen Teilen der Welt von Millionen geliebt, als ob es ihre zweite Heimat wäre, wie Palästina. Dorthin führt uns ja selbst jedes Bibellesen, dort war der Schauplatz der Offenbarungen Gottes,

---

<sup>41</sup> Dazu nunmehr Haim GOREN, „Zieht hin und erforscht das Land“, sowie Markus KIRCHHOFF, Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865–1920 (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 5, Göttingen 2005). Siehe auch den Beitrag von Markus Kirchhoff im vorliegenden Sammelband.

dort ist Jesus für uns am Kreuz gestorben. Die Herren des Heiligen Landes haben seit der Zeit Jesu unzählige Male gewechselt, die Liebe der Christenheit ist aber unter allen äußeren Bedingungen geblieben und wird immer bleiben.“<sup>42</sup>

Schnellers Beschreibung zielte – ganz im Sinne von Kuhlemanns drittem mentalitätsgeschichtlichem Kriterium – auf die Affektivierung und Ritualisierung der Wahrnehmung des Heiligen Landes. Das Heilige Land erschien als unvergleichlicher Schauplatz der Offenbarung Gottes. Im täglichen oder wöchentlichen Bibellesen rückte den Gläubigen das Heilige Land vor Augen. Ihm galt schließlich gedächtnisgeschichtlich die Hingabe der Christenheit. Das berührte den Mentalitätskern gerade der erweckten Frömmigkeit. Doch trotz der Bedeutung, die „Jerusalem“ im Laufe des 19. Jahrhunderts für die Gläubigen gewann, wäre es übertrieben, es für das alles bestimmende Thema des deutschen Protestantismus zu halten. Deshalb sollte das Jerusalem-Milieu am besten in einer gewissen Distanz vom Mentalitätskern lokalisiert werden.

Die Jerusalem-Mentalität kann auch im Sinne des „geopiety“-Konzepts interpretiert werden, das Lester I. Vogel in Aufnahme eines Begriffs von John Kirkland Wright entwickelt hat<sup>43</sup>. Wright verstand unter „geopiety“ eine emotionale oder auch reflexive Frömmigkeitsform, die aus der „awareness of terrestrial diversity“ erwuchs, sich also auf einen geographischen Raum bezog<sup>44</sup>. Vogel bezeichnet mit „geopiety“ allgemeiner solche Orte, Regionen oder Länder, an die sich Formen der Frömmigkeit banden. Diese Religiosität überhöhte die Vergangenheit heilsgeschichtlich, besaß aber wenig Bezüge zur Gegenwart bzw. Realität. Ein als „heilig“ bezeichnetes Land gewann eine religiös-historische, ja moralisch-politische Qualität und war klar abgrenzbar von anderen (weniger oder gar unheiligen) Regionen<sup>45</sup>. Eine heilige Entität verlangte nach Verehrung, Engagement, besonderem Schutz und Fürsorge. Da Heiligkeit eine Qualität war, die einem Objekt zugesprochen wurde, sich aber nicht empirisch fassen ließ, handelte es sich also um ein intellektuelles oder ein emotionales Phänomen.

In der „geopiety“ des Heiligen Landes flossen – so Vogel – Image und Reality zusammen, wobei Image eine stärkere Prägekraft besaß als Reality. An-

<sup>42</sup> Ludwig SCHNELLER, *Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem. Seine Entstehung und seine Geschichte* (Köln 1927) 3.

<sup>43</sup> Vgl. Lester I. VOGEL, *To See a Promised Land. Americans and the Holy Land in the 19th Century* (University Park, Pa. 1993) 6–10, und John Kirkland WRIGHT, *Human Nature in Geography* (Cambridge, Mass. 1965) 250–285.

<sup>44</sup> VOGEL, *To See a Promised Land* 8.

<sup>45</sup> Ebd. xiii.

ders ausgedrückt: Die Realitätswahrnehmung geschah durch den Filter der biblischen Geschichte(n) und damit wieder durch ein Image<sup>46</sup>. Das wirkmächtige Image „Heiliges Land“ rief Erinnerungen aus Bibelstunden, Sonntagschulen, Gottesdiensten hervor und besetzte eine bestimmte Nische des kollektiven bzw. mentalen Gedächtnisses.

Betrachtet man die missionshistorischen Quellen, so fällt auf, dass die westlichen Missionare im Heiligen Land von den schlechten Lebensbedingungen, dem konfessionellen Streit um die Heiligen Stätten und der irritierenden Frömmigkeit der Orthodoxie abgestoßen wurden. Also traten auch bei ihnen Spannungen zwischen Image und Reality auf. Dies zeigt sich auch in den oft konträren Darstellungen in den Missionspublikationen einerseits und den Korrespondenzen zwischen Missionaren und Heimatleitung andererseits. Während in Briefen offen über die Probleme „vor Ort“ gesprochen wurde, konservierten die Zeitschriften, die sich auch in ihrem sprachlichen Duktus der biblischen Überlieferung anpassten, meist das fromme Image des Heiligen Landes. Auf diese Weise prägten sie die Jerusalem-Mentalität fort und stabilisierten das Jerusalem-Milieu. Das hatte auch pragmatische Konsequenzen: Eine vom Image überlagerte Darstellung der Reality motivierte die frommen Gemüter am stärksten, für die Palästina-Missionen zu spenden. Diese Beobachtungen gelten meiner Ansicht nach trotz des anderen historischen Kontextes für den amerikanischen, britischen und auch für den deutschen Protestantismus.

#### 4.2. Die Rückkehr Jerusalems in die protestantische Mentalitätsgeschichte

Jerusalem ist im Protestantismus – trotz seiner Bedeutung für die biblische Überlieferung – ein eher neues religiöses Phänomen<sup>47</sup>. Die Reformation lehnte aufgrund des „sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus“ die Verehrung von Reliquien, heiligen Stätten und Personen ab. Der Glaube an Gott war unmittelbar – in Wittenberg genauso wie in Genf, in Zürich oder in Edinburgh. Das himmlische Jerusalem interessierte mehr als das irdische, Golgatha wurde im Abendmahl lebendig: Was brauchte man sich um die Grabeskirche und die Via Dolorosa zu kümmern, zumal der Weg in den Orient weit und die Begeg-

<sup>46</sup> Ebd. 7.

<sup>47</sup> Vgl. Gottfried MEHNERT, Jerusalem als religiöses Phänomen in neuerer Zeit, in: Gerhard MÜLLER, Winfried ZELLER (Hgg.), Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift Ernst BENZ (Leiden 1967) 160–174, sowie die knappe, nicht wissenschaftlich editierte Textsammlung von Ulrike BECKER, Ursula BOHN, Paul LÖFFLER, Peter VON DER OSTEN-SACKEN (Hgg.), Jerusalem – Symbol und Wirklichkeit. Materialien zu einer Stadt (Berlin <sup>3</sup>1992).

nung mit den Muslimen gefährlich war? Auch den Brüdern und Schwestern der Orthodoxie standen Lutheraner und Reformierte skeptisch gegenüber. Die Kirchen des Ostens galten aufgrund unbiblischer, gesetzestrenger Lehren und Riten als korrumpiert. Auf diese Weise verabschiedeten Lutheraner und Calvinisten die altkirchliche und mittelalterliche Jerusalem-Tradition. Die Verehrung verschwand, Jerusalem blieb lediglich als Negativ-Image erhalten. Als „civitas perfida“ war Jerusalem – wie Luther in zwei Predigten über Lukas 19,41 ff. ausführte – die Stadt, die das Heil verworfen hatte und zum warnenden Beispiel für Deutschland wurde<sup>48</sup>.

Mit Napoleons Ägyptenfeldzug (1798/99) begann die so genannte Wiederentdeckung des Orients. Die Zeit war reif für eine neue Jerusalem-Sehnsucht, die sich auch im deutschen Protestantismus verbreitete. Meines Erachtens gab es verschiedene Kontinuitätslinien, die die Jerusalem-Mentalität bestimmten und zur Ausprägung jeweils unterschiedlicher Sub-Milieus innerhalb des protestantischen Palästina-Milieus führten.

#### 4.2.1. Jerusalem-Sehnsucht in der chiliastischen Bewegung

Ursprünglich erwuchs die Begeisterung für Jerusalem aus einer erweckten, chiliastischen Grundhaltung<sup>49</sup>, die zu einem vertieften Interesse an der Bibel, am Heiligen Land, an der Welt des Islam und an den Entwicklungen im Orient führte und missionarische, soziale und wissenschaftliche Neugründungen mit sich brachte. Diese Tendenz führte zu einer Stabilisierung der konservativen protestantischen Frömmigkeit, zur Förderung des Missionsinteresses und brachte neue kulturelle, religionshistorische und archäologische Bildungsimpulse hervor.

Die chiliastische Jerusalem-Sehnsucht ging mit dem Wunsch nach einer Kirchenreform einher. Zudem beschäftigte die frommen Gemüter die schrittweise Wiedergewinnung des Heiligen Landes durch und für die Botschaft des Evangeliums. Mit einem „friedlichen Kreuzzug“ sollte das Land Jesu durch eine kontinuierliche religiöse, kulturelle und philanthropische *pénétration pacifique* für das Christentum zurückgewonnen werden. Überdies gab es die aus der Offenbarung des Johannes gespeiste Vorstellung der „Restoration of the Jews“, nach der die Belebung der unter den Bedingungen von Aufklärung und

<sup>48</sup> Vgl. MEHNERT, Jerusalem als religiöses Phänomen 165.

<sup>49</sup> Vgl. Stephan HOLTHAUS, Prämillenniarismus in Deutschland. Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert, in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994) 191–211, oder Richard BAUCKHAM, Art. Chiliasmus IV: Reformation und Neuzeit, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7 (1981) 737–745.

Frühmoderne zerrütteten Christenheit durch die Bekehrung der Juden bewirkt werden könnte. Die „christlichen Zionisten“<sup>50</sup> wollten die Juden im Heiligen Land sammeln, sie für das Evangelium gewinnen und so die Rückkehr des Messias beschleunigen.

Gerade die Gründung des Anglo-Preußischen Bistums in Jerusalem 1841, dessen Motor der Gelehrte und Diplomat Carl Josias Freiherr von Bunsen war<sup>51</sup>, wäre ohne die chiliastische Jerusalem-Sehnsucht kaum denkbar gewesen. Allerdings spielten auch außenpolitische Gründe bei der Etablierung dieses ersten ökumenischen Experiments der Neuzeit eine wichtige Rolle. Für England und Preußen war ein gemeinsames Bistum vorteilhaft, um durch die Protektion der protestantischen Christen im zerfallenden Osmanischen Reich Fuß zu fassen<sup>52</sup>. Das Kooperationsmodell hatte 45 Jahre Bestand, ehe es 1886 an theologischen, finanziellen und politischen Differenzen zerbrach; „romantische Unionsökumene des Anfangs“ hatte auch im Heiligen Land „einer feindseligen deutsch-britischen Eifersucht“ weichen müssen<sup>53</sup>.

Das neue Bistum in Jerusalem führte national wie international zu einer erhöhten Sensibilität für die religiöse Bedeutung der Stadt und löste unter den Nationen und Konfessionen einen Wettbewerb um die prestigeträchtigste Repräsentanz an den Heiligen Stätten aus. 1847 wurde das von 1099 bis 1291 schon einmal in Jerusalem bestehende Lateinische Patriarchat wiedereröffnet, das den Bau zahlreicher Kirchen, Ordensniederlassungen, Schulen und wissenschaftlicher Institute initiierte. Frankreich bemühte sich um die römisch-katholische Vorrangstellung im Heiligen Land. Russland intensivierte seine Unterstützungsmaßnahmen für die Orthodoxie in Palästina. Das führte im Kontext der „Orientalischen Frage“ zu einem politisch-religiösen Konkurrenzkampf zwischen den Großmächten, der im Krimkrieg (1853–1856) auf die Spitze getrieben wurde<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Mayir VERETÉ, *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*, in: *Middle Eastern Studies* 8 (1972) 2–50, und Franz KOBLER, *The Vision was There. A History of the Restoration of the Jews* (London 1956), belegen auf breiter Quellenbasis die lange Tradition der „Restoration-Idea“ in der anglikanischen Kirche. Eine kurze Einführung in die Thematik bietet Alex CARMEL, „Christlicher Zionismus“ im 19. Jahrhundert – einige Bemerkungen, in: Ekkehard W. STEGEMANN (Hg.), *100 Jahre Zionismus. Von der Verwirklichung einer Vision (Judentum und Christentum 1, Stuttgart–Berlin–Köln 2000)* 127–135.

<sup>51</sup> Vgl. Frank FOERSTER, *Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik (Waldeckische Forschungen 10, Bad Arolsen 2001)*.

<sup>52</sup> Vgl. MEHNERT, *Jerusalem als religiöses Phänomen* 165. Vgl. dazu LÜCKHOFF, *Anglikaner und Protestanten im Heiligen Land*, und SCHMIDT-CLAUSEN, *Vorweggenommene Einheit*.

<sup>53</sup> Karl HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt* (München 1978) 215.

<sup>54</sup> Vgl. MEHNERT, *Jerusalem als religiöses Phänomen* 164.

Die machtpolitische Intervention der Großmächte im Orient bewegte die europäische Öffentlichkeit sehr. Vorstellungen von einem Kreuzzug zum Schutz der Heiligen Stätten der Christenheit, der Status der Heiligen Stadt und der Schutz Jerusalems durch die christlichen Mächte wurden Gegenstand der öffentlichen Debatten<sup>55</sup>.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lockte das Heilige Land nicht nur die ersten zionistischen Siedler, sondern auch zwei chiliastische freikirchlich-protestantische Gemeinschaften an: einerseits die amerikanisch-schwedischen „Spaffords“<sup>56</sup>, die in der American Colony in Jerusalem ihre Heimat fanden und in Selma Lagerlöfs zweibändigem Roman „Jerusalem“ verewigt wurden, und andererseits die aus dem württembergischen Pietismus erwachsene Tempelgesellschaft.

Im württembergischen Pietismus brachte die Jerusalem-Sehnsucht vor rund 200 Jahren eine „prekäre Kultur mit Sprengsatz“ (Martin Scharfe) hervor. Explosiv wurde der Pietismus in der Zeit der „napoleonischen Umwälzungen“, die die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, aber auch die mentalen Dispositionen in Württemberg veränderten. Das Land wurde nach der Umgestaltung zum Königreich (1806) ein „Polizeistaat modernen Zuschnitts“ (Paul Sauer), der mit Überwachungsmaßnahmen, Presse- und Bücherzensur, einem Auswanderungsverbot (ab 1807) seine Bürger politisch entmündigte, gleichzeitig den Boden für eine Sehnsucht nach persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit schuf. Theologisch katalysierte der Chiliasmus den Wunsch nach freier Religionsausübung und einer besseren Welt. Seine Sprengkraft zog er aus der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi. Die Chiliasten setzten die apokalyptischen Texte der Bibel in einen unmittelbaren Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftlichen Ereignissen ihrer Zeit, suchten nach Zeichen für Gottes Handeln in der Welt, deuteten die Ereignisse in Geschichte und Gegenwart mit Hilfe der Johannes-Apokalypse. Dem Wiederkommen Christi sollte eine Zeit anti-christlicher Schrecken vorausgehen, die die Frommen durchstehen mussten, um danach mit Christus im tausendjährigen Friedensreich herrschen zu können. Die Tübinger Volkskundlerin Renate Föll hat den Chiliasmus deshalb als „zeitbedingte Möglichkeit von Kontingenzbewältigung“<sup>57</sup> interpretiert.

Um den apokalyptischen Fehlentwicklungen in Politik, Theologie und Kirche entgegen zu können, suchten die Chiliasten nach einem „Bergungsort“. Der

---

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. z. B. KARK, ARIEL, Messianism, Holiness, and Community.

<sup>57</sup> FÖLL, Sehnsucht nach Jerusalem 233.

biblischen Überlieferung gemäß war dies Jerusalem<sup>58</sup>. Der religiöse Wunsch zur Auswanderung in der pietistischen Unter- und Mittelschicht wurde, wie Föll betont, durch schwierige sozial-ökonomische Rahmenbedingungen verstärkt. Jerusalem wurde zum wirkmächtigen Image, in dem biblische Prophetie und naiv-märchenhafte Paradiesvorstellungen ineinander flossen.

Da der Weg ins Heilige Land aufgrund der unruhigen politischen Lage versperrt blieb, geriet das Russland des frommen und an deutschen Kolonisten interessierten Zaren Alexander I. in den Blick der württembergischen Chiliasten. So wanderten die frommen Schwaben mehrheitlich nicht nach Palästina, sondern in den Kaukasus aus. Die Sehnsucht nach Jerusalem erfüllte sich schließlich nur für die in Opposition zur Landeskirche ins Leben gerufene „Tempelgesellschaft“. Sie gründete ab 1869 in Haifa, Jaffa, Sarona und Rephaim/Jerusalem erfolgreiche landwirtschaftliche Kolonien im Heiligen Land<sup>59</sup> und formte die freikirchliche Richtung des protestantischen Jerusalem-Milieus.

Die dezidiert kirchliche Richtung der Jerusalem-Mentalität begründete in Preußen der Berliner Pfarrer Friedrich Adolph Strauss mit seiner Reisebeschreibung „Sinai und Golgatha“. Das Buch war die wichtigste Publikation der protestantischen Jerusalem-Mentalität des 19. Jahrhunderts<sup>60</sup>. Der spätere Potsdamer Hofprediger hatte auf einer Orientreise seine Lebensaufgabe darin gefunden, seinen Zeitgenossen die besondere Bedeutung des Heiligen Landes zu verdeutlichen – und zwar sowohl heilsgeschichtlich-biblich als auch visionär-eschatologisch. In „Sinai und Golgatha“ fanden der Geist der Romantik, der Erweckungsbewegung und „ein neues Interesse an Jerusalem und dem Land der Bibel“ zusammen<sup>61</sup>. Strauss ließ durch seine Reisebeschreibungen nicht-auswanderungsfreudige preußische Christen, die ebenfalls die Wiederkunft Christi herbeisehnten, auf eine mentale „Oriental journey“ gehen und sie an seinen religiösen Erlebnissen partizipieren. Denn Strauss selbst erlebte seine Reise ins Land der Bibel als eine „fortgehende Erfahrung der Wahrheit

<sup>58</sup> Ebd. 29.

<sup>59</sup> Vgl. dazu CARMEL, Die Siedlungen der württembergischen Templer.

<sup>60</sup> Vgl. Friedrich Adolph STRAUSS, Sinai und Golgatha. Reise in das Morgenland (Berlin 1847, 11883).

<sup>61</sup> Vgl. Frank FOERSTER, Berlin und Jerusalem. Das evangelische Bistum in Jerusalem und die Anfänge des Jerusalems-Vereins zu Berlin. Zum 175. Geburtstag von Friedrich Adolph Strauss, in: BERLIN IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 1992, 83–99, hier 83, sowie DERS., Sinai und Golgatha – Die Heilsgeschichte als religiöses Erlebnis und die Gründung des Jerusalemsvereins durch Friedrich Adolph Strauss, in: Al-muth NOTHNAGLE, Hans-Joachim ABROMEIT, Frank FOERSTER (Hgg.), Seht, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Festschrift zum 150jährigen Jubiläum von Talitha Kumi und des Jerusalemsvereins (Leipzig 2001) 169–184.

des göttlichen Wortes“ und zog aus der unmittelbaren Anschauung der „geheiltesten Orte der Erde“ einen tiefen inneren „Gewinn“<sup>62</sup>, an dem er eine weite Leserschaft teilhaben lassen wollte. Dass sein Buch innerhalb von vier Jahrzehnten elf Auflagen erreichte, belegt, dass Strauss das Bedürfnis seiner Leser befriedigen konnte.

Ähnliches gilt auch für zahlreiche andere Reiseberichte und die zum Teil ausführlichen landeskundlichen Beschreibungen in den Publikationen der Palästina-Missionen, wie dem „Boten aus Zion“ des Syrischen Waisenhauses, den „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande“ des Jerusalemvereins, der „Palästina“-Zeitschrift der Evangelischen Karmelmission oder den Jahresberichten des Herrnhuter Aussätzigenasyls „Jesushilfe“<sup>63</sup>. Mit diesen Publikationen entstanden Kommunikationsräume, in denen die Jerusalem-Mentalität tradiert wurde.

#### 4.2.2. *Gedächtnisgeschichtliche Hegemonialpolitik – Die Orientreise Kaiser Wilhelms II.*

Mit der Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898 wurde die gerade beschriebene frömmigkeitsgeschichtliche Mentalität religionspolitisch, national- und kulturprotestantisch funktionalisiert<sup>64</sup>. Die Reise wurde zum Gründungsmythos der Palästinadeutschen und brachte eine besonders enge Verbindung der Hohenzollern zum Heiligen Land und zu den Palästinadeutschen hervor, die dieses Interesse mit begeisterter Kaisertrouwe erwiderten.

Die Einweihung der Erlöserkirche am Reformationstag 1898 auf dem Muristan – direkt neben der Grabeskirche gelegen – zelebrierte die viel beschworene Einheit von Thron und Altar in kaum zu überbietender Form. Die Erlöserkirche in Jerusalem wurde zum Schlüsselbau der hohenzollernschen Kirchenbauten. Das Salvatorpatrozinium, das an die frühchristlichen Kirchenbenennungen erinnerte und in der Alten Kirche den Sieg des Christentums über

<sup>62</sup> Vgl. STRAUSS, Sinai und Golgatha.

<sup>63</sup> Vgl. Peter GRADEWITZ (Hg.), Das Heilige Land in Augenzeugenberichten. Aus Reiseberichten deutscher Pilger, Kaufleute und Abenteurer vom 10. bis zum 19. Jahrhundert (München 1984); Der Bote aus Zion. Mitteilungen aus dem Syrischen Waisenhaus Jerusalem 1 (1885)–54 (1938), 63 (1948)–84 (1969); Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande. Vereinsschrift des Jerusalem-Vereins 1 (1857)–85 (1941); Palästina. Mitteilungen der Evangelischen Karmelmission Nr. 1 (1912/13)–28 (1940), N. F. 38 (1949)–65 (1977). Zwischen 1868 und 1898 erschien der Jahresbericht des Aussätzigen-Asyls zu Jerusalem, der dann von 1899 bis 1900 in „Das Aussätzigen-Asyl der Brüdergemeine in Jerusalem. Bericht vom Jahr“ umbenannt und zwischen 1901 und 1940 als „Jahresberichte des Asyls ‚Jesushilfe‘ in Jerusalem“ weitergeführt wurde.

<sup>64</sup> Eine umfassende Analyse bietet BENNER, Die Strahlen der Krone.

die antiken Gottheiten symbolisierte, entwickelte sich zum Spezifikum der hohenzollernschen Religionspolitik<sup>65</sup>. Während der preußische König Friedrich Wilhelm IV. vor allem auf die urchristlich-apostolische Kirche rekurrierte, nahm sich Kaiser Wilhelm II. Kaiser Konstantin zum Vorbild, um Gotteshäuser zu stiften, zu bauen und die Kirchenpolitik zu steuern. Wilhelm II. – der im Gegensatz zu Friedrich Wilhelm IV. kein kirchliches Reformprogramm verfolgte – ging es gerade mit dem Bau von Gedächtniskirchen um eine Selbstdarstellung seines Kaiserhauses. Dass er für die Hauptbauten seiner Regierungszeit, die Erlöserkirchen in Bad Homburg, Rummelsburg bei Berlin und Jerusalem (ihnen war eine Reihe kleinerer Kirchen angegliedert), die Spätromanik der Stauferzeit adoptierte, zeigt seinen Willen zur Übertragung der mittelalterlichen Kaiser- und Herrschaftsideen auf sein evangelisches Kaisertum. Der spätromanische Baustil galt ihm als national-deutscher Stil. Der Kaiser bewegte sich damit „in ganz aktuellen Denkkategorien“ und brauchte keine Opposition der Bevölkerungsmehrheit zu befürchten<sup>66</sup>. Die Kirchenbauten der Hohenzollern waren also in hohem Maße traditionsverhaftet und deshalb epochentypische Produkte des Historismus<sup>67</sup>.

Dazu gehörte auch der Versuch, symbolpolitisch den Bogen zur Reformation zu schlagen. So war es kein Zufall, dass die Grundsteinlegung in Jerusalem am 31. Oktober 1893, also exakt ein Jahr nach der Eröffnung der neurenovierten, zur nationalen Gedenkstätte der Reformation umgestalteten Schlosskirche in Wittenberg, stattfand.

Mit dem Bau der evangelischen Weihnachtikirche in Bethlehem, der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberg und der Benediktinerabtei Dormitio Beatae Mariae Virginis auf dem Zionsberg – dieser von den Hohenzollern aus Gründen der konfessionellen Balance geförderte katholische Bau befindet sich in der Nähe des Abendmahlssaales, des Grabes Davids und dem legendarischen Ort des Ablebens der Gottesmutter – waren deutsche Kirchenbauten an den wichtigsten Orten der Christenheit vorhanden. Das kulturprotestantische Hegemonialprojekt war vollendet.

Die palästinadeutschen Untertanen fühlten sich durch die kaiserlichen Bauten aufgewertet, konnten sich nun mit neuem Selbstbewusstsein als Repräsentanten des Landes der Reformation im Heiligen Land betrachten. Das protestantische Jerusalem-Milieu fühlte sich zur Pflege dieses Erbes herausgefordert. Bis 1918 wurde der Geburtstag Wilhelms I. am 22. März gefeiert, zu der

---

<sup>65</sup> Vgl. KRÜGER, Rom und Jerusalem 256.

<sup>66</sup> Ebd. 259.

<sup>67</sup> Ebd. 256.

alle in Jerusalem lebenden Deutschen und Schweizer im preußischen bzw. später im deutschen Konsulat zusammenkamen. Auch der Reformationstag erhielt einen Ehrenplatz in der Gedächtnisgeschichte der palästinadeutschen Diaspora.

Die kaisertreue Haltung der Palästinadeutschen blieb auch nach 1918 erhalten. Der bereits erwähnte, in Köln lebende Pfarrer und Publizist Ludwig Schneller wurde eine Art Ersatz-Hofprediger am Exilssitz Wilhelms II. im niederländischen Haus Doorn, kämpfte publizistisch für die Rückkehr des Kaisers, verteidigte ihn gegen jeden Vorwurf der Kriegstreiberei und Kriegsschuld<sup>68</sup>.

In Jerusalem feierte die Gemeinde statt des Verfassungstags der Weimarer Republik am 11. August den Hindenburg-Tag am 2. Oktober mit einem vaterländischen Gottesdienst. Die deutschen Protestanten konnten sich eher mit dem greisen Statthalter der Monarchie als mit der ersten Demokratie auf deutschem Boden anfreunden<sup>69</sup>.

Auch der durch das Kabinett Hans Luthers (DVP) ausgelöste Flaggenstreit der Jahre 1926/27 steht für die symbolische Repräsentanz der national-protestantischen Mentalität. Die Reichsregierung hatte den staatlichen Auslandsvertretungen gestattet, neben der neuen schwarz-rot-goldenen auch die alte schwarz-weiß-rote Fahne zu hissen. Die konfessionellen Auslandsgemeinden waren von dieser Regelung natürlich nicht betroffen. Die Flaggenfrage bewegte 1927 dennoch die evangelischen Deutschen in Jerusalem. Da die christlichen Institutionen der Stadt an Sonntagen beflaggt waren, hätte die evangelische Gemeinde die neue Reichsflagge hissen müssen. Für den damaligen Propst Hans-Wilhelm Hertzberg war es aber „rein gefühlsmäßig unmöglich, etwa das Muristanhospital der Erlöserkirche, die der Kaiser eingeweiht hat, oder die Propstei, die auf dem Platze des kaiserlichen Zeltlagers steht, mit der schwarz-rot-goldenen Fahne zu versehen. Das würden weder die Deutschen

<sup>68</sup> Vgl. Ludwig SCHNELLER, *Holt doch den Kaiser wieder!* (Leipzig 2<sup>1933</sup>); vgl. auch DERS., *Unser Kaiser. Achte Folge der „Weihnachts-Erinnerungen“* (Leipzig 1927); DERS., *Die Kaiserfahrt durchs Heilige Land* (Leipzig 2<sup>1899</sup>). Dazu auch Roland LÖFFLER, *Apostelfahrten und Königserinnerungen. Ludwig Schneller als geo-religiöser Reiseschriftsteller und politischer Prediger von der Kaiserzeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007) 213–245. Allgemeiner: Jakob EISLER, Arno G. KRAUSS, *Bibliographie der Familie Schneller. Das Syrische Waisenhaus in Jerusalem* (Kleine Schriften des Vereins für Württembergische Kirchengeschichte 4, Stuttgart 2006).

<sup>69</sup> Zu Paul von Hindenburg vgl. Horst MÖLLER, *Weimar. Die unvollendete Demokratie* (München 6<sup>1997</sup>) 57–78, und Jonathan R. C. WRIGHT, „Über den Parteien“. *Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933* (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B/2, Göttingen 1977) 86f., 91f., 174f.

noch die Nichtdeutschen begreifen.“<sup>70</sup> Um ein derartiges Bekenntnis zur neuen Republik im In- und Ausland zu vermeiden, hatte der deutsche Protestantismus 1926 die Kirchenfahne mit violetterem Kreuz auf weißem Grund entworfen, die schließlich auch in Jerusalem gehisst wurde<sup>71</sup>.

## 5. *Das werdende Jerusalem-Milieu*

### 5.1. Milieubildungsprozesse I: Palästina-Missionsvereine im Deutschen Reich

Der entscheidende Impuls zur Bildung eines Jerusalem-Milieus in Preußen kam von dem bereits erwähnten Pfarrer Friedrich Adolph Strauss. Da er davon überzeugt war, „dass die biblischen Verheißungen vom zukünftigen Glanze Jerusalems auch auf das irdische Zion zu beziehen seien“<sup>72</sup>, beließ er es nicht dabei, als religiöser Reiseschriftsteller zu wirken. Das Anglo-Preußische Bistum, das Engagement deutscher und englischer Missionare in Jerusalem wertete er als Zeichen für den verheißenen Wiederaufbau der Davidsstadt, den er mit Kräften zu fördern versuchte. Mit dem Slogan „Laßt euch Jerusalem im Herzen sein!“ (Jeremia 51, 50) rief er in Berlin am 21. Januar 1847 – am selben Tage des Jahres 1842 hatte der erste protestantische Bischof Michael Salomon Alexander sein Amt in Jerusalem angetreten – eine jährliche „Jerusalemsfeier“ ins Leben. Daraus erwuchs der Jerusalems-Verein (JV), der auf Initiative prominenter Berliner Protestanten und mit dem Plazet des preußischen Hofes am 21. Januar 1853 im Berliner Dom gegründet wurde<sup>73</sup>.

Hauptzweck des Vereins war die finanzielle und ideelle Förderung der entstehenden protestantischen Einrichtungen in Jerusalem. Vorsitzender wurde der dritte Hofprediger, Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann (1806–1873), Sohn des Gründers des württembergisch-pietistischen Zentrums Korntal bei Stuttgart, Gottlieb Wilhelm Hoffmann (1771–1846). Ludwigs Bruder war Christoph Hoffmann (1815–1885), der spätere Gründer der Tempelgesellschaft. Der neue

<sup>70</sup> Vgl. Schreiben Hertzbergs vom 1. Juni 1927 an das Kuratorium der Evangelischen Jerusalem-Stiftung, in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 56/38.

<sup>71</sup> Vgl. dazu z.B. Wolf-Dieter HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit (Gütersloh 1999) 848. Zur kirchlichen Stellung zum Verfassungstag und zur Flaggenfrage im Inland vgl. Kurt NOWAK, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 7, Weimar 21988) 177–179.

<sup>72</sup> FOERSTER, Berlin und Jerusalem 88.

<sup>73</sup> Vgl. DERS., Mission im Heiligen Land. Der Jerusalems-Verein zu Berlin 1852–1945 (Missionswissenschaftliche Forschungen 25, Gütersloh 1991) 42–64.

Verein – wie Frank Foerster betont, „eine typische preußisch-evangelische Einrichtung“<sup>74</sup> – versuchte Kontakte zu Palästina-Freunden im württembergischen Pietismus zu knüpfen. Zudem stand Strauss in Verbindung mit Christian Friedrich Spittlers (1782–1867) Baseler Christentumsgesellschaft.

Dem langsam entstehenden Jerusalem-Milieu fehlte im Gegensatz zu den bereits etablierten Missionsgesellschaften das finanziell wichtige „Hinterland“. Doch nach und nach bildeten sich vor allem in Preußen kleine Jerusalems-Ortsvereine, die sich dem Berliner Hauptverein anschlossen. Bis 1893 entstanden vierzig solcher Hilfs- und Zweigvereine. In Berlin bildeten sich ein „Jungfrauenverein für Jerusalem“, ein „Frauen-Nähverein“, ein „Tabaveerein junger Mädchen“ und ein „Sonntagsverein weiblicher Dienstboten“, an anderen Orten wurden „Nähvereine für Bethlehem“ oder „Frauenvereine für die Diakonissenhäuser im Orient“ gegründet. Die Vereine wurden von den jeweiligen Ortspfarrern oder den Pfarrfrauen geleitet, sie sammelten Geld und Kleidung für Jerusalem. So wurde der JV zum Nukleus des preußisch-protestantischen Jerusalem-Milieus<sup>75</sup>.

Anfangs war das Interesse an Jerusalem allerdings begrenzt<sup>76</sup> und die Mitgliederzahl der Hilfsvereine – denen übrigens Thomas Mann in den „Buddenbrooks“ mit der Beschreibung der „Jerusalemabende bei der Frau Konsulin“ ein literarisches Denkmal setzte<sup>77</sup> – blieb überschaubar. Mit dem öffentlichen Echo auf die Kaiserreise 1898 konnte der JV sein schleppendes Wachstum überwinden. Hatte der Verein im Jahr 1896 nur 940 Mitglieder, waren es Anfang 1898 schon 2.440 und Ende 1898 5.200. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg stieg die Mitgliederzahl kontinuierlich an und erreichte 1914 mit 19.096, die sich in rund 20 Zweigvereinen im gesamten Reichsgebiet sammelten, ihren Höhepunkt. 1914 betrug das JV-Budget 166.000 Reichsmark. Damit war der zahlenmäßige Höhepunkt der Vereinsgeschichte erreicht<sup>78</sup>. Erstaunlicherweise konnte der Verein dieses Niveau bis 1923 (mit noch rund 15.000 Mitgliedern) halten. Doch das Inflationsjahr 1923 hinterließ beim JV tiefe Spuren. Von 1923 auf 1924 verlor der Verein auf einen Schlag 12.000 Mitglieder. Dank einer intensiven Mitgliederwerbung gelang es, bis 1928 den Mitgliederstock auf 5.000 Menschen anzuheben. Die soziale Zusammensetzung

<sup>74</sup> FOERSTER, Berlin und Jerusalem 91.

<sup>75</sup> Ebd. 93.

<sup>76</sup> Ebd. 94.

<sup>77</sup> Vgl. das 5. Kapitel, 5. Teil, von Thomas MANN, Buddenbrooks. Verfall einer Familie (Berlin 1901), sowie Klaus GRUHN, Die Jerusalemabende der Frau Konsulin, in: Im Lande der Bibel 4/29 (1984) 12–15.

<sup>78</sup> Vgl. die Statistik bei FOERSTER, Mission im Heiligen Land 222.

ging durch alle Klassen und Schichten. Dies alles – auch der mittlere soziale Verbindlichkeitsgrad im JV – spricht dafür, das Jerusalem-Milieu auf einer mittleren Milieu-Ebene anzusiedeln.

Dass die Landeskirchen jährlich die Weihnachtsskollekte – in der anglikanischen Kirche waren es die Good Friday-Collections – der Palästina-Mission zur Verfügung stellten, zeigt die Bedeutung der Jerusalem-Mentalität im deutschen Protestantismus<sup>79</sup>. In der Weihnachtsskollekte kamen jährlich zwischen 60.000 und 80.000 Reichsmark zusammen.

Neben dem JV wurde der 1889 gegründete „Evangelische Verein für das Syrische Waisenhaus“ mit Sitz in Köln der zweite wichtige Träger des Jerusalem-Milieus<sup>80</sup>. In Deutschland engagierten sich für Palästina zudem die Brüderunität in Herrnhut, die Evangelische Karmelmission in Schorndorf<sup>81</sup>, der Johanniterorden, die Kaiserswerther Diakonie, die mit ihr verbundene Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung mit Sitz in Potsdam sowie die Evangelische Jerusalem-Stiftung und die Stiftung für das Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde des Heiligen Landes, die beide unter der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin standen.

Die Vielzahl der Palästina-Organisationen war wohl ein Grund dafür, dass eine große Zahl protestantischer Christen dem Jerusalem-Milieu zuneigte und es gelang, die theologischen „Ekelschranken“ (Gangolf Hübinger) zwischen liberalen Kulturprotestanten, die sich wissenschaftlich oder in den erwähnten Stiftungen bzw. im Johanniterorden für Palästina engagierten, und den erweckten Pietisten in den Missionsgesellschaften zu überwinden.

Die Pluralität führte zugleich aber auch zu einer Schwächung des Jerusalem-Milieus. Die Vereine vertraten trotz vieler Gemeinsamkeiten differente theologische und politische Positionen, waren in unterschiedlichen Regionen verwurzelt – so der JV in Preußen, das Syrische Waisenhaus, die Karmelmis-

<sup>79</sup> Die Weihnachtsskollekte war zunächst exklusiv für den JV bestimmt, wurde ab 1928 zwischen dem JV, dem Syrischen Waisenhaus, der für die Versorgung der Erlöserkirchengemeinde zuständigen Evangelischen Jerusalem-Stiftung und der Orientarbeit der Kaiserswerther Diakonie aufgeteilt. Vgl. FOERSTER, Mission im Heiligen Land 158.

<sup>80</sup> Zum Syrischen Waisenhaus vgl. die Abschnitte bei SINNO, Deutsche Interessen in Syrien und Palästina 1841–1898; RAHEB, Das reformatorische Erbe; AKEL, Der Pädagoge und Missionar Johann Ludwig Schneller; Karl HAMMER, Die christliche Jerusalemsehnsucht im 19. Jahrhundert. Der geistige und geschichtliche Hintergrund der Gründung Johann Ludwig Schnellers, in: Theologische Zeitschrift 42 (1986) 255–266.

<sup>81</sup> Vgl. Klaus SCHÄFER, Art. Karmelmission, Evangelische, in: DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART, Bd. 4 (Tübingen 42001) 824, und Wilhelm SZIEL, Zeugendienst im Heiligen Lande und Nahen Osten. Die Evangelische Karmelmission, ihr Werden und Wachsen (Schorndorf 21956).

sion im süddeutschen Pietismus, Kaiserswerth im Westen Deutschlands. Der mangelnde Wille zu Kooperation schlug sich nicht nur in Parallelstrukturen in Deutschland nieder, sondern auch in einem uneinheitlichen Auftreten in Palästina, wie Propst Ernst Rhein in seinem Jahresbericht 1933/34 beklagte: „Wir sind für das Bewusstsein der uns gegenüber Stehenden keine deutsch-evangelische Kirche: es sind Einzelgemeinden da, es sind wertvolle missionarische Einzelveranstaltungen da mit kräftiger individualistischer Eigenart.“<sup>82</sup>

Gerade diese Tendenz ist ein weiteres Argument für eine Kennzeichnung als Mesomilieu. Zudem changierte das Jerusalem-Milieu zwischen Autonomie- und Verkirchlichungstendenzen. Die Vereine zeigten ein für den deutschen Vereinsprotestantismus typisches emanzipiertes Verhältnis zur verfassten Kirche. Der JV und das Syrische Waisenhaus suchten dennoch sowohl die Nähe zur kirchlichen Hierarchie als auch zum preußischen Königshaus. Sie ließen sich von dort finanziell unterstützen und übernahmen im Gegenzug bereitwillig die Rolle der Repräsentanten des reformatorischen Erbes im Heiligen Land. Die Zahl der Pfarrer, Superintendenten, Oberkirchenräte und sogar Bischöfe in den Missionsvorständen war erheblich. Gleichzeitig wehrten sich JV wie Syrisches Waisenhaus nach 1933 vehement gegen die Aufhebung ihrer Eigenständigkeit und die Eingliederung in zentralistische missionarische Strukturen der Deutschen Evangelischen Reichskirchen<sup>83</sup>.

Ein weiteres Argument spricht für die milieutheoretische wie mentalitätsgeschichtliche Mittelposition: Nur ein kleiner gesellschaftlicher Teil des deutsch-evangelischen Jerusalem-Milieus konnte aufgrund der geographischen Distanz selbst zu den Gedächtnisorten des Glaubens fahren und reale Eindrücke im Heiligen Land gewinnen. Der professionelle Tourismus nach Palästina begann zwar schon mit der Eröffnung des Suez-Kanals 1869, erlebte aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg seinen großen Durchbruch. In Wernigerode im Harz bildete sich in der Zwischenkriegszeit ein „Komitee für die evangelischen Palästinafahrten“, das von Pfarrern geführte Reisen ins Heilige Land anbot. Dabei wurden nicht nur die Heiligen Stätten erkundet, sondern auch die protestantischen palästinadeutschen Institutionen besucht und unterstützt. Federführend waren allerdings die großen Reisegesellschaften Thomas Cook und Hugo Stangen, die akademische und kirchliche Studienreisen, Sängerguppen und Pfadfindergruppen ins Heilige Land brachten<sup>84</sup>. Pilger- und Bil-

<sup>82</sup> Rheins Jahresbericht 1933/34, in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 56/87.

<sup>83</sup> Vgl. das Protokoll der Syrischen Waisenhaus-Vorstandssitzung Nr. 210, 29. November 1933, in: Landeskirchliches Archiv Stuttgart, K 8/8.

<sup>84</sup> Timothy LARSEN, Thomas Cook, Holy Land Pilgrims, and the Dawn of the Modern Tourist Industry, in: Robert N. SWANSON (Hg.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*

dungsreisende stammten meist aus (groß)bürgerlichen Schichten, die sich die damals nicht unerheblichen Reisekosten leisten konnten<sup>85</sup>.

Reisen ins Heilige Land stabilisierten die Jerusalem-Mentalität, brachten mitunter aber das Verhältnis von Image und Reality aus dem Lot. So findet sich etwa im Bericht von Dr. H. Michaelsen vom Reichsausschuss Deutscher Akademiker über eine Studienfahrt nach Ägypten, Palästina und Syrien im Frühjahr 1933 einerseits eine Schilderung der ehrfürchtigen Gefühle der Reisenden im „Lande des Heilands“<sup>86</sup>; auf der anderen Seite kritisiert er jedoch die religiösen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen „Veräußerlichungen“, die in Palästina zu beobachten seien und nicht dem Geiste des Nazareners entsprechen würden. Reality störte hier also das Image. Als „Lichtblick“ empfanden die deutschen Akademiker – und dies illustriert die Transferleistung des deutschen evangelischen Jerusalem-Milieus – den Besuch der Templer-Kolonien und die „wundervoll schlichte Stunde der Besinnung“ in der Erlöserkirche, in der Propst Rhein der Reisegruppe eine Andacht hielt. Auf diese Weise wurde also eine Verbindung von Konfession und Nation geknüpft sowie eine Deckungsgleichheit von Erwartung und Realität (wieder)hergestellt.

## 5.2. Milieubildungsprozesse II:

### Die evangelisch-arabischen Missionsgemeinden

Auch in einer ganz anderen Perspektive lassen sich Milieuthorie und Mentalitätsgeschichte anwenden, nämlich auf die Palästina mission selbst. Ein theoretischer Zugriff kann nämlich erklären helfen, wieso die protestantische Mission cum grano salis missionstheologisch gescheitert ist.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts gründete der JV arabisch-evangelische Gemeinden in Jerusalem, Bethlehem, Beith Jala, Beith Sahour und Hebron; das

---

(Woodbridge 2000) 329–342; vgl. auch das Kapitel Reisen und Pilgerfahrten, in: EISLER, HAAG, HOLTZ (Hgg.), Kultureller Wandel in Palästina 277–282, und Heinz GOLLWITZER, Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhunderts als Glaubens- und Bildungserlebnis, in: Bernhard BISCHOFF, Wolfgang STAMMLER (Hgg.), Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte. Festschrift Walter GOETZ (Marburg 1948) 286–324.

<sup>85</sup> Vgl. etwa einen Hinweis auf eine fast vierwöchige Orient-Reise im „Reichsboten“, Nr. 31 vom 5. Februar 1929, der ausdrücklich von einem Angebot für bessere Kreise sprach, denn die Preise schwankten – je nach Reisezeit – in der I. Klasse zwischen 1.260 und 1.560 RM, in der II. Klasse zwischen 950 und 1.225 RM und in der III. Klasse zwischen 570 und 985 RM, in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 5/3123.

<sup>86</sup> Vgl. H. MICHAELSENS „Bericht über die Orientfahrt“ (1933), in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 5/3123.

Syrische Waisenhaus errichtete Anstalten in Jerusalem, Nazareth, Bir Salem und Chemet Allah, die Herrnhuter ein Aussätzigenasyl in Jerusalem, die Karmelmission Schulen und Sozialstationen in Galiläa. In den arabisch-evangelischen Gemeinden entstand deshalb ein religiöses Mikromilieu.

Die Zahl der lutherischen Araber während der Zwischenkriegszeit schwankte zwischen 500 und 1.200 Mitgliedern. Die fünf arabischen JV-Gemeinden hatten seit dem Ersten Weltkrieg ein starkes Bedürfnis nach Unabhängigkeit von den deutschen Missionsgesellschaften entwickelt, wollten eigene Kirchenvorstände einrichten und langfristig eine eigene Kirche aufbauen. Doch die deutschen Missionsvorstände verweigerten den arabischen Christen über viele Jahre die Selbstständigkeit. Sie hielten sie für unreif. Diesen kulturimperialistischen bzw. paternalistischen Stil schienen sich die deutschen Missionen leisten zu können, weil die Missionsgemeinden finanziell von Deutschland abhängig waren und die Gemeinden sich selbst durch Clan-Streitigkeiten oft im Wege standen.

Zudem fehlte dem arabisch-lutherischen Mikromilieu, das sich aus Waisenkinder und Angehörigen der griechisch-orthodoxen Unterschicht gebildet hatte, eine bürgerliche (Laien-)Mittelschicht, die identitätsstiftend wirken und Führungsaufgaben übernehmen konnte. Die wenigen führenden Persönlichkeiten dieser Gemeinden waren als Pastoren, Lehrer oder Kindergärtnerinnen bei den Missionen angestellt und damit ökonomisch abhängig. Die Gemeinden wurden vor allem von diesen wenigen hauptamtlichen Kräften getragen. Während der Zeit des englischen Mandats in Palästina (1918–48) beklagten die Gemeinden einen Mangel an geistlichem Nachwuchs. Erschwerend kam hinzu, dass sich die unterschiedlichen Missionen oft gegenseitig Pastoren und Lehrer abwarben. Deshalb bildete sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts keine konfessionelle lutherische Mentalität mit sozialer Prägekraft in den JV-Gemeinden heraus. Das indizieren auch die wiederkehrenden Drohungen einiger Gemeindeglieder, zur anglikanischen Kirche überzutreten, sollten die Gemeinden keine eigenen Kirchenvorstände erhalten und pastoral besser versorgt werden<sup>87</sup>. Diese Christen verstanden sich also in erster Linie als Protestanten und erst in zweiter Linie als Lutheraner. Dagegen waren die anglikanischen Missionen eher bereit, den Missionsgemeinden mehr Autonomie zu geben und so auch das Entstehen „Junger Kirchen“ zu fördern.

<sup>87</sup> Vgl. Roland LÖFFLER, Nationale und konfessionelle Identitätsbildungsprozesse in den arabisch-lutherischen und arabisch-anglikanischen Gemeinden Palästinas während der Mandatszeit, in: Andreas FELDTKELLER, Almut NOTHNAGLE (Hgg.), Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150jährigen Jubiläum des Jerusalemsvereins (Beiheft der Zeitschrift für Mission 2, Frankfurt/Main 2003) 71–103.

Im Vergleich etwa zur weltweit agierenden anglikanischen „Church Mission Society“ mit ihren Gemeinden in Jerusalem, Haifa, Nazareth, Amman, Es-Salt, Nablus, Ramallah, Shefa Amr, Akko, El-Husn, Ramleh und Beisan waren die deutschen Organisationen kleine Missionen. Sie erreichten einen geringeren Professionalisierungsgrad als die großen britischen Missionen, die neben der theologischen Leitung ausgewiesene Finanz- und Verwaltungsfachleute anstellten und eigene missionstheologische „think tanks“ unterhielten. Konzeptionelle Überlegungen zur missionarischen Ausrichtung, zur Selbstständigkeit der Missionsgemeinden oder eine Rezeption des aktuellen missionstheologischen Diskurses finden sich in den Überlieferungen des JV und des Syrischen Waisenhauses praktisch kaum.

### *6. Zusammenfassung und Ausblick*

Nach einer Jahrhunderte währenden Phase des Desinteresses gewann Jerusalem im Kontext der „Orientalischen Frage“, der Romantik und Erweckungsbewegung eine neue Bedeutung im deutschen Protestantismus. Legt man die eingangs beschriebenen, von Frank-Michael Kuhlemann und Olaf Blaschke entwickelten Kriterien an, so lässt sich das Entstehen einer Jerusalem-Mentalität und eines Jerusalem-Milieus im deutschen Protestantismus nachweisen: Der Jerusalem-Mentalität lag ein heilsgeschichtliches, geo-religiöses Image zugrunde, das wirkmächtig im deutschen Protestantismus zur Stabilisierung des konfessionellen Mentalitätskerns beitrug, aber auch ein breites sozial-missionarisches Engagement zum „Wiederaufbau“ des Heiligen Landes bewirkte. Durch ein weitgefächertes Schrifttum wurden Kommunikationsräume geschaffen, an denen sowohl die kirchliche und staatliche Führungsschicht als auch klein- und unterbürgerliche Schichten – etwa in den Näh- und Frauenhilfsvereinen – partizipierten. Durch Vereinsbildungen wurden die Vergemeinschaftungsprozesse des Jerusalem-Milieus vorangebracht, dessen Ritualisierung und Affektivierung etwa an Jahresfesten, bei Jerusalemabenden oder durch die Weihnachtskollekte geschah. Schwieriger gestaltete sich bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Pflege der eigentlichen Gedächtnisorte, da die protestantischen Palästina-Reisen einer finanziell potenten Schicht vorbehalten blieben. Für die Mehrzahl der Angehörigen des Jerusalem-Milieus ersetzte Image weiter Reality, blieb die Pflege der Erinnerungsorte ein Produkt der frommen Einbildungskraft, die durch Missionszeitschriften und Reiseberichte geprägt wurde.

Grundsätzlich scheint ein derartiges Jerusalem-Milieu in fast allen Kirchen

vorhanden gewesen zu sein. Aufgrund der anderen konfessionellen und nationalen Ausgangssituationen werden der Mentalitätskern und die sich anlagernden Mentalitätskreise jedoch unterschiedliche Formen angenommen haben. Dem müssten weitere Forschungsarbeiten ebenso nachgehen wie der Frage, inwieweit Jerusalem zum ökumenischen Integral der Christenheit wurde.

Außerdem führte das Entstehen des Jerusalem-Milieus zu einer Renaissance einer biblischen Religiosität und verdeutlicht damit beispielhaft, dass die Entwicklung des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert nicht einfach mit Hilfe des Säkularisierungsparadigmas interpretierbar ist. Vielmehr besaßen die Bildungsprozesse des Jerusalem-Milieus auch eine innovative Seite: Eine konservativ-erweckte Spiritualität wurde durch neue geo-religiöse Impulse vertieft. Der theologische, aber auch kulturelle, politische, historische bzw. historistische Blick ins Land der Bibel eröffnete neue Horizonte, führte zu einer Internationalisierung des deutschen Protestantismus, förderte eine globale Kultur des Religiösen.

Es scheint jedoch zur Ironie der Geschichte zu gehören, dass das konservative und paternalistische Jerusalem-Milieu im deutschen Protestantismus eine Mitschuld daran hatte, dass sich in Palästina kein stabiles arabisch-protestantisches Mikromilieu entwickeln konnte. Damit führt sich die „geopietät“ – ohne, dass die Zeitgenossen es selbst bemerkt hätten – im Grunde ad absurdum: Die Haltung der deutschen Protestanten offenbarte, dass es ihnen in erster Linie um ihre ahistorische Per- und Rezeption des Landes der Bibel ging. Die arabischen Gemeinden waren mitunter nur Vehikel für den religiösen Kulturaustausch und Mentalitätstransfer von Palästina nach Mitteleuropa. Es dauerte Jahrzehnte, bis sich, im Anglikanismus schneller als im deutschen Protestantismus, ein Verständnis für kontextuelle Formen des reformatorischen Glaubens durchsetzte. Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein dominierte so im deutschen evangelischen Jerusalem-Milieu erkennbar Image über Reality.