

Bethel, 16. März 2018

Der Jerusalem Code. Das Konzept anderer Orte im sozialreformerisch- diakonischen Protestantismus

1. Wieso Jerusalem Code?

Ebenezer, Sarepta, Bethel, Nazareth, Zion, Jerusalem – warum diese biblischen Namen für diakonische Einrichtungen? Nun, die Gründer solcher Anstalten und Siedlungen gehörten bibelfrommen Erweckungsbewegungen an, und sie wollten mit ihrem sozialen Engagement auf die destruktiven Folgen der gesellschaftlichen Umbrüche der Industrialisierung christlich, also helfend und heilend reagieren. Mit diesen biblischen Namen verbindet sich ein heiliger Ort oder eine besondere Geschichte, die ein Vorbild für christliches Ethos sein kann (beim Betheler Kaufhaus namens „Ophir“ bin ich allerdings nicht sicher...). Im Fall von „Zion“ und „Jerusalem“ verhält es sich aber komplexer. Mit diesen nahezu gleichbedeutenden Namen verbindet sich nicht nur eine *Erinnerung*, sondern auch eine *Verheißung*. Schon im Alten und im Neuen Testament bezeichnen „Zion“ oder „Jerusalem“ nicht nur den Ort eines früheren Handelns Gottes, sondern auch den Ort eines künftigen Handelns, eines heilsamen Handelns, das man noch erwartet, auf das man hofft, um das man betet. So, zwischen Erinnerung und Verheißung ausgespannt, entwickelte das evangelische Ethos der Barmherzigkeit auch in Bethel seine kreative Dynamik.

„Zion“ und „Jerusalem“ sind, fachtheologisch gesagt, nicht nur historisch-räumliche, sondern auch *eschatologisch-zeitliche* Begriffe. Ich spreche im Folgenden nur von „Jerusalem“, weil es den sozialen Aspekt der christlichen Zukunftshoffnung deutlicher als „Zion“ auch mit dem politischen Aspekt verband. Viel Jahrhunderte lang wurden die vier Möglichkeiten, einen biblischen Begriff zu verstehen, am Namen „Jerusalem“ demonstriert: Im Wortsinn bedeutete die geographisch in Palästina lokalisierte Stadt. Im übertragenen (allegorischen) Sinn bedeutete es die christliche Kirche, weil in ihr Gott gegenwärtig ist. Im personalisierten (tropischen, moralischen) Sinn bedeutete Jerusalem das christliche Glauben und Leben, in dem Gottes Geist wirkt. Im himmelan steigenden (anagogischen) Sinn bedeutete es das endzeitliche, das neue, laut Offb 21 am Ende der Zeiten vom Himmel herab kommende Jerusalem, die Hütte Gottes bei den Menschen, den Wohnort der Erlösten in Gemeinschaft mit Christus.

Meine heutige Frage ist, weil das endzeitliche Jerusalem ja noch aussteht: Wieso nannten Christen, die noch hinieden auf dem Pilgerweg zum verheißenen Neuen Jerusalem gingen, bestimmte Orte „Jerusalem“ oder sogar „Neues Jerusalem“? Was war daran anders oder neu als an sonstigen Orten? Die Antwort auf die Frage, inwiefern es das neue, endzeitliche „Jerusalem“ schon jetzt geben kann, gibt uns die Entschlüsselung des emblematischen Wortes „Jerusalem“. Ganz modisch nenne ich das den „Jerusalem Code“.

2. Jerusalem - Orient und Okzident

Von der westlichen Christenheit aus gesehen lag und liegt die reale Stadt Jerusalem im Osten, im Orient. Aber fast 1000 Jahre lang glaubten Christen, dass dort der *Mittelpunkt* der Welt sei, denn dort wirkte und starb Jesus Christus. Die Ebstorfer Weltkarte (ca. 1300) ist explizit um die „Auferstehung Christi“ zentriert; dorthin würde auch das neue Jerusalem vom Himmel herab kommen, wie der Visionär Offb 21 beschreibt. Von Europa aus gesehen, lag Jerusalem freilich im Osten, daher wurden in der christlichen Welt alles Wichtige geostet, die Kirchengebäude etwa, und eine Wallfahrt nach Jerusalem war so wichtig, dass man sogar Kreuzzüge zur Befreiung des Heiligen Landes führte. *Ex oriente lux* – das Licht kommt aus dem Osten. Das hat sich seit der Zeit der Renaissance und der Reformation geändert, ja

umgekehrt zur „Neuen Welt“ im *Westen*. Die Devise von Kaiser Karl V. zeigt ein Schiff, das zwischen den Säulen des Herkules – bisher die Grenze der Welt – westwärts hindurchfährt mit dem Motto: *Plus ultra*, weiter hinaus! Wohin auch immer, wie lang auch immer...

Auf den Gedanken, räumlich und zeitlich immer weiter hinaus zu fahren, konnte man früher gar nicht kommen. Denn das Christentum hatte das antike Bild einer räumlich begrenzten Welt, in deren Mitte wir Menschen wohnen, auch *zeitlich* begrenzt, durch einen Anfang, die Schöpfung, und ein Ende, der Vollendung der Weltzeit mit der Wiederkunft Christi und dem Jüngsten Gericht; ein *apokalyptisches* Szenario, wie das die visionären Texte der Bibel nahelegten. Die anfänglich selbstverständliche Erwartung, dass Christi Wiederkunft nahe bevorstehe und aller Trübsal seiner Gläubigen ein Ende bereite, machte der Überzeugung Platz, dass einstweilen die Kirche das Werkzeug einer geistlichen Herrschaft Christi sei, dass etwa Klostersgemeinschaften zeichenhafte Vorwegnahme des Neuen Jerusalem seien. Seither war klar, dass nach dem Ende der gegenwärtigen Weltzeit nicht etwa, wie im AT ja auch vorgestellt, eine paradiesisch-ländliche Idylle wiederhergestellt würde; vielmehr wird die menschliche Kultur zur *civitas Dei* erneuert, und die sie umgebende Natur wird zum „Garten Christi“.

In Krisenzeiten erneuerte sich die Naherwartung jedoch immer wieder; auch und gerade die Reformationszeit lebte in einer fast fieberhaften Naherwartung, oft angstvoll im Blick auf das Jüngste Gericht (während Luther täglich auf den „lieben Jüngsten Tag“ hoffte). Aber das apokalyptische Szenario bekam, wenn ich so sagen darf, eschatologische Konkurrenz, den *Chiliasmus* oder *Millenarismus*. Er wurde ebenfalls biblisch begründet, aus der (nur) in Offb 21,2f überlieferten Vision einer 1000jährigen Herrschaft der Frommen vor der Wiederkunft Christi. Etwas anders begründet war die Erwartung ein Reiches des Geistes, das bald dem Reich des Vaters (AT: Gesetz) und dem des Sohnes (NT: Liebe) folgen würde. Der Effekt war der gleiche: praktische, soziale und politische Arbeit für die zukünftige, neue Welt. Die radikalen Franziskaner, die ein solches Reich der Freiheit, ein „Drittes Reich“ erwarteten, waren die ersten, die wirklich *sozialethische* Aktivitäten entwickelten, die also hinausgingen über die bloße Bestandserhaltung der alten, vergehenden Welt.

3. Jerusalem, chiliastisch

In der Krisenzeit um 1500 trat zutage, dass die chiliastische Verknüpfung von Religion und politischer Macht zweischneidig war. Savonarola wollte Florenz mit Gewalt zum „Neuen Jerusalem“ umgestalten (1494); der Bauernkrieg (1525) und das Täuferreich in Münster (1535) endeten auch im Blutbad, Cromwells chiliastische Revolution in England kostete nicht nur dem König das Leben... Die bestehenden Ordnungsmächte verfolgten spiritualistische und chiliastische Bewegung gewaltsam; die protestantischen Staatskirchen verdammt den Chiliasmus als Häresie ausdrücklich (etwa CA, Art. 17). Das konnte den Chiliasmus jedoch nicht auf Dauer verhindern – im neuzeitlichen *Puritanismus* und im *Pietismus* wurde er sogar theologisch legitimiert. Nun wurde die „*Hoffnung besserer Zeiten*“ für die Kirche, erstmals von Ph. J. Spener 1675 ausgerufen, zum Erwartungshorizont christlicher Ethik, sie wurde hier auf Erden, zur Reich-Gottes-Arbeit. Diese Dynamisierung wurde möglich, erstens weil der übrige apokalyptische Erwartungshorizont aus vielen Gründen zunehmend verblasste und randständig wurde; und zweitens weil dieser Chiliasmus jeglicher gewaltsamen Aktivität absagte und sich auf sittliche Aktivität in politisch unerheblich scheinenden kleinen Gruppen beschränkte. Das war der sog. *Chiliasmus subtilis*, im Gegensatz zu einem machtförmigen und gewaltaffinen *Chiliasmus crassus*.

„...Aktivität in politisch unerheblich erscheinenden kleinen Gruppen“, muss ich wiederholen, weil damit zweite wichtige Weiche für den Weg des protestantischen Christentums in eine

gesellschaftlich relevante diakonische und sozialreformerische Praxis angesprochen ist. Die Aufwertung aller sozialen Formen der christlichen Nächstenliebe durch die Reformation war nämlich noch nicht geleitet vom Ziel der substanziellen Verbesserung aller menschlichen Verhältnisse, gar von der Idee geschichtlichen „Fortschritt“ beseelt. Auch hatte es keine organisatorischen Formen neben den Staatskirchen entwickelt. Diakonische Dienste waren die Aufgabe aller Christ*innen, aber nur in ihrem jeweiligen Stand als Obrigkeit, Geistlichkeit oder/und Familienvater, also in Kirchen, Schulen, Hospitälern, Waisenhäuser und im „Haus“. Das „Neue Jerusalem“ spielte nur für die *persönliche* Frömmigkeitskultur eine motivierende Rolle, wie man an Liedern wie „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ (Ph. Nicolai, 1599) und „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ (J.M. Meyfart, 1626) sehen kann. Als sozio-politische Größe blieb es ein reines Hoffnungsbild, eines der Synonyma für den „Himmel“ in seinem radikalen Kontrast gegen alles Irdische (J. Gerhard, Loci, XXXI).

Nur da, wo man in der Absicht der Vollendung der Reformation eine vollkommen christliche Gesellschaft erstrebte, wurden Zielvorstellungen dafür entwickelt – das waren dann kleine elitäre Gruppen wie die Rosenkreuzer-Bruderschaft (1616ff) und platzierten das weitab von der Realität wie die *Respublica Christianopolitana* von J.V. Andreae (1619). Diese ziemlich totalitäre *Utopie* nahm sich nicht einmal architektonisch ein Vorbild an Offb 21 (sondern an Freudenstadt), geschweige denn, dass sie einen Weg zu ihrer Realisierung gewiesen hätte. Sie gelang wenigstens ansatzweise in einigen bedeutenden *pädagogischen* Reformprojekten (W. Ratichius, J.A. Comenius, S. Evenius in Sachsen-Gotha).

So oder so, die Vergesellschaftung der chiliastischen Dynamik war lange Zeit nur in kleinen parakirchlichen und machtfernen Gruppen möglich, stets bedroht und oft verfolgt. Manche überlebten, wie schon seit der Reformationszeit mennonitischen Gemeinden, die ihr Neues Jerusalem in Ländern bauen konnten, in denen die religiöse Praxis und die politische Macht weniger eng verknüpft waren, in den Niederlanden etwa oder dann in den neuenglischen Kolonien. Die chiliastischen *ecclesiolae in ecclesia*, die staatskirchlich geduldeten frommen Konventikel in Deutschland konnten reguläre Formen sozialdiakonischer Praxis so gut wie nicht ausbilden.

4. Realsymbolische Präfigurationen des Neuen Jerusalem

Es ist kein Zufall, dass die uns geläufige Epocheneinteilung von Altertum, Mittelalter, Neuzeit im pietistischen Halle erfunden wurde. Denn hier realisierte sich die von der Reformation nur angestoßene Entwicklung zu einer christlich durchgeformten Gesellschaft, insbesondere im Bildungswesen, der Sozialpflege und in ihrem Personal. A.H. Franckes Anstalten (seit 1695) wurden zwar vom brandenburgisch-preußischen Staat integriert, aber ihr Erfolg hing ebenso von der Unterstützung durch ein ganzes Netzwerk informeller Akteure ab; und der Erfolg wurde nicht behindert von der Abgrenzung der Gemeinschaft der Wiedergeborenen von der „Welt“. Diese *Doppelstellung* – zukunftssträchtig-missionarisch in der Welt wirken, aber anders motiviert und organisiert sein als die Welt – machte Franckes „Waisenhaus“ zu einer realsymbolischen Präfiguration des Neuen Jerusalem.

Noch deutlicher war diese Doppelstellung der Herrnhuter Brüdergemeinen, die sich nur im Schutz von eigenartigen Kleinterritorien halten konnten (seit 1722/1727), die aber bald halb-autonome Siedlungen in holländischen (Genadental 1738) oder neuenglischen Kolonien gründeten. Wiederum war es kein Zufall, dass nach Labadisten, Quäkern und heterodoxen Lutheranern (Germantown 1683) oder Radikalpietisten (Ephrata Cloister 1732) seit 1742 auch Herrnhuter sich in Pennsylvania ansiedelten und ihr „Neues Jerusalem“ bauten (auch unter den Namen „Nazareth“ oder „Bethlehem“). Nordamerika war der beste Platz für eine vollständige Trennung religiöser Vergesellschaftung und religiöser Autorität von staatlicher

Repression. Die religiöse Umwelt z.B. in der Erweckungsbewegung um J. Edwards war ebenfalls klar chiliastisch der Arbeit für den moralischen und sozialen Fortschritt verpflichtet. Dieser christlich-religiöse, mit der Wiederkunft Christi noch rechnende Chiasmus konnte aber auch in einen zivilreligiösen Chiasmus (*in God we trust*) übergehen; er war dann für die Gründung der USA konstitutiv, wie man auf Ein-Dollar-Scheinen (*novus ordo seclorum*) noch heute lesen kann.

In Deutschland war der letzte Schritt, der zu Einrichtungen wie dem Johannesstift in Berlin (1858) oder Bethel (1867/72) führte, auch eine Erweckungsbewegung, die restaurative des 19. Jahrhunderts. Sie wandte sich von der aufklärerischen Transformation des Christentums ab, wirkte sich weniger kirchenkritisch als kirchlich konservativ aus; sie wurde entsprechend von den restaurativen, seit 1848 paternalistisch-konservativen Regierungen gefördert. Die Konstellation fand seit 1849 (J.H. Wichern) ihren Ausdruck in der neuen Formel „*Innere Mission*“. Früher wäre diese Formel als selbstwidersprüchlich empfunden worden, aber jetzt bezeichnete sie ziemlich gut die Doppelstellung, die das diakonisch-soziale Engagement von Christ*innen jetzt einnehmen musste – in der arbeitsteiligen Industriegesellschaft nämlich. Hier war eine (Re-)Christianisierung der Gesellschaft nicht mehr zu erhoffen, in der aber die chiliastische Dynamik zeichen- und beispielhafte Reich-Gottes-Arbeit bedeutete, also: Jesus Christus betend und arbeitend entgegen zu gehen.

Um eine Dynamik handelt es sich in jedem Fall, aber nie um eine solche, die eine Wiederkunft Christi gar nicht mehr erwartet. Wie eilig sie die verbleibende Zeit „auskaufte“, dürfte vom jeweiligen Hauptakteur abhängig gewesen sein; während Bodelschwingh wohl eher Dringlichkeit vermittelt hat, verkörperte etwa W. Löhe eher ein gewisse Gelassenheit. Aber so oder so, die chiliastische Dynamik bezog sich bei beiden (auch bei Chr. Blumhardt, die sich ja persönlich kannten) auf Hilfe und Heilung von Individuen und zielte auf deren sittliche Gesundheit ab. Das erforderte die Bildung von kontrastiven Gemeinschaften an besonderen, durch Namensgebung in ihrer Spannung zwischen Erinnerung und Verheißung kenntlich gemachten Orten. Das verband sich gut mit dem Mainstream des kirchlichen und politischen Paternalismus verbinden; die Ausweitung auf strukturelle Sozialreformen gehört in die nächste Phase der Inneren Mission, nach 1890. Im Blick auf die *Rechtsform* des diakonischen Engagements erforderte die chiliastische Motivation, nicht die staatskirchlichen Privilegien und Defizite zu übernehmen, sondern sich auf der Basis eines Netzes von Unterstützer*innen frei zu assoziieren, in Vereinsform etwa.

Im Blick auf die *Sozialform* bedeutete es, dass es reale *Orte* der Lebenshilfe geben musste, die sich sinnlich identifizierbar unterscheiden mussten von ihrer Umwelt, die aber zugleich moralisches Vorbild für die Umwelt sein mussten, ein *Heterotop*, um den für diese Tagung gewählten Titel aufzunehmen. Bethel war ein solcher Heterotop, der sich in Situierung und Architektur vielsagend unterschied von der umgebenden Raumgestaltung. Seine Platzierung im äußeren Raum unterlag städtebaulichen Veränderungen, die kaum beeinflussbar waren; etwa anderes war und ist die Raumgestaltung nach innen, das Ensemble und die Architektur der Gebäude. Das zu erhalten und zu pflegen ist eine pure Selbstverständlichkeit, solange die Träger die ursprüngliche Absicht nicht direkt dementieren wollen. Es im Bewusstsein zu halten, wäre eine Aufgabe dieser Träger bzw. der Kirche und ihrer Theologen. Leider hat die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts die Räumlichkeit der Gegenwart Gottes fast völlig ignoriert behauptet, dass Gott nicht im Raum, sondern nur in der Zeit wohne. Dieser Existenzialismus liegt, Gott sei Dank, inzwischen hinter uns (nicht nur wegen des *spatial turn* in den Kulturwissenschaften). Ich hoffe, dass ein verändertes Bewusstsein der Pflege auch des diakonischen Heterotops Bethel zugutekommen wird.