

DU WOHNST UNTER DEN LOBGESÄNGEN ISRAELS

Eine Untersuchung der charismatischen Lobpreiskultur im Hinblick auf
das implizierte Gottesdienstverständnis

THOU INHABITEST THE PRAISES OF ISRAEL

A study of the charismatic praise culture with regard to the implicit
understanding of worship

by

PAUL DENNIS THIELMANN LOEWEN

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

Practical Theology

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: Prof Elsabé Kloppers

CO-SUPERVISOR: Dr. Bernhard Ott

(November 2018)

DECLARATION

Name: Paul Dennis Thielmann Loewen

Student number: 5855-267-7

Degree: MTh in Practical Theology

Title:

Du wohnst unter den Lobgesängen Israels. Eine Untersuchung der charismatischen Lobpreiskultur im Hinblick auf das implizierte Gottesdienstverständnis

Thou inhabitest the praises of Israel. A study of the charismatic praise culture with regard to the implicit understanding of worship

I declare that the above dissertation is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.



SIGNATURE

November 7th, 2018

DATE

Zusammenfassung

Diese Studie befasst sich mit einer Untersuchung und Einordnung einiger theologischer Aspekte der charismatischen Lobpreispraxis im deutschsprachigen Raum. Dies erfolgt mittels Analyse einschlägiger Literatur sowie repräsentativer Liedtexte der charismatisch geprägten Lobpreismusik der letzten Jahre.

Insbesondere durch die Untersuchung des Tempelmotivs und seine Bedeutung in der charismatischen Lobpreispraxis, werden Charakteristika eines zugrundeliegenden Gottesdienstverständnisses und sich daraus ergebende weltanschauliche Implikationen herausgearbeitet.

Der Befund zeigt, dass den untersuchten Lobpreisliedern ein Narrativ der Begegnung des Menschen mit Gott und seiner Gegenwart (in „heiliger Atmosphäre“) als Grundmotiv zugrunde liegt. Dieses Narrativ folgt der Logik und dem Vorbild des alttestamentlichen Tempelkults. Wie der Eintritt des Priesters ins „Allerheiligste“, soll das gottesdienstliche Lobpreiserlebnis als eine transzendente Begegnung mit dem „Heiligen“ verstanden werden, wodurch sich Tendenzen zu einem sakral-kultischen Gottesdienstverständnis und Hinweise eines Dualismus zwischen „profanen“ und „sakralen“ Wirklichkeitsdimensionen des zugrundeliegenden Weltbildes aufzeigen lassen.

Schlüsselbegriffe

Lobpreis, Anbetung, Lobpreispraxis, Musik, Lobpreislieder, Gottesdienst, Gottesdienstverständnis, Tempel, Tempelmotiv, Tempelmetapher, Weltbild, Weltanschauung, Sakral, Profan, Heilig, Kult, Charismatische Lobpreiskultur, Worship, Täufer, Mennoniten.

Summary

This study evaluates some theological aspects of the charismatic praise and worship practice in the German-speaking area by analyzing relevant literature and representative lyrics of the charismatically influenced worship songs of recent years. In particular, by examining the temple theme and its significance in charismatic worship, the characteristics of the underlying conception of worship and the resulting worldview implications are worked out.

The results show that the studied praise and worship songs are based on an underlying narrative of man's encounter with God and his presence (in a "holy atmosphere") through the singing. This narrative follows the logic and model of the Old Testament temple cult. Like the priest's entry into the "holy of holies", the worship experience is to be understood as a transcendent encounter with the "holy", whereby tendencies towards a sacral-cultic understanding of worship and a dualism between a "profane" and a "sacred" dimension of the underlying worldview can be shown.

Keywords

Praise, Worship, Worship Service, Worship Music, Worship Songs, Charismatic Praise Culture, Temple, Temple Metaphor, Worldview, Sacred, Profane, Holy, Cultic, Anabaptist, Mennonites.

Danksagung

Ich möchte mich in erster Linie bei meiner Frau und meinen Kindern bedanken. Ohne euer Mittragen wäre dieses Projekt nicht zustande gekommen!

Einen herzlichen Dank auch an meine Supervisorin, Prof. Elsabé Kloppers, und meinen Co-Supervisor, Dr. Bernhard Ott, die ihr an mich geglaubt und mir dabei geholfen habt, immer wieder über meinen Tellerrand zu schauen.

Ich bedanke mich bei meinen Arbeitgebern, Kollegen und Kolleginnen, Freunden und Freundinnen, und bei meinen Eltern, die ihr mich in den unterschiedlichen Phasen des Studiums immer wieder unterstützt und mir Freiraum für diese Forschung gegeben habt. Herzlichen Dank an Lukas, Oli, Marc, Silvi, Dorothea und Emanuel für die vielen wertvollen Gespräche und Ermutigungen! Vielen Dank auch an Nicole für das kompetente Lektorat!

Zu guter Letzt geht ein besonderer Dank an die Mennonitengemeinde Schänzli, an die Konferenz der Mennoniten der Schweiz (KMS) und an das Bildungszentrum Bienenberg für die Unterstützung und das Vertrauen.

Es ist eine Freude, mit euch allen unterwegs zu sein!

November 2018,

Dennis Thielmann.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	6
Abbildungsverzeichnis.....	8
1 EINLEITUNG.....	9
1.1 Ausgangssituation und Problemdarstellung	9
1.2 Relevanz und Gewinn	11
1.3 Forschungsfrage und Ziel der Untersuchung	12
1.4 Methodik der Untersuchung	13
1.4.1 Vorgehensweise.....	13
1.4.2 Forschungsgegenstand.....	14
1.5 Eingrenzung	15
1.6 Forschungsinteresse und Standpunkt des Forschers.....	16
1.7 Schlüsselbegriffe	17
1.7.1 Gottesdienstverständnis.....	17
1.7.2 Lobpreis & Anbetung / Worship.....	17
1.7.3 Metapher/ Metaphorik	17
1.7.4 Weltbild/ Weltanschauung.....	18
1.7.5 Täufer, Mennoniten, Friedenskirche	19
2 DAS TEMPELMOTIV IM GOTTESDIENST: ENTWICKLUNGEN UND PERSPEKTIVEN	21
2.1 Tempeltheologie und Tempelkritik im Alten Testament.....	21
2.2 Jesus und der Tempel.....	25
2.3 Die neutestamentliche Tempelmetaphorik als Paradigmenwechsel im Gottesdienstverständnis	29
2.4 Die Spiritualisierung des Tempels im 1. Jahrhundert	33
2.5 Die Renaissance des Sakralen in den großen Kirchen	35
2.6 Tempeltheologie und Gottesdienstverständnis aus täuferisch- friedenskirchlicher Perspektive.....	36
2.6.1 Der Tempelkult aus friedenskirchlicher Perspektive	37
2.6.2 Zum Gottesdienstverständnis aus friedenskirchlicher Perspektive.....	43
2.7 Zur Tempeltheologie und zum Gottesdienstverständnis in der charismatischen Lobpreiskultur	46
2.8 Das Tempelmotiv im Gottesdienst: Zusammenfassung	47

3	DIE FRAGE DER WELTANSCHAUUNG	49
3.1	Zur Korrelation von Gottesdienstpraxis und Weltanschauung.....	49
3.2	Weltanschauung bei Paul G. Hiebert.....	53
3.2.1	<i>Weltanschauung als Grundlage der Kultur</i>	<i>53</i>
3.2.2	<i>Zur biblischen Weltanschauung nach Hiebert.....</i>	<i>55</i>
3.3	Weltbild-Typologien bei Walter Wink.....	56
3.3.1	<i>Das antike Weltbild.....</i>	<i>57</i>
3.3.2	<i>Das spiritualistische Weltbild</i>	<i>57</i>
3.3.3	<i>Das materialistische Weltbild.....</i>	<i>58</i>
3.3.4	<i>Das theologische Weltbild</i>	<i>58</i>
3.3.5	<i>Ein integratives Weltbild</i>	<i>59</i>
3.3.6	<i>Zusammenfassung und Relevanz für die Untersuchung.....</i>	<i>60</i>
4	GOTTESDIENST ALS SAKRAL-KULTISCHES GESCHEHEN	64
4.1	Das Heilige und das Profane.....	64
4.1.1	<i>Religionswissenschaftliche Perspektive (Religiöser Dualismus).....</i>	<i>64</i>
4.1.2	<i>Christliche Perspektive (Kritik am Dualismus)</i>	<i>68</i>
4.2	Was ist „Gottesdienst“?	71
4.3	Aspekte eines sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses	73
4.4	Kritische Fragen an ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis.....	77
4.5	Zwischenertrag und Synthese: Indikatoren zur Analyse des Gottesdienstverständnisses	80
4.5.1	<i>Heiliger Ort.....</i>	<i>81</i>
4.5.2	<i>Heilige Zeit.....</i>	<i>81</i>
4.5.3	<i>Heilige Zeremonie</i>	<i>82</i>
4.5.4	<i>Heiliges Erlebnis.....</i>	<i>83</i>
4.5.5	<i>Heiliger/ priesterlicher Dienst.....</i>	<i>84</i>
5	UNTERSUCHUNG: DAS TEMPELMOTIV IN DER CHARISMATISCHEN LOBPREISKULTUR.....	85
5.1	Zur charismatischen Lobpreiskultur.....	85
5.2	Das Tempelmotiv im charismatischen Lobpreis	88
5.2.1	<i>Tempelmotiv: Literaturanalyse.....</i>	<i>88</i>
5.2.2	<i>Tempelmotiv: Liedtextanalyse</i>	<i>103</i>
6	ERGEBNISSE DER UNTERSUCHUNG UND BEURTEILUNG IM LICHT DER THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN	121
6.1	Heiliger Ort.....	121
6.2	Heilige Zeit	123

6.3	Heilige Zeremonie	123
6.4	Heiliges Erlebnis.....	125
6.5	Heiliger/ priesterlicher Dienst.....	127
6.6	Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse	127
7	KRITISCHE WÜRDIGUNG UND FAZIT	130
7.1	Kritische Fragen an das Tempelmotiv im Lobgesang.....	130
7.1.1	<i>Weltanschauliche Implikationen eines tempelbasierten Gottesdienstverständnisses.....</i>	<i>130</i>
7.1.2	<i>Lobpreismusik als Dienst und Opfer an Gott?</i>	<i>134</i>
7.2	Zum Potenzial des Tempelmotivs im Lobgesang	135
7.3	Herausforderungen der charismatischen Lobpreiskultur an eine täuferisch-friedenskirchliche Frömmigkeit	136
8	LITERATURVERZEICHNIS	138

Abkürzungsverzeichnis

ELThG	Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde
EÜ	Einheitsübersetzung der Bibel
LÜ	Luther-Übersetzung der Bibel (2017)
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart (Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft)
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZÜ	Zürcher Bibel

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Jerusalem als Zentrum der Welt "Die Welt als Kleeblatt" von Heinrich Bünting, 1581 (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.1.2).....	23
Abbildung 2: Ebenen von Kultur (Hiebert 2008:33).....	54
Abbildung 3: Das antike Weltbild (Wink 2014:28).....	57
Abbildung 4: Das spiritualistische Weltbild (Wink 2014:29)	57
Abbildung 5: Das materialistische Weltbild (Wink 2014:30).....	58
Abbildung 6: Das theologische Weltbild (Wink 2014:31)	58
Abbildung 7: Ein integratives Weltbild (Wink 2014:31)	59
Abbildung 8: „Die Architektur des Tempels: Abbild unseres Weges zu Gott“	
(Baltes 2014:129)	93
Abbildung 9: Buchcover "Das Geheimnis von Lobpreis und Anbetung" (Kopfermann 2009).....	98

1 EINLEITUNG

1.1 Ausgangssituation und Problemdarstellung

Seit einigen Jahrzehnten wird die gottesdienstliche Musikszene konfessionsübergreifend von der charismatischen Bewegung geprägt (Zimmerling 2001:44). Besonders in freikirchliche Gottesdienstformen strahlt dieser emotionsreiche und geistbetonte Frömmigkeitsvollzug hinein (Forster & Jecker 2005:8). Diese Entwicklung, die sich als „liturgische Befreiungsbewegung“ versteht (Zimmerling 2001:231), kann gegenwärtig als *charismatische Lobpreiskultur* bezeichnet werden (Zimmerling 2005:105). Begünstigt wird diese Ausbreitung durch die profitable Vermarktung der dazugehörigen Lobpreismusik (Ward 2005:76), Online-Videostreams sowie die „innere Nähe [charismatischer Spiritualität] zum in unserer Gesellschaft vorherrschenden [erlebnisorientierten] Lebensgefühl“ (Zimmerling 2005:12).

In dieser Gottesdienstpraxis haben „Lobpreis und Anbetung“ einen herausragenden liturgischen Stellenwert (Werner 1991:72). Hiermit ist zunächst konkret ein klar eingerahmter *Liederblock* von etwa zwanzig bis vierzig Minuten innerhalb einer gottesdienstlichen Veranstaltung gemeint. Charakteristisch darin ist die sogenannte „Lobpreis“- bzw. „Worship-Musik“, die sich in Anlehnung an die angelsächsische Popmusik der 1980er- und 1990er Jahre inzwischen zu einem wiedererkennbaren Pop-Rock-Genre im freikirchlichen Mainstream entwickelt und etabliert hat.

Der typische *Sound* dieser „Worship-Musik“, eingebettet in einen dramaturgisch-entsprechenden Aufbau und getragen vom Einsatz anderer medialer Event-Elemente (Grüter 2010:51), hat für die Teilnehmenden starke spirituelle Bedeutung (Zimmerling 2001:235). In emotional-verdichteter Atmosphäre wird die Gegenwart Gottes besonders intensiv erlebt (Zimmerling 2001:211; Williams 2004:145).

Hinter dieser liturgischen und musikalischen Erneuerung verbirgt sich implizit auch ein Paradigmenwechsel in der Theologie des Gottesdienstes, der in dieser Studie untersucht werden soll. Dass die charismatisch geprägte Lobpreis-Praxis weit verbreitet ist, versetzt sie nicht nur in die Lage, einen bestimmten Musikstil bekannt

zu machen¹, sondern lässt sie konfessions- und denominationsübergreifend auch ein bestimmtes Verständnis von „Gottesdienst“ und von „Anbetung“ prägen (Werner 1991:72). Das Bild einer Menschenmenge mit gehobenen Händen und geschlossenen Augen vor dem Hintergrund von Bühnenlichtern ist zum konstituierenden Symbol eines theologischen Gottesdienst-Paradigmas geworden. Inner- und außerhalb dieser Bewegung werden jedoch kritische Fragen an diese Praxis und das damit verbundene Gottesdienstkonzept gestellt.² Diese Gottesdienstpraxis könne die Erwartung erzeugen, „dass man Gott nur an solchen Orten begegnen kann, dass man aufwändige priesterliche Dienststrukturen benötigt, um dieses Erlebnis zu vermitteln“ (Hirsch 2011:128). Wenn „wahrer Gottesdienst“ als ein affektives Erlebnis verstanden wird, dessen Qualität und Realitätswert an der Intensität der individuellen emotionalen Betroffenheit beim Vollzug dieses spirituellen Ereignisses gemessen wird, ist dann im Umkehrschluss zu folgern, dass, wenn keine Emotionen ausgelöst wurden, keine „wahre Anbetung“, kein „wahrer Gottesdienst“ und letztendlich keine „Begegnung mit Gott“ stattgefunden hat (Kreider & Kreider 2009:4)? Alan Hirsch zufolge entstehe dadurch „eine [...] Situation, in der wir ‚Heiliges‘ und ‚Weltliches‘ (Hirsch 2011: 127) trennen:

Und das nur, indem wir einen Platz aufbauen, den wir wegen [...] des religiösen Bauchgefühls als ‚heilig‘ bezeichnen – aber wie bezeichnen wir dann den Rest des Lebens? Ist der dann nicht heilig? (Hirsch 2011:127).

Bestimmte gottesdienstliche Handlungen gewinnen somit an *sakral-kultischem* Gewicht, was aus evangelisch-freikirchlicher Perspektive in der historischen Liturgiedebatte in der Regel abgelehnt wird (Schweyer 2014:14; Lange 1965:164). „Gottesdienst“ oder auch „Anbetung“ müsse (wieder) breiter verstanden und reflektiert anstatt nur auf das gefühlsintensive Singen von „Lobpreis- und Anbetungsliedern“ bei gottesdienstlichen Veranstaltungen reduziert zu werden (Kreider 2009:4).

¹ In der Missionstheologie sieht man die Entwicklung einer gewissen „Kulturdominanz“ der amerikanisch geprägten Worship-Musik nicht ohne Sorge. Verena Grüter schreibt: „Neopfingstliche Kirchen bringen überall auf der Welt eine vorwiegend US-amerikanische Lobpreismusik, die nicht nur lautstark aus den Gotteshäusern auf die Straßen schallt, sondern unter der Bezeichnung ‚worship-music‘ auch weltweit auf Tonträgern vermarktet wird. [...] Es scheint, als sei an die Stelle der ‚totalen Diktatur des Harmoniums‘ die weltweite Herrschaft der populären Musikindustrie getreten“ (Grüter 2010:51).

² Aaron Niequist, Worship-Leiter in der Willow Creek Community Church, hat sich in Ausgabe 1/16 des *Willow Creek Magazin* mit ungesunden Charakteristika der Lobpreiskultur auseinandergesetzt. Guido Baltes, Pfarrer, Autor und Referent zum Thema Lobpreismusik, beobachtet die Lobpreisszene in Deutschland mit Sorge (Baltes 2008:17) und hat schon im Jahr 2008 in der Zeitschrift *Aufatmen* einen Artikel mit dem vielsagenden Titel „Lobpreis-Müdigkeit“ veröffentlicht.

Wenn eine gottesdienstliche Praxis suggeriert, dass man sich (allein) durch sie Zugang zum „Heiligen“ verschafft, stellt sich die Frage, ob dadurch einer bestimmten gottesdienstlichen Handlung ein sakral-kultisches Wesensmerkmal zugeschrieben wird (Nicol 2000:50), und ob ein solches kultisches Gottesdienstverständnis ein religiöses, dualistisches Weltbild impliziert, in dem zwischen dem „profanem/ weltlichen Alltag“ und der Gegenwart Gottes in „heiligen Räumen“ oder „heiligen Momenten“ unterschieden wird (Ott 2005:188). Darüber hinaus steht die Frage im Raum, inwiefern eine solche Gottesdienst-Logik mit einer bestimmten Lesart des alttestamentlichen Tempelkults zusammenhängt.

Zu dieser Diskussion will die vorliegende Studie einen Beitrag leisten.

1.2 Relevanz und Gewinn

Diese Studie hat zum Ziel, das Gottesdienstverständnis hinter der charismatischen Lobpreispraxis zu untersuchen. Jeder gottesdienstlichen Praxis liegt ein bestimmtes *Gottesdienstverständnis* und letztendlich ein bestimmtes *Gottesbild* zugrunde. Damit ist gemeint, dass liturgische oder religiöse *Handlungen* implizit oder explizit auf einem bestimmten Grundverständnis vom Sinn und Zweck dieser Handlungen fußen. Dieses Verständnis wiederum basiert auf bestimmten *Werten* und *Einstellungen*, die ihrerseits wiederum auf gewissen *Vorstellungen* des Menschen, seinem Welt- und Gottesbild, beruhen (vgl. Käser 1997:195). Es ist Aufgabe der Theologie, die Wechselwirkung zwischen einer gottesdienstlichen Praxis und den theologischen Grundannahmen, Erwartungen und weltanschaulichen Implikationen kritisch zu reflektieren.

Der Beitrag dieser Forschungsarbeit liegt zum einen in der Beschreibung einiger Aspekte des Gottesdienstverständnisses, das der charismatisch-geprägten Lobpreisbewegung zugrunde liegt, und zum anderen in der Beurteilung dieser herausgearbeiteten Aspekte im Lichte eines weiteren theologischen Deutungshorizonts.

Eine solche theologische Reflexion des charismatischen Lobpreisphänomens ist im deutschsprachigen Raum überfällig. Häufig werden Bedenken geäußert, mangelnde Qualität der Texte, Überbetonung des Romantischen, zu starke Selbstbezogenheit oder künstlerische Einfalt beklagt. Zu selten wird jedoch der theologische Mutterboden dieser Lobpreislieder und dieser liturgisch-musikalischen Bewegung durchleuchtet, die in so großem Maße überkonfessionell „ex- und importiert“ wird.

Dies ist besonders für solche Gemeinden relevant, die zwar nach begeisterungsfähigen zeitgemäßen Liturgieformen suchen, jedoch theologisch nicht ausdrücklich oder ausdrücklich nicht pfingstlichen oder charismatischen Traditionen entstammen (Sirchio 2012:72). Hierin liegt die Relevanz der Studie.

1.3 Forschungsfrage und Ziel der Untersuchung

Diese Untersuchung befasst sich mit einer Darstellung und Einordnung einiger theologischer Aspekte der charismatischen Lobpreispraxis, die in den letzten Jahrzehnten einen bemerkenswerten Aufschwung erlebt. Durch die Analyse einschlägiger Literatur sowie eines repräsentativen Bestands des Liedguts, insbesondere im Hinblick auf die Frage nach der Deutung und Relevanz des alttestamentlichen Tempelmotivs, möchte diese Studie zu einem theologischen Verständnis des Phänomens der charismatischen Lobpreiskultur beitragen und es in einen weiteren theologischen Deutungshorizont stellen.

Dabei soll es nicht nur darum gehen, eine konkrete musikalische Praxis und Gottesdienstform zu beschreiben, sondern um die prinzipielle Frage, welches implizierte Grundverständnis von Gottesdienst vorzufinden ist, dem wiederum ein bestimmtes Gottes-, Menschen- und Weltverständnis zugrunde liegt (vgl. Nicol 2000:45).

Hiermit kann ein Beitrag zur bestehenden Diskussion um eine reflektierte Gestaltung von Form und Inhalt einer zeitgemäßen gottesdienstlichen Musikpraxis geleistet werden.

Aus den genannten Anliegen stellt sich folgende Hauptforschungsfrage:

- Ob und, falls ja, inwiefern suggeriert die Verwendung des Tempelmotivs in der charismatischen Lobpreispraxis ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis?

Um sich dieser Frage anzunähern, stellen sich folgende erkenntnisleitende Unterfragen, die im Folgenden auch die methodische Vorgehensweise vorgeben:

- Was sind Charakteristika, Merkmale und Indikatoren eines „sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses“?
- Welche Rolle und Bedeutung kommt dem Tempelmotiv in der charismatischen Lobpreiskultur zu?
- Welche Implikationen lassen sich aus der identifizierten Bedeutung des Tempelmotivs für das Gottesdienstverständnis herausarbeiten? Anders

formuliert: Was sagt die Art und Weise, wie das Tempelmotiv verwendet wird, darüber aus, welches Grundverständnis (das Warum und Wozu) von Gottesdienst vorherrscht?

1.4 Methodik der Untersuchung

Es handelt sich bei dieser Untersuchung um eine Literaturstudie, die folgendermaßen vorgeht:

1.4.1 Vorgehensweise

Auf die Einführung (Kapitel 1) folgt eine Untersuchung in drei Schritten:

- 1) In einem ersten Schritt wird als theoretische Grundlage eine Skizzierung unterschiedlicher biblisch-theologischer Perspektiven zum Tempelmotiv im christlichen Gottesdienstverständnis vorgenommen (Kapitel 2). Grundsätzlich geht es hier um die Frage, inwiefern der israelitische Tempelkult als theologische und liturgische Grundlage für eine christliche Gottesdienstpraxis verstanden werden kann. Außerdem wird der Zusammenhang zwischen einer gottesdienstlichen Praxis und dem ihr zugrundeliegenden Weltbild beschrieben, wodurch die theologischen Kriterien und der Deutungsrahmen für die Untersuchung des Gottesdienstverständnisses in der charismatischen Lobpreispraxis konturiert werden.
- 2) In einem zweiten Untersuchungsschritt soll anschließend eine Analyse der charismatischen Lobpreispraxis anhand einiger repräsentativer Beispiele aus Literatur und Liedtexten aus dem deutschsprachigen Raum erfolgen (Kapitel 5). Dies geschieht anhand von einschlägiger Literatur, Vorträgen von Schlüsselpersonen aus der Szene und Lieduntersuchungen. Insbesondere soll dabei nach der Rolle des Tempelmotivs in dieser konkreten musikalischen Praxis und nach dessen Zusammenhang mit dem implizierten Gottesdienstverständnis gefragt werden.

Der Untersuchung der ausgewählten Literatur und des Liedguts der charismatischen Lobpreisszene sollen folgende Fragen zugrunde liegen:

- Inwiefern wird das alttestamentliche Tempelmotiv mit der gottesdienstlichen Gestaltung und insbesondere mit der gottesdienstlichen Musikpraxis zusammen gedacht?
- Welche Rückschlüsse lassen sich hieraus in Bezug auf die erwartete Funktion des Singens in der gottesdienstlichen Praxis ziehen?

- Welche theologischen Aspekte zum Gottesdienstverständnis lassen sich anhand der Verwendung des Tempelmotivs identifizieren?

Bei dieser Untersuchung wird beachtet, dass das Tempelmotiv zum einen direkt mit Begriffen aus dem Wortfeld des Tempels aufgerufen werden kann (Heiligkeit, Allerheiligstes, Opfer, Tempel, Leviten, Weihrauch, Thron, Blut, usw.). Zum anderen kann das Tempelmotiv auch als „Wurzelmetapher“ fungieren und andere Bilder und Begrifflichkeiten evozieren. Hans Riphagen beschreibt mit Paul Ricoeur das Phänomen der „Wurzelmetaphern“ wie folgt:

Paul Ricoeur folgend evozieren Wurzelmetaphern ein ganzes Netzwerk von untergeordneten Bildern, Metaphern und Ideen. Zum Beispiel kann Gottes Königreich als Wurzelmetapher bezeichnet werden, die Bilder hervorruft wie Herrschaft, Königtum, Krone und Thron. Wurzelmetaphern enthalten in sich selbst Geschichten und sind wichtige Indikatoren für die vorherrschenden Glaubensnarrative (Riphagen 2018:62).

Insofern kann untersucht werden, wie das Tempelverständnis explizit, aber auch implizit mit Begriffen aus dem Bedeutungsfeld aufgerufen wird. Es soll in diesem Schritt daher auch herausgefunden werden, inwiefern bestimmte Konzepte, die aus einem alttestamentlichen, tempelbasierten Gottesdienstverständnis hergeleitet sind, in den Liedern und der Literatur mithilfe anderer Motive, Bilder und Anspielungen hervorgerufen werden.

- 3) Im Anschluss an die Untersuchung der charismatischen Lobpreispraxis folgt drittens eine Auseinandersetzung des Befunds mit den theoretischen Erkenntnissen aus der theologischen Untersuchung. Eine theologische Einordnung und Beurteilung der Bedeutung des Tempelmotivs in der charismatischen Lobpreispraxis soll vorgenommen, der Zusammenhang mit dem Gottesdienstverständnis sowie entsprechende Aspekte des Weltbildes aufgezeigt werden (Kapitel 6 und 7).

1.4.2 Forschungsgegenstand

Im ersten Untersuchungsschritt rund um die Entwicklungen und Perspektiven zur Bedeutung des Tempels für den Gottesdienst werden Theologen zu Rate gezogen, die sich aus exegetischer und biblisch-theologischer Sicht mit der Thematik Gottesdienst im Alten und Neuen Testament beschäftigen. Ergänzt wird dies durch Werke aus der aktuellen liturgischen Diskussion, die maßgeblich zur theologischen Einordnung des Wesens und der Rolle des Gottesdienstes und des Tempelmotivs im Gottesdienst beitragen. Unter anderen zählen dazu Peter Wick, Ernst Lange, Martin

Nicol, Volker Gäckle und Peter Zimmerling. Auch Stimmen aus der sogenannten täuferisch-friedenskirchlichen Bewegung wie John H. Yoder sowie Alan und Eleanor Kreider werden einbezogen.

Daraufhin folgen die Untersuchungen des Konzeptes und der Begriffe „Weltanschauung“ bzw. „Weltbild“. Hierbei sollen grundsätzliche Definitionen und bestimmte Aspekte der Weltanschauungstheorien etwa des Anthropologen Paul G. Hiebert sowie die Weltbild-Typologien bei Walter Wink aufgezeigt werden.

Außerdem werden in diesem Zusammenhang religionswissenschaftlichen Aspekten von Mircea Eliade und Lothar Käser Beachtung geschenkt, die einen Beitrag zur Einordnung von weltanschaulichen Begriffen wie „Profan“ und „Sakral“ leisten.

Um eine theologische Standortbestimmung der charismatischen Lobpreispraxis vorzunehmen und insbesondere die Zusammenhänge des Tempelmotivs mit der Lobpreispraxis darzulegen, werden im zweiten Schritt sowohl Literatur als auch Stichproben aus dem Liedgut ausgewählt.

Bei der Auswahl der Literatur aus der charismatischen Lobpreiskultur wird der Schwerpunkt bewusst auf populäres Material von Autoren wie Graham Kendrick, Guido Baltes, Arne Kopfermann und Johannes Hartl gesetzt, da diese Stimmen die Szene stark prägen und somit zum Verständnis und zur Entwicklung gegenwärtiger Theorie und Praxis der charismatischen Lobpreiskultur auf dem Level der Gemeindebasis einen guten Einblick gewähren.

Was die Liedauswahl angeht, wird im Zuge eines qualitativen Ansatzes stichprobenartig vorgegangen. Untersucht werden zum einen einzelne Lobpreislieder aus den 1980er- und 1990er-Jahren, die auf dem deutschsprachigen Markt starke Verbreitung fanden, und zum anderen solche aus den letzten Jahrzehnten, die relativ repräsentativ für die sich abzeichnenden neueren Trends in der Worship-Szene³ im deutschsprachigen Raum sind.

1.5 Eingrenzung

Um den Zusammenhang von religiösen Ritualen oder gottesdienstlicher Praxis mit den ihnen zugrundeliegenden Weltbildern zu untersuchen, wäre ein umfassender empirischer Forschungsansatz in der charismatischen Lobpreiskultur vielversprechend. In solch einer phänomenologischen Standortbestimmung unter

³ Bei dem Begriff Worship-Szene handelt es sich um eine synonyme Bezeichnung für die charismatische Lobpreiskultur.

Einbeziehung von Methoden aus dem Feld der Kulturforschung, wie beispielsweise teilnehmende Beobachtung, könnten wichtige Aspekte thematisiert werden, die eine gute Ergänzung zur Literaturstudie bieten würden. Interviews von „Insidern“, Beobachtung und Analyse der Lobpreisereignisse, Moderationen und Ansagen der Lobpreisleitenden, Raumverhalten der Teilnehmenden, Musikrezeption und weitere Elemente könnten hilfreiche Indikatoren bieten. Diese empirische Herangehensweise wird von der vorliegenden Studie nicht abgedeckt.⁴

Darüber hinaus sei zu erwähnen, dass eine klare Eingrenzung des Untersuchungsfeldes „charismatische Lobpreiskultur“ im Grunde nicht möglich und für die Anliegen dieser Forschung auch nicht nötig ist, da dieses Phänomen, teilweise ausgehend von gewissen „Epizentren“ (meist pfingst-charismatische Bewegungen, Gemeinden, Bands oder Musik Labels), viele unterschiedliche Konfessionen und Gottesdiensttraditionen „durchdringt“. Bestimmte Merkmale anhand einiger Beispiele der Szene zu beobachten, gestaltet sich für diese Studie jedoch insofern durchaus als hilfreich, als davon auszugehen ist, dass sie in unterschiedlicher Qualität auch außerhalb der impulsgebenden Zentren auftreten.

1.6 Forschungsinteresse und Standpunkt des Forschers

(Gottesdienstliche) Musik ist für mich stets Arbeitsfeld und Lebensraum gewesen. Seit vielen Jahren engagiere ich mich diesbezüglich haupt- und ehrenamtlich in christlichen Gemeinden, Musikverlagen, als Direktor einer Akademie für musikschaaffende Christen und als Bildungsreferent für Musik und Theologie. In meinem Dienst und Leben bin ich folglich ständig mit christlichen Musikern und Gemeinden unterwegs und setze mich in der Praxis exakt mit den Themenfeldern dieser Arbeit auseinander. Die Atmosphäre des Forschungsfelds habe ich sozusagen hautnah gespürt (Kaiser 2012:76). Durch Beobachtung und Mitwirkung in dieser „Lobpreis-Szene“ bemerke ich jedoch gemeinsam mit Weggefährten, dass, sowohl was die theologische Ausrichtung als auch die Umsetzung dieser zeitgenössischen musikalischen Praxis betrifft, innegehalten und nachgedacht wird. Angesichts der Entwicklungen in der modernen Lobpreiskultur ist es meines Erachtens Zeit, „Wesen und Auftrag des christlichen Gottesdienstes noch einmal neu vor den Blick zu bekommen“ (Vorländer 2007:128), und über die Rolle der Musik im Gottesdienst zu reflektieren. Die Notwendigkeit, mich aus gewisser akademischer

⁴ Wegweisend für eine solche empirische Herangehensweise könnte die Ritualforschungsmethode von Paul H. Hiebert sein (Hiebert 2008:99).

Distanz mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, treibt mich zu dieser Forschung an (Best 1993:203).

1.7 Schlüsselbegriffe

1.7.1 Gottesdienstverständnis

Der Begriff „Gottesdienstverständnis“ bezieht sich in dieser Studie auf die Theorie und das Konzept (Funktion und Ziel), das hinter einer gottesdienstlichen Veranstaltung, dem „Gottesdienst“, steht. Unter „Gottesdienstverständnis“ sind die theologischen Annahmen zum Wesen und zur Funktion der sonntäglichen Versammlung der Gläubigen zu verstehen.

1.7.2 Lobpreis & Anbetung / Worship

Die Begriffe „Lobpreis & Anbetung“ oder – im Englischen – „Worship“ werden in der populären christlichen Literatur und der öffentlichen Debatte des untersuchten Milieus nicht exakt konturiert und teils unspezifisch und unscharf verwendet. In neuerer Literatur und Seminaren rund um das Thema „Lobpreis & Anbetung“ oder auch „Praise & Worship“ gelten die Begriffe „Lobpreis“, „Anbetung“ oder „Worship“ oft als austauschbar. Werden sie im engeren Sinne verwendet, beziehen sie sich meistens auf den Gesang in einer gottesdienstlichen Veranstaltung (Baltes 2014, 2002, Kopfermann 2009). Einige wenige einflussreiche Autoren in der charismatischen Lobpreiskultur reden aber auch von „Lobpreis“ oder „Anbetung“ als „Lebensstil“ im Sinne einer wie auch immer konzipierten christlichen Lebensführung (Kendrick 1984:19, Göttler 2002:18ff), in der wiederum der Ausdruck des Lobpreises vor allem durch Gesang und Musik eine besonders ausgeprägte Rolle spielt.

Gerade weil die unpräzise Verwendung dieser Begriffe in der populären *Worship*-Literatur problematisch ist, werden sie im Rahmen dieser Arbeit bewusst stets umschrieben oder beschrieben.

1.7.3 Metapher/ Metaphorik

Was die Definition des Begriffes „Metapher“ angeht, hält sich diese Studie an die Kurzfassung von Janowski in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Unter Metaphern versteht er demnach „Begriffe, die an sich konkret sind, aber oft etwas weit über ihre konkrete Bedeutung Hinausreichendes meinen“ (Janowski 2005:1413). Janowski ergänzt diese Definition mit der folgenden Beschreibung von Metaphorik:

Die Metaphorik der Sprache entsteht vielmehr in einem *Prozess der Verwandlung*, nämlich dadurch, dass aus dem vertrauten Sprachmaterial mediale

Zeichen gebildet werden, die uns nun, von Konventionen her nicht mehr zu verstehen, vertraute Welten transzendieren lassen (Janowski 2003:30).

Bezogen auf diese Untersuchung von religiösen Liedern, kann damit behauptet werden, dass der Gebrauch von Metaphern im Liedtext durchaus Hinweise auf implizierte Annahmen, Überzeugungen und Glaubensnarrative gibt, die mit den metaphorisch eingesetzten Begriffen evoziert werden können.

1.7.4 Weltbild/ Weltanschauung

Je nach Wissenschaft und Autor verfügen die Begriffe „Weltbild“ und „Weltanschauung“ über unterschiedliche Bedeutungsaspekte. In dieser Arbeit werden sie jedoch insofern grundsätzlich synonym verwendet, als die bearbeiteten Autoren beiden Begriffen dieselbe Bedeutung zuschreiben.

Der nordamerikanische Missionsanthropologe Paul G. Hiebert (1933-2007) gebraucht den Begriff „Worldview“, im Rahmen der vorliegenden Arbeit übersetzt als „Weltanschauung“, um die grundlegendste und allumfassendste Sicht einer Kultur auf die Wirklichkeit zu beschreiben. „The foundational cognitive, affective, and evaluative assumptions and frameworks a group of people makes about the nature of reality which they use to order their lives“ (Hiebert 2008:25-26) versteht er darunter.

Bei Walter Wink (1935-2012) hingegen bezieht sich der Begriff „Weltanschauung“ eher auf die ganz persönliche Lebensphilosophie eines einzelnen Menschen, was nicht Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist. Dagegen benutzt Wink den Begriff „Weltbild“ um jene allumfassende Sichtweise auf die Welt zu beschreiben, die einer ganzen Gesellschaft oder Kultur zu eigen ist:

Ein Weltbild liefert eine Vorstellung von der Natur der Dinge: Wo Himmel ist und wo die Erde, was sichtbar ist, was unsichtbar, was wirklich ist, und was unwirklich. So, wie ich das Wort verstehe, sind Weltbilder nicht Philosophien oder Theologien, auch nicht Mythen oder Sagen über den Ursprung der Dinge. Sie sind das „Knochengerüst“ unseres Denkens und das Fundament unseres geistigen Hauses, auf dem wir Symbole, Mythen und Denksysteme errichten (2014:28).

In der Theologischen Realenzyklopädie heißt es: „Im religiösen Feld kann zwischen Weltbild und Weltanschauung ohnehin nicht scharf unterschieden werden, da religiöse Weltbilder immer auf den Sinn des Ganzen zielen“ (Gantke 2003:562). Somit kann hier vereinfacht gesagt werden, dass sich in dieser Arbeit die Begriffe „Weltbild“ wie auch „Weltanschauung“ beide darauf beziehen, was die Theologische Realenzyklopädie wie folgt definiert: Mit „Weltbild“ (und somit auch mit

„Weltanschauung“) wird „in der Regel eine umfassende und möglichst einheitlich-geschlossene Gesamtsicht der Welt bezeichnet“ (TRE:562).

1.7.5 Täufer, Mennoniten, Friedenskirche

In dieser Arbeit wird immer wieder auch Bezug zu einer Tradition genommen, die als täuferische, friedenskirchliche oder mennonitische Bewegung bezeichnet werden kann. Die täuferische Bewegung (zu Beginn auch Wiedertäufer genannt) entsteht um 1525 im Rahmen der reformatorischen Aufstände der Bauern in der Schweiz als „radikale Reformation“. Zum Teil ausgehend von der Schweiz, zum Teil aber auch parallel und zunächst unabhängig davon fasste sie daraufhin unter anderem in Deutschland und den Niederlanden Fuß. Später breitete sie sich durch große Flüchtlingsbewegungen nach Preußen, in die Ukraine und bis nach Süd- und Nordamerika aus. Wenngleich sich zu Beginn der Bewegung unter täuferischen Gruppen eine große Stimmenvielfalt und teilweise auch widersprüchliche Erscheinungen zeigten, formte sich im Laufe der Jahrhunderte eine gemeinsame Identität als Friedenskirche (Goertz 2011:1). Aus ihr sind unterschiedliche Gemeindeformen und Denominationen entstanden (Mennoniten, Hutterer, Amische, später die Brüderhof-Bewegung, die Evangelische Täufer Gemeinden und die sogenannten „Neo-Täufer“). Wenngleich sich diese mehr oder weniger auf einen gemeinsamen Ursprung beziehen, bestehen teils stark unterschiedliche Ansichten, wie diese historischen Ereignisse und Überzeugungen heute zu interpretieren und zu verkörpern sind (Murray 2014:145). Ein großer Teil der heutigen täuferischen Gemeinden gehören der „Mennonitischen Weltkonferenz“ an und würden sich zu deren Glaubensüberzeugungen bekennen (Neufeld 2008).

Die täuferisch-friedenskirchliche Bewegung akzentuiert in der Regel Glaubensüberzeugungen wie den Zusammenhang von Spiritualität und Nachfolge, die Trennung von Kirche und Staat, die Gemeinschaft der Gläubigen als Zeichen des Reiches Gottes, Gewaltlosigkeit, Friedfertigkeit, Nächstenliebe, sieht Jesus als Vorbild für Ethik und Lebensführung und propagiert einen einfachen Lebensstil sowie Gelassenheit, um nur einige zu nennen (Augsburger 2006).

Die täuferische Perspektive ist für die vorliegende Forschungsarbeit aus zwei Gründen relevant. Zum einen handelt es sich dabei um die Tradition, der ich als Forscher entstamme. Da ich mich zudem beruflich und kirchlich oft an den Schnittstellen zwischen der täuferisch-friedenskirchlichen und der pfingst-charismatischen Bewegung engagiere, ist es zum anderen mein Anliegen, diese

beiden Traditionen bzw. Perspektiven in der vorliegenden Arbeit auch fruchtbar „miteinander ins Gespräch zu bringen“. Die täuferisch-friedenskirchliche Stimme kann eine wichtige theologische Ergänzung darstellen, da sie, was die Themenfelder dieser Arbeit betrifft, andere Akzente setzt als das zu untersuchende Milieu. Auf diese Weise kann eine Einschätzung und Beurteilung der charismatischen Lobpreispraxis in einen weiteren theologischen Horizont gestellt werden, und gleichzeitig kann auch die charismatische Perspektive auf gewisse Schwachstellen in der täuferisch-mennonitischen Tradition hinweisen.

2 DAS TEMPELMOTIV IM GOTTESDIENST: ENTWICKLUNGEN UND PERSPEKTIVEN

Der christliche Gottesdienst hat seinen historischen Ursprung im alttestamentlichen israelitischen Tempelkult (Wick 2002:388). Jedes Gottesdienstmodell der Gegenwart ist auf irgendeiner Weise und in unterschiedlicher Qualität auf die Grundlagen des im Alten Testament beschriebenen Tempelgottesdienstes bezogen oder setzt sich mit ihm auseinander. In welcher Form ein christliches Gottesdienstverständnis auf die theologische und „liturgische“ Logik des alttestamentlichen Tempelmotivs aufgebaut werden soll, wird allerdings unterschiedlich bewertet, zumal schon die Deutung der Funktion und Theologie des alttestamentlichen Tempelkultes umstritten ist.

In diesem Kapitel soll aufgezeigt werden, dass es in Bezug auf die Deutung und Bedeutung der Tempeltheologie sowohl im Alten wie im Neuen Testament, aber auch in der späteren Rezeptionsgeschichte unterschiedliche Stränge gibt. Sowohl in der Bibel wie in der Kirchengeschichte ist das Tempelmotiv und seine Bedeutung für den christlichen Gottesdienst Gegenstand für Auseinandersetzungen und Spannungen. In diesem Kapitel soll ein kurzer Abriss dieser Perspektiven und Entwicklungen zur Deutung des Tempelgottesdienstes für den christlichen Gottesdienst gegeben werden.

2.1 Tempeltheologie und Tempelkritik im Alten Testament

In Exodus 25-31 erhält Mose Anweisungen über die Einrichtung und Ausstattung eines Begegnungszeltes. Gott macht seine Absichten klar: „Sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohne“ (Ex 25,8). Hier wird Gott als Bauherr der ersten „Stiftshütte“ beschrieben. Theologisch kann damit festgehalten werden, dass nicht der Mensch, sondern Gott als Initiator der Begegnung zwischen Schöpfer und Schöpfung beschrieben wird (Ådna 1994:1976). Gott entscheidet aus freien Stücken, seinem Volk beizuwohnen, aber auch, das Volk in seinem Willen leiten und führen zu wollen.

Gleichzeitig zeigen die symbolträchtigen Gegenstände und die angeordneten Rituale in der Stiftshütte auch, dass Gott bereit zu sein scheint, seine Gegenwart an bestimmte Orte und (Kunst-)Gegenstände, die zu Beginn aus dem Alltagsleben stammen, zu knüpfen, dass er Sühne-Symbole zu akzeptieren scheint, und dass er die Missetaten des Volkes vergeben möchte (Janzen 2000:426). Dieses Zelt der Begegnung, die Stiftshütte, war mobil und tragbar. Den ersten Israeliten wird damit kommuniziert, dass Gottes Gegenwart auf Erden weder begrenzt noch

eingeschlossen werden kann, sondern er aus von Menschen gebauten Institutionen ein- und ausziehen kann und mit seinem Volk unterwegs sein will: „No place on earth can claim inherent and eternal holiness. The whole earth is potentially holy ground“ (:427). Daher ist später, wenn das Volk Israel sich in eine Tempelideologie der unmittelbaren Verfügbarkeit Gottes manövriert, auch die prophetische Kultkritik deutlich zu vernehmen, die beanstandet, dass man sich mit dem religiösen Kultvollzug zufriedengibt, während soziale Ungerechtigkeit herrscht und Jahwes Gebote missachtet werden, wie es beispielsweise in Am 5,21-27 und Jes 1,10-17 zu lesen ist (Ådna 1994:1978).

Während in der Stiftshütte die Gegenstände eine Anschauung der Gegenwart Gottes unter den Menschen darstellten, wird im Tempelweihspruch in 1. Könige 8,12f. deutlich, dass mit dem Tempelbau eine massive Wohnvorstellung Gottes verbunden wird. Mit dieser Wohnvorstellung wird Gott an seinen Tempel gebunden. Jahwe erhält damit einen unverrückbaren Platz auf Erden (Fritz 2002:52). Dies geschieht jedoch erst im Zusammenhang mit Israels königlicher und nationaler Stärke und Sesshaftigkeit sowie mit einer entsprechenden Zentralisierung des Kultes (:48).

Ihren Höhepunkt findet die Jerusalemer Tempeltheologie in der sogenannten Zionstheologie. Zion ist der Name des Berges, auf dem der Tempel Jahwes stand, und mit dem sich deshalb zentrale theologische Annahmen verbunden haben (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:0). Besonders in den Psalmen 46 und 48 sowie im Jesajabuch ist davon zu lesen. Im Zentrum der Zionstheologie, auch Kulttheologie genannt, steht die Vorstellung, dass Jahwe auf dem Zionsberg in seinem Heiligtum wohnt (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:0). Gott wohnt in seinem Tempel, der nach einigen alttestamentlichen Vorstellungen von Gott selbst auf dem Zion gegründet und erwählt worden ist. Da hier die Gegenwart Gottes verortet wird, kommen in dieser Vorstellung an diesem Ort Himmel und Erde zusammen. Das macht aus dem Tempelberg einen „heiligen Berg“. Da der Zion als Ort der Gegenwart Gottes gilt, wird hier auch die Herrlichkeit Gottes wahrgenommen. Insbesondere die „Zionslieder“ bringen dies zum Ausdruck. In ihnen wird zur Ehre Jahwes und zugleich zur Ehre des Tempels gesungen: „Neben den klassischen Zionsliedern (Ps 46; Ps 48; Ps 76; Ps 84; Ps 87) stehen auch Ps 2; Ps 65; Ps 95-Ps 99; Ps 110; Ps 122; Ps 125; Ps 128; Ps 132 in dieser Tradition“ (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.1.1). Eine solche Verortung, eventuell begrenzte Konzentration der Gegenwart Gottes auf das Zion-Heiligtum, wird allerdings nicht von allen Kreisen

im Alten Testament getragen und ist bereits im damaligen Israel umstritten (Oeming 2003:578).

In der Zionstheologie wird das Heiligtum Gottes nicht nur als Ort der Theophanie und als religiöses Zentrum angesehen, sondern auch als Sitz der Königsherrschaft Gottes. Von hier aus regiert Jahwe die Welt. Im Heiligtum wird nicht nur angebetet, sondern hier steht der Königsthron Gottes. Dieser Thron wird dann später in nachexilischer Zeit auch in den „Himmel“ projiziert, von wo aus Gott sich auf dem Zion niederlässt. In der Zionstheologie kommen somit die religiöse Vorstellung des „Heiligtums“ und der „Gegenwart Gottes“ mit der Metapher des Thrones und des regierenden Königs Jahwe zusammen. Hier findet sich somit eine Kombination von Tempel- und Thronmotiv.

Die Gegenwart des Königs Jahwes auf dem Zion steht dadurch für Uneinnehmbarkeit, Schutz, Fruchtbarkeit, Schönheit und soziale Gerechtigkeit (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.1.2-2.1.6).

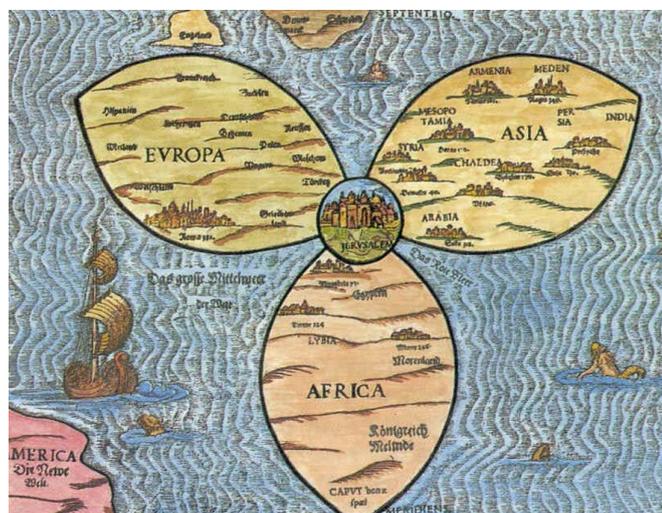


Abbildung 1: Jerusalem als Zentrum der Welt / „Die Welt als Kleeblatt“ von Heinrich Bünting, 1581 (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.1.2).

In der Zionstheologie wird dem Tempel in Jerusalem eine universale, ja kosmische Bedeutung zugesprochen: „Demnach ist der Kultort (Bethel) Zentrum der vertikalen, Himmel und Erde verbindenden *axis mundi*, Standort der ‚Himmelstreppe‘, [...] ‚Haus Gottes‘ und ‚Tor des Himmels‘ (Gen 28,17)“ (Koch 2013).

Der Jerusalemer Tempel stellt im zionistischen Weltbild nicht nur als Achse zwischen Himmel und Erde dar, sondern auch „das Zentrum, den ‚Nabel der Welt‘ (Ez 38,12)“ (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.1.2). Somit bildet der Tempel auf dem Zion eine Art Konzentrat des Weltbildes Israels.

Ein weiterer Aspekt der kosmologischen Bedeutung des Tempels lässt sich in Anbetracht der Tempelrituale und der Schöpfungsrhythmen erkennen. Laut Janowski besteht aus rabbinischer Sicht stets ein enger Zusammenhang zwischen Heiligtum und Schöpfung, was auch in der kosmologischen Symbolik des Tempels und in der Art und Weise, wie die Kultordnung und die Bauordnung einander entsprachen, zu erkennen sei (Janowski 2001:229).

In der Architektur und der symbolträchtigen Ausstattung des antiken Tempels realisiert sich eine Art „ritualisiertes Weltbild“, in dem der Kult kosmische Dimensionen annimmt (Oeming 2003:578). Der Tempelkult begleitet nicht den jahreszeitlichen Rhythmus der Natur, es verhält sich vielmehr umgekehrt,

[...] aufgrund der immer neu *rite et recte* begangenen Observanzen bleibt der Rhythmus der Natur intakt. Genau wie ethische Verfehlungen können auch kultisch-liturgische die Welt aus dem Gleichgewicht bringen, und großes Verderben bringen (Oeming 2003:578).

Die Zerstörung Jerusalems 597 v. Chr. führte dann notwendigerweise doch zu einem Ende oder einer Modifikation der Jerusalemer Tempeltheologie. Der Verlust der Gewissheit, dass Gott vom Zion aus regiert, stürzte Israel in eine Krise. Die Klagelieder Jeremias brachten dieses Leiden zum Ausdruck: „Ist Jahwe nicht mehr in Zion oder ihr König nicht mehr in ihr?“ (Jer 8,19). Aufgrund der Zerstörung des Tempels (Klgl 2,6f) konnte man nun nicht mehr davon ausgehen, dass Jahwe auf dem Zionsberg im Tempel thronte. Dadurch wurde eine grundsätzliche theologische Neuausrichtung im Kultverständnis ausgelöst. Da das himmlische Heiligtum in einer vertikalen Achse über dem irdischen Heiligtum liegt, konnte Jahwe nun im Himmel lokalisiert werden. Fortan wird nicht mehr von „Gottes Wohnung“ auf Erden gesprochen, sondern von der Wohnung des „Namens Gottes“ (Koch 2013:3.2.2): „Dies ermöglichte es, an der Vorstellung von seinem ewigen Thron als Königsgott festzuhalten (Klgl 5,19) und Gott auch nach der Zerstörung des Tempels weiter anzurufen“ (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.3). Der himmlische Kult konnte den fehlenden irdischen Kult ersetzen (Gäbel 2006:106). Diese Vorstellung vom Thronen Gottes im Himmel wird vor allem in der nachexilischen Gebetsliteratur aufgegriffen (Koch 2013:3.2.2).

In der späten Exilzeit wurde der Zion und der Tempel Jerusalems schließlich mit eschatologischen Hoffnungen verbunden und aus einer präsentischen Eschatologie eine futurische. Am Ende der Zeiten würde der Zion wieder das Zentrum der Welt und Ziel aller Völker sein. Somit konnten auch die alten Königspsalmen in

königslosen Zeiten gelesen und gesungen werden. Dieser eschatologische und hoffnungsvolle Blick auf den zukünftigen Weltherrscher und einen künftigen, erneuten Tempel auf Erden sollte das aktuelle Leid erträglich machen (Paganini & Giercke-Ungermann 2013:2.4). Diese Erwartung ist gleichzeitig auch Ausdruck eines unzulänglichen Verhältnisses zu „himmlischem Tempel“ und „himmlischem Kult“, das letztendlich auf einer Störung der Korrespondenz zwischen Menschen und Gott beruht (Gäbel 2006:109).

2.2 Jesus und der Tempel

Zur Zeit Jesu stand der herodianische Tempel, gelegentlich auch als Dritter Tempel bezeichnet, in Jerusalem. Das Areal des Tempel-Neubaus von Herodes (begonnen etwa 37-4 v. Chr.) verdoppelte etwa die Maße des früheren Zustands (Bachmann 2002:54). Im neuen Tempel war die Einrichtung nun wertvoller als im vorigen (Kultgeräte des „Heiligen“: Schaubrottisch, siebenarmiger Leuchter, Räucheraltar, Vorhänge vor „Heiligem“ und „Allerheiligstem“). Anders als in den vorigen Tempeln war jedoch indes das „Allerheiligste“ leer (:54). Der Gottesdienst in diesem Tempel stand daher dem im salomonischen Tempel an Autorität nach (:57). Obgleich der herodianische Tempel keine Erfüllung jener zionistischen Hoffnung darstellte, war der Jerusalemer Tempel im 1. Jahrhundert die zentralste und wichtigste Institution des jüdischen Volkes bis zu seiner letzten Zerstörung durch Rom etwa 70 n. Chr. (:55).

Aufgrund der starken Bedeutung des Tempels in Jerusalem als kultischer Mittelpunkt und als Zentrum der Heiligkeit hatten auch die frühen Christusgläubigen zunächst einen positiven Bezug zum Tempel und hielten an traditionellen jüdischen Praktiken fest, was auf die Tempelfrömmigkeit der Familie Jesu und das zunächst tempelfreundliche Verhalten Jesu zurückzuführen ist (Ådna 2005:149). Auch Jesus bezeichnet den Tempel, wie es auch im Alten Testament der Fall ist, als Haus und Wohnstätte Gottes (Mt 23,21 und Joh 2,16).

Die Rezeptionsgeschichte der Texte von der Ankündigung der Zerstörung des Tempels, des Tempelworts Jesu (u.a. Mk 13,2; 14,58; Joh 2,19) wie auch der Tempelaktion (Mk 11,15-17) zeugt davon, dass sich die Position der frühen Kirche zum Tempel in Jerusalem wandelte. Zunehmend wurde eine im Christusgeschehen begründete grundsätzliche Tempelkritik laut (Ådna 2005:150).

Insbesondere die zionistische Vorstellung von der Einwohnung Gottes im Tempel relativierte sich zunehmend, da sie nun an die Person Jesu gebunden war (Ådna

1994:1979). In der Menschwerdung Jesu Christi machte man nun die raum-zeitliche Gegenwart Gottes fest, die zuvor am Heiligtum im Jerusalemer Tempel haftete. Walter Faerber fasst diesen Paradigmenwechsel, den N.T. Wright im Buch „*Reich Gottes, Kreuz, Kirche. Die vergessene Story der Evangelien*“ beschreibt, folgendermaßen zusammen:

In jüdischer Sicht gab es schon immer einen Ort, an dem die Sphären von Himmel und Erde sich berührten, ja, wo sie sich überschneiden: das war der Tempel. Er war der Ort von Heilung, Vergebung und Bundeserneuerung. Die Evangelien beschreiben nun Jesus als den Ort, an dem all das passiert. Er war sozusagen ein wandelnder Tempel, darin vergleichbar der beweglichen Bundeslade aus der Wüstenzeit Israels. Gegenüber ihm musste der Tempel samt seinen offiziellen Vertretern weichen (Faerber 2012:2).

Später wird im Neuen Testament diese Einwohnung Gottes durch den Heiligen Geist im Zusammenhang mit der Gemeinde der Gläubigen und mit dem einzelnen Menschen beschrieben werden (siehe Tempelmetaphorik 2.3).

Das Verhältnis von Jesus zum Tempel und den Tempelgottesdiensten ist einerseits von einer gewissen Wertschätzung geprägt, wenngleich nie von einer Teilnahme an kultischen Opferritualen zu lesen ist, andererseits aber auch von teils schroffer Ablehnung (Gäckle 2005:41; Wick 2002:244f.).

Zu beobachten ist jedoch, dass Jesus mit seiner Lebensführung die Trennlinien zwischen dem, was allgemein als heilig (rein) angesehen wurde, und dem Profanen (Unreinen) verwischte. Für Jesus schien es keine Unterscheidung zwischen heiligem und profanem Terrain, zwischen „reinen“ und „unreinen“ Menschen, zwischen Juden und Nichtjuden zu geben. „The whole world is now seen as God’s holy land“ (Wright in Cavey 2007:134). Beispielsweise kommt es in der Geschichte vom barmherzigen Samariter zu einer handfesten Kritik Jesu am Jerusalemer Tempelkult (Lk 10,29-37). Dass der Priester und der Levit rücksichtslos an dem Notleidenden vorbeigehen, hängt damit zusammen, dass sie in Jerusalem am Tempelgottesdienst teilnehmen wollen, was aber durch eine nach einer Berührung mit einem potenziell toten Menschen erzeugte Verunreinigung nicht möglich wäre. Hiermit deutet Jesus an, dass sich „Gottesbeziehung“ nicht in der Teilnahme am Tempelgottesdienst realisiert, sondern über die „Nächstenliebe“, worin Jesus den wahren Gottesdienst verwirklicht sieht (Gäckle 2005:41). „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“, zitiert Jesus Hosea 6,6 in Matth 9,13. Am deutlichsten wird Jesu kritische Haltung gegenüber jüdischen gottesdienstlichen Traditionen in der Auseinandersetzung mit der Sabbatordnung (Mk 2,23f.), den Reinheitsvorschriften (Mk 7,1-13) und durch sein

Verhalten gegenüber Sündern und Ausgestoßenen (Mk 2,14-17). „Hier wird sichtbar, dass angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft die bestehenden Ordnungen aufgebrochen und neue Möglichkeiten erschlossen werden“ (Hahn 1985:30), heißt es bei Ferdinand Hahn. Nicholas Thomas Wright schreibt: „Jesus was inaugurating a way of life which had no further need of the Temple“ (Wright in Cavey 2012:335).

Jesu Worte und Taten lassen auch einen neuen Ansatz für das Verständnis und die Gestalt des „Gottesdienstes“ erkennen. Neben den Aussagen über die Gabe von Almosen, Gebet und Fasten (Mt 6,1-18) ist vor allem auf die zahlreichen Mahlgemeinschaften zu verweisen (z.B. Mk 2,15-17; Lk 7,36f.; Mt 11,19):

Die Mahlfeiern mit dem Volk, mit Ausgestoßenen, mit Jüngern, aber auch mit Menschen, die ihm kritisch gegenüberstanden, waren Zeichen für das bereits gegenwärtig werdende Eschaton, was der Bedeutung des Motivs von der endzeitlichen Heilsgemeinschaft als Mahlgemeinschaft entsprach (Mt 8,11 par. Lk 13,28f) (Hahn 1985:30).

Das Abschiedsmahl mit den Jüngern kann in diesem Zusammenhang als besonders entscheidender Ansatzpunkt des urchristlichen Gottesdienstes gesehen werden (Hahn 1985:30). Auch N.T. Wright betont diese Bedeutung des Mahles als Gottesdienst-Grundlage im Neuen Testament. Faerber fasst Wrights Argument wie folgt zusammen:

Für die Nachfolger Jesu ersetzt sein letztes Mahl den Tempel. Dieses erneuerte Passamahl schaut nicht nur zurück auf die Befreiung aus Ägypten, sondern genauso voraus: auf den neuen Exodus, in den Jesus seine Jünger mitnimmt; und damit haben sie aktiv Anteil an dieser neuen Befreiung. Sie sind die königliche Priesterschaft, die die Welt regieren wird, aber nicht mit Liebe zur Macht, sondern mit der Macht der Liebe. Es geht um eine neue Art von Theokratie, die aber keinen Triumphalismus bedeutet, weil in ihrem Zentrum das Mitleiden steht (Faerber 2012:2).

Es sei hier die These in den Raum gestellt, ob das Motiv der gemeinschaftlichen und solidarischen Mahlzeit als Grundlage des Gottesdienstverständnisses nicht geeigneter wäre als das Tempelmotiv, da es aus dem strikt religiösen Deutungsrahmen und Weltbild herausfällt und möglicherweise in Form und Inhalt stärker in Einklang mit dem Anbruch des Reiches Gottes zu bringen ist.

Zum endgültigen Verlust der Wirkkraft des Tempels als zentralisiertem Ort der Gegenwart Gottes kommt es mit Jesu Tod (Mt 27,40; Mk 14,58). Hiermit wird sowohl der Sühneopferkult wie auch das Ritual zur Begegnung mit dem Göttlichen in der Tempelliturgie außer Kraft gesetzt. In Markus wird berichtet, dass beim Tod Jesu der Vorhang von oben bis unten zerreißt, der den Zugang zum Allerheiligsten im Tempel

versperrte (Mk 15,38), „ein symbolischer Ausdruck dafür, dass die Kirche die Heilsmacht des Tempels für beendet hielt“ (Wink 2014:76).

In den ersten Jahrhunderten entwickelten sich somit unterschiedliche Modelle von Gottesdiensten, ausgehend vom Tempel hin zu den Synagogen und auch in privaten Häusern (Wick 2002:360f.). Die urchristlichen Gemeinden begannen zu verstehen, dass es keiner „heiligen“ Gebäude oder spezieller Orte oder Handlungen für eine Begegnung mit Gott mehr bedurfte (Cavey 2007:139).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die alttestamentliche Vorstellung, dass Gott im Tempel wohnt, im frühen Christentum aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus und dem Heiligen Geist aufgehoben wird. Die Gegenwart Gottes zeigt sich somit nicht mehr im Tempel (weder auf dem Zion noch in einem himmlischen Tempel), sondern im übertragenen Sinne im Leib Christi, der Gemeinde und den Gläubigen (Eph 2,20-22; 1Tim 3,15; 1Petr 2,5f.; Hebr 3,6).

Wick weist daraufhin, dass jedoch nicht nur das Herz, die Seele oder der Geist Gottes Wohnort im Menschen darstellt, sondern dass der Mensch in seiner ganzen Existenz, sozusagen mit Leib und Seele, schließlich sein Tempel wird (Wick 1998:186). Die Einwohnung Gottes wird somit „Fleisch“ und zeigt sich als eine räumliche wie zeitliche Gegebenheit. Dadurch wird auch der Dualismus zwischen Erde und Himmel, Leib und Seele, sakral und profan relativiert.

Fortan setzt ein neues Gottesdienstverständnis ein, laut dem der Tempel nun nicht mehr als zentraler und exklusiver Ort der Begegnung mit der Gegenwart Gottes fungiert. In diesem neuen Gottesdienstverständnis haben Opfer (sei es von Tieren oder durch andere gottesdienstliche Handlungen) genauso wenig Platz wie die Vorstellung, dass Gott durch bestimmte Rituale vergegenwärtigt oder gar beeinflusst werden kann. Gottesdienst im eigentlichen Sinne gibt es nicht mehr: „Die Christen dürfen im übertragenen, symbolischen Sinne Tempelgottesdienst feiern, indem sie nun im Alltag durch ihr leibliches Leben Gott dienen“ (Wick 1998:5).

Diese Ausführungen zeigen, dass sich jede Rekonstruktion oder Spiritualisierung des alttestamentlichen Tempelgottesdienstes als Vorlage für ein heutiges christliches Gottesdienstverständnis aus neutestamentlicher Sicht kritischen Fragen stellen muss.

2.3 Die neutestamentliche Tempelmetaphorik als Paradigmenwechsel im Gottesdienstverständnis

Im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus, werden Begriffe, die in der jüdischen und griechischen Tradition kultische Bezüge haben, bewusst umgedeutet (Wick 2002:168f). Diese semantische Wende führte auch zu einem Paradigmenwechsel im Gottesdienstverständnis. Aus einem Verständnis von Gottesdienst als Kultvollzug und Opferdienst im Tempel des alten Israels wird nun ein „gottesdienstlicher Lebenswandel“. Volker Gäckle schreibt:

Begriffe, die in der heidnischen Umwelt zur Bezeichnung kultischer Feiern und zur Verehrung heidnischer Gottheiten gebraucht wurden, wie z.B. *q̄r̄hskei,a* (vgl. Jak 1,26f.) oder *latrei,a* (vgl. Röm 12,2), werden im Neuen Testament gerade nicht für die gottesdienstliche Versammlung gebraucht, sondern als Umschreibung eines 'gottesdienstlichen Lebensstils' (Gäckle 2005:38).

Das Tempelvokabular, das aus dem kultischen Bedeutungsfeld stammt, wird dabei nicht mehr mit gottesdienstlichen Versammlungen und Zeremonien zusammengebracht, sondern auf den Lebenswandel im metaphorischen Sinne angewandt. Gottesdienstliche Begriffe halten somit Einzug in das alltägliche Leben und gewinnen eine völlig neue Bedeutung. Diese Umdeutung der kultischen Begriffe, von der Bezeichnung der opferkultischen und religiösen Zeremonien des Alten Testaments hin zum Alltag und dem Lebensvollzug der Jesusnachfolger, wird insbesondere bei Paulus betrieben und gilt als paulinische Kult- oder Tempelmetaphorik (Vgl. Wick 2002:192f. und Vahrenhorst 2008).

Wick spricht in der paulinischen Kultmetaphorik von einer „Kultmoralisierung“ (Wick 2002:171f.) und einer „Kultsomatisierung“ (:180f.). Er untersucht Textbeispiele, in denen Paulus kultische Bezüge in (sozial-)ethische und moralisch-leibliche Kontexte einfließen lässt, wie etwa die folgenden:

1 Ich ermahne euch also, Brüder und Schwestern, kraft der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen - als euren geistigen Gottesdienst (Römer 12, 1 EÜ).

16 Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? 17 Wer den Tempel Gottes zerstört, den wird Gott zerstören. Denn Gottes Tempel ist heilig und der seid ihr (1. Korinther 3,16-17 EÜ).

19 Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde und ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes. 20 Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Eckstein ist Christus Jesus selbst. 21 In ihm wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. 22 Durch ihn werdet auch ihr zu einer Wohnung Gottes im Geist miterbaut (Epheser 2,19-22 EÜ).

26 Wenn einer meint, er diene Gott, aber seine Zunge nicht im Zaum hält,

sondern sein Herz betrügt, dessen Gottesdienst ist wertlos. 27 Ein reiner und makelloser Gottesdienst ist es vor Gott, dem Vater: für Waisen und Witwen in ihrer Not zu sorgen und sich unbefleckt von der Welt zu bewahren (Jakobus 1,26 EÜ).

Diese neue „profane“ Bedeutung sakraler Begrifflichkeiten lässt sich theologisch laut Schweyer mit diesem Auszug aus Hebräer 13 erklären:

12 Darum hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, ausserhalb des Tors gelitten. 13 Lasst uns also vor das Lager hinausziehen zu ihm und seine Schmach tragen, 14 denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir. 15 Durch ihn wollen wir Gott allezeit als Opfer ein Lob darbringen, das heisst die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. 16 Vergesst nicht, einander Gutes zu tun und an der Gemeinschaft festzuhalten, denn an solchen Opfern findet Gott Gefallen (Hebr 13,12-16; ZÜ).

Schweyer schreibt dazu:

Das heilswirkende Leiden Christi findet gerade nicht im Heiligtum statt, sondern ‚ausserhalb des Tors‘, also ‚*pro-fanum*‘ – ‚vor dem Heiligtum‘. Die Gemeinde ist eingeladen, an diesen Ort des Leidens Christi den christlichen Gottesdienst zu feiern. Nicht an heiligen Orten und zu heiligen Zeiten, sondern ‚ausserhalb des Lagers‘ und ‚allezeit‘ wird jetzt der christliche Kultus vollzogen [...] (Schweyer 2014:107).

In der paulinischen Tempelmetaphorik wird das „Profane“ mit dem „Heiligen“ verwoben, in einer Weise, die für das Weltbild der Antike undenkbar schien. Neutestamentler Martin Vahrenhorst schreibt: „Wenn Paulus die kultische Bildsprache aufgreift, will er Gottes Gegenwart aus den ‚kirchlichen Dimensionen‘ (Sakral) in die Weite des Lebens hineinnehmen“ (Vahrenhorst 2008:7). Das „Sakrale“ wird mit „Profanem“ in gewisser Weise zusammengeführt. Hans Joachim Eckstein erklärt diesen Paradigmenwechsel wie folgt:

Indem der Apostel die traditionellen Begriffe für Gottesdienst und Gottesverehrung, leiturgia bzw. latreía, auf die in Gedanken, Worten und Taten gelebte Hingabe an Gott und seinen Willen bezieht, will er das alttestamentliche liturgische Bekenntnis zu dem einen Gott und das Liebesgebot nicht etwa auflösen, sondern zur Erfüllung bringen. Es geht ihm bei seiner Übertragung des priesterlichen Dienens im Jerusalemer Tempel auf das ganzheitliche Leben der Gläubigen nicht um eine Profanisierung des Heiligen, sondern um eine Heiligung des Alltags (Eckstein 2011:22).

Versöhnung, soziale Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Sozial- und Lebensethik, Sexualität, Solidarität und Frieden – das alles ist für Jesus-Nachfolger „Gottesdienst“ und „Anbetung“ im weiteren Sinne:

Paulus verwendet die Kultmetaphern vor allem, um das Bedeutungsfeld der Christusbefolgung auszuweiten. Der richtige Lebensvollzug wird so zu gottgewolltem Gottesdienst, ohne aber eigentlicher Kultgottesdienst zu sein. Paulus gebraucht den Jerusalemer Tempelkult als Bildmaterial, um seine ethischen Positionen argumentativ zu stützen und zu vertiefen (Wick 2002:192).

Mit dieser sprachlichen Wende scheint Paulus aber auch sagen zu wollen, dass die Versammlung der Gemeinde, nach dem Erlösungswerk Jesu, gerade *nicht mehr* als „Gottesdienst“ im ursprünglichen Sinne eines Opfergottesdienstes für Gott verstanden werden sollte. Die alten kultischen Begrifflichkeiten der Tempelgottesdienste und das Gottesdienstverständnis, das damit zusammenhängt, erscheinen für den beginnenden Wandel in der Gottesdiensttheologie offenbar nicht mehr geeignet.

Für Paulus spielt „der Tempel keine praktische Rolle mehr für den christlichen Gottesdienst“ (Gäckle 2005:39). Die früheste Jerusalemer Gemeinde traf sich zunächst zwar noch im Tempel (Apg 3,1.11-26; 5,12-16.42). Da jedoch in den Tempelgottesdiensten Israels der Kult- und Opfervollzug im Zentrum stand, bildeten der Tempel und die damit verbundenen (kultischen) Konzepte und Begriffe nun nicht mehr die Grundlage des neuen Gottesdienstverständnisses (Wick 2002:113). Der alttestamentlichen Tempeltheologie kommt somit keine Bedeutung mehr zu, um das Wesen und den Zweck der gottesdienstlichen Versammlungen zu beschreiben (Gäckle 2005:39). Der Tempelgottesdienst erweist sich Paulus zufolge als Vorlage und Muster für ein neutestamentliches Gottesdienstverständnis als untauglich.

Der Opferkult, feierliches Zentrum aller antiken religiösen Kultfeiern, wird durch die Hingabe der Person für Gott und den Nächsten im metaphorischen Sinne ersetzt. Somit steht für Paulus der Jerusalemer Kult und der Tempel als religiöses Zentrum nicht mehr im Mittelpunkt seines theologischen Bemühens. „Jedenfalls betrachtet er den jüdischen Tempel nicht als Heilsinstitution für die an Christus Glaubenden aus den Völkern“ (Wick 2003:192), konstatiert Peter Wick und Volker Gäckle schreibt: „Vielmehr war es das Modell des jüdischen Synagogengottesdienstes, das die früheste Gemeinde zur Grundlage ihrer eigenen Versammlungen machte“ (Gäckle 2005:40). Peter Wick erklärt diesen paradigmatischen Umbruch wie folgt:

Die Synagoge durfte kein Tempelersatz sein [...]. Deshalb wurden alle kultischen Bezüge vermieden, was sich auch an der architektonischen Ausgestaltung zeigen lässt. Im Gegensatz zum Tempel wurde sie nicht an heiligem Ort mit einer Umfriedung errichtet. Es gab keinen Altar, kein Räuchern, keine kultischen Schranken, keine heilige Richtung und keine heiligen Symbole. [...] Priester hatten hier keine besonderen Funktionen inne, die mit ihren kultischen Fähigkeiten einen Zusammenhang hätten. [...] Die hier vorzutragenden Gesetze und Schriften mit all ihrer politischen und juristischen Relevanz galten als göttlich. Dennoch konnten sogar die Sabbatversammlungen ganz profan dargestellt werden, da sie zwar eine religiöse Institution, aber keine kultische waren (Wick 2002:113f).

Ein Verständnis von der Gegenwart Gottes wird im Zuge dieses Paradigmenwechsels ebenfalls transformiert. Paulus benutzt die Begrifflichkeiten aus dem Tempelmotiv auch, um, im Einklang etwa mit alttestamentlichen Kultkritikern⁵, zu demonstrieren, dass Gottes Gegenwart sich nicht auf den „Gottesdienst“ in einem bestimmten Raum (Allerheiligstes) beschränkt, der nur für bestimmte Personengruppen (Priester), zu bestimmten Zeiten (Tempelfeste/ Jahresrhythmen) und durch spezielle Zeremonien (Opfer/ Gebet) zugänglich ist, sondern sie sich auch und gerade im ethischen Handeln manifestiert.

Der Neutestamentler Ernst Käsemann bringt die paulinische Tempelmetaphorik in Zusammenhang mit dem Hauptanliegen der vorliegenden Forschungsarbeit. In einem Kommentar zum Römerbrief von Schnabel behauptet er:

Der Gottesdienst der Christen besteht nicht in dem, was an heiligen Stätten, zu heiligen Zeiten und mit heiligen Handlungen praktiziert wird. Er ist die Hingabe der leiblichen Existenz in dem sonst profan genannten Raum und, als dauernd gefordert, im Alltag der Welt, wobei jeder Christ zugleich Opfer und Priester ist (Käsemann in Schnabel 2016:570).

Somit sind auch „kultische Vollzüge, die den Transfer vom Profanen hin zum Heiligen organisieren und den Übergang von einem unreinen zum reinen Status gestalten“, überflüssig (Vahrenhorst 2008:4). Laut Vahrenhorst benutzt Paulus die Tempelmetaphorik, um ein Verhalten abzuleiten, das den „Übergang“ zu „Gottes Seite“ demonstriert („aus der Gottesferne hin zu Gott“) (Vahrenhorst 2008:7). Ethik und Spiritualität, Gottesdienst und Nachfolge Christi im Alltag, Gottesliebe und Nächstenliebe, Liturgie und Diakonie sowie sakral und profan rücken somit eng zusammen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für Paulus und die ersten christlichen Gemeinden, wenngleich sie stark von der Tempelfrömmigkeit geprägt waren, das Tempelmotiv nun nicht (mehr) richtungsweisend für das neue Gottesdienstverständnis (im Sinne der Versammlungen der Christen) war.

In der Umdeutung der kultischen Begriffe mittels der Tempelmetaphorik geht es Paulus nicht um die Profanierung des Gottesdienstes, sondern um die Sakralisierung des Alltags (Schweyer 2014:19). Nach diesem Verständnis werden gottesdienstliche Handlungen in ihrer Bedeutung vor Gott nicht vom Lebensvollzug im Alltag unterschieden: „Es gibt in gottesdienstlicher Hinsicht keinen qualitativen Unterschied

⁵ Um nur ein Beispiel zu nennen, heißt es etwa im Zusammenhang mit der Einweihung des Tempels in 1. Kön 8,27 (LÜ): „Denn sollte Gott wirklich auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen – wie sollte es dann dies Haus tun, das ich gebaut habe?“

zwischen diesen beiden Handlungen. [...] Die Kultisierung einer Gemeindeversammlung oder eines Mahles wagt und will Paulus nicht“ (Wick 2002:222). Dieser paradigmatische Wandel im Gottesdienstverständnis reiht sich in die Tradition der alttestamentlichen Kultkritik ein und wird von Wick gar als „paulinische Gemeindegottesdienstkritik“ bezeichnet (:223).

2.4 Die Spiritualisierung des Tempels im 1. Jahrhundert

Es soll an dieser Stelle noch eine weitere Bewegung aus dem ersten Jahrhundert nach Christus erwähnt werden, die zwar, zunächst geographisch bedingt, in einer gewissen Distanz zur Tempeltheologie und zur Kultzentralisierung stand, gleichzeitig aber auf einer völlig anderen Ebene als Paulus eine große Nähe dazu aufbaute und letztlich eine Verlagerung im Gottesdienstverständnis bewirkte. Obgleich diese Bewegung hier nur kurz anhand von Peter Wicks Beschreibung umrissen werden kann (Wick 2002:156f.), soll sie doch insofern zumindest erwähnt werden, als sie bestimmte Aspekte zur Deutung des Tempels einbringt, die für die Beurteilung der charismatischen Lobpreispraxis relevant sein können.

Im Gegensatz zu Paulus, der in ethischen und moralischen Gebieten immer wieder mit Wendungen aus dem Bedeutungsfeld des Kults argumentiert, geht Philo von Alexandrien (geboren 20-10 v. Chr./ gestorben etwa 40-50 n. Chr.), was das Tempelmotiv angeht, anders vor (Wick 2002:156).

Laut Wick versucht Paulus mithilfe der Tempelmetaphorik dem Leib aus theologischer Sicht durch Hervorhebung der Bedeutung konkreten alltäglichen Handelns mehr Gewicht zu verleihen: „Der Leib [...] wird zum primären Subjekt, mit dem der Jesusanhänger im Leben und im Sterben Gott dienen kann; der Leib wird zum lebendigen, heiligen und Gott wohlgefälligen Schlachtopfer“ (Wick 2002:182).

Dadurch wird der Tempelkult von Paulus keineswegs spiritualisiert oder vergeistigt, sondern moralisiert. Wick schreibt: „Nirgends kann von einer Kultspiritualisierung geredet werden. Im Gegenteil: Er somatisiert den Kult metaphorisch mit ethischer Zielrichtung“ (Wick 2002:192).

Philo hingegen versucht laut Wick, eine „Spiritualisierung“ des Tempels im Diaspora-Judentum zu konzipieren (Wick 2002:168). In der Theologie bzw. Philosophie des Philo sind platonische Einflüsse sichtbar. Ausführliche Beschreibungen des Priesterdienstes, des Opferkults und des Jerusalemer Tempels ergänzt er im Sinne einer Spiritualisierung des Tempelkultes durch allegorische Deutungen. Für Philo hat

der Opferkult nur eine seelische Bedeutung. Die Frömmigkeit der Seele ist für Philo der wahre Kult, „[...] der an der tatsächlichen Opferhandlung sichtbar werden soll, letztlich aber sogar auf diese verzichten kann. Der wahre Wert des Tempeldienstes sind innerseelische Vorgänge“ (Wick 2002:157). Philo spiritualisiert folglich den Kult, indem er der Seele besonderes Gewicht verleiht.

Während sich also bei Paulus die Bedeutung des Tempelkults vom eigentlichen Opferkult zu moralischer Lebensführung unter Beachtung der Tora und eines ‚reinen‘ Lebenswandels verschiebt, richtet Philo den Fokus nach innen, auf die Seele und deren Anschauungen (Wick 2002:157). „Während toraobservante Bewegungen nach den Geboten in der heiligen Schrift suchen“, sucht Philo „die Reinigung der Seele. Im Gegensatz zu jenen kann bei Philo von einem eigentlichen Hang zur Weltflucht gesprochen werden“ (Wick 2002:157).

Philo von Alexandrien ging von einer scharfen Trennung zwischen einer rein geistigen und einer rein sinnlich wahrnehmbaren Welt aus. In seinem Denken ist einerseits eine jüdische Komponente zu erkennen, andererseits bediente Philo sich bei platonischer Philosophie und orientaler Mystik, um die absolute Transzendenz des Wesen Gottes zu definieren. Um das Göttliche erfahren zu können, muss die Seele, laut Philo, von ihrer Materialität, von Begierde und Leidenschaft befreit sein (Miletto 2009:3).

Philo spiritualisiert den Opferkult durch die Hervorhebung innerer Werte und verknüpft ihn mit dem Gebet. Philo zufolge geht es beim Tieropfer weniger um das Opfern der Tiere als darum, sichtbar zu machen, dass die Seele zu Gott hingehalten und geopfert wird, was auch mit dem Gebet zu erreichen sei: „Die sichtbaren Opfer sind anscheinend kaum mehr als gottesdienstliche Krücken für den Betenden“ (Wick 2002:158). Wick äussert sich im Sinne des Paulus kritisch gegenüber einer solchen Spiritualisierung des Tempelkultes:

Wenn der wahre Kult durch die innerseelischen Haltungen und Neigungen vollzogen wird, dann bleibt der Jerusalemer Kult das sichtbare Abbild dieser Wahrheit, der vollkommene Opferkult aber kann überall von jeder Seele praktiziert werden (Wick 2002:159).

Paulus fordert für die Jesus-Nachfolge weder den menschlichen Geist noch die Vernunft, sondern den menschlichen Leib. Der Jesusanhänger habe nicht nach einem edlen und großen Sinn und vergeistigter, beziehungsweise seelischer Reinheit zu streben, sondern danach zu trachten, dass die Nachfolge leiblich und damit relevant für das Alltägliche wird (Wick 2002:182).

Philos Ansatz setzte sich laut Wick in den ersten Jahrhunderten nach der Tempelzerstörung im Judentum aus dem Grund nicht durch, dass eine solche philosophische Distanz zum eigentlichen Opferkult nicht toleriert wurde. Jedoch übte diese metaphorische Spiritualisierung des Opfers ab Ende des zweiten Jahrhunderts umso größeren Einfluss auf die spätere Kirche aus (Wick 2002:159).

Für die Forschungsfrage dieser Studie wird zu beobachten sein, inwiefern eine solche „Spiritualisierung“ des Tempelmotivs den Weg für ein „sakral-kultisches“ Gottesdienstverständnis freimacht.

2.5 Die Renaissance des Sakralen in den großen Kirchen

Trotz der Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens und der theologischen Bemühungen des Paulus scheinen in den späteren Jahrhunderten christliche Gottesdienste wieder mehr mit dem althergebrachten Opferkult gleichgesetzt zu werden. Im Anschluss an jene, die gesamte Lebensführung betreffende Abstraktion und Umdeutung des Tempelmotivs wurde es allmählich wieder als konkrete Handlungsanweisung für die Gestaltung gottesdienstlicher Veranstaltungen, kirchlicher Architektur und priesterähnlicher Strukturen verstanden:

Jede noch so ‚kühne Metapher‘ trägt in sich das Potential, mit der Zeit zu einer ‚verblassten Metapher‘ zu werden, indem sie sich in ihrer Bedeutung vom bildlichen Charakter löst und sich so verselbständigt und versachlicht (Wick 2003:193).

Um die erste Jahrhundertwende wurden wieder alttestamentliche Opfer- und Priestervorstellungen auf den christlichen Gottesdienst übertragen (Bradshaw 1985:41):

Während etwa die ersten Christen stolz darauf gewesen waren, dass sie keinen irdischen Tempel oder Altar hatten, begann die Kirche jetzt, die für den Tempel und seine Ausstattung gebrauchte Sprache auf ihre eigenen neuen Sakralbauten anzuwenden (Bradshaw 1985:41).

Auf die vielschichtige weitere Entwicklung des Gottesdienstverständnisses kann hier nicht tiefer eingegangen werden. Jedoch kann beobachtet werden, dass es besonders zwischen dem 3. und 4. Jh. zu einer stärkeren „Kultisierung“ und „Liturgisierung“ der christlichen Gottesdienste kam, und die gottesdienstlichen Handlungen wieder mithilfe von alttestamentlichen Kultkategorien gedeutet wurden. Um die Wende vom 4. und 5. Jh. kam es sogar wieder zu einer priesterlichen (sacerdos) Bezeichnung der christlichen Bischöfe und Presbyter (Wick 2002:382). Die Wiederaufnahme von Tieropfern erfolgte im christlichen Gottesdienst laut Wick allerdings nicht mehr.

In der Entwicklungsgeschichte der christlichen Gottesdienste können unterschiedliche Bewegungen und Gegenbewegungen beobachtet werden, die sich alle zunächst auf die Bibel bezogen, von der häuslichen Frömmigkeit über synagogale Formen bis hin zu hochkultischen Gottesdiensten (Wick 2002:388). Laut Wick machten sich diese unterschiedlichen Gottesdienstverständnisse besonders in der Frage des Herrenmahls/Abendmahls, aber auch in der sakralen Architektur bemerkbar. „So gewannen z.B. in katholischer Tradition die Tempel- und Kultelemente den absoluten Vorrang“ (:389). Eine dieser „Gegenbewegungen“ eines solchen hochkultischen Gottesdienstverständnisses soll nun eingeführt werden.

2.6 Tempeltheologie und Gottesdienstverständnis aus täuferisch-friedenskirchlicher Perspektive

Die Stimme der radikalen Reformatoren (später täuferische, friedenskirchliche und mennonitische Traditionen) hat, wenngleich sie von Beginn an unterschiedliche Nuancen aufwies (Meiss 2011:152), des Öfteren die Untrennbarkeit zwischen Gottesdienst und Alltag betont:

Mennonites have long affirmed the unity of worship and work. Worship is not restricted merely to the practice of particular rituals and sacraments but extends to all of life. God is worshipped not only in words and music but also in the living of faithful lives (Dueck 2005:51).

Daraus hat sich auch eine bestimmte Sichtweise und Deutung für die Rolle und die Funktion der gottesdienstlichen Veranstaltung ableiten lassen. Insbesondere sprach man sich kritisch gegenüber einer Sakralisierung der gottesdienstlichen Veranstaltungen und der kirchlichen Architektur aus. Damit hat die Bewegung der Täufer kirchengeschichtlich des öfteren in prophetisch-kultkritischem Stil einen ergänzenden und korrektiven Beitrag bei Verschiebungen im Gottesdienstverständnis der Kirche geleistet:

The Anabaptist rejected these sacramental teachings. God, they argued, is present in all of creation, (...). Because all time is holy and all space is sanctified, the kind of worship God most desires is not to be found in ceremonies or rituals or beautiful cathedrals, but in a life lived in obedience to Christ (Roth 2009:64).

Wenn „Gottesdienst“ das ganze Leben beinhaltet, wie wurden dann die Zusammenkünfte der Gläubigen verstanden? In der mennonitischen Tradition, ausgehend von den radikalen Reformatoren des 16. Jahrhunderts, war der „Gottesdienst“ (als Versammlung der Gläubigen) relativ simpel und ungeschmückt gehalten (Driedger 2005:14). Nah am Leben und an alltäglichen Fragen sollte er sein. Der Ausschluss sakraler Symbole und „heiliger“ Liturgien aus dem

„Gottesdienst“ (im Sinne der Versammlung der Gläubigen) erfolgte keineswegs aus kulturellen, sondern aus theologischen Gründen. Die Profanisierung des „Gottesdienstes“ (im Sinne der Versammlung der Gläubigen) ist Ausdruck eines holistischen Verständnisses davon, was „Gottesdienst“ (im weiteren Sinne Lebensgottesdienst) vom Wesen her sei: „True worship is found in knowing and obeying God’s Word“ (Driedger 2005:14).

Die kultkritische Sicht der Täuferbewegung im Hinblick auf das Gottesdienstverständnis ist nicht nur ein historisches Phänomen aus dem 16. Jahrhundert, sondern lässt sich wie ein „roter Faden“ auch in späteren theologischen Auseinandersetzungen und der Gegenwart wiederfinden, wie zu Beginn des nächsten Kapitels umrissen werden wird. Diese tendenziell tempelkritische Perspektive ist für die vorliegende Untersuchung insofern relevant, als sie, was die Beurteilung des Tempelmotivs im charismatischen Gottesdienstverständnis angeht, eine Ergänzung und Horizonterweiterung darstellen kann.

2.6.1 Der Tempelkult aus friedenskirchlicher Perspektive

Der mennonitische Theologe Millard C. Lind nimmt in seiner Theologie des Gottesdienstes ebenfalls Bezug auf den israelitischen Tempelkult, allerdings kulturell differenziert und unter Berücksichtigung der Theologie der Stiftshütte als hermeneutischer Grundlage. Für Lind gehörte das Opfersystem (mit der Funktion der Satisfaktion der Götter) im Grunde nie in den Kern biblischen/jüdischen Glaubens, sondern deutete lediglich auf eine größere Wahrheit hin, die in Jesus ihre Erfüllung fand (Lind 1973:16). Das gesamte religiöse Opfersystem samt Priester, Opfer und Stiftshütte versteht er als Institutionen, die Gott allein aus dem Grund zugelassen habe, dass ein Weltbild ohne Kult damals unvorstellbar gewesen wäre. In Israel wurden sie in ihrer Form und Bedeutung allerdings radikal transformiert (:16). In Mesopotamien bestand die weitläufige Bedeutung des Opfers in der Fütterung der Götter. Da die Götter als Eigentümer des Landes und der Natur angesehen wurden, brachte man ihnen Opfer, um die Länder nutzen zu können (:14). Opfer waren notwendig, um den Zorn der Götter abzuwenden und sie gnädig zu stimmen. Das Opfersystem Israels unterschied sich allerdings bereits von Beginn an von anderen ihrer Zeit. Beispielsweise gab es im israelitischen Kult keine Menschenopferung. Auch ansonsten wurde das Opfersystem jener Zeit von Israel neuausgerichtet,

hauptsächlich geleitet von der aus der Erfahrung am Sinai resultierenden Gewissheit eines Bündnisses mit Jahwe (:11).

Die Umsetzung eines religiösen Opfersystems mit gleichzeitiger Kritik an den Religionen der Umgebung stellte jedoch kein leichtes Unterfangen dar, insbesondere nicht nach der Einführung der Tempelkulte. In der damaligen Kultur war die „magische“ Funktion dieser Opfer nach wie vor stark im kollektiven Bewusstsein verankert, auch bei den Israeliten (Lind 1973:16). Die Propheten stellten daher starke Kritiker dieses Systems dar, wie beispielsweise aus diesem Zitat Jeremias durch Lind hervorgeht:

21 So spricht der HERR Zebaoth, der Gott Israels: Tut eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern und fresset Fleisch! 22 Denn ich habe euren Vätern an dem Tage, als ich sie aus Ägyptenland führte, nichts gesagt noch geboten von Brandopfern und Schlachtopfern; 23 sondern dies Wort habe ich ihnen geboten: Gehorcht meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein; wandelt ganz auf dem Wege, den ich euch gebiete, auf dass es euch wohlgehe (Jeremia 7,21-23 LÜ).

Die Stiftshütte (das Zeichen der Einwohnung Gottes bei seinem Volk) wiederum, war von Beginn an von elementarer Bedeutung für die Israeliten, besonders weil sich damit das radikal andere Gottes- und Weltbild gegenüber den antiken Religionen besser kommunizieren ließ (Lind 1973:16).

Ausgehend von der ausschlaggebenden Begebenheit der Berufung Israels am Sinai wurde das Modell der Stiftshütte installiert, die sich im Laufe der Zeit von einem einfachen Zelt in der Wüste zu einer dekorierten Hütte unter David entwickelte. Später wurde der architektonische Plan des salomonischen Tempels diesem Stiftshütten-Modell nachempfunden (:18). Das Stiftshütten-Modell beinhaltete ein dreistufiges Raumprogramm: Vorhof, Heiligstes und Allerheiligstes. Diese drei Stufen bzw. Stadien waren im Grunde (wieder-)erlebbare Narrative jener Sinai-Erfahrung aus Exodus 24,1 und 2. Auch dort musste das Volk am Fuße des Berges bleiben, während die Priester ein Stück weit hinaufgingen und schließlich nur Moses allein in die unmittelbare Gegenwart Gottes aufstieg.

Die gottesdienstlichen Institutionen Israels (Priester, Opfersystem und Stiftshütte) ähnelten von außen gesehen zwar jenen der umliegenden Religionen, wurden jedoch radikal adaptiert und transformiert, um Israels einzigartigen religiösen und sozial-politischen Strukturen zu entsprechen, was laut Lind einen großen Unterscheid für ein heutiges Gottesdienstverständnis macht (:18).

Diese Institutionen waren der Ort, wo Gott unter seinem Volk wohnte. Dieses „Wohnen“ hatte jedoch eine größere Bedeutung, als nur gottesdienstlichen oder religiösen Zwecken zu dienen. Es ging nicht darum, für Israel einen Ort zu schaffen, an dem sie Gott mit Opfern und Liedern huldigen konnten. Diese Wohnung Gottes trug vielmehr die Bedeutung in sich, dass er unter ihnen lebte, um sie zu leiten und zu führen. Gott war ihr Gott in allen Belangen des Lebens. Er war Herr der religiösen, aber auch der sozialen Bereiche, sowie bei Fragen rund um Krieg und Frieden (:19). Um hierfür einen Rahmen zu schaffen, benötigte man diese Institutionen. Gott ordnete Israel und der Priesterschaft an, sich vor dem Zelt zu versammeln, nicht nur, um Gott zu erfahren, sondern damit er sie lehrte, was sein Wille in Bezug auf ihre persönliche, gesellschaftliche, politische und religiöse Lebensführung sei (Exodus 25,22). Der „Gottesdienst“ war im Grunde keine ausschließlich religiöse Versammlung, sondern eher ein gesellschaftliches und politisches Meeting. Lind schreibt: „There was no separation of church and state in early Israel“ (:20). Somit hatten die „Gottesdienste“ des alten Israels eine politische Ausrichtung:

To ignore this political aspect of worship in the Bible is to ignore the central point of biblical worship, and we might add, the central point of difference between Israel and the nations (Lind 1973:20).

Die gottesdienstlichen Versammlungen im alten Israel sind für Lind allein aus dem Bündnis heraus zu verstehen, das Gott mit Israel geschlossen hatte: „{We} see that the coming of Yahweh at Sinai was not merely a self-revelation, but the coming of God to rule over His people.“ Aus diesem Treffen mit politischem Charakter ist laut Lind der „Gottesdienst“ als Versammlung entstanden, der äußerlich zwar Ähnlichkeiten mit den Praktiken der umliegenden Völker hatte, aber von der Ausrichtung und vom Zweck her entscheidende Unterschiede aufwies. Dieser „Gottesdienst“ diente der Erneuerung und Vergewisserung dieses Bundes Gottes mit seinem Volk (Lind 1973:25). Gottesdienste im alten Israel stellten nach dieser Auslegung nicht so sehr Dienste an Gott in religiös-kultischer Huldigung dar, sondern Bundeserneuerungsfeste mit resultierender Neuausrichtung des Volkes nach dem Worte und Willen Gottes (:25).

Bei diesem Verständnis der Stiftshütte und des alttestamentlichen Tempelkultes scheint jede Kritik an einem kultischen Gottesdienstverständnis plausibel.

Auch der mennonitische Pastor und Theologe Alvin J. Beachy versteht den alttestamentlichen Gottesdienst als Bundeserneuerungsfest, als Resultat jener Offenbarung Gottes und der Bundesschließung mit dem Volk Israels am Berg Sinai

(Beachy 1968:11). Auch die späteren gottesdienstlichen Feste im Tempel führen (selbst in der liturgischen Dramaturgie) laut Beachy auf dieses Ereignis am Sinai zurück. Beachy fügt jedoch hinzu, dass das Ereignis am Berg Sinai wiederum auf das vorige Befreiungsgeschehen am Roten Meer verweise. Insofern bestehe ein großer Unterschied im Vergleich zu den anderen Religionen jener Zeit darin, dass die Geschichte Jahwes nicht aus einer mystischen Urzeit stammt, sondern Gottes Offenbarungen und Handlungen für Israel stets historische Ereignisse in ihrer Volksgeschichte darstellen. Überall dort, wo das Land Israel in seiner Geschichte Gottes Eingreifen erlebt hat, entstanden „Heilige Orte“ und gottesdienstliche Feiern (:13), aus denen sich jährliche Rhythmen entwickelten. Trotz der großen Bedeutung dieser „Gottesdienste“ und „heiligen Orte“ für Israel waren sie nicht als religiöser Selbstzweck intendiert, sondern wurden als gnadenvolle Ereignisse gefeiert, in denen Gott sich seinem Volk als Herr und Wegweiser aller Lebensbereiche zeigte (:14).

Dass der Tempel später missbraucht werden konnte, veranschaulichen Amos und Jeremia, die laut Beachy den Kult deshalb kritisierten, weil er zum religiösen „Selbstzweck“ verkommen sei (:14). Dennoch sei der Tempel stets nötig gewesen, da kein Glaube ohne eine bestimmte Inkulturation bzw. „Inkarnation“ Gestalt gewinnen und Identität stiften könne (:21).

Letztendlich mündet dieses Gottesdienstverständnis von der „Einwohnung“ Gottes im Volk Israel in die „Inkarnation“ Gottes in Jesus. Beachy beschreibt die gottesdienstliche Veranstaltung somit als „Celebration of Covenant and Incarnation“ (:16).

Eine kurze Skizzierung der Bedeutung des Tempels für das Gottesdienstverständnis aus täuferisch-friedenskirchlich Sicht kann nicht ohne den Beitrag des bedeutendsten mennonitischen Theologen des 20. Jahrhunderts, John H. Yoders, erfolgen (Driedger 2014:29; Yoder 2001:141).

Yoder versucht, die umfassende soziale und ethische Bedeutung der kirchlichen „Sakramente“ anhand ihrer neutestamentlichen Ur-Bedeutung aufzudecken, und integriert dabei „Gottesdienstliche Handlungen“ in die sogenannten profanen Bereiche des Lebens und der Gesellschaft.

Auch Yoder will das gottesdienstliche Ereignis aus einem zu engen religiösen Verständnisrahmen befreien und zwar nicht, weil der Gottesdienst nicht „heilig“ sei, sondern weil es für Christen keine „profanen“ Lebensbereiche geben dürfe, die sie

aus ihrem Glauben ausklammern könnten. In Yoders Weltauffassung soll für den Nachfolger Jesu nicht zwischen „sakralen“ und „profanen“ Lebensbereichen (Reiche) getrennt werden (Yoder 2001:63f.). Die gottesdienstlichen Zeremonien dürften dementsprechend keine „heiligere“ Bedeutung als jede andere Handlung im Alltag für sich beanspruchen. Für Yoder ist „Gottesdienst“ seinem Wesen nach nicht einem anderen Bereich zugehörig als das „normale Leben“ (:18). Kein „Zeichen kann für sich mehr ‚Realpräsenz‘ beanspruchen als die anderen“ (:64). Für Yoder stellen „Politik“ und „Gottesdienst“ keine zwei getrennten Sphären dar. Dabei versteht er mit „Politik“ nicht (nur) jene Aktivität der Landesregierung, sondern bereitet jede Strukturierung der Art und Weise, wie Menschen zusammenleben und Entscheidungen treffen, und wie sie ihr gemeinsames Leben ordnen (:23). Diesem „politischen Bereich“ (letztendlich der gesamten Lebensführung des Menschen) gegenüber darf der „Gottesdienst“ (als Veranstaltung) im „geistlichen“ Sinne keine Priorität beanspruchen (:19). Damit stellt er sich konsequent gegen jene „Zwei Reiche“-Lehre, die letztendlich von einer Trennung zwischen sakralen und profanen Bereichen des Lebens ausgeht, und in der jede Sphäre ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten unterliegt (:21).

Aus dieser Grundannahme heraus entfaltet Yoder im Buch *„Die Politik des Leibes Christi“* (2001) bestimmte gesellschaftliche und sozialetische Handlungsweisen, in denen sich sonst rein „kirchliche“, „sakramentale“ Praktiken erfüllen lassen. Yoder sieht in den kirchlichen Handlungen letztendlich ein Muster dafür, wie Gott diese Welt nach seinem Willen gestalten und zum Heil bringen will. Diese Muster gehen von Praktiken der frühen Kirche aus, und weisen darauf hin, „dass der Wille Gottes für den Menschen als soziales Wesen vorgebildet ist in der Gestalt, zu der der Leib Christi berufen ist“ (Yoder 2001:22). Für Yoder sind Kirche und Welt nicht zwei Abteilungen, „mit einander widersprechenden Handlungsanweisungen, sondern zwei Ebenen der Relevanz desselben Herrn“ (Yoder 2001:22).

Indem Yoder von klassischen kirchlichen Praktiken ausgeht, die sonst eher in „rituellen“ und „religiösen“ Zusammenhängen stehen (:136), und sie dann auf sogenannte profane Bereiche des Lebens überträgt, manifestiert sich seine integrative Weltanschauung. Hiermit will er jedoch nicht das sakrale Verständnis kirchlichen Handelns mindern, sondern ein Verständnis der „Sakralität“ der alltäglichen Handlungen der Welt gewinnen. „{D}eshalb meine ich, das Etikett

Sakrament könnte doch passen – falls wir die irritierenden mittelalterlichen Bedeutungen loswerden können“ (:136), schreibt Yoder.

Beispielhaft soll hier einer dieser typisch „kirchlichen“ bzw. „sakralen“ Bereiche erwähnt werden, die Yoder im alltäglichen Leben erkennt, nämlich die Frage nach der „geistlichen Leitung“ (:93f.). Anhand von Yoders Interpretation der Rolle eines „geistlichen Leiters“ kann auch seine Haltung zu gewissen Aspekten der Tempeltheologie veranschaulicht werden. Yoder geht hierbei stark von der Lehre des allgemeinen Priestertums aus (:93) und entfaltet anhand von Paulus' Leib/Körper-Metapher ein Leitungsverständnis mit flachen Hierarchien im „geistliche“ Sinne (:95). Laut Yoder sind die Standardannahmen, was die Frage der besonderen Rolle eines „Geistlichen“ angeht, stark an tiefe religiöse und anthropologische Muster angelehnt. In diesem Verständnis ist es nur einem, höchstens zwei oder drei Menschen in einer Gemeinde zugedacht, die besondere Rolle des „Geistlichen“ zu erfüllen. „Nur diese besonders qualifizierte Person kann genau die Dinge tun, die die Kirche zu dem macht, was sei sein soll“ (:95). Für Yoder ist dieses Phänomen beispielsweise in der katholischen Kirche zu finden, wo es diesen einen Spezialisten gibt, der die Eucharistie austeilen darf, und bei den „Fundamentalisten“ dort, wo ein Auserwählter zum Predigen geweiht wird (:95):

In allen traditionellen Kulturen hält der Priester, der Schamane, der professionelle Lieferant des Zugangs zum Göttlichen das Monopol zu jenen besonderen Gütern, die die Menschen [...] brauchen. Manchmal liegt die Qualifikation des Spezialisten in einem ererbten Auftrag, manchmal in einer besonderen Ausbildung oder Initiation, manchmal auch in der Kontrolle eines heiligen Ortes“ (Yoder 2001:104).

Diese besondere Rolle des „Religionsprofis“ ist laut Yoder Teil der Natur der Dinge, „eine universelle anthropologische Konstante“ (:104).

Yoder zufolge wird schon im alten Israel, insbesondere durch Propheten und Richter, die Zentralität des priesterlichen Spezialisten und des rituellen Lebens relativiert bzw. kritisiert (:105), was sich insbesondere zu Jesu Zeit fortsetzt. Obwohl damals der Tempel mit seiner Priesterschaft bereits wiederhergestellt war, formte Jesus eine Bewegung aus Fischern, Zeloten, Zöllnern und – Frauen (:105):

Unter den ersten Christen in Jerusalem gab es zwar einige Priester, die abwechselnd mit den anderen Priestern weiter den Tempeldienst versahen. Doch sie hatten keine priesterliche Rolle in den messianischen Synagogen, denn dort gab es keine gottesdienstlichen Opfer mehr. Seit Pfingsten ist der Spezialist für den Zugang zum Göttlichen arbeitslos (Yoder 2001:106).

Die antiklerikale Bedeutung dieses Wandels ist eine Dimension, die laut Yoder in der Geschichte der Christenheit nicht genügend beachtet wurde, obwohl sie in den paulinischen Schriften und im Hebräerbrief „geradezu emphatisch ausgedrückt wird“ (:106): „Die paulinische Vision der Bevollmächtigung jedes Gemeindegliedes ist ein Fragment der Vision des Evangeliums, die ihre Reformation noch finden muss“ (:110).

Ein Verständnis von geistlicher Leitung, im Sinne eines Spezialisten in der Vermittlung zwischen Mensch und Gott, scheint nur plausibel, wenn davon ausgegangen wird, dass bestimmte kirchliche Handlungen (z.B. das Abendmahl, die Taufe oder eben der musikalische Lobpreis) in gewisser Weise ihre tatsächliche Wirkung erst in einem, wie auch immer gearteten, speziellen Bereich einer „geistlichen“ Wirklichkeit entfalten, „in dem besondere Dinge passierten, wenn dazu besonders vorgeschriebene Worte gesprochen würden“ (:48). Wenn kirchliche Handlungen im sakramentalen Sinne als herausgehobene (heilige) rituelle Aktivitäten verstanden werden, dann wird auch ein solcher Spezialist benötigt, der dafür auserwählt, ausgebildet und „gesalbt“ ist. Somit hängt die Frage nach der Rolle der „geistlichen Leitung“ (im Untersuchungsfeld dieser Forschung: des „Lobpreisleitenden“) auch mit weltanschaulichen Vorstellungen zusammen.

Was die Forschungsanliegen dieser Arbeit betrifft, wird aufzuzeigen sein, inwiefern diese Sicht auf das „geistliche“ Amt einen selbstverständlichen Bestandteil eines sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses darstellt, und ob im untersuchten Feld solche Tendenzen zu beobachten sind.

2.6.2 Zum Gottesdienstverständnis aus friedenskirchlicher Perspektive

Wenn man aus täuferisch-friedenskirchlicher Perspektive weiterdenkt, so muss nach diesen Ausführungen von Beachy, Lind und Yoder gefragt werden, welche Bedeutung nun der gottesdienstlichen Veranstaltung aus friedenskirchlicher Sicht beigemessen wird.

Bei Alan und Eleanor Kreider werden „Gottesdienst“ und „Anbetung“ als eine radikale Neuorientierung und Transformation eines Glaubenden nach der Gesinnung Christi definiert (Kreider & Kreider 2009:8–9). Aus diesem Gottesdienstverständnis (im weiteren Sinne) erarbeiten sie daraufhin ein Erklärungsmodell für die Funktion von „gottesdienstlichen Versammlungen“ (im engeren Sinne), dass hier kurz umrissen werden soll.

Für Alan und Eleanor Kreider dient der „Gottesdienst“ (im Sinne der Zusammenkünfte der Gläubigen) als Aus- und Zurüstung für eine größere Vision und Mission, die Gott mit seiner Schöpfung vorhat. Das Ziel und die Bestimmung der Menschheit sei es, Gott „anzubeten“. Jedoch sei dieses Ziel nicht damit erreicht, dass die ganze Menschheit für Gott singt, sondern indem die gesamte Schöpfung nach dem guten Wille Gottes geheilt und transformiert werde. Der „Gottesdienst“ als Veranstaltung sei somit lediglich ein Bestandteil (wenn auch ein sehr wichtiger, laut Kreider) dieser ganzheitlichen Mission Gottes. Alan und Eleanor Kreider schreiben:

{W}e believe that the setting within which the missional God prefers to renew the imagination of God's people is the faith community gathered for worship [...]. Worship is the environment within which God's people learn to discern what God is doing and are sensitized to recognize the inbreaking of God's reign. Worship is the clarifying air which God's people breathe, enabling them to detect idolatry and to repudiate facile solutions (Kreider 2009:39).

Alan und Eleanor Kreider betonen, dass das Ziel der Geschichte und des Kosmos in einer aus der Kraft des Heiligen Geistes verwandelten, versöhnten und umgestalteten Welt bestehe, in der jeder Stamm und jede Nation sich vor Gott als Herrn verbeugt und alle Dinge auf der Erde wiederhergestellt sind (Kreider 2009:23f.; Plenert 2011:196). Die Rolle der Kirche bestehe darin, ein Mittel dieses radikalen Wandels und der Hoffnung für die Welt zu sein. Wer Gott als seinen Herrn anbetet (im ganzheitlichen Sinne der Nachfolge Jesu), so Alan und Eleanor Kreider, wird als Gläubiger zu einem Menschen transformiert, der sich gesandt sieht, sich für Gottes Schalom-Mission zu engagieren. Der „Gottesdienst“ (im Sinne der Versammlung) ist im Lichte dieser Mission Gottes eine Art Impulsgeber für Transformation. Die Frage nach einer „guten“ Gottesdienstform ist stets eine Frage nach seiner Wirkungsmacht zur Stärkung und Neuausrichtung der Gemeinde für Gottes Absichten. Hierbei stützen sich Alan und Eleanor Kreider auf die Deutung der israelitischen Tempelgottesdienste von Beachy und Lind, wie weiter oben dargestellt wurde:

Our worship services have integrity when they attune us to God's project, and when they align us with God's mission, in such a way that our lives as individual Christians and as Christian communities are invested in who God is and what God cares about and is doing (Kreider 2009:40).

Die Kriterien eines „guten“ Gottesdienstes (im Sinne der Veranstaltung) werden von Alan und Eleanor Kreider in folgenden Fragen zusammengefasst:

Does it build up the church? Does it give people their voice? Does it enhance their loving relationship to the father? Does it develop the character of Jesus in individual members of the church? Does the character of the whole fellowship keep maturing, growing more loving, more peaceful, merciful, hospitable, and generous? Does the worship enable the church to reach out in love to the world

around? (Kreider 1998:28).

Auch in Bezug auf die Rolle der (gottesdienstlichen) Musik stellen Alan und Eleanor Kreider Kriterien auf, die einem solchem Gottesverständnis entsprechen:

Do the songs that we sing declare the truth about God's character and purpose? Do they tell the story of God's metanarrative? ... Do they offer praise for God's reconciliation mission in the world? Do they enable worshipers to lament as well as praise? Do they give as much attention to God's justice-making, new-creation-bringing actions as they do to God's attributes? (Kreider 2009:158).

Diese Betrachtungen sind insofern relevant für diese Studie, als dieses (friedenskirchlich geprägte) Gottesdienstverständnis, wie jedes andere auch, einem bestimmten Weltbild entspringt. In diesem Weltbild wird davon ausgegangen, dass mit der Gegenwart Gottes gleichermaßen im gottesdienstlichen, „religiösen“ Bereich wie in allgemeinen, „profanen“ Lebensbereichen zu rechnen ist. Gottes Wirken ist aus dieser Perspektive nicht auf gottesdienstliche Handlungen und heilige Zeremonien beschränkt. Es kann im gottesdienstlichen Event nicht darum gehen, in „heilige“ Sphären vorzudringen, sondern es muss mit Gottes Gegenwart in jeder Wirklichkeitsdimension gerechnet werden (im Gottesdienst, in der Gemeinde und in der gesamten Welt und Schöpfung). Für Gott ist die gesamte Schöpfung „heilig“. Dementsprechend beschreibt der mennonitische Theologe John Roth das Gottesdienstverständnis und Weltbild der Täufer folgendermaßen:

The Anabaptists rejected these sacramental teachings. God, they argued, is present in all of creation, not just in the water of baptism or the bread and wine of communion. Because all time is holy and all space is sanctified, the kind of worship God most desires is not to be found in ceremonies or rituals or beautiful cathedrals, but in a life lived in obedience to Christ" (Roth 2009:64).

Für die radikalen Reformatoren entsprach es nicht der biblischen Lehre, dass Menschen erst durch spezielle kirchliche Handlungen und Zeremonien Gottes Gegenwart erfahren können. Wenn bestimmte religiöse Rituale benötigt werden, ausgeführt von geweihten Klerikern, um Menschen in die Gunst und Gnade Gottes zu bringen, stellt dies eine aus täuferischer Sicht problematische und im Grunde nicht tolerierbare Monopolisierung des Heils seitens der Kirche dar (:64). Stuart Murray schreibt über diese täuferische Überzeugung:

Sie betrachten die Gesamtheit des Lebens als heilig und verwerfen die Aufteilung in heilig/weltlich, an der die Christen in den meisten Traditionen im Lauf der Jahrhunderte so gelitten haben (Murray 2014:150).

Aufgrund dieser Überzeugung waren die ersten Täufer im 16. und 17. Jahrhundert wiederum bereit, großes Leid und Verfolgung durch Kirche und Staat zu ertragen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass ein täuferisch-friedenskirchliches Gottesdienstverständnis seine Wurzeln in den tempelkritischen Aussagen der Propheten und in dem revolutionären Umgang Jesu mit der israelitischen Tempeltradition hat. Roth zitiert in diesem Zusammenhang Micha 6 als Grundton für die täuferische Kritik an einem sakralen bzw. sakramentalen Verständnis von gottesdienstlichen Handlungen (Murray 2014:65):

Womit soll ich mich dem HERRN nahen, mich beugen vor dem Gott in der Höhe?
Soll ich mich ihm mit Brandopfern nahen, mit einjährigen Kälbern? Wird wohl der HERR Gefallen haben an viel tausend Widdern, an unzähligen Strömen von Öl?
Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Übertretung geben, meines Leibes Frucht für meine Sünde? Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir fordert: nichts als Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott (Micha 6,6-8 LÜ).

2.7 Zur Tempeltheologie und zum Gottesdienstverständnis in der charismatischen Lobpreiskultur

Eine andere Perspektive zur Deutung und Bedeutung der alttestamentlichen Tempeltheologie in Bezug auf den Gottesdienst ist unter anderem bei der pfingst-charismatischen Bewegung zu finden. Da diese Tradition in Hauptkapitel 5 ausführlich untersucht wird, sollen hier nur wenige grundsätzliche Hinweise zum Gottesdienstverständnis und zum Zusammenhang zur Tempeldeutung erfolgen.

In der pfingst-charismatischen Lobpreiskultur wird der Tempel als Vorbild und Projektion einer geistlichen Erfahrbarkeit gesehen (Williams 2004:143).

Insbesondere der musikalischen Lob- und Anbetungspraxis wird diese Funktion zugeschrieben: „As worship ascends, God comes down“ (Williams 2004:143).

Diesem Lobpreisverständnis und der entsprechenden musikalischen Praxis dient, ausgehend von pfingstlich geprägter Theologie, das alttestamentliche Tempelkonzept als theologische Hintergrundfolie und liturgischer Leitfaden (Kendrick 1984:95; Baltus 2014:81; Potter 2003), wie später ausführlicher beschrieben werden wird.

Alttestamentliche Aussagen, die dem Tempelkult nahestehen, werden in theologisch relevanten Zusammenhang mit der gegenwärtigen Gottesdienstpraxis gebracht (Zimmerling 2001:217). Eine besondere Stellung nimmt in dieser Lobpreistheologie Psalm 22,4 ein: „Der Herr wohnt im Lobpreis seines Volkes“ (Zimmerling 2001:217). Hieraus wird in einigen Kreisen eine Theologie des Lobpreises bzw. des Gottesdienstes als „Weg zur Begegnung mit Gott“ abgeleitet (Aschoff 2018:1). Dabei wird davon ausgegangen, dass sich im musikalischen Lobpreis eine transzendente

Begegnung mit Gott im „Allerheiligsten“ ereignet. Gestützt wird diese Lobpreis-theologie auf weitere Psalmen wie 100,4: „Kommt mit Lobgesang in die Vorhöfe seines Tempels!“ Mithilfe der Psalmen werden die eigenen Lobpreis- bzw. Gotteserfahrungen im Lobpreiserlebnis biblisch untermauert. Auch Andreas Eisen untersucht das Tempelmotiv im charismatischen Lobpreis und sieht in Psalm 22,4 die Grundlage dafür, dass im charismatischen Lobpreisverständnis von einer besonderen Manifestation Gottes in der musikalischen Anbetung gesprochen wird, da Gott in diesem Lobpreis „wohnt“ (von der englischen Übersetzung des Psalms „inhabitest the praises“ abgeleitet) (Eisen 2002:3).

Ob und inwiefern sich diese theologische Deutung des Tempelmotivs auch im deutschsprachigen Liedgut und in der Literatur niederschlägt, wird in dieser Untersuchung zu zeigen sein.

2.8 Das Tempelmotiv im Gottesdienst: Zusammenfassung

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es sowohl in der Bibel als auch in der späteren biblisch-theologischen Liturgiedebatte stets unterschiedliche Positionen zur Deutung und Rolle des Tempels für den Gottesdienst gegeben hat. Von der prophetischen Kultkritik im Alten Testament bis hin zu den unterschiedlichen Spiritualitätsprägungen der Kirchengeschichte gibt es stets tempelnahe, wie auch tempelkritische Stimmen und Bewegungen. Auch Jesu Position zum Tempel wird unterschiedlich bewertet. Da ist zum einen die Rede von Jesu Liebe zum Tempel als Haus seines Vaters, zum anderen wird ihm jedoch auch eine radikale tempelkritische Haltung und ihr entsprechende Handlungen zugeschrieben.

Indem manche Traditionen eine größere Diskontinuität des neutestamentlichen Gottesdienstes zum alten Tempelkult der Israeliten betonen, reihen sie sich ein in die tempelkritischen Stimmen, die es schon im Alten wie auch im Neuen Testament gab und die auch in vielen Reformationen und Erweckungen der Kirchengeschichte zu hören sind.

In anderen Frömmigkeitsprägungen der Gegenwart wird die alttestamentliche Tempel- und Stiftshüttenprozession als dramaturgisches Muster und liturgischer Leitfaden in der Gottesdienstgestaltung eingesetzt. Andere wollen eine noch konkretere geistlich-spirituelle Parallele des „Tempelerlebnisses“ des israelitischen Volkes zu heutigen gottesdienstlichen Möglichkeiten verwirklicht sehen. Demnach entstehe, dem Tempelverständnis entsprechend, (erst) im Gottesdiensterlebnis ein

„heiliger Raum“, eine „heilige Atmosphäre“, die als geistliches Kraftfeld wahrgenommen wird.

In der Gegenwart lassen sich sowohl die eher tempelkritischen Tendenzen erkennen (beispielhaft dafür die täuferisch-friedenskirchliche) in Gegenüberstellung zu jener Perspektive, die dem Tempel als Grundlage für das Gottesdienstverständnis positiver zugewandt ist (beispielhaft die charismatische Perspektive).

Es lässt sich beobachten, dass die Frage nach der Bedeutung des israelitischen Tempels für das christliche Gottesdienstverständnis immer wieder auch eine Frage des Weltbildes bzw. der Weltanschauung zu sein scheint. Insbesondere steht dabei die Diskussion im Raum, inwiefern sich ein Verständnis der Korrelation des „Heiligen“ (Gegenwart Gottes) mit dem „Profanen“ (irdisches Leben) darstellen lässt und welche Rolle dementsprechend der gottesdienstlichen Veranstaltung beigemessen wird. Somit führt die Diskussion rund um die Bedeutung des Tempels für den christlichen Gottesdienst nun zu der Frage nach der Wechselbeziehung zwischen einem „sakralen“ und einem „profanen“ Bereich der Wirklichkeitsauffassung. In diesem weltanschaulichen Spannungsfeld entfaltet sich jedes Gottesdienstverständnis, wie später beschrieben wird.

3 DIE FRAGE DER WELTANSCHAUUNG

Das Themenfeld „Weltbild“ oder auch „Weltanschauung“ bietet eine große Vielfalt und Bandbreite von Definitionen, Perspektiven und Entwicklungen in der Philosophie, der Theologie und den Religionswissenschaften (TRE 2003:544, RGG 2005:1401). In dieser Arbeit sollen lediglich einige Stimmen zu Wort kommen, die sich im Bereich der christlichen Theologie bewegen und Bezug zu gottesdienstlichen Aspekten nehmen. Daraus lassen sich für die Anliegen dieser Forschung wichtige Grundlagen und Vorverständnisse klären.

Bevor es jedoch zu einer Beschreibung der Konzepte „Weltbild“ oder „Weltanschauung“ kommen kann, soll kurz eine grundlegende These dargestellt werden, von der diese Forschung ausgeht. Die These zeigt auf, warum das Thema „Weltbild“ relevant für die Untersuchung von gottesdienstlichen Praktiken ist. Ritualforscher sprechen von einer engen Korrelation religiöser Praktiken mit ihnen zugrundeliegenden weltanschaulichen Vorstellungen.

3.1 Zur Korrelation von Gottesdienstpraxis und Weltanschauung

Die These, von der diese Untersuchung ausgeht, besteht darin, dass eine bestimmte gottesdienstliche Handlung mit den ihr zugrundeliegenden glaubens- und weltanschaulichen Vorstellungen in Korrelation steht. Das heißt, jeder Gottesdienstform und gottesdienstlicher Praxis leitet sich von einem bestimmten Gottes-, Menschen- und Weltverständnis her (Nicol 2000:45). Umgekehrt wird wiederum auch jedes Gottes-, Menschen- und Weltbild ein bestimmtes Gottesdienstverständnis hervorbringen und somit bestimmte gottesdienstliche Praktiken. Jede Weltanschauung verfügt somit über handlungsleitende Aspekte (Thiede 2005:1405). Diese Tatsache macht das Thema der Weltanschauung relevant für die praktische Theologie.

Der nordamerikanische Missionsanthropologe Paul G. Hiebert spricht von Ritualen und religiösen Praktiken als einer Art Fenster in die tiefere Schicht der weltanschaulichen Vorstellungen. Laut Hiebert liegen dem täglichen sozialen Leben und der kulturellen Performance tiefe Strukturen zugrunde, die es den Menschen ermöglichen, ihre Welt zu denken, zu empfinden und zu bewerten: "Worldviews are the elements and rules of a culture that generate cultural behavior" (Hiebert 2008:50). Diese größtenteils unsichtbaren Fundamente einer Gesellschaft und Kultur werden unter anderem durch Rituale an die Oberfläche gebracht. Rituale sind laut Hiebert kulturell-strukturierte Dramen, die Sinn stiften und in der Lage sind, durch

gezielte Wiederholung und Rhythmus die Überzeugungen und den Glauben einer Kultur zur Schau zu stellen und zu interpretieren (Hiebert 2008:97). Hiebert konstatiert: „Worldviews are largely implicit. [...] As we study a people’s culture, we must infer their basic assumptions from their explicit beliefs and practices“ (Hiebert 2008:90). An anderer Stelle schreibt er: „Because rituals dramatize in visible form the deep beliefs, feelings, and values of a society, they are of particular importance in studying worldviews“ (:82).

In anderen Worten, Rituale (sowohl soziale als auch religiöse) geben Einblick in die zugrundeliegende Weltanschauung (Hiebert 2008:97). Auch Kunst, Ästhetik und Musik(-Performance) lassen die tieferliegenden Überzeugungen einer Kultur erkennen (:101): „Because rituals visibly reenact the deepest beliefs, feelings, and values of a people, they are a vital key to understanding their worldview“ (:98)⁶.

Übertragen auf den Fokus dieser Studie, kann man schließen, dass jedem Setting von Ritualen, jeder liturgischen Praxis eine bestimmte Weltanschauung, mit einem damit verbundenen Gottesbild, zugrunde liegt – und es diese auch umgekehrt prägt.

Lothar Käser strukturiert und fasst mit drei griffigen Unterteilungen die Logik zusammen, nach der jede Religion funktioniere. Hierbei zeigt er auf, dass es zwischen den religiösen Handlungen und dem ihnen zugrundeliegenden Weltbild eine untrennbare Verbindung gibt (Käser 1998:195).

1. Vorstellungen – Weltbild (:195)

Ins inhaltliche Zentrum jeder Religion, auch im christlichen Glauben, gehört laut Käser ein bestimmtes Weltbild. Aus ihm heraus erklärt sich Vieles, was ohne Kenntnis dieses Weltbildes nicht zu verstehen wäre.

Käser definiert Weltbild folgendermaßen:

Unter Weltbild versteht man ganz allgemein Urteile über Natur und Kosmos, Spekulationen über das Wesen der Dinge, Versuche, physikalische, chemische und biologische Vorgänge sinnvoll zu erklären (Käser 1998:195).

Teil des Weltbildes ist die Vorstellung eines höheren Wesens. Im christlichen Glauben ist dies die Frage nach dem Gottesbild. Wer ist Gott? Wie ist er dem Menschen gegenüber gesonnen? Vorstellungen beinhalten auch immer ein bestimmtes Menschenbild. Dabei geht es um die Bedeutung seiner Anatomie und

⁶ Eine empirische Untersuchung dieser kulturellen Produkte im Hinblick auf die zugrundeliegende Weltanschauung in der charismatischen Lobpreiskultur wäre eine weiterführende Forschung wert.

Physiologie, um seine psychologischen und intellektuellen Fähigkeiten, und um die Einschätzung von Sinn und Zweck seiner Existenz. In der Formulierung eines Weltbildes liegt für den Menschen eine notwendige Strategie zur Daseinsbewältigung, um Lebensereignisse zu deuten und mit Sinn zu erfüllen.

2. Einstellungen – Absichtshaltungen (:204)

Einstellungen sind Absichtshaltungen und Emotionen gegenüber den einzelnen Glaubensinhalten: Verehrung, Hingabe, Furcht, sittliche Bindung, Streben nach Kontrolle und Bemeisterung der höheren Mächte. Die Glaubensinhalte ergeben sich weitestgehend aus den oben genannten Vorstellungen (Weltbild).

3. Handlungen – religiöse Praktiken (:204)

Religiös motivierte Handlungen werden von den Einstellungen und ihrem emotionalen Hintergrund bestimmt. Aber auch die Vorstellungen eines Menschen vom Inhalt seiner Religion prägen seine religiösen Handlungen (:204). Die meisten religiösen Handlungen geschehen in der Absicht, eine Verbindung mit den höheren Mächten aufzunehmen, und gegebenenfalls, aus unterschiedlichen Motiven, Einfluss zu gewinnen. Die wichtigsten stellen laut Käser Opfer und Gebet dar. In festgelegter Form können sie zu Traditionen werden, woraus Riten bzw. Rituale entstehen. Riten (für Käser das Singular von Ritualen) sind laut Käser Handlungen, die etwas bewirken sollen. Hinter einigen Riten oder Ritualen steht die erklärte Absicht, aktiv in bestimmte Abläufe einzugreifen, die man mit physikalischen und natürlichen Mitteln nicht beeinflussen kann oder will (:213). Je nach Ausprägung kann Ritualen daher etwas *Magisches* anhaften. Religiöse Handlungen sind Ausdruck der *Vorstellungen* und der entsprechenden *Einstellungen* eines Menschen.

Käser behauptet somit in Einklang mit Hiebert (Hiebert 2008:82), dass Anhand von Untersuchungen bestimmter Rituale (religiös motivierter Handlungen) Einblicke in das zugrundeliegende Welt-, Gottes- und Menschenbild gewonnen werden können.

In der neueren Ritualforschung werden Liturgieformen und Rituale nicht nur als Ausdruck gewisser (Glaubens-)Grundsätze angesehen, sondern prägen und verändern umgekehrt auch das eigene Weltbild (Belliger & Krieger 2012:26). Die Interaktion zwischen einem bestimmten Weltbild, einer Denkweise mit den daraus entstehenden Handlungen (z.B. gottesdienstliche Handlungen) verläuft laut neueren anthropologischen Forschungen somit tatsächlich in beide Richtungen.

Aus christlicher Sicht heißt dies, dass gottesdienstliche Praktiken (insbesondere wenn sie kirchlich als von höchster Bedeutung eingestuft werden, wie es sich im Falle der hier untersuchten Lobpreisszene zeigt), ob reflektiert oder nicht, die Denkweise bzw. die theoretischen und theologischen Annahmen beeinflussen, z.B. das Gottesdienstverständnis, und Eindrücke im Gottes- und Weltbild hinterlassen. Was der Mensch macht, oder, auf diese Untersuchung zugespitzt, was der Mensch im Gottesdienst praktiziert, verändert ihn. Mit dieser Thematik beschäftigt sich der christliche Anthropologe James K. Smith. Obwohl Smith den Begriff Weltbild bewusst nicht gebrauchen will⁷, betont er den formativen Charakter der Handlungen. Was der Gläubige im Gottesdienst praktiziert, verändert ihn (Smith 2013:6): „In short, liturgies make us certain kinds of people“ (Smith 2009:25).

Daher ist es von großer Wichtigkeit, gottesdienstliche Praktiken als Handlungen zu verstehen, die das Weltbild prägen und Einstellungen entstehen lassen, und sie bewusst und zielorientiert zu gestalten.

N.T. Wright schreibt zu diesem Themenkomplex:

Wir können daher bestimmte Handlungen dazu benutzen, bestimmte Absichten abzuleiten, und uns von da aus mit der angezeigten Vorsicht zu dem kompletten Modell einer Denkweise innerhalb einer Weltanschauung vorarbeiten. Eine der ersten Aufgaben besteht daher darin, die bekannten Handlungen der betreffenden Person zu untersuchen und zu schauen, was man aus ihnen ableiten kann. (Das heißt nicht, dass Worte ausgeschlossen werden sollen, sondern dass diese in ihren umfassendsten Zusammenhang gestellt werden sollen). Handlungen, insbesondere symbolische Handlungen, sprechen lauter als Worte. Das Studium von Handlungen, insbesondere von symbolischen Handlungen, ist [...] ein weitaus besserer Ausgangspunkt als das Studium isolierter Sprüche (Wright 2013:176).

Auch aus dem Kontext der kirchlichen Praxis ist diese Einschätzung bekannt. Durch Musik und Gesang können Menschen berührt, bewegt und geprägt werden. Musikproduzenten wissen dies: Es gibt bestimmte Akkorde, bestimmte Sounds, bestimmte Arrangements, die eine gefühlsmäßig aufgeladene Atmosphäre schaffen, in der Zuhörende und Teilnehmende emotional berührt und in ihren Wertorientierungen – in unterschiedliche Richtungen – bewegt werden können. Was Gläubige im Gottesdienst *machen*, *macht* etwas mit ihnen. Sie singen nicht nur, was

⁷ James K. Smith gebraucht den Begriff „Weltbild“ nicht, da er in ihm bereits eine Einengung im Verständnis des Menschen sieht. Smith geht in seiner Anthropologie davon aus, dass der Mensch sich seine Welt nicht nur „zusammen-denkt“ (Weltanschauung), sondern dass bereits seine Handlungen Teil seiner Weltauffassung sind. Somit erweitert er das Menschenbild aus der Überbetonung des Kognitiven auf eine umfassendere Definition, insbesondere mit Einbezug der „Leidenschaft“ („Love“) des Menschen, die laut Smith der eigentliche Motor und das Steuer seiner Handlungen sind (Smith 2009, 2013).

sie glauben, sondern das Gesungene sowie die Art und Weise, wie es gesungen und erlebt wird, prägt Glaube und Überzeugungen. Man darf insofern davon ausgehen, dass die charismatische Lobpreispraxis nicht zu unterschätzende glaubensformative Kraft besitzt⁸.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass hinter jeder gottesdienstlichen Praxis (Form) ein entsprechendes Weltbild steht (Inhalt), und dass auch umgekehrt jede gottesdienstliche Praxis über das Potential verfügt, das jeweilige Weltbild zu prägen und zu formen:

Fragen nach der gottesdienstlichen Gestalt sind immer auch theologische Fragen. [...] Es wird sich [...] zeigen, dass gerade auch beim Gottesdienst Form und Inhalt in einer unauflöselichen Wechselbeziehung miteinander stehen. Der phänomenologische Zugang ist immer auch theologisch relevant (Wick 2002:17).

Aufgrund dieser Korrelation zwischen Handlungen, Einstellungen und dem Weltbild ist für diese Studie eine Auseinandersetzung des Untersuchungsgegenstands mit den entsprechenden weltanschaulichen Implikationen von zentraler Bedeutung. Darin enthalten, und für die Fokussierung dieser Arbeit relevant, ist ein bestimmtes Verständnis der sogenannten „sakralen“ und „profanen“ Bereiche der Wirklichkeitsauffassung, und die Art der Korrelation zwischen diesen beiden, wie später aufgezeigt werden wird (Kapitel 4).

3.2 Weltanschauung bei Paul G. Hiebert

Der Missionsanthropologe Paul G. Hiebert wurde weiter oben bereits erwähnt, als es um die Frage der Korrelation einer Weltanschauung mit religiösen Praktiken ging. In diesem Kapitel soll nun eine etwas ausführlichere Darstellung von Hieberts Thesen in Bezug auf die Frage des Weltbildes bzw. der Weltanschauung erfolgen.

3.2.1 Weltanschauung als Grundlage der Kultur

Für Hiebert befindet sich im Kern jeder Kultur eine entsprechende Weltanschauung, von der ausgehend die Wirklichkeit gedeutet und erklärt werden will. Die Weltanschauung bietet Menschen eine Art innere Landkarte, in der alle Dinge erfasst und in Beziehung gesetzt werden, die Teil ihrer Wirklichkeitserfahrung sind. Eine Weltanschauung ist laut Hiebert demnach in einer Kultur die grundlegendste und

⁸ Kurz vor Veröffentlichung dieser Masterarbeit erscheint im Neukirchener Verlag eine neue empirische Studie von Tobias Faix und Tobias Künkler zu Religiosität und Glaubenszugänge deutschsprachiger Jugendliche mit dem Titel „Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche“. Die Ergebnisse der Untersuchung zeigen unter anderem, dass rund 64% der befragten hochreligiösen Jugendlichen behaupten, „Lobpreis und Anbetung“ sei die stärkste Kraftquelle ihres Glaubens (Faix & Künkler 2018:88).

allumfassendste Sicht auf die Wirklichkeit, die Menschen teilen. Es ist die mentale „Brille“, mit der sich die Welt um sie herum zumindest einigermaßen kohärent einordnen und erklären lässt (2008:84).

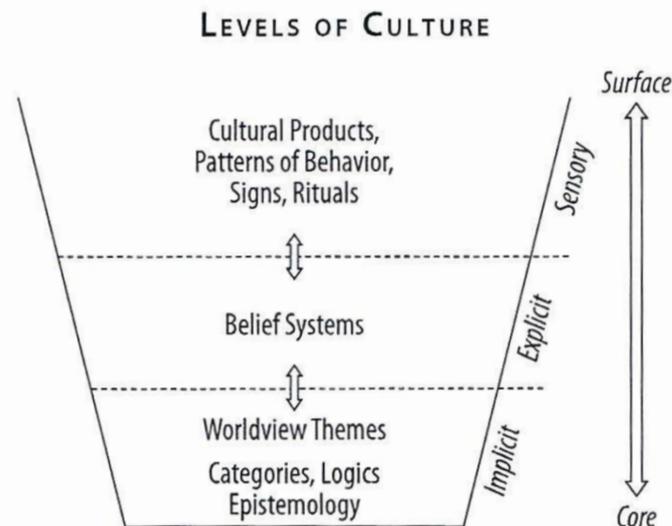


Abbildung 2: Ebenen von Kultur (Hiebert 2008:33)

Laut Hiebert sind Weltanschauungen implizit, das heißt, sie existieren bereits in einer bestimmten Zeit, Kultur oder Menschengruppe, ohne dass sie offen diskutiert und in Frage gestellt werden. Man erkennt sie anhand der kulturellen Produktionen, der Handlungen sowie der explizit gemachten Glaubenskonstrukte einer bestimmten Menschengruppe:

{W}orldviews are both models of reality – they describe and explain the nature of things – and models for action – they provide us with the mental blueprints that guide our behavior (Hiebert 2008:28).

Dabei verläuft die Wechselwirkung von kultureller Performance und zugrundeliegender Weltanschauung in beide Richtungen. Die Weltanschauung deutet, diktiert und ordnet zum einen die Handlungen, während sich zum anderen in jeder Kultur auch neue kulturelle Artefakte oder Akteure, neue Handlungsweisen manifestieren, die dann wiederum eine Transformation der Weltanschauung verursachen (:32).

Hiebert zeichnet drei Dimensionen oder Bereiche der Weltanschauung nach: die *kognitive*, die *affektive*, und die *evaluative*. Diese drei Dimensionen prägen laut Hiebert die Entscheidungen und das praktische Handeln der Menschen.

Weltanschauungen erfüllen laut Hiebert unterschiedliche Funktionen (2008:29). Die *kognitive* Dimension der Weltanschauung bietet rationale Rechtfertigung für den

Glauben und integriert ihn in eine einigermaßen integrative Sicht der Wirklichkeit. Sie bietet die Plausibilitätsstruktur, mit der sich existenzielle Fragen nach dem Sinn des Lebens beantworten lassen: Was sind wir? Was ist der Sinn des Lebens? Was ist die Welt? Woher kommt das Leid und das Böse? Was bringt Heil und Hoffnung? Was geschieht nach dem Tod?

Was die Dimension der *Affekte* oder Emotionen angeht, bietet die Weltanschauung emotionale Sicherheit und Erdung. Auf *evaluativem* Level werden durch sie die tiefen kulturellen Werte und Normen validiert.

Verschiedene Themen und Motive lassen sich in der Weltanschauungsanalyse laut Hiebert identifizieren. Er gliedert sie einerseits in synchronische und diachronische Achsen, andererseits in Kategorien von Themen und Gegenthemen (2008:33 ff).

Mit einem solchen Weltanschauungsmodell lassen sich laut Hiebert unterschiedliche Weltanschauungen in unterschiedlichen Kulturen analysieren und miteinander vergleichen. In seinem letzten Werk *Transforming Worldviews* untersucht er mit dem von ihm erarbeiteten Raster unter anderem die Weltanschauung der „Moderne“, der „Postmoderne“ und der sogenannten „Post-Postmodernen“ oder „Glokalen Epoche“ (Hiebert 2008).

Letztendlich mündet seine Forschungsarbeit in den Versuch, im Zusammenhang mit der missiologischen Fragestellung, wie sich Weltanschauungen transformieren lassen, eine „biblische Weltanschauung“ zu konzipieren.

3.2.2 Zur biblischen Weltanschauung nach Hiebert

In seiner Darstellung einer „biblischen Weltanschauung“⁹ adressiert und hinterfragt Hiebert den Dualismus¹⁰ sakral/ profan. Laut biblischem Verständnis kann es keinen ontologischen Dualismus von „natürlich/übernatürlich“, „Diesseits/Jenseits“, „Fakten/Glaube“, „Seelenheil/Soziales Wohl“ geben, wodurch sich Gottes Handeln und Eingreifen auf „Wunder“ beschränken würde, sondern lediglich einen „kontingenten Dualismus“ zwischen Schöpfer und Schöpfung (2008:269). Das

⁹ Es kann sicherlich nicht behauptet werden, dass es in der Bibel durchgehend die *eine* Vorstellung und Darstellung eines „biblischen-christlichen“ Weltbildes gibt. Auch in der Bibel kommen unterschiedliche Völkergruppen, Epochen und Sichtweisen zum Vorschein. Die diachronen Aspekte dieser geschichtlichen Entwicklungen des Weltbildes in der Bibel müssten berücksichtigt werden (Janowski 2005:1412).

¹⁰ ‚Dualismus‘ hat sich im Laufe der letzten Jahrhunderte zu einem Begriff entwickelt, der auf grundsätzlichen Dualen wie Welt/Mensch und Gott, Materie und Geist, Gut und Böse, etc. beruht: „So wurde er zu einem vielfältig benutzbaren [...] Reflexionsbegriff zur Systematisierung von Weltbildern, die auf zentralen Gegensätzen aufbauen“ (Dierken 1999:1008).

„Natürliche“ ist nicht sich selbst überlassen, sondern existiert, weil es vom Schöpfer gehalten wird:

The biblical view calls us to reject the dualism of natural and supernatural, natural and miracle, body and soul, sacred and secular, evangelism and social concern. It calls us to see everything as God's activity. For God everything is natural; for us, everything is marvelous. (...) This shift also calls us to take seriously the spiritual dimensions of creation" (Hiebert 2008:269).

Laut Hiebert fordert diese biblische Weltanschauung Christen auf, auch die materielle Welt als Teil von Gottes ewigen Absichten zu sehen. Die sichtbare Welt befindet sich nicht nur in einer Übergangsphase, in der sich das menschliche Leben auf Zeit abspielt, sondern ist auch Teil des Erlösungsprojektes Gottes (2008:269).

Infolgedessen müssen auch gottesdienstliche Handlungen entsprechend in dieses ganzheitliche Verständnis integriert werden. Wenn sie genutzt werden, um in „geistliche Sphären“ vorzudringen, auf diese Weise Einfluss zu gewinnen und ein Eingreifen des „Geistlichen“ in den „natürlichen Bereich“ der Wirklichkeit zu ermöglichen, lasse sich dies nicht mit einem biblischen Weltbild vereinbaren. Hierin könnte ein Missverständnis im christlichen Gottesdienstverständnis vorliegen, insbesondere wenn es um die Thematik des „Geistlichen Kampfes“ geht, die Hiebert ausführlich in einigen Manuskripten adressiert.¹¹ Das Gebet oder auch der Gottesdienst sind im christlichen Weltbild laut Hiebert keine Mittel zur Kontrolle des Göttlichen oder Einflussnahme darauf. In der christlichen Weltsicht ist die Anbetung Gottes im Grunde die (erneute) Hingabe oder Ausdruck der Nachfolge Jesu Christi und seiner Anerkennung als Herr des gesamten Lebens (2008:303):

„When we pray for the lost, we are willing to be sent. When we pray for the poor, we are ready to give our possessions. When we pray for justice, we are willing to take a stand with the people. Prayer is costly" (Hiebert 2008:304).

3.3 Weltbild-Typologien bei Walter Wink

Laut Wink funktionieren Weltbilder größtenteils unbewusst bzw. unterbewusst. Die Menschen reflektieren nicht ständig das eigene Weltbild, „die Welt ist einfach so“ (Wink 2014:28). In diesem Sinne sind die Grundannahmen Winks, was das „Weltbild“ angeht, fast deckungsgleich mit Hieberts „Weltanschauung“ (aus dem englischen *Worldview*).

¹¹ <https://www.lausanne.org/content/spiritual-warfare-and-worldview> / <http://hiebertglobalcenter.org/blog/wp-content/uploads/2013/04/11-Spiritual-Warfare-and-Worldviews.pdf>

Wink behauptet, es habe in der abendländischen Geschichte nur wenige maßgeblich prägende Weltbilder gegeben, die er zu Beginn des Buches *Verwandlung der Mächte* (Wink 2014) in Form einer einfachen Typologie kurz skizziert:

3.3.1 Das antike Weltbild

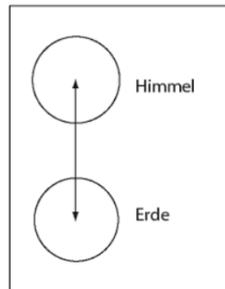


Abbildung 3: Das antike Weltbild (Wink 2014:28)

In diesem Weltbild hat jede materielle Wirklichkeit ein spirituelles Gegenüber, und jede spirituelle Wirklichkeit Konsequenzen auf die Materie. Alles Irdische hat sein himmlisches Gegenstück – und umgekehrt. Die meisten Menschen der antiken Welt (Griechen, Römer, Ägypter, Babylonier, Inder und Chinesen) teilen dieses Weltbild, folglich ist es auch in der Bibel wiederzufinden (Wink 2014:28).

In diesem Weltbild geht man davon aus (teilweise auch im Neuen Testament), dass für jede irdische Institution eine entsprechende spirituelle Personifizierung im Jenseits existiert bzw. dort hinein „projiziert“ wird (:36). Im antiken Weltbild sind die irdische und die himmlische Wirklichkeit zwar untrennbar vereint (wie ein Objekt und sein Spiegelbild), aber zwei unterschiedliche Seins-Bereiche. Das Sichtbare ist rein materiell, und das Geistliche/Spirituelle immateriell.

Diese Vorstellung ist laut Winke auch in der heutigen Zeit noch anzutreffen.

3.3.2 Das spiritualistische Weltbild

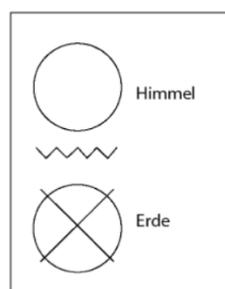


Abbildung 4: Das spiritualistische Weltbild (Wink 2014:29)

Ab dem zweiten Jahrhundert lässt sich ein neues Weltbild beobachten, das die jüdisch-christliche Überzeugung, die Schöpfung sei grundsätzlich gut, infrage stellt.

In diesem Weltbild ist der Geist gut, die Materie hingegen grundsätzlich böse. Geister sind in der Welt der Materie gefangen. Konsequenz dessen ist die Missachtung des Leiblichen (Sexualität, Essen und Trinken, etc.). Die Aufgabe der Religion besteht darin, den Geist des Menschen aus dem fleischlichen Bereich zu retten und in den spirituellen zurückzuführen (Wink 2014:29).

Dieses Weltbild ist laut Wink historisch mit der Gnosis wie auch mit Philosophien wie dem Neoplatonismus verbunden. Wink zufolge spiegelt sich dieses Weltbild auch in den Formen des christlichen Glaubens wider, „bei denen es vor allem um den Weg in den Himmel und das Verlassen des irdischen ‚Trärentals‘ geht“ (Wink 2014:29).

3.3.3 Das materialistische Weltbild

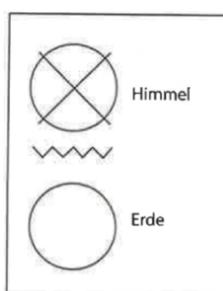


Abbildung 5: Das materialistische Weltbild (Wink 2014:30)

Dieses sich während der Aufklärung verbreitende Weltbild stellt sich als Antithese zur weltabweisenden Einstellung des Spiritualismus auf. Aus materialistischer Sicht ist die spirituelle Welt eine Illusion, gibt es weder Himmel, noch Gott und auch keine Seele. Es existiert nur, was mit den fünf Sinnen und dem Verstand erfasst werden kann. Dieses Weltbild ist in der modernen Gesellschaft insofern verbreitet, auch unter religiösen Menschen, als es mit der wissenschaftlichen Sicht übereinstimmt, wenngleich sich die neue Physik laut Wink inzwischen über den Materialismus hinaus auf ein „wiederverzaubertes Universum“ zubewegt (Wink 2014:31).

3.3.4 Das theologische Weltbild

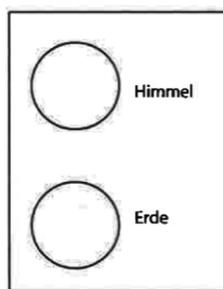


Abbildung 6: Das theologische Weltbild (Wink 2014:31)

Als Reaktion auf das materialistische Weltbild hat die Theologie laut Wink „einen übernatürlichen Bereich geschaffen bzw. postuliert“ (2014:30). In diesem Weltbild wird die irdische Wirklichkeit der Wissenschaft überlassen, während die Theologie sich um den „spirituellen“ Bereich kümmert, „der immun ist gegen Bestätigung oder Widerlegung“ (:30). Naturwissenschaft und Religion kämpfen gegeneinander um die Deutungshoheit der Realität, was zur Konsequenz hat, dass die Wirklichkeit in zwei Bereiche aufgespalten wird. Abgesehen von religiösem Fundamentalismus, ist diese Spaltung von den meisten großen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts akzeptiert worden.

Der Preis besteht laut Wink im Verlust „der Wahrnehmung der Ganzheit, der Einheit der himmlischen und irdischen Aspekte des Seins: Die Erde offenbart die Herrlichkeit Gottes, und die Naturwissenschaftler enthüllen seine Erhabenheit“ (2014:31).

Walter Wink vertritt in der Einführung zu den Weltbild-Typologien die These, dass im Herzen aller Dinge eine spirituelle Wirklichkeit existiere. Er geht davon aus, dass es eine göttliche Wirklichkeit gibt, die jeden Aspekt menschlicher Existenz durchdringt, ein Ansatz, dem die folgende alternative Weltsicht zugrunde liegt.

3.3.5 Ein integratives Weltbild

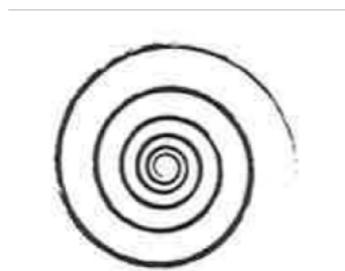


Abbildung 7: Ein integratives Weltbild (Wink 2014:31)

In diesem Weltbild versucht Wink eine integrierte Sicht der Realität zu beschreiben, in der davon ausgegangen wird, dass es bei allem, was ist, einen inneren und einen äußeren Aspekt gibt (Wink 2014:31). „Himmel“ und „Erde“ werden hierin als innerer und äußerer Aspekt einer einzigen Wirklichkeit gesehen, wobei die spirituelle Dimension, das Innere, untrennbar mit der äußeren Erscheinung verbunden ist. In diesem Weltbild werden ähnliche Aspekte wie im antiken Weltbild bedacht, jedoch auf ganz neuer Art miteinander verbunden (:32). Im „integrativen Weltbild“ bedient man sich zwar auch einer räumlichen Vorstellung, belebt jedoch diese Metapher neu, indem man nicht von „oben“, sondern von „innen“ spricht. Die Vorstellung, der

Himmel, die Transzendenz sei „oben“, sei ohnehin hinfällig, seitdem man weiß, dass die Erde eine Kugel ist und frei im scheinbar unendlichen Universum schwebt.

Im integrierten Weltbild versucht man keine Gegensätze oder Dualismen, wie jene zwischen Wissenschaft und Theologie, Geist und Materie, innen und außen oder sakral und profan, zu bilden (:33): „Nach diesem Weltbild ist das Weltall beseelt. Gott ist nicht nur in mir, sondern in allem. Das Universum ist vom Göttlichen durchflutet“ (:32). Dieses Weltbild, das in unterschiedlichen Kulturen und Denkrichtungen anzutreffen ist, sei jenes, das „die biblischen Gegebenheiten für heutige Menschen eher verständlich macht als jedes andere vorliegende Weltbild, das Weltbild der Antike eingeschlossen“ (:32).

3.3.6 Zusammenfassung und Relevanz für die Untersuchung

Mit Käser kann hier zusammenfassend festgehalten werden, dass jede Art Weltbild (darin wird das Gottes- und Menschenbild sowie die Deutung des Wesens aller Dinge erfasst) ein bestimmtes Verständnis von Gottesdienst hervorbringt (Käser 1997:195). In jeder Erscheinungsform der Religion unternimmt der Mensch Versuche, mit der Gottheit in Kontakt zu treten (Wick 1998:3): Sei es, um sie zu verehren, sie zu besänftigen oder mit ihr zu kommunizieren, abhängig vom Gottesbild, das dieser religiösen Sicht zugrunde liegt. Die Grundformen dieser religiösen Kommunikationsformen sind Opfer, Gebet und ähnliche Kulthandlungen (Tanzen, Prozessionen, Singen, Schweigen, gottesdienstliche Riten, usw.).

Man kann also von gottesdienstlichen Praktiken und Zeremonien als Spitze eines Eisbergs reden, an dessen Fuß eine bestimmte Vorstellung über das Wesen Gottes und der Welt liegt. In diesen Praktiken oder Ritualen manifestiert sich der Glaube, wer oder was Gott ist und wie er dem Menschen zugewandt ist (Hiebert 2008:97). Sind die Götter grundsätzlich zornig, müssen sie besänftigt und gnädig gestimmt werden (mit Schlachtopfern, Hingabe des Lebens, Anbetungskulten, etc.). Sind die Götter abwesend, müssen sie gerufen werden (mit lauten andauernden Zeremonien oder wohlriechendem Weihrauch, etc.). Schlafen sie, müssen sie geweckt werden, damit das gefürchtete Unheil nicht eintritt.¹²

Der religiöse Mensch legt sich innerhalb seiner (religiösen) Weltauffassung eine Logik zurecht, aus der heraus sich gewisse Handlungen und Zeremonien bilden, die den Zugang zum Göttlichen ermöglichen sollen. Damit erhofft er sich etwa

¹² Beispielsweise wecken die Jünger Jesus auf dem Boot mit der Bitte, den aufkommenden Sturm zu stillen.

Vergebung und Gnade, aber auch ein besseres Leben, Sicherheit, Gesundheit, Reichtum, usw. Diese Denkweise trifft auf viele heidnische Religionen der Antike zu, hat aber auch Einfluss auf die Konzeption und Weltanschauung hinter den israelitischen Opferkulten gehabt (Wick 2002:21).

Man kann also fragen, welches Gottesdienstverständnis oder, konkreter, welche Funktion den religiösen Zeremonien in den oben genannten Weltbildern zugeschrieben werden kann. Thesenhaft sollen hier kurz mögliche Gottesdienstauffassungen, je nach entsprechendem Welt- und Gottesbild, entworfen werden:

1) „Gottesdienst“ im antiken Weltbild (Wink):

In dieser Wirklichkeitsauffassung müsste die gottesdienstliche Zeremonie in die himmlischen Dimensionen eindringen und sie beeinflussen können. Irdische Schlachten werden in den „Himmel“ projiziert und somit müssten sie auch „im Himmel“ entschieden werden. Daher ist es Aufgabe des religiösen Kultes, Einfluss „dort oben“ zu gewinnen und von „oben her“ auf Erden im eigenen Interesse zu agieren. Gebet und Opfer dienen in diesem Weltbild somit auch als geistliche Kampfführung und zur Beeinflussung der Entscheidungen der Götter.

2) „Gottesdienst“ im spiritualistischen Weltbild (Wink)

In dieser Wirklichkeitsauffassung müsste die gottesdienstliche Zeremonie die Funktion einer „Himmelsleiter“ erfüllen. Da das Irdische vergänglich und profan ist, muss der Gottesdienst den Weg ins Heilige freimachen. Es geht darum, im gottesdienstlichen Ritual eine Erfahrung mit der Transzendenz zu generieren. Aus dieser Begegnung mit dem Göttlichen muss „Sauerstoff“ für eine weitere Wegstrecke im „Tal der Tränen“ getankt und gespeichert werden.

Das Ziel wird folglich sein, die Dauer und Häufigkeit solcher „Reisen“ in die Welt des Geistlichen zu erhöhen, und damit den Leiden der irdischen Wirklichkeit zu entfliehen. Die Erwartung an ein derartiges gottesdienstliches Erlebnis besteht darin, dass es den Geist „läutert“ und die Seele rein macht von den Lasten und Sünden des Körpers.

3) „Gottesdienst“ im materialistischen Weltbild (Wink)

In einer Welt ohne Gott macht der Begriff Gottesdienst keinen Sinn.

„Gottesdienstliche“ Feste können dennoch als Ritual zur Verankerung bestimmter biographischer Ereignisse, zur Einkehr, als Ruhepol und Abwechslung von einem

aufgewühlten Alltag geschätzt werden, auch ohne jede Wahrnehmung des Jenseits. In atheistischen Kulturen kann beobachtet werden, wie teilweise kirchliche Rituale umgedeutet und umbenannt werden, um rein humanistischen Annahmen und Zielen zu entsprechen (beispielsweise die „Jugendweihe“ als Ersatz für die kirchliche Konfirmation in der Ostdeutschen DDR).

4) „Gottesdienst“ im theologischen Weltbild (Wink)

Innerhalb dieses Paradigmas stellt sich die Frage: Wenn Gott im Himmel ist (Transzendenz), wer regiert dann auf Erden (Diesseits)? Wenn von einer deutlichen Trennung des „Heiligen“ vom „Profanen“ ausgegangen wird, besteht die einzige denkbare Möglichkeit der Interaktion dieser beiden Wirklichkeitsdimensionen im wundersamen Eingreifen des Jenseits ins Diesseits, wodurch die „Regeln der Natur“ gebrochen werden (Hiebert 2008:145).

Und wie gelingt es, dass Gott bei „irdischen“ Abläufen eingreifen kann? In dieser Weltsicht wird von bestimmten Handlungen ausgegangen, mittels derer Gott erreicht, bewegt und beeinflusst werden kann. Diese Weltanschauung hat somit Konsequenzen für das (christliche) Gottesdienstverständnis, für die Rolle des Gebets, der Opfer und andere gottesdienstliche Handlungen. In dieser Auffassung der Welt ist der Gottesdienst (Gotteszwang?) ein Mittel zum Zweck, eine menschliche Leistung, um Gott zu Barmherzigkeit und Gnade zu bewegen bzw. umzustimmen und seinen Einfluss auf das „Irdische“ zu erbitten. Beispielsweise kann das Gebet um eine Veränderung und Einfluss des Wetters erwähnt werden.

5) „Gottesdienst“ im integrativen Weltbild (Wink)

Bei diesem Weltbild geht man davon aus, dass die Menschen von Christus beauftragt worden sind, das „Gute“, das in ihnen schlummert, zu befreien und das „Böse“ in dieser Welt zu verwandeln. Jede Institution, jedes menschliche System, jeder Staat und jede Beziehung sind einerseits göttlich, gleichzeitig aber auch „gefallen“ und korrupt. Daher ereignet sich in diesem Weltbild dort „Gottesdienst“, wo die „Mächte und Gewalten“ transformiert und erlöst werden. Die gottesdienstliche Zeremonie hätte dann die Funktion inne, die „Augen des Herzens“ zu öffnen, um diese Aufgabe zu erkennen und die Erlösungschance wahrzunehmen. In diesem Gottesdienstverständnis geht es nicht darum, in geistliche Sphären im Himmel zu fliehen, sondern zu lernen, durch alles, was man sieht und hört (Ereignisse,

Beziehungen, usw.), spirituell „hindurchzuschauen“ und „hindurchzulauschen“¹³, um Gott (und sein Erlösungswerk) in den Dingen und Menschen zu erkennen.

6) „Gottesdienst“ im biblischen Weltbild (Hiebert)

Ähnlich wie im „integrativen Weltbild“ bei Wink, spricht Hiebert davon, dass der christliche Glaube darum bemüht sei, nicht in die religiös-dualistische Denkweise einer Trennung von natürlich und übernatürlich, von profanen und sakralen Seins-Bereichen zu verfallen, da Gott als Herr der gesamten Schöpfung (Himmel und Erde/ Sichtbares und Unsichtbares in Einheit) gesehen werden müsse (Hiebert 2008:269). Daher sollte eine Definition von Wesen und Funktion des „Gottesdienstes“ radikal anders ausfallen als bei religiösen Weltbildern, wo es darum geht, mittels gottesdienstlicher Zeremonien Kontakt und Einfluss zu den Göttern herzustellen oder in geistliche Bereiche vorzudringen.

Es bleibt für die christliche Theologie eine Herausforderung, eine Konzeption eines christlichen Gottesdienstverständnisses zu formulieren, die sich von dieser religiösen Prägung lösen kann, aber gleichzeitig Raum für „das ganz Andere“ und das Geheimnis Gottes schafft, eine Herausforderung, von der schon im Alten und auch im Neuen Testament zu lesen ist.

¹³ Im Lied von Helge Burggrave und Franz-Xaver Jans-Scheidegger heißt es: „Schaue hindurch, was immer du siehst“ (Burggrave 2015:1).

4 GOTTESDIENST ALS SAKRAL-KULTISCHES GESCHEHEN

Das Ziel dieses Teils der Untersuchung besteht darin aufzuzeigen, was mit einem „sakral-kultischen“ Gottesdienstverständnis gemeint wird. Um ein „sakrales Gottesdienstverständnis“ zu beschreiben, sollen jedoch zunächst grundlegende Konzepte und Begriffe aus der Religionswissenschaft und Theologie betrachtet werden.

4.1 Das Heilige und das Profane

4.1.1 Religionswissenschaftliche Perspektive (Religiöser Dualismus)

Dem Ethnologen und Missionstheologen Lothar Käser zufolge geht es in allen Religionsformen der Menschheit stets um „zwei einander gegenüberstehende, aber auch einander zugeordnete Aspekte der Wirklichkeit, in die sich Raum, Zeit, Wesen, Dinge, Vorgänge, und Eigenschaften einordnen lassen: das *Heilige* und das *Profane*“ (Käser 1998:191).

Das „Heilige“ wird laut Käser charakteristischerweise in allen Religionen aus dem „Profanen“ ausgegrenzt. Im „Heiligen“ werden die Bereiche des Übernatürlichen erfasst und strukturiert. Im Übernatürlichen bzw. im „Heiligen“ sucht der Mensch Antworten auf existenzielle Fragen.

Menschen verhalten sich religiös, „indem sie mit dem ‚Heiligen‘ umgehen und diesem in ihrer Welt, ihrem Lebensraum und ihrer Zeit einen profanen und einen sakralen Bereich zuweisen“ (Käser 1998:191). Somit konstruieren sie sich ein Ordnungssystem zur Bewältigung des täglichen Lebens und definieren für sich eine mögliche Strategie zur Beziehungsaufnahme mit den höheren Mächten und Einflussnahme auf sie (mittels Rituale, Gebete, Opfer) (Käser 1998:191).

Wolfgang Gantke schreibt in der Theologischen Realenzyklopädie (Gantke 2003:562), dass in religiösen Weltbildern Wege zum Heil immer auch Wege zu einer Wirklichkeitsdimension sind, die nicht (nur) von dieser Welt ist: „Überall dort, wo zwischen Profanem und Heiligem unterschieden wird, haben wir es mit einem religiösen Weltbild zu tun“ (:562). Insofern sind die Weltbilder der großen Religionen auch nach der Aufklärung „ernsthafte ‚Weltbildkonkurrenten‘ zum wissenschaftlichen Weltbild, in dem die Dimension des Heiligen keine Rolle spielt“ (:563).

Für den rumänischen Religionswissenschaftler Mircea Eliade (1907-1986) ist die Dualität von „Heiligem“ und „Profanem“ ein elementares Merkmal eines jeden religiösen Weltbildes (Eliade 1963:14). Anhand vieler Beispiele aus unterschiedlichen

Kulturen und Religionen bzw. Weltanschauungen beschreibt Eliade, dass das „Heilige“ vom „Profanen“ stets stark abgesetzt wird. Das eine gibt es nur, weil es das andere gibt. Im religiösen „Ritus“ kommt es dazu, dass etwas aus der „profanen“ Lebenswelt des Menschen eine „heilige“ Bedeutung zugeschrieben wird, meist mithilfe von Metaphern oder Symbolsprache. Dabei wird eine gewöhnliche Begebenheit oder ein Objekt durch die Assoziation mit einem himmlischen (Ur-)Modell sakralisiert. Somit entspricht ein irdisches Phänomen einer himmlischen Realität (Eliade 1963:24).

Eliade beschreibt unterschiedliche Erfahrungsdimensionen¹⁴, in denen zwischen einer „heiligen“ und einer „profanen“ Wahrnehmung der Wirklichkeit unterschieden wird. Zwei davon sollen hier kurz skizziert werden.

1. Der heilige Raum (nach Eliade)

Eliade geht bei einem religiösen Weltbild von einer klaren qualitativen Unterscheidung zwischen einem heiligen Raum und seiner profanen Umgebung aus (Eliade 1963:26). Zugang zu heiligem Raum hat der Mensch nach Übergang einer (Tür-)Schwelle, die einerseits als Grenze zwischen den zwei Seins-Bereichen fungiert, andererseits aber auch den Zusammenhalt und die Kontinuität der beiden Dimensionen darstellt bzw. gewährleistet (:25). Ein „heiliger Ort“ bietet für einen Glaubenden bzw. einen religiösen Menschen die Möglichkeit eines inneren Durchbruchs in andere Welten. Der heilige Raum stellt somit eine Öffnung zum „Heiligen“ dar (:25). Ein Raum wird dadurch heilig, indem er sich in seiner religiösen/spirituellen Bedeutung vom profanen Rest abgrenzt. Somit rückt ein heiliger Raum (z.B. Kirche, Basilika, Kathedrale, Tempel) ins Lebens- bzw. Weltzentrum und bietet dem religiösen Menschen eine gewisse innere Orientierung (:21). Architektonisch sind sakrale Gebäude mit Übergangssymbolen (z.B. an der Türschwelle) und Darstellungen des Himmels und der Transzendenz im Inneren ausgestattet. Diese Übergänge symbolisieren den Eintritt ins „Heilige“ (:25). Laut Eliade geschieht diese Zuordnung von heiligem Raum auch beim modernen „nicht-religiösen“ Menschen, der sich seine wichtigsten, „heiligen Räume“ schafft, indem er besondere Orte mit außergewöhnlichen Erlebnissen und Erinnerungen verbindet (beispielsweise seinen Geburtsort), und somit innerlich eine Landkarte mit „heiligen Stätten“ erstellt (:24).

¹⁴ Das sind: der Heilige Raum, die Heilige Zeit, die Naturheiligkeit und die Heiligung des Lebens (Eliade 1963)

Als Prototyp des Heiligen Raumes zählt für Eliade ein Tempel, da er nicht durch menschliche Hand „geheiligt“, sondern, aus Sicht des religiösen Menschen, von den Göttern selbst auserwählt und geweiht wurde (Eliade 1963:58). In vielen Religionen sei aus einem profanen Gebäude dadurch ein heiliger Raum geworden, dass sich das Göttliche durch ein übernatürliches Zeichen an diesem Ort offenbart habe (Eliade 1963:26). Ein solches Ereignis ist auch in der israelitischen Erzählung der Einweihung des Tempels wiederzufinden.

2. Die heilige Zeit (nach Eliade)

Auch die Zeit zeigt sich für einen religiösen Menschen, laut Eliade, nicht nur als homogener Strahl, sondern als eine Art doppelte Achse. Auf der eine Seite der Existenzwahrnehmung verläuft die „profane Zeit“ chronologisch, gleichmäßig und endlich. In dieser Zeitlinie finden die normalen, natürlichen Aktivitäten statt, die keinerlei religiöse oder spirituelle Bedeutung haben (Eliade 1963:68). Auf der anderen Seite findet die „heilige Zeit“ statt. Bei der „heiligen Zeit“ handelt es sich laut Eliades Definition, im Gegensatz zur normalen profanen Zeit (welche aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht), um eine immerwährende bzw. „wiederholbare“ Zeit. Die „heilige Zeit“ besteht aus einer nicht ablaufenden Folge von Ewigkeiten, in denen sich der Mensch mit einer Fortsetzung von wiederholenden religiösen Zeremonien und Darstellungen der Mythen einklinken kann (:69). Der Unterschied zwischen profaner und heiliger Zeit besteht darin, dass die „heilige Zeit“ unendlich wiederholbar ist bzw. dass ein göttliches Ereignis aus einer parallelen „Zeit“ aktuell vergegenwärtigt werden kann (:69). Jedes religiöse Festival, jedes kultische Ereignis innerhalb der profanen Zeit ist demnach mehr als eine bloße Erinnerung, sondern repräsentiert eine Reaktualisierung eines heiligen Ur-Events, dass in einer mythischen Vergangenheit (und gleichzeitig einer gegenwärtigen und zukünftigen Wirklichkeit) vor der profanen Existenz stattgefunden haben soll (:69). Dieses Ur-Geschehen kann somit im kollektiven „Dauerdasein“ einer Menschengruppe oder Kultur präsent und aktuell bleiben. Dadurch ist eine überlieferte Glaubenserzählung aus der „heiligen Zeit“ unbegrenzt wiederherstellbar, unbegrenzt wiederholbar, unbegrenzt erlebbar. Mit jeder liturgischen Zeremonie findet der Teilnehmende Anschluss an diese „heilige Zeit“, und an die darin enthaltenen großen Erzählungen, welche von Gott selbst zu Beginn der Existenz (vor Beginn der profanen Zeit) ins Leben gerufen worden sind. Durch die „religiösen Festivals“ werden jene existenziellen Ereignisse und „Mythen“ reinszeniert und reaktiviert (:71).

Der religiöse Mensch lebt somit in zwei Arten von „Zeit“, wobei die wichtigere der beiden die „heilige Zeit“ darstellt, die außerhalb der diesseitigen Zeit stets gegenwärtig bleibt und mittels bestimmter Riten periodisch, regelmäßig und regelgemäß in der profanen Zeit reproduziert und re-integriert werden kann (Eliade 1963:70). Für einen religiösen Menschen kann seine profane Zeitachse dadurch unterbrochen werden, dass jene „heilige Zeit“ hineinbricht, die ahistorisch verläuft. Weil diese religiösen Zeremonien die ursprünglichen göttlichen Ereignisse reproduzieren, kann der religiöse Mensch dadurch in Beziehung und Gemeinschaft mit den Göttern treten.¹⁵

Eliade schreibt, dass lediglich im Christentum eine Sonderstellung dieser Trennung zwischen einer ewigen „Zeit“ und einer verlaufenden Zeit zu beobachten sei, indem das Kommen Jesu Christi aus christlicher Deutung als ein historisches, einmaliges Ereignis bezeichnet wird. Somit entspringe einer der zentralen „Mythen“ des christlichen Glaubens nicht aus einer pre-existenten Zeit, zu der man durch Riten Anschluss findet, sondern aus einem Teil der verlaufenden historischen Geschichte, die einmalig und bereits vergangen sei. Somit zeigt sich der christliche Glaube laut Eliade nicht als „Philosophie“, sondern als „Theologie der Zeit“ (1963:112). Diese Theologie der Zeit versucht zu erfassen, wie Gott aus der Ewigkeit in die profane Geschichte eingreift. Mittels einer historischen Person (Jesus Christus) und durch historische, in der „profanen Zeit“ stattfindende Ereignisse (Geburt, Leben, Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes) könne ein transhistorisches Ziel mit existenziellen Konsequenzen für die „heilige Zeit“ erreicht werden (:112).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass aus religiöser Sicht die Wirklichkeit in zwei voneinander getrennten Dimensionen erfasst und beschrieben wird. Diese Kluft zwischen dem profanen Leben und der heiligen Dimension muss mit bestimmten religiösen Handlungen überwunden werden. Dafür schaffen Religionen systematisch Wege und Möglichkeiten (Rituale, Sakramente, Gottesdienste, aber auch ethische Vorschriften, etc.), die es ermöglichen sollen, dass Menschen sich von einem „Reich“ in das andere bewegen können, vom Profanen in das Heilige.

Bislang wurde aufgezeigt, was aus religionswissenschaftlicher Perspektive zur Definition von sakral und profan gesagt werden kann. Diese Perspektive ist für die vorliegende Forschungsarbeit insofern relevant, als sie diese Polarität, die Dualität von Sakral und Profan beschreibt. Dies kann hilfreich sein, um später anhand von

¹⁵ Es bestehen bemerkenswerte Parallelen zu der Deutung von Offenbarung 4 bei Hartl (Kap 5.2.1.4).

bestimmten Begriffen und Wortfeldern eines Bedeutungsfeldes Eigenschaften eines sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses aufzuzeigen.

4.1.2 Christliche Perspektive (Kritik am Dualismus)

Aus christlicher Perspektive muss dieser religiöse Dualismus allerdings kritisch beurteilt werden (Cavey 2014:134). Die religionswissenschaftliche Perspektive nimmt zunächst nicht an, dass es Gott in einer transzendenten Realität tatsächlich gibt. Die Bibel hingegen geht von der realen Existenz Gottes aus und spricht auch vom „Heiligen“, allerdings ohne es in einer dualistischen Gegenüberstellung und Abgrenzung von dem Profanen zu sehen. Ein religiöser Dualismus setzt stark auf die Trennung und Abgrenzung zwischen dem Sakralen und dem Profanen, zwischen dem Heiligen (Gottes Reich) und dem Weltlichen (irdisches Reich), während ein christliches Verständnis keine solche Trennung zwischen einer sakralen und einer profanen Dimension der Realität kennt (Cavey 2007:134). Hiebert sieht diese Unterscheidung zwischen profan und sakral nicht als Teil eines christlichen/ biblischen Weltbildes. Auch das irdische, das sogenannte „Profane“ ist Teil des Erlösungsplans Gottes, indem es durch Gottes Geist transformiert und „geheiligt“ wird. Der einzige Dualismus, den es im christlichen Weltbild laut Hiebert geben kann, besteht zwischen Schöpfer und Schöpfung. Aus dieser Unterscheidung dürfe jedoch keine Negation des „Geistlichen“ in der Schöpfung und auf Erden resultieren, wodurch Gottes Wirken auf das „Unsichtbare“ und auf den Bereich der „Wunder“ beschränkt werden müsse (Hiebert 2008:268):

The biblical view calls us to reject the dualisms of natural and supernatural, natural and miracle, body and soul, sacred and secular, evangelism and social concern. It calls us to see everything as God's activity (Hiebert 2008:269).

Wie im Kapitel zur Tempelmetaphorik bereits erwähnt, macht das Neue Testament deutlich, dass auch Jesus nicht an heiligen Orte und heiligen Zeremonien festhielt, sondern mit seinem Wirken und Reden demonstrierte, dass das ganze Leben mit all seinen Ebenen, den sichtbaren und den unsichtbaren, als „heilig“ verstanden werden muss. Im Gegensatz zum religiösen Weltbild seiner Zeit, lebte Jesus eine Spiritualität vor, in der es keine solche Trennung zwischen heiligen und profanen Lebensbereichen gab. Die ganze Welt war für Jesus potenziell heiliges Land (Cavey 20017:134).

Laut Hiebert ist der Dualismus von sakral und profan nicht nur Teil eines antiken, religiösen Weltbildes, sondern auch in der modernen westlichen Weltanschauung zu erkennen (zwischen „natural“ und „supernatural“) (Hiebert 2008:143). Die Einführung

eines griechischen Dualismus habe den Blick auf die Wirklichkeit vom Mittelalter in die Moderne erneut verändert. In dieser modernen Denkweise wird die Wirklichkeitswahrnehmung laut Hiebert (wieder) in zwei voneinander unabhängige Realitäten geteilt: Die natürliche einerseits, in der die Dinge mit wissenschaftlichen Standards sichtbar und messbar sind, und andererseits die übernatürliche, in der geistliche Wesen angesiedelt sind, so auch Gott, die Engel und die Dämonen (2008:144). Diese Denkweise prägte die „westliche“ Kultur bis heute. Die diesseitige Realität wird von der Wissenschaft erklärt und weist keinerlei sakrale Bedeutung auf. Für das sogenannte Übernatürliche (Heilige) sind fortan die Religion, der Glaube und somit die religiösen Institutionen zuständig. Hiebert behauptet:

This dualism between natural and supernatural, science and religion, fact and faith, natural laws and miracles, body and spirit dominates the worldview of most ordinary modern people” (2008:145).

Wie weiter oben bei Hiebert und Wink bereits erwähnt, kennt ein biblisches, christliches Weltbild keinen solchen ontologischen Dualismus von „natürlich/übernatürlich“ oder „Diesseits/Jenseits“, wodurch sich Gottes Handeln und Eingreifen auf „Wunder“ beschränken würde, sondern lediglich eine zeitlich begrenzte Dualität zwischen Schöpfer und Schöpfung (Hiebert 2008:269). Laut Hiebert und Wink durchdringt das „Heilige“ das „Profane“, da es im christlichen Weltbild eben nur einen Herrn beider Wirklichkeitsbereiche bzw. Wirklichkeitsauffassungen gibt:

For God everything is natural; for us, everything is marvelous. (...) This shift also calls us to take seriously the spiritual dimensions of creation” (Hiebert 2008:269).

Dies hat Auswirkungen auf das Gottesdienstverständnis. Peter Wick schreibt: „Der Gottesdienst steht von seiner Anlage her mitten im Spannungsfeld gegensätzlicher Pole“ (Wick 2002:17). Eine dieser Spannungen ergibt sich laut Wick gerade durch die erwähnten Gegensätze von „Heiligem“ und „Profanem“:

Durch die Heiligung eines menschlichen Lebensbereiches wird ein Ort oder eine Personengruppe oder werden bestimmte Handlungen oder Zeiten vom alltäglichen Leben abgesondert. Eine solche Abspaltung wirft neue Fragen und Probleme auf (Wick 2002:17).

Wenn ein Gottesdienst stark vom Alltag abgesondert ist und ihm im geistlich-spirituellen Sinne Priorität (Sakralität) zugewiesen wird, stellt sich die Frage, ob dadurch nicht die Profanierung und somit die spirituelle/ geistliche Verarmung des Alltags zunimmt. Wenn Gott in allem und alles in Gott ist, müsste das „Heilige“ nicht durch besondere gottesdienstliche/ religiöse Handlungen angerufen und vergegenwärtigt werden (Yoder 2011:48). Eine solche Sakralisierung der

gottesdienstlichen Handlungen kann daher aus theologischer Sicht kritisch hinterfragt werden (siehe Kapitel 4.4). Tendenzen zu einer dualistischen Sicht der Welt sind allerdings auch stets im Christentum zu beobachten gewesen:

So wenig das Christentum eine dualistische Religion ist, so sehr führt seine gedanklich theologische Durchdringung auch dualistische Figuren herauf, die dogmatisch zu kritisieren sind (Dierken 1999:1009).

Andererseits, „wie weit kann sich das Heilige mit dem Profanen mischen, da das Heilige doch per Definition das vom Profanen Getrennte ist“ (Wick 2002:17)? Sind die Übergänge eher fließend oder scharf markiert? Inwiefern kann das „Geheimnis Gottes“ beschrieben und erfasst werden, ohne in einen religiösen Dualismus zu verfallen?

Eine Möglichkeit entfaltet Martin Nicol in seinem Buch *Weg im Geheimnis*. Dort beschreibt er, dass der jüdische Begriff „Opfer“ auch als „Nahrung“ (zu Gott) übersetzt werden könne (Nicol 2010:262-271). Anhand dieser Auffassung eröffnet sich ein neuer Weg für das Gottesdienstverständnis. Nicol beschreibt ausgehend von einer jüdischen Spiritualisierung des Tempelverständnisses, dass Gott sehr wohl heilig und eine Annäherung (Nahrung) zu ihm nur möglich sei, wenn er selbst den Weg dafür freigebe. So wird laut Nicol auch das Konzept vom „Opfer“ im Alten Testament aus Sicht des rabbinischen Judentums verstanden. Nicol zitiert Alexander Deeg, der seine Überlegungen in die neuere Diskussion zur Spiritualität einbringt:

Da gibt es Heiliges (qadosch) und Profanes (chol). Beide Aspekte erscheinen im Tanach aber nicht als getrennte Sphären oder statische Bereiche, sondern als Pole eines Spannungsfeldes, in dem sich ständig Bewegung ereignet. Gott als der Schöpfer ist in seiner Heiligkeit auf die ‚profane‘ Welt bezogen, bewegt sich auf sie zu und ermöglicht dadurch die Bewegung der Welt auf ihn hin (zitiert in Nicol 2010:263).

Laut Nicol eröffnet diese Sicht der Dinge neuen Spielraum für ein evangelisches Gottesdienstverständnis: „Gottesdienst wäre Opfer, ja, aber im Sinne von ‚Nahrung‘. Nicht der Mensch will auf Gott einwirken, sondern Gott selbst schafft dem Menschen einen Weg, sich in Gottesnähe zu bewegen“ (Nicol 2010:263). Diese Prämisse scheint jedoch selbst für Nicol nicht ganz leicht nachvollziehbar zu sein, sieht er doch im evangelischen Gottesdienst „keine heilige Handlung, die vom Himmel gefallen“ (:264) sei. „Die Prämisse formuliert vielmehr das Vertrauen in einen gottesdienstlichen Weg, an dem Generationen geformt haben“ (:264).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass eine stark kontrastierte Gegenüberstellung von „profan“ und „heilig“ unweigerlich Teil einer religiösen

Wirklichkeitsauffassung ist. Die Bestimmung der Wechselwirkung zwischen diesen beiden Polen wird sich entscheidend auf das Gottesdienstverständnis auswirken. Jedes Gottesdienstverständnis muss sich daher auf der einen oder anderen Weise in diesem Spannungsfeld von sakral/ profan entfalten und profilieren.

4.2 Was ist „Gottesdienst“?

Was wird allgemein darunter verstanden, wenn man den Begriff „Gottesdienst“ benutzt? Wer soll hier wem dienen? Der Begriff „Gottesdienst“ zählt zu den irreführendsten Ausdrücken im alltäglichen Sprachgebrauch der Kirche, denn er „suggeriert, stilisiert und stabilisiert (...) ein ‚religiöses‘ Selbst- und Fremdverständnis der Kirche nach der Art einer in Christus überwundenen kultischen Funktionalität“ (Philippi 1989:115). Da im christlichen Glauben ein religiös-kultisches Gottesdienstverständnis, im Sinne eines Opferkultes für Gott, keinen Platz haben sollte, bemüht sich die Theologie seit Jahrhunderten, das Wort „Gottesdienst“ und dahinterliegende theologische Verständnisse zu konturieren und von potenziellen Missverständnissen zu befreien.

Peter Wick behandelt diese Problematik beispielsweise gleich zu Beginn seiner umfangreichen Abhandlung zur Entstehung und Entwicklung der frühchristlichen Gottesdienste (Wick 2002:21f.). Laut Wick birgt der Begriff „Gottesdienst“ insofern terminologische Schwierigkeiten, als damit in der Regel lediglich der „religiöse Bereich“ bezeichnet und sein Bedeutungsfeld somit nicht auch auf den „Gottesdienst im Alltag“, sprich den Dienst an Gott im „Profanen“, etwa durch das Halten seiner Gebote, eingeschlossen werde. Nicht selten begegnet man daher dem Versuch, die Deutung der Begriffskombination „Gottes-Dienst“ umzukehren. So steht in den Leitlinien der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands:

Gottesdienst ist eigentlich als Gottes Dienst am Menschen zu verstehen, wengleich der Begriff im Allgemeinen (auch kirchlichen!) Sprachgebrauch die kirchliche Veranstaltung bezeichnet, als handele es sich um einen von Menschen für Gott geleisteten Dienst (Leitlinien kirchlichen Lebens 2003:26).

Paul Philippi bezweifelt den Erfolg dieser sprachlichen Umdeutung in Bezug auf seine Wirkung auf das weitläufige Gottesdienstverständnis. Dies sei, so Philippi,

ein wohl gutgemeinter, erbaulicher Versuch, das sprachlich-kulturelle Herkommen mit der theologischen Auslegung der Christusbotschaft zu versöhnen. Aber der Versuch geht fehl. [...] {E}s sei gestattet, von der Vermutung auszugehen, dass ‚Gottesdienst‘ mehrheitlich als ein Dienst aufgefasst wird, den Menschen Gott leisten, indem sie andächtige, gottzugewandte, kultverwandte Handlungen selbst gestalten oder an ihnen teilnehmen (Philippi 1989:115).

In unserer Lebenswelt, so auch im untersuchten Lobpreis-Milieu, bezeichnet der Begriff „Gottesdienst“ weitläufig zunächst einmal eine spezielle Veranstaltungsform der Gemeinde, mit den entsprechenden dazugehörigen Elementen (Predigt, Gebet, Musik, usw.). Im Neuen Testament sucht man vergeblich nach einem eindeutigen geprägten Begriff, wenn es um die Bezeichnung der Versammlung der ersten Christen geht (Hahn 1985:37).

Volker Gäckle schreibt: „Gottesdienst‘ gibt´s nicht!“ (Gäckle 2005:38). Die ersten christlichen Gemeinden im Neuen Testament kennen keinen äquivalenten Begriff für unser deutsches Wort „Gottesdienst“. Der „Dienst an Gott“ war für sie keine fest umrissene Veranstaltung und schon gar nicht mit einem bestimmten „Kultvollzug“ verknüpft, wie im antiken jüdischen und heidnischen Gottesdienst. „Gottesdienst“ war für sie der „Lebensvollzug ihres Glaubens“ (:38).

Theo Sorg spricht hier von einem doppelten Verständnis des Gottesdienstes (Sorg 1977:63). Einerseits umfasst „Gottesdienst“ das ganze Leben: Die gottesdienstlichen Begriffe des Neuen Testaments (leiturgia: Liturgie, Kult; thysia: Opfer; latreia: Gottesdienst; diakonia: Dienst) bezeichnen nicht in erster Linie den Gottesdienst am Sonntagmorgen:

„Gottesdienst‘ versteht Paulus im umfassenden Sinne das von dem Wort der Schrift geprägte und bestimmte, ganz Gott und den Menschen zugewandte Leben des Christen, [...] : das Denken und Reden, das Planen und Tun (:64).

Zugespitzt formuliert Paulus diesen überraschenden Paradigmenwechsel im Gottesdienstverständnis in Römer 12,1, wo er den „wahren, vernünftigen Gottesdienst“ als eine Transformation des Denkens und Handelns beschreibt:

Weil Gott uns Menschen gedient hat durch Leben und Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, soll nun – als Antwort – unser ganzes Leben ihm gehören und zur Verfügung stehen. [...] Dieser Gottesdienst kann und darf nicht auf eine Stunde in der Woche begrenzt sein. Er umfasst das ganze Leben (Sorg 1977:64).

Und an anderer Stelle heißt es bei Sorg: „Gottesdienst nach dem Neuen Testament ist die Gesamthaltung eines Lebens, das Gott gehorsam sein will“ (:64).

Andererseits gibt es bei den ersten Christen im Neuen Testament offenkundig auch Hinweise auf gottesdienstliche Feiern, die in gewisser Regelmäßigkeit zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten stattfanden. Diese Versammlungen der ersten Christus-Nachfolger zeigten, soweit sich dies rekonstruieren lässt, formale Ähnlichkeiten mit dem, was wir heute landläufig Gottesdienst nennen (Eckstein 2011:23). Bei der Bezeichnung dieser „gottesdienstlichen“ Feiern griffen die neutestamentlichen

Autoren jedoch ausdrücklich nicht auf kultisches Vokabular zurück, obwohl die antike und jüdische Welt genug begriffliche Vorlagen aus dem kultischen Bedeutungsfeld kannte (Hahn 1985:37). Man versuchte jede Verwechslung mit dem antiken Tempel-Opfergottesdienst zu vermeiden, damit dieses neue Verständnis des „wahren Gottesdienstes“ im ganzheitlichen Sinne als Lebensvollzug der Gläubigen wachsen konnte (Gäckle 2005:39). Bei den „gottesdienstlichen“ Versammlungen sprach man daher schlicht vom „Zusammenkommen“ (1. Kor. 11:20), vom „Brotbrechen“ (Apg 2,42.46; 20,7.11), oder man umschrieb die Versammlungen der Gläubigen mit allgemein bekannten Begriffen aus dem sozialen und politischen Umfeld, wie „sich versammeln“ (Apg 4,31; 13,44; 14,27; 20,7f.; 1Kor 5,4; 11,17f.20.33f.; 14,23.26) bzw. „Versammlung“ (Hebr 10,25; Jak 2,2) (Gäckle 2005:39).

Besonders bei Paulus kommt es bei dieser Umschreibung der Versammlungen bezeichnenderweise zum Verzicht der kultischen Begriffe, um jede Assoziation mit dem antiken Tempelgottesdienst als Opferkult zu vermeiden. Wick schreibt:

Versammlungen und Mal- und Gebetsgemeinschaft sind weder Kultersatz noch werden sie in Richtung Kult aufgewertet noch durch Metaphorik in dessen Nähe gerückt. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Ekklesia haben keinen kultischen Anspruch (2003:193).

Es wird sich zeigen, inwiefern mit der Rückkehr zum Tempelmotiv und den kultischen Begrifflichkeiten in der hier untersuchten Lobpreispraxis ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis konstruiert wird.

4.3 Aspekte eines sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses

Was ist in dieser Studie mit einem „sakral-kultischen Gottesdienstverständnis“ gemeint?

Ernst Lange legt im Jahre 1965 in seinem Buch mit dem vielsagenden Titel *Chancen des Alltags* bestimmte Aspekte dar, mittels derer sich „Sakralität“ im Gottesdienstverständnis manifestiert. Was seine Auffassung eines kultischen Gottesdienstes betrifft, benennt er in diesem Zusammenhang fünf Dimensionen, woraus sich erste Erkenntnisse für die Definition eines kultisch-sakralen Verständnisses von Gottesdienst für diese Studie gewinnen lassen.

Ein sakral-kultisch verstandener Gottesdienst spielt sich nach Langes Auffassung in klarer Abgrenzung zur Profanität des Lebens ab (Lange 1965:13). Gottesdienst ereignet sich demzufolge:

- an „Heiligen Tagen“ (sonntags),

- in „Heiligen Räumen (das Gotteshaus),
- in „Heiliger Stimmung“ (andächtige Stille)
- nach „Heiligem Verhalten“ (liturgische Gemessenheit/ Sonntagskleidung)
- und in „Heiliger Sprache“ (Sprache „Kanaans“).

Laut Ernst Lange zeigt sich ein Gottesdienst insofern „sakral“ bzw. „kultisch“ (für Lange ein missverstandener Gottesdienst), als darin eine von Christus zur Herrschaft gebrachten Zone verstanden wird, während „da draussen“, in der profanen Zone, Christus erst noch zur Herrschaft gebracht werden müsste. Aus diesem Grund vermeidet laut Christian Möller Ernst Lange auch die klassischen evangelischen Begriffe von „Sammlung“ und „Sendung“ und lehnt auch den Gedanken der ‚Repräsentation‘ des Heilsgeschehens im Gottesdienst ab (Möller 2004:94).

Eine weitere liturgiewissenschaftliche Stimme ist in diesem Zusammenhang jene von Manfred Josuttis. Josuttis differenzierte in den 1980er-Jahren vier Typen von christlichem Gottesdienst (Josuttis 1998:143). Diese Typologisierung von unterschiedlichen Gottesdienstverständnissen wird in Nicols Einführung zur praktischen Theologie als hilfreich bezeichnet. Hieraus können weitere Aspekte eines sakral-kultischen Verständnisses herausgearbeitet werden (2000:46).

Josuttis ging es nicht um irgendwelche konkreten Praxisformen oder „Typen“ von Gottesdienst, sondern um grundlegendere Annahmen, was Gottesdienst vom Wesen her sei und welche Funktion man dementsprechend der gottesdienstlichen Veranstaltung zuschreibt. Dieser Ansatz macht Josuttis' Ausführung relevant für diese Studie.

Grundtypen von Gottesdienst nach Josuttis:

- kultisch
- kerygmatisch
- politisch
- kreativ

Josuttis beschreibt das gottesdienstliche Geschehen innerhalb eines kultischen Gottesdienstverständnisses wie folgt:

Im Gottesdienst verwahrt die Kirche die Geheimnisse Gottes, feiert sie den Einbruch des Heiligen in die profane Welt und vermag sie dem modernen Menschen in seiner Unrast und Leere die Zuflucht einer sinnerfüllten und gottgefälligen Ordnung zu bieten. Gottesdienst in diesem Verständnis ist transrationales, transindividuelles, transprofanes Kultgeschehen, bei dem der Vollzug mehr zählt als die Rede und der Raum ebensoviel wie der Text (Josuttis 1988:144).

Laut Josuttis' „kultischem Gottesdienstverständnis“ geschieht im Vollzug der Liturgie somit eine Vergegenwärtigung der Gegenwart Gottes. Gottesdienst ist in diesem Verständnis transrational (mehr, als der Intellekt erklären kann), transindividuell (der Einzelne klingt sich in eine höhere Wahrheit/Geheimnis ein) und transprofan (ein rekonstruierbares Erlebnis des Transzendenten) (1988:143).

Stefan Schweyer knüpft an den weiter oben beschriebenen Spannungsbogen zwischen sakral und profan an, um Gottesdienstformen zu unterscheiden:

Sakralität zeichnet sich u.a. dadurch aus, dass bestimmte Bereiche des Lebens und des Verhaltens für religiöse Handlungen reserviert sind. Die Sakralität des Gottesdienstes lässt sich also daran erkennen, dass Gebäude, Raum, Kleidung, Sprache, Gegenstände etc. in relativ hoher Ausschließlichkeit für die gottesdienstliche Feier Verwendung finden. Profanität lässt sich umgekehrt dann entdecken, wenn die Unterschiede zwischen gottesdienstlichen und außer-gottesdienstlicher Verwendung gering sind (Schweyer 2014:14).

Später schreibt er: „Die Spannung zwischen ‚sakralen‘ und ‚profanen‘ Gottesdiensttypen ist nicht neu“ (Schweyer 2014:15). Historisch sei, ausgehend vom 16. Jahrhundert, insbesondere der sogenannte „linke Flügel“ der Reformation treibende Kraft in der liturgischen Nonkonformität gegen die gottesdienstlichen Entwürfe der mittelalterlichen Kirche und auch gegen die des Martin Luther. Diese radikalen Reformatoren entwarfen einen „profanen“ Gottesdiensttypus, in dem Sinne, dass die aus ihrer Sicht „sakralen“ Elemente wie das Kirchengebäude, liturgische Kleidung, Gottesdienstformulare und vorformulierte Gebet abgelehnt wurden (:15).

Die Begründung für diese Reformation des Gottesdienstes wurde insbesondere vom Neuen Testament abgeleitet. Da das Neue Testament keine klaren liturgischen Formen vorschreibt, sollte der Gottesdienst schlicht und dem „profanen“ (Alltags-)Leben nah sein. Aus dieser Neuaufgleisung des Gottesdienstverständnisses wuchsen schließlich im Laufe der Jahrhunderte die liturgischen Konzepte der heutigen Freikirchen (Schweyer 2014:16).

Diese Spannung zwischen einem „profanen“ und einem „sakralen“ Gottesdiensttypus lässt sich laut Schweyer bereits in der Bibel finden. Im Alten Testament findet diese Auseinandersetzung zwischen Tempeltheologie und Kultkritik statt. Da ist einerseits der „sakrale Typus“ zu finden mit abgegrenzten heiligen Bezirken, heiligen Geräten und heiligen Kleidern. Andererseits gibt es die prophetische Kultkritik, die davon überzeugt ist, dass die göttliche Gegenwart nicht durch eine formale Heiligkeit des Tempels garantiert werden könne (Am 5,21-27; Jes 1,10-17 u.a.) (Schweyer 2014:17).

Diese Spannung lässt sich auch im Neuen Testament weiter beobachten, insbesondere dort, wo das mit dem Tempeldienst verbundene kultische Vokabular nun von seinem ursprünglichen Bedeutungsfeld in ein neues geführt wird, nämlich in den Bereich der Ethik, der Gemeinschaft, der Nächstenliebe und in einen von den göttlichen Weisungen her geprägten Lebensvollzug (siehe Kapitel zur Tempelmetaphorik 2.3):

Ganz im Duktus der prophetischen Kultkritik – wird der enge Zusammenhang dieses Kultus mit dem Ethos betont, wenn der Dienst am Nächsten als Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet wird (Schweyer 2014:18).

Schweyer schließt hieraus, dass damit jedoch einem „sakralen Gottesdiensttypus“ noch keine Absage erteilt werde, sondern das Ziel darin bestehe, eine Ausweitung der Sakralität zu gewinnen (Schweyer 2014:18). Es gehe in diesen Ausführungen des Paulus nicht um eine Profanierung des Gottesdienstes, sondern um einen von der Heiligkeit Gottes durchdrungenen Alltag. Nicht der Gottesdienst soll profaniert, sondern der Alltag sakralisiert werden (:18).

Wenn jede gottesdienstliche Praxis ein Stück weit zur Schau stellt, wie die Gottesdienstfeiernden die Welt sehen, und wenn jede Gottesdienstform auch wiederum diese Sicht auf die Wirklichkeit prägt und beeinflusst (Kapitel 3.1), so führt das unmittelbar zu der Frage, inwiefern eine Sakralisierung des Gottesdienstes jenen Dualismus von „sakralen“ und „profanen“ Wirklichkeitsbereichen zu überwinden lässt, und auch umgekehrt gilt diese Anfrage an ein profaniertes Gottesdienstmodell: Inwiefern gelingt es, durch die Profanisierung des Gottesdienstes zu einer Sakralisierung des Alltags beizutragen?

Somit führt diese liturgisch fokussierte Diskussion rund um Gottesdiensttypen wieder auf die Diskussionsebene dieser Studie zurück, nämlich auf die Frage nach der Korrelation einer Gottesdienstform mit dem entsprechenden Weltbild.

4.4 Kritische Fragen an ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis

In diesem Kapitel sollen mögliche Tendenzen oder kritische Fehlentwicklungen aufgezeigt werden, die sich bei einer erhöhten Sakralisierung des Gottesdienstgeschehens ergeben können. Das kann relevant für die Beurteilung der Befunde dieser Forschung sein¹⁶.

Bei der Überhöhung eines lokal fixierbaren „Sakralen“ sind, wie Karlo Meyer schreibt, in der Regel die „Traditionen der abrahamischen Religionen [...] zurückhaltend.“

Weiter heißt es:

Christlicherseits wird schon von Paulus betont, dass die Gläubigen selbst ‚Gottes Tempel‘ (1 Kor 3,16f.) seien, womit dezidiert sowohl das Tempelverständnis des umgebenden Heidentums wie das des antiken Judentums relativiert werden (Meyer 2017:1.2).

Peter Wick behauptet, dass, wenngleich sich auch im Neuen Testament viele Bezüge zur frühjüdischen Tempelfrömmigkeit finden lassen und es dadurch in der Geschichte der Kirche auch Verschiebungsbewegungen in Richtung hochkultischer Gottesdienste gegeben hat, ohne dass jenen notwendigerweise der Bezug zur Schrift verlorengegangen sei, gerade aber auch die vielen tempelkritischen Ansätze in der Bibel der Grund dafür seien, dass es auch immer wieder christliche Bewegungen gegeben hat, die in Reaktion auf diese hochkultischen Gottesdienste radikal auf „profanere“ Formen zurückgriffen (Wick 2002:388).

In den historischen Liturgiedebatten ist die Freikirche einem sakral-kultischen Gottesdienstverständnis oft mit Skepsis begegnet, zumindest speziell der katholischen Tradition, in der die Tempel- und Kultelemente und das Sakrale stets stärker gewichtet wurden (Wick 2003:389). Die Befunde dieser Studie stellen jedoch die These in den Raum, dass sich in und durch die charismatische Lobpreiskultur ein Gottesdienstverständnis bildet, das wiederum stärker sakral-kultischen Charakter

¹⁶ Es geht in dieser Beschreibung um eine mögliche «Überhöhung» von sakral-kultischer Wertzumessung des Gottesdienstes, bzw. des Verständnisses darüber, wozu die gottesdienstliche Veranstaltung dienen soll. Es liesse sich hiermit allerdings nicht aufzeigen, dass der Gottesdienst, als eine vom Alltag abgesonderte Veranstaltung, seinen Wert und Bestimmung verliere. Diese Arbeit hat zum Ziel, über den Zusammenhang bestimmter gottesdienstlichen Praktiken und ihren zugrundeliegenden Weltanschauungen nachzudenken. Nicht jedoch möchte sie damit bewerten, inwiefern es sich in der christlichen Spiritualität ohne jegliche «Unterbrechung», wie der Gottesdienst insbesondere durch F. D. E. Schleiermacher und bei Eberhard Jüngel (Jüngel 1989:9) konzipiert wird, auskommen lässt. In diesem Verständnis vermag die gottesdienstliche Veranstaltung den alltäglichen, man könnte sagen, «profanen» Dauerbeschäftigungs-Modus des modernen Menschen zu *unterbrechen*, ihn aus dem Alltagstrubel *herauszuholen*, ihn zum Innehalten, und dadurch wieder neu auf Gottes Weisung und Gegenwart, besonders im Wort Gottes, zu konzentrieren, was konzeptionell jedoch ein anderer Aspekt, oder besser gesagt, eine andere Verständnisebene von Sakralität voraussetzt, als wenn in diesem Kapitel ein «sakral-kultisches» Gottesdienstverständnis im Lichte von weltanschaulichen Grundannahmen beschrieben wird.

hat, indem das Lobpreiserlebnis Tendenzen zum Sakramentalismus aufweist (ex opere operato). Dies wird in Kapitel 5 zu untersuchen sein.

Ernst Lange wendet sich in den historischen Liturgiedebatten der 1970er-Jahre gegen die Position von Peter Brunner, der davon ausgeht, das Heil nehme seinen Weg vom Binnenbereich des Gottesdienstes hinaus in die Welt (Nicol 2000:50).

Martin Nicol fasst das Anliegen Langes wie folgt zusammen:

Demgegenüber vertritt Lange leidenschaftlich die These, mit Christus und dem Anbruch des Reiches Gottes sei eine Zweiteilung der Wirklichkeit in einen sakralen und einen profanen Bereich ein für allemal hinfällig (Nicol:50).

Für Ernst Lange stellt ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis einen missverstandenen Gottesdienst dar (Lange 1965:11). Gerade in der Abgrenzung des „Gottesdienstes“ vom „Lebensalltag“ sieht er die Gefahr dieses Missverständnisses. Er richtet seine Kritik an einen Gottesdienst in „sakralisierter Gestalt“ (:14), in der sich die kirchliche Feier vom Alltag sorgfältig abzuschirmen versucht. Hierin erwarte man „das Besondere“, das „Nicht-Alltägliche“. Der Alltag spiele in diesem Gottesdienst nur noch insofern eine Rolle, als er „überwunden werden soll“ (Lange 1965:13):

„Auch Weisung für das alltägliche Leben lassen wir uns im Gottesdienst gefallen. [...] Wir wollen hören, wie man den Alltag übersteht, ohne Schaden zu nehmen und Schaden zu tun (Lange 1965:13).

So ein Gottesdienstverständnis wirft Schatten auf die Bedeutung des Alltäglichen. Wer über die Kirchenschwelle den Gottesdienst(-raum) verlässt, begibt sich in eine Gefahrenzone, als sei man dort in der Gottesferne (:13). Der Gottesdienst muss daher eine Art Zuflucht aus den alltäglichen Bedrängnissen sein:

Darum soll der Gottesdienst dem Alltäglichen weit entrückt sein. Wir wünschen uns dazu den nichtalltäglichen Raum: das ‚Gotteshaus‘; die nichtalltägliche Zeit: den Sonntag; das nichtalltägliche Verhalten: liturgische Gemessenheit; die nichtalltägliche Sprache: die Sprache Kanaans; und die nichtalltägliche Stimmung: andächtige Stille (Lange 1965:13).

Für Lange ist in der biblischen Überlieferung durchaus die Rede von der „Gegenwart Gottes“, aber sie bezeugt diese Gegenwart Gottes im Leben Jesu Christi, „eben ausdrücklich nicht im außergewöhnlich Sakralen, sondern in der Menschlichkeit eines Menschen aus Fleisch und Blut, der den alltäglichen Belastungen menschlichen Daseins genauso unterworfen ist wie jeder andere Mensch“ (Lange 1965:14). Lange, der für ein Gottesdienstverständnis plädiert, welches das ganze Leben umfasst, begründet dies wiederum durch die tempelkritische Haltung, die im Leben Jesu erkennbar sei:

Der *Raum* des Lebens Jesu, [...] ist jedenfalls nicht der Tempel in Jerusalem, sondern – die Straße, der Markt, der Acker, der See, das galiläische Bergland, die Orte, an denen die Menschen ihrer Arbeit nachgehen. Der *Rhythmus* seines Lebens ist nicht bestimmt durch die heiligen Zyklen der Liturgie, sondern durch die ‚Stunden‘ mitmenschlicher Begegnung. Das *Verhalten* Jesu ist gerade nicht gekennzeichnet durch die Gemessenheit priesterlichen Dienstes am Altar, sondern durch die Betroffenheit der Liebe, die sich der Not des Mitmenschen nicht entzieht. Seine *Sprache* ist die farbige zuweilen ausgesprochen derbe Alltagssprache der Gleichnisse. Und die *Stimmung* seines Daseins ist [...] die Stimmung hochzeitlicher Freude (Lange 1965:14).

Für Lange besagt der Kernsatz des gesamten Evangeliums aus Johannes 1,14 („Das Wort wurde Fleisch“), dass Gott gerade in der ganzen menschlichen Existenz wirksam gegenwärtig ist:

In Jesus hat Gott Raum und Zeit, Hand und Fuß im Alltag unseres Daseins und für den Alltag unseres Daseins. [...] *Darum* spielt die Geschichte Jesu *nicht* im Tempel von Jerusalem, sondern auf den Straßen und Märkten Galiläas, nicht in der Sakralität, sondern in der Profanität (Lange 1965:15).

Der Sinn des Gottesdienstes besteht für Lange nicht darin, Menschen Zuflucht vor der Wirklichkeit ihres Lebens zu bieten und sie wenigstens vorübergehend an einer Art „Überwirklichkeit“ teilhaben zu lassen, sie hineinzunehmen in eine „Zone Gottes“, in heilige Zeiten, heilige Räume und heilige Ordnungen, um sie anschließend wieder in die „Zone der Gottlosigkeit“ zu entlassen. So gesehen ist der Gottesdienst ein Missverständnis. Das Zusammenkommen von Menschen im Namen Jesu Christi muss gerade der „Fleischwerdung des Wortes“ in der Wirklichkeit dieser Welt dienen. Der einzige Grund des „Gottesdienstes“ besteht darin, den Blick für Gottes Herrschaftsanspruch in der Tiefe der Wirklichkeit des Menschen zu gewinnen (:24).

Nicht in der Sicherung eines sakralen Bereiches, aus dem durch das sakrale Geschehen heilende Kräfte in den profanen Bereich fließen können, in der sogenannten „Profanität“ des Lebens liegt die Aufgabe des Gottesdienstes:

Grund, Inhalt und Verheissung des Gottesdienstes ist vielmehr, dass uns die Profanität um Jesu willen als voller Verheissung, voll der Gegenwart Gottes immer aufs Neue eröffnet, offengehalten und aufgetragen wird. Und dies müsste sich dann freilich auf Raum, Zeit, Vollzug, Sprache und Stimmung der christlichen Gemeindeversammlung ganz erheblich auswirken (Lange 1965:25).

Ernst Langes Konzeption des „Gottesdienst im Alltag“ wendete sich zu seiner Zeit kritisch gegen das Konzept des Gottesdienstes als „Heilsgegenwart“, welches laut Nicol bei Peter Brunner zu finden ist (Nicol 2000:49). Laut Nicol entfaltet Brunner ein Verständnis des Gemeindegottesdienstes als „Gefäß des Ewigen“, während der „Lebensgottesdienst („Lebensgehorsam des Wandels“) seinen Sinn nur in dieser Weltzeit findet“ (Nicol 2000:50). Diese Diskussion kann bei der Einordnung des

Spannungsfeldes von Sakralität und Profanität, welches sich bei der Untersuchung des charismatischen Lobpreisverständnisses aufzeigt, hilfreich sein. Diese Fragestellung ist nach wie vor auch in der freikirchlichen Landschaft aktuell. Bernhard Ott übt Kritik an einem so verstandenen sakral-kultischen Gottesdienst und beschreibt die möglichen Gefahren eines missverstandenen „religiösen“ Gottesdienstes wie folgt:

Als käme es darauf an, einmal in der Woche für eine oder zwei ‚heilige‘ Stunden zusammenzukommen, um dann Gott zu dienen. Solche Gottesdienste finden in ‚heiligen‘ Räumen, auf ‚heiligem‘ Boden statt. Sie werden von ‚heiligen‘ Leuten geleitet und es werden ‚heilige‘ Zeremonien dargeboten. Solches Denken ist zwar sehr religiös, aber wenig biblisch. Für Gottes Volk soll das ganze Leben ‚heilig‘ sein, nicht nur einige Stunden. Das ganze Volk ist ‚heilig‘ und nicht nur einige Priester. Alle Handlungen des Alltags sollen ‚heilig‘ sein und nicht nur gewisse religiöse Riten. Gerade um dieses ‚heilige‘ Alltagsleben geht es Jahwe, wenn er sich mit seinem Volk versammelt (Ott 2007:64).

4.5 Zwischenertrag und Synthese: Indikatoren zur Analyse des Gottesdienstverständnisses

Die bisherigen theologischen Untersuchungen haben gezeigt, dass es zwischen der Art und Weise, wie das Tempelmotiv für den Gottesdienst gedeutet wird, und den weltanschaulichen Dimensionen, die sich in der Korrelation zwischen „sakral“ und „profan“ zeigen, einen Zusammenhang gibt. Es kann daher gefragt werden, welche Rolle eine bestimmte Auslegung und Anwendung der Tempeltheologie und des Tempelmotivs in der gottesdienstlichen (Lobpreis-) Praxis spielt, und inwiefern diese Deutung des Tempels Tendenzen zu einem sakral-kultischen Gottesdienstverständnis aufweisen.

Anhand der oben entfaltetten Theorien (sowohl jenen zu Fragen der Weltanschauung als auch jenen zum Zusammenhang des Tempelmotivs mit dem Gottesdienstverständnis) werden nun mittels einer zusammenfassenden Synthese fünf Dimensionen bzw. Eigenschaften skizziert, anhand derer sich Aspekte von „Sakralität“ im Gottesdienstverständnis zeigen lassen.

Folgende Merkmale können hilfreich sein, um zu untersuchen und zu beschreiben, inwiefern sich in der charismatischen Lobpreispraxis bestimmte Aspekte eines kultisch-sakralen Gottesdienstverständnisses manifestieren (Kapitel 6). Ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis zeigt sich je nach Profilierung innerhalb folgender Dimensionen:

4.5.1 Heiliger Ort

Sakralität zeigt sich, wenn ein konkreter Raum als „heiliger Ort“ ausgemacht, bzw. erfahren wird.

Aus den oben dargelegten Theorien kann man zusammenfassen, dass sich ein „heiliger Ort“ daran erkennen lässt, dass dieser Ort für den betroffenen Menschen in seiner geistlichen Bedeutung vom restlichen Lebensraum abgegrenzt, in seiner Funktion abgesondert wird und ihm besondere spirituelle/religiöse Qualitäten zugeschrieben werden. Ein „heiliger Ort“ entsteht in einer gesteigerten Wahrnehmungskonzentration auf die Offenbarung des Göttlichen. „Hier drinnen“ kann Gott begegnet werden. Die äußere Welt mit ihren „Störfaktoren“ wird möglichst ausgegrenzt. Wer eintritt, taucht in eine kraftvolle Atmosphäre ein, die alles „Äußere“ abschirmt, was einer Begegnung mit Gott hinderlich sein könnte. Dem „heiligen Ort“ kommt existenzielle Bedeutung zu. Er gilt als wertvoller und realer als der (dadurch erst entstehende) „profane Raum“.

Im Zusammenhang mit dem Tempelmotiv ist hier die weltanschauliche Dimension der Tempeltheologie zu nennen, konkret die Projektion des architektonischen Raumprogramms des Jerusalemer Tempels auf weltanschauliche Dimensionen. Aus Sicht eines sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses liefert die Architektur des Tempels mit ihrer alttestamentlichen (insbesondere zionistischen) Tempeltheologie dem gottesdienstlichen Geschehen eine Vorlage, der zufolge man mittels einer spirituellen „Reise“ in eine übernatürliche, himmlische Dimension, in die Gegenwart Gottes aufsteigen kann. Hier wird das gottesdienstliche Geschehen nach dem Vorbild der Tempelliturgie als „Himmelsleiter“ gewertet. Nicol würde hier von einem Raum zur „Nahung“ Gottes sprechen (Nicol 2010:262).

Raumbezogene Begriffe wie Heiligtum, Allerheiligstes, Gottes Gegenwart, Ort der Begegnung, Hier, Gottes Thron, in deine Nähe, usw. implizieren je nach Verwendung und Kontext eine Sakralisierung des Raumes gemäß dem Vorbild des alttestamentlichen Tempels (Allerheiligstes).

4.5.2 Heilige Zeit

Sakralität manifestiert sich, wenn im gottesdienstlichen Ereignis ein konkretes Zeitfenster oder ein liturgischer Teil als „heilige Zeit“ bewertet wird.

Ausgehend von den theoretischen Grundlagen lässt sich „heilige Zeit“ darin definieren, dass sich mittels eines gottesdienstlichen Rituals oder eines liturgischen

Vollzugs innerhalb eines konkreten Zeitrahmens ein Rückgriff auf ein himmlisches Ur-Ereignis repräsentieren oder vergegenwärtigen lässt. In anderen Worten: Von einer Sakralisierung der Zeit kann mit Eliade gesprochen werden, wenn innerhalb eines bestimmten Zeitrahmens eine gottesdienstliche Praxis als Reproduktion eines „himmlischen“ Ereignisses konzipiert wird, das in einer übernatürlichen Zeitachse (jenseitige Ewigkeit) stattfindet.

Im Zusammenhang mit dem Tempelmotiv kann hier beispielhaft die Deutung der alttestamentlichen Tempelgottesdienste als Modell für jene andauernden himmlischen Anbetungsszenen vor Gottes Thron genannt werden, zum einen in Bezug auf die zionistische Neudeutung der Gottesgegenwart „im Himmel“ nach der Zerstörung des Tempels und zum anderen in Projektion auf die Szene in Offenbarung 4. Wenn die alttestamentlichen Gottesdienste (das „Tempelerlebnis“) im Sinne einer Reaktivierung jener ewigen Anbetung aus Offenbarung 4 und die Tempelprozessionen als Projektion einer himmlischen Realität verstanden werden, kann im Sinne Eliades von „heiliger Zeit“ gesprochen werden.

Zeitliche Begriffe wie Begegnungszeit, Zeit, Stunde, jetzt, heute, in diesem Moment, etc. mit Bezug auf die Erfahrung mit dem „Heiligen“, gehören in das Bedeutungsfeld „Zeit“ und können je nach Verwendung und Kontext Indikatoren für eine Sakralisierung der Zeit gemäß dem Vorbild des alttestamentlichen Tempels sein.

4.5.3 Heilige Zeremonie

Sakralität zeigt sich, wenn eine gottesdienstliche Handlung im Setting einer kirchlichen Veranstaltung zur Vergegenwärtigung Gottes dient.

Eine kirchliche Handlung bekommt einen kultisch-sakralen Charakter, wenn durch sie (in gewisser Exklusivität) eine (theoretisch vermutete) Kluft zwischen Mensch und Gott überwunden werden soll, und in ihr Gottes Gegenwart unmittelbar wird. Nach Josuttis: Wenn im religiösen Ritual der Heilige Gott gegenwärtig (gemacht) werden soll, kann eine gottesdienstliche Praxis als „sakramentale Heilsvermittlung“ verstanden werden. In anderen Worten: Ein gottesdienstliches Ritual wird als „sakral“ oder „kultisch“ verstanden, wenn es gegenüber anderen Handlungsformen und Tätigkeiten eine geistlichere Rolle oder spiritueller-prioritäre Funktion zugewiesen

bekommt, und hauptsächlich für den Gebrauch von religiösen Zwecken zum Einsatz kommt.¹⁷

Im Zusammenhang mit dem Tempelmotiv kann hier insbesondere das Musizieren und Singen im Tempelgottesdienst (nach Vorbild Davids und den Leviten) hervorgehoben werden. Wenn die musikalische Inszenierung rund um die alttestamentlichen Tempelgottesdienste als „heilige Zeremonie“ und somit als Auftrag Gottes für seine Gemeinde gedeutet wird und diese als Vorlage für einen „Heiligen Dienst“ für die heutige Kirche verstanden wird, deutet dies auf ein kultsakrales Verständnis und eine ebensolche Funktion von gottesdienstlicher Musik hin.

Formulierungen wie „wir kommen singend zu dir“, „mit diesem Lied will ich dir dienen“, „dieses Lied als Opfer und Wohlgeruch“, „hiermit kommen wir in deine Gegenwart“, „Gott mit Musik anbeten“, etc. können implizit auf ein Verständnis von gottesdienstlicher Musik als „heilige Zeremonie“ hindeuten.

4.5.4 Heiliges Erlebnis

Sakralität manifestiert sich, wenn ein bestimmter Gemütszustand als „heiliges Erlebnis“ wahrgenommen wird.

Ein „heiliges Erlebnis“ definiert sich darin, dass emotionale Betroffenheit im Setting eines gottesdienstlichen Events unmittelbar als eine Begegnung mit dem Transzendenten gewertet wird. Die direkte Assoziation intensiver Gefühle mit der „Gegenwart Gottes“ machen aus einem emotionalen Musikerlebnis ein „heiliges Erlebnis“. Ein sakrales Verständnis des gottesdienstlichen Geschehens tritt zutage, wenn die emotionale Atmosphäre im gottesdienstlichen Event spirituell als unmittelbare Manifestation Gottes wahrgenommen und definiert wird. Sakralität zeigt sich, wenn Veränderungen des Gemütszustandes im Vollzug eines gottesdienstlichen Rituals als Offenbarung des „Heiligen“ gedeutet werden.

Was das Tempelmotiv angeht, kann hier das Zusammendenken emotionaler Erlebnisse im gottesdienstlichen Ereignis mit jenem „Tempelerlebnis“ aus alttestamentlichen Zeiten genannt werden, das vor allem in den Psalmen beschrieben wird. In der direkten Identifizierung mit der Vorfreude, dem Jubel, der Begeisterung und der Genugtuung der israelitischen Lobpreisenden aus den Schilderungen der Tempelgottesdienste in den Psalmen werden musikalische

¹⁷ An dieser Stelle kann auch auf die Diskussion um den Begriff „christliche Musik“ hingewiesen werden, die im englischsprachigen Raum um Christian Contemporary Music (CCM) geführt wird.

Erlebnisse als „Wege zum Heiligtum“ gewertet. Durch diese Rückprojektion zu und die Assoziation mit jenem alttestamentlichen Tempelgeschehen, als Normativ dafür, wie Gott gottesdienstlich nahbar wird, wird ein emotionales Erlebnis als ein „heiliges Erlebnis“ gedeutet.

Begriffe wie „spürbare Gegenwart“, Nähe, Heiligtum, Allerheiligstes, Atmosphäre, Erfüllung, Präsenz des Geistes und Formulierungen, welche die Wahrnehmung einer geistlich hochdosierten Atmosphäre beschreiben, können je nach Kontext und Rahmenbedingungen Hinweise zu einem Verständnis von „heiligen Erlebnissen“ im Gottesdienst aufzeigen.

4.5.5 Heiliger/ priesterlicher Dienst

Sakralität zeigt sich, wenn eine konkrete gottesdienstliche Funktion vorwiegend oder hauptsächlich als „heiliger Dienst“ empfunden wird.

„Heiliger Dienst“ lässt sich daran erkennen, dass für eine konkrete gottesdienstliche Funktion ein „religiöser Spezialist“ benötigt wird, damit die erwünschten Absichten eintreffen können. Dieser Aspekt eines sakral-kultischen Gottesdienstverständnisses zeigt sich daran, dass, in den Worten Yoders, aus einem gottesdienstlichen Amt ein professioneller Lieferant des Zugangs zum Göttlichen wird (Yoder 2011:104). Sakral ist eine gottesdienstliche Zeremonie somit, wenn sie nur von einem dafür „von Gott berufenen“ und qualifizierten „Religionsprofi“ erfüllt werden kann/ darf. Das Monopol eines Menschen, anderen Menschen Zugang zum Göttlichen zu ermöglichen, ist ein Merkmal eines sakral-kultischen Dienstverständnisses.

Im Zusammenhang mit dem Tempelmotiv kann hier untersucht werden, inwiefern die „heilige“ Funktion der alttestamentlich-priesterlichen Leviten als theologische Grundlage und Legitimierung für die Ausgestaltung der Rolle des sogenannten „Lobpreisleiters“ bemüht wird. Wenn die Rolle eines gottesdienstlichen (Lobpreis-) Leiters in Anlehnung an das Amt und die Kompetenzen des Priesters im alttestamentlichen Kult als geistliche Bevollmächtigung zur Vermittlung einer Gotteserfahrung verstanden wird, kann von einem kultisch-sakralen Amtsverständnis gesprochen werden.

Formulierungen wie „Leviten“, „Priester im Tempel“, „Menschen in die Gegenwart Gottes bringen“, „geistliche Bevollmächtigung“, usw. können Hinweise auf das Verständnis eines „heiligen Dienstes“ im Gottesdienst geben.

5 UNTERSUCHUNG: DAS TEMPELMOTIV IN DER CHARISMATISCHEN LOBPREISKULTUR

In diesem Kapitel soll nun zunächst untersucht und beschrieben werden, inwiefern das Gottesdienstverständnis der charismatischen Lobpreiskultur und somit die Funktion und Logik, die der Lobpreispraxis zugeordnet wird, um das Tempelmotiv herum gebaut ist. Dazu sollen in der ausgewählten Literatur sowohl explizite wie auch implizite Verweise zum Tempelvorgehen als Muster für die Gottesdienstgestaltung und die Musikpraxis untersucht werden. Dabei spielt zum einen das Tempelvokabular (Begriffe aus dem kultischen Bedeutungsfeld) eine Rolle, zum anderen aber auch der Tempeltheologie zugrundeliegende Annahmen, die sich im Sinne von Wurzelmetaphern in mit ihr verbundenen erweiterten Begriffs- und Bedeutungsfeldern wiedererkennen lassen.

Letztendlich geht es um die Frage, inwiefern die Tempeltheologie als erkenntnisleitend für das Gottesdienstverständnis in der charismatischen Lobpreiskultur anzusehen ist.

5.1 Zur charismatischen Lobpreiskultur

Die charismatische Lobpreispraxis hat ihren Ursprung in der charismatischen Bewegung. Mit „charismatische Bewegung“ wird in dieser Arbeit jene Erneuerungsbewegung gemeint, die zwar in der Pfingstbewegung (19. Jahrhundert) entstanden ist, dann jedoch über eine bestimmte kirchliche Denomination hinaus auch in anderen Traditionen und Konfessionen Einfluss gewonnen hat (Werner 1991:70). Bei der charismatisch-pfingstlichen Bewegung lassen sich drei „Wellen“ beobachten. Die „erste Welle“ um 1890 brachte die klassischen Pfingstbewegungen und Gemeinden hervor. Die „zweite Welle“ setzte etwa 1960 ein. Ab diesem Zeitraum lässt sich der Beginn der sogenannten „charismatischen Bewegung“ beobachten, die zunächst in den großen Kirchen wirksam wurde. Die „dritte Welle“ ging seit den 1970er-Jahren vor allem von der Vineyard-Bewegung um John Wimber aus, wirkte auch außerhalb der großen Kirchen in Freikirchen und führte zur Gründung neuer charismatischer (auch „neupfingstlicher“ oder „neopentecostals“ genannter) Gemeinden. Es wurde versucht, die pfingstkirchliche Fokussierung auf das „Erleben des Heiligen Geistes“ mit einem evangelikalen konservativen Bibelverständnis zu kombinieren (Kick 2012). Die wohl größte charismatische-neupfingstliche Gemeinde im deutschsprachigen Raum ist die Gemeinde „Gospel Forum“ (BGG) in Stuttgart mit laut 220.000 Gottesdienstbesuchern pro Jahr (laut eigenen Angaben) (Gospel Forum

2018). Auch die Vineyard sowie die ICF Kirchen könnten hier dazu gezählt werden, auf internationaler Ebene auch Bewegungen wie *Hillsong Music* und *Bethel Music*, die zu einer großen Ausbreitung der charismatischen Lobpreiskultur beigetragen haben.

Ab dem späten 20. Jahrhundert beginnt in der westlichen Gesellschaft die Erlebnis- und Gefühlsdimension wieder eine größere Rolle im öffentlichen Leben zu spielen. Der Begriff *Erlebnisgesellschaft* ist zu einem soziologischen Schlüsselbegriff geworden, um den gegenwärtigen Zeitgeist zu charakterisieren (Schulze 2005:15). Die „Erlebnisgesellschaft“ hat laut Schulz (:58f) die Glückseligkeit als oberstes Lebensziel des Menschen, zu der ein genussorientierter und individualistischer Lebensstil gehört.

Auch die kirchliche Veranstaltungspraxis ist dem Einfluss dieser Erlebnisorientierung ausgesetzt. Der traditionelle Gottesdienst ringt folglich sowohl in den Groß- als auch in den Freikirchen nach zeitgemäßen Gestaltungsformen und erneut nach gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit. Die pfingst-charismatische Gottesdienstkultur hat mit ihrer Offenheit für emotionale Erlebnisse dieses Anliegen aufgegriffen und in den letzten Jahrzehnten auch die deutschsprachige Kirchenlandschaft liturgisch bereichert (Zimmerling in Forster & Jecker 2005:102ff). Besonders in freikirchliche Gottesdienstformen strahlt die pfingst-charismatische Frömmigkeit seit den 1970er-Jahren hinein (Forster & Jecker 2005:8).

Zur charismatischen Lobpreiskultur gehört ein Gottesdienstverständnis, in dem die sogenannte Lobpreis- und Anbetungszeit von herausragender Bedeutung ist. Im Gegensatz zur „traditionellen“ Liturgie, wo der Ausdruck des Lobpreises den Gottesdienst in seinem gesamten Aufbau durchzieht, ist er in der charismatischen „Liturgie“ als eine klar eingerahmte musikalisch-gestaltete Phase innerhalb des Veranstaltungsprogrammes konzentriert (Werner in Meiß 1991:72). Im charismatischen Lobpreismilieu setzt man den Schwerpunkt innerhalb des Gottesdienstes tendenziell nicht auf die Predigt (evangelisch-reformatorische Akzentsetzung), nicht auf die Gemeinschaft der Glaubenden (eher täuferisch-mennonitische Akzentsetzung) und auch nicht auf die Sakramente (katholische Sicht), sondern stärker auf die Lobpreis- und Anbetungszeit als Raum des Erlebnisses der Gegenwart Gottes (Zimmerling 2001:212). Aufgrund dieses hohen (spirituellen) Stellenwerts der Musik innerhalb der charismatischen Bewegung kann eine Untersuchung der Lobpreismusik (Liedtexte, Komposition und Performance)

wertvolle Hinweise für eine theologische und phänomenologische Standortbestimmung der charismatischen Bewegung geben. „Moderne Anbetungsmusik wurde zu einem der sichtbarsten Identitätsmarker der evangelikalen und pentekostalen Bewegung“ (Riphagen 2018:55).

Zahlreiche Einrichtungen und Gemeinden gehen in Deutschland, Österreich und der Schweiz von dieser Bewegung aus. Insbesondere im Bereich der Lobpreis- und Anbetungspraxis wurden in den letzten zehn Jahren große Festivals, überregionale Treffen und Schulungen organisiert sowie einflussreiche Musikbands gegründet, die Vorbildcharakter für viele kleine und große Freikirchen im deutschsprachigen Raum haben. Hier eine kleine Auswahl der wichtigsten neueren Vertreter:

- „School of Worship“ in Bad Gandersheim: Ausbildungsbereich der Bibelschule „Glaubenszentrum“ (<https://www.glaubenszentrum.de/bibelschule/sow/>)
- „Worship Academy“ in Altensteig (<http://www.worshipacademy.de>)
- „Schule der Erweckung“ in Füssen: Ableger der „Bethel School of Supernatural Ministry“ (Bethel Church in Redding, Kalifornien) (<http://www.schuledererweckung.de>)
- Konferenz „Awakening Europe“ (<https://www.awakeningeurope.com/about-de/>)
- Festival und Gebetsbewegung „Holy Spirit Night“ (<https://holyspiritnight.com/de/zuhause/>)
- „Gebetshaus Augsburg“: Einrichtung für 24/7 Lobpreis und Gebet sowie Jüngerschaftsprogramme in Anlehnung an das „Internation House of Prayer“ in Kansas City (<https://gebetshaus.org>)
- „One Heart - Worship Academy“: nebenberufliches Jahresprogramm für Musikschaffende und Lobpreisleitende in Zürich/ Schweiz (<https://www.danzeltner.com/jahreskurs2018>)
- Neuere bekannte Lobpreisbands mit eigenen Liedern, die in deutschsprachigen evangelikalen und pfingst-charismatischen Freikirchen gesungen werden:
 - „Outbreakband“ (<http://outbreakband.de>)
 - „DMMK - Die Musik meiner Kirche“ (<https://diemusikmeinerkirche.de>)
 - „Koenige & Priester“ (<https://www.koenigeundpriester.de>)
 - „GOTTPOP“ Band des ICF Basel/ Schweiz (<https://gottpop.ch>)
 - Dän Zeltner (Schweiz) (<https://www.danzeltner.com>)
 - CD und Liederbuch-Serie „Feiert Jesus!“ (<https://www.scm-haenssler.de/aktuelles/themenwelten/feiert-jesus>)

5.2 Das Tempelmotiv im charismatischen Lobpreis

Im charismatischen Lobpreis, sowohl in den Liedtexten wie in der Literatur, werden unterschiedliche Metaphern verwendet, beispielsweise „Königreich“, „Licht/Finsternis“, „Vater/Kind“, „Wasser/Flut“, „Feuer“, usw.) (Riphagen 2018:69). Viele davon sind direkt der Bildersprache der Bibel entnommen. Wie weiter oben beschrieben, evozieren diese Begriffe und Metaphern bestimmte Glaubensüberzeugungen und bilden einen bestimmten „Blick auf das menschliche Selbst, auf Gott und die Welt“ (:69). Eine der Hauptmetaphern jedoch, auf die im charismatischen Lobpreis zurückgegriffen wird, ist, wie bereits weiter oben erwähnt, die des Tempels und eine damit verbundene „Lobpreistheologie“. Matthew Sigler schreibt in einem Internet-Blog rückblickend über die Lobpreisszene in den letzten Jahrzehnten:

{T}he dominant paradigm for congregational song was the “temple” metaphor. Charismatic congregations appropriated their understanding of the temple layout as a „map” for worship. [...] {T}he flow of the service was understood to follow a metaphorical progression from the „outer courts” of the temple toward „the holy of holies” (Sigler 2014).

Im folgenden Forschungsschritt wird bei einigen einflussreichen und für diese Bewegung prägenden Schlüsselpersonen nach Ausdrücken und Spuren einer solchen Verwendung und Deutung dieses Tempelmotivs gesucht und sie dargestellt. Dieser Vorgang geschieht auf induktive Weise, jedoch stets geleitet von dem Hauptanliegen dieser Forschung, nämlich der Suche nach dem Zusammenhang des Tempelmotivs mit dem Gottesdienstverständnis.

5.2.1 Tempelmotiv: Literaturanalyse

5.2.1.1 Graham Kendrick

Graham Kendrick, der 1950 im Vereinigten Königreich geboren wurde, ist seit mehr als dreißig Jahren einflussreicher Lobpreis- und Anbetungsmusiker, Konferenzredner und Buchautor. Auf seiner Künstler-Webseite wird er als „Vater der modernen Anbetungsmusik“ beschrieben. Mit seinen Liedern, „geladen voller poetischer, göttlicher und biblischer Wahrheit“, habe er „eine Sicht über Gottes Wesen geschaffen, die Generationen beeinflusst hat“ (Kendrick 2018).

Besonders in den 1980er- und 1990er-Jahren ist sein Einfluss auf die Gestaltung der modernen charismatischen Lobpreispraxis und einer entsprechenden Lobpreistheologie maßgeblich.

In seinem Buch „Anbetung“ (Kendrick 1984) beschreibt er die Funktion des musikalischen Lobpreises im Gottesdienst als eine Art Reise ins Allerheiligste (1984:95). Dieses Prinzip sei Grundlage für Theologie und Praxis der musikalischen Anbetung. Für Kendrick stellen der alttestamentliche Grundriss und die Funktion des Tempels „eine Art historische Sehhilfe“ für die heutige Anbetungspraxis dar. Die ritualen Abläufe im alttestamentlichen Tempelgottesdienst seien übermittelt worden, um „uns zu helfen, geistliche Wahrheiten zu verstehen, die ihre Erfüllung in Jesus finden würden“ (1984:96):

Das Allerheiligste war für Juden der eigentliche Mittelpunkt der Anbetung, der Ort, an dem Gott in Heiligkeit und unzugänglichem Lichte wohnte. Zu Moses Zeiten hatten sie vor Furcht gezittert, wenn er seine Macht und seinen heiligen Zorn auf dem Berg Sinai zeigte, [...] aber jetzt sind wir durch den Glauben an Jesus eingeladen, in dieses Heiligtum zu kommen, um Gott als Vater zu begegnen. Wo immer Christen zusammenkommen, betreten Sie das Allerheiligste, um mit dem himmlischen Vater Gemeinschaft zu haben. [...] Das Zeltheiligtum ist ein anschauliches Beispiel für das Wesen von Anbetung (1984:96).

Anschließend entfaltet Kendrick eine liturgische Anleitung für die musikalische Lobpreispraxis, basierend auf dem Raumprogramm und den verschiedenen Etappen und Abläufen des Tempels (Vorhof, Heiligtum, Allerheiligstes), vorbei an den unterschiedlichen Gegenständen (die Bundeslade, Steintafeln mit mosaischem Gesetz, Gefäß voll Manna, Stab Aarons), die jeweils im übertragenen Sinne gewisse geistliche Wahrheiten und Glaubensüberzeugungen illustrieren. Für Kendrick spielt sich im Hintergrund eines musikalischen Anbetungserlebnisses ein spiritueller Tempelbesuch ab. Das Ziel des Weges eines Anbeters besteht darin, „in Gottes ehrfurchtgebietende Gegenwart einzutreten“ (1984: 101).

Kendrick behauptet zwar, die Räume und Gegenstände des alttestamentlichen Tempels, basierend auf dem Stiftshütte-Modell, seien kein „Rezept“ bzw. keine „genaue Checkliste und Reihenfolge, die in jedem Musikblock zu befolgen sei.“ Dennoch behauptet er, dass diese „Prinzipien{,} von Gott eingesetzt“, als Anleitungen für Anbetungsleiter dienen, die dadurch ihre Aufgabe erfüllen können, nämlich „die Menschen in die Gegenwart Gottes“ zu führen (:102).

Wenngleich Kendrick zu Beginn des Buches auch auf die Zusammenhänge von einem aufrichtigem Lebenswandel (1984:17), von Nächstenliebe (:32) und von Anbetung hinweist, und dass Gläubige ohne Gehorsam Gott gegenüber nicht in Wahrheit anbeten können (:21), so kann man dennoch sagen, dass Kendrick „Anbetung“ letztendlich in sinnbildlicher Anlehnung an den alttestamentlichen

Tempelabläufen als eine „spirituelle Reise“ versteht, die die versammelte Gemeinde durch gesungenen Lobpreis Gottes lebendige Gegenwart erfahren lässt. Die musikalische Praxis im Gottesdienst biete somit, wie die alttestamentlichen Tempelrituale, ein System, um eine Begegnung mit Gott zu ermöglichen. Kendrick fügt hinzu, dass der Leitgedanke für diese Anbetung letztendlich darin bestehe, Gott „Freude und Ruhm zu bereiten“ (1984:15).

So bereitet Kendrick den theologischen Mutterboden seines Lobpreisverständnisses vor, das als „Theologie der Gottesbegegnung“ (Richardson 1997:7) beschrieben werden kann. Auf dieser Grundlage werden dann im zweiten Teil des Buches (1984) die praktischen, liturgischen und musikalischen Tipps und Anleitungen entwickelt.

5.2.1.2 Guido Baltes

Guido Baltes, der 1968 in Deutschland geboren wurde, ist evangelischer Theologe und Dozent für Neues Testament und Dogmatik am Marburger Bildungs- und Studienzentrums. Zudem ist er seit vielen Jahren als Musiker und Lobpreisleiter unter anderem im Christus-Treff Marburg aktiv und hat einige Bücher zu den Themen Lobpreis und Anbetung im Gottesdienst geschrieben, die große Akzeptanz und Einfluss in der deutschsprachigen Lobpreisszene erreichten (MBS 2018).

In Buch „*Anbetung Konkret*“ (1993) beschreibt Baltes *Anbetung* zunächst anhand der alttestamentlichen Geschichte der Ereignisse auf dem Karmel aus 1. Mose 18. Aus dieser Begebenheit will Baltes sechs Grundelemente der „Anbetung Gottes“ herauslesen: 1) Anbetung folgt einer Einladung, in die Gegenwart Gottes zu treten. Dazu gehört 2) die Abkehr von den falschen Göttern, 3) die Öffnung für das Wirken Gottes, was schließlich 4) zur Erfahrung der Kraft Gottes, 5) zum Staunen vor Ehrfurcht angesichts der Größe Gottes, und schließlich 6) zu einer Veränderung der Herzen führe (Baltes 1993:18).

Schließlich leitet er zum Neuen Testament über, mit der Feststellung, dass Gott sich in der Geschichte Israels stets einen Ort der Begegnung erwählt habe (1993:33). Vom heiligen Zelt in der Wüste bis hin zum Tempel in Jerusalem will die Herrlichkeit des Herrn eine Wohnung unter den Menschen erfüllen (:34). Für Gottes Volk stelle die Gegenwart Gottes in diesen Räumen eine erlebbare „Herrlichkeit“, eine „Dichte“, dar, die real und körperlich spürbar gewesen sein muss.

Für Baltes gelten die „Grundwahrheiten des Alten Testaments auf dem Gebiet der Anbetung [...] im Neuen Testament unverändert: Gott lädt uns auch hier ein in seine

Gegenwart“ (Baltes 1993:49). Dennoch haben sich die Formen der Anbetung seit Jesus verändert. Die zentrale Bedeutung des Jerusalemer Tempels im Alten Testament sei mit dem Kommen des Heiligen Geistes beendet, da hierdurch die Herrlichkeit Gottes aus dem Tempel ausgezogen und in die Herzen der Menschen geflossen sei: „Die Christen waren nun der neue Tempel Gottes, der neue Ort der ständigen Gegenwart Gottes“ (1993:50).

Später im Buch bringt Baltes das Tempelmodell für sein neutestamentliches Anbetungsverständnis wieder ins Gespräch und schreibt diesem alttestamentlichen Tempelmodell nun eine bleibende „geistliche Bedeutung für unsere Anbetung“ zu (1993:50). In der Anbetung geht es bei Baltes nun darum, „vor Gott zu stehen“ und in eine „direkte Berührung mit Gottes Realität“ zu kommen (:102), was sich Baltes' Verständnis nach auf eine Art Spiritualisierung des Tempelmodells zurückführen lässt.

In seinem jüngsten Buch zum Thema Lobpreis und Anbetung (2014) greift Baltes das Tempelmotiv erneut auf. Der Titel des Buches (*Mehr als nur ein Lied*) deutet zunächst daraufhin, dass Baltes *Anbetung* hier breiter definieren möchte, als, wie er schreibt, „wir bisher gewöhnt sind. Anbetung ist mehr als nur Lieder zu singen, Gottes Nähe zu spüren oder Gott zu loben“ (Baltes 2014:73). Auf der Buchrückseite steht seine Definition: „Anbetung ist ein Weg unseres Herzens zu Gott und Gottes Weg zu unserem Herzen“. Und doch ist es ein Buch mit Anleitungen aus Theorie und Praxis für Lobpreisverantwortliche, Musikschaftende und Gottesdienstleitende, die hier Werkzeuge für die Gestaltung der musikalischen „Anbetungszeit“ finden (2004:93).

Eine dieser Hilfestellungen soll seine Deutung des Tempelmodells bieten, nämlich: „als Anhaltspunkt, um herauszufinden, wie unsere Gottesdienste aussehen sollten“ (Baltes 2014:81). Er beschreibt das alttestamentliche Tempelgottesdienst-Erlebnis als Vorlage, auf dessen Basis auch heute eine echte Begegnung von Himmel und Erde hergestellt werden könne (:81).

Baltes legt zunächst dar, wie in 2. Chronik 5 der Tempel Salomos eingeweiht und die „Herrlichkeit des Herrn“ als etwas Spürbares („Gewicht“/ „Schwere“), als etwas Sichtbares („Glanz“/ „Ausstrahlung“) und zugleich als etwas Unsichtbares („Bedeutung“/ „Ruhm“) wahrgenommen wird: „Es ist das unbeschreibliche, unplanbare und unerklärliche Wirken Gottes, das hineinbricht in unsere irdische

Wirklichkeit“ (:83). Von der Schilderung dieses alttestamentlichen Tempelerlebnisses schlägt Baltes eine Brücke zur heutigen Anbetungspraxis:

Wir spielen unsere Musik und singen unsere Lieder zu Gott hin und gleichzeitig inspiriert und bewegt Gott selbst unsere Musik und unsere Lieder. So entsteht zwischen unseren Herzen, unserer Musik und Gottes Gegenwart ein Kraftfeld, in das wir hineingenommen und in dem wir verändert werden. Ein heiliger Moment, den man nicht planen, nicht machen, nicht reproduzieren kann. Auf den man aber hinarbeiten kann, den man erwarten kann und den man erbitten kann (Baltes 2014:83).

Im Tempelmodell als Grundlage für das Lobpreisverständnis sieht Baltes eine Chance, den Blick für „diese überirdische und geheimnisvolle Dimension des Gottesdienstes“ (:84) wiederzugewinnen. So könne man im Gottesdienst eine „Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes“ erwarten, wenn „Gott selbst mit seiner Gegenwart“, wie seinerzeit im Tempel, unerwartet hereinbricht und den Raum erfüllt (:85). Die praktischen Aspekte eines Gottesdienstes und einer Anbetungszeit (Gebäude, Mitarbeiter, Musik, Kleidung) dienen letztendlich als Vorbereitung, um einen „Raum“ zu eröffnen und einen Weg in Gottes Gegenwart zu bahnen (:85).

Im praktischen Teil des Buches, wo es um konkrete Tipps und Anleitungen für die Gestaltung einer musikalischen Lobpreiszeit im Gottesdienst geht, wird dieses Verständnis vom alttestamentlichen Tempelmodell erneut aufgegriffen und als „Grundmodell einer Begegnung“ dargestellt (:134). Guido Baltes behauptet:

Jeder Mensch braucht Zeit und entsprechende Räume für eine echte Begegnung. Deshalb hat Gott seinem Volk den Tempel gegeben. Und deshalb ist der Tempel auch ein gutes Modell für unsere Anbetungszeiten (Baltes 2014:134).

Baltes schreibt, dass die von Gott angeordnete Architektur und Raumaufteilung des Tempels, ausgehend vom Modell der Stiftshütte, ein Abbild einer himmlischen Wirklichkeit gewesen sei. Sie entspreche einer „geistlichen Realität, die Gott vom Himmel auf die Erde bringen wollte“ (Baltes 2014:129):

Hier sollte der Ort sein, an dem Gott versprochen hatte, „seinen Namen wohnen zu lassen (5. Mose 12,5)“. [...] Man darf also annehmen, dass auch die Architektur des Tempels etwas davon widerspiegelte, wie Gott sich diese Begegnung vorstellte“ (Baltes 2014:129).

Im Folgenden sollen hier kurz die Stationen beschrieben werden, die Baltes, ausgehend vom israelitischen Tempelgottesdienst, und von der Architektur des Tempels, auch für den liturgischen bzw. für den inneren Weg eines Lobpreissenden zu Gott sieht:

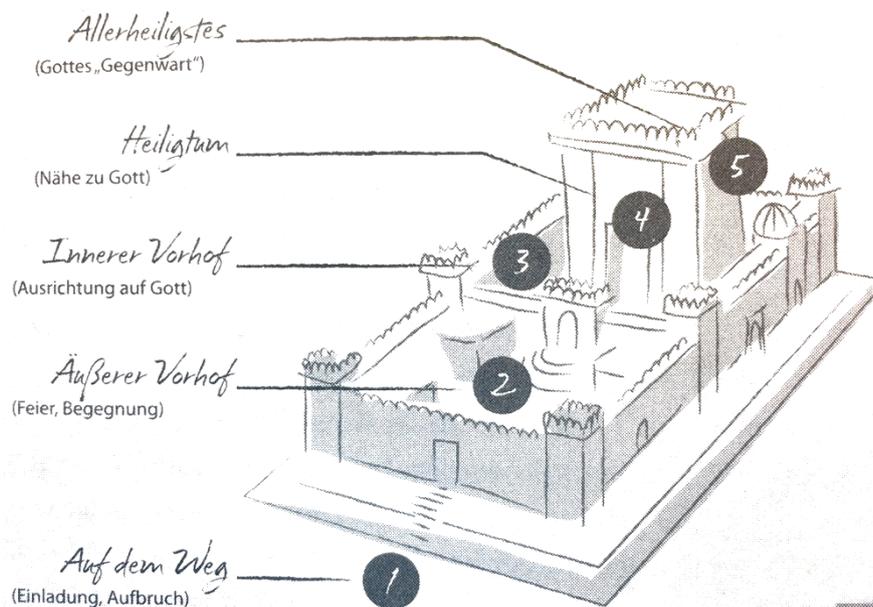


Abbildung 8: „Die Architektur des Tempels: Abbild unseres Weges zu Gott“ (Baltes 2014:129)

1. Der Weg zum Tempel - Aufbruch und Einladung: Man machte sich auf dem Weg zum Tempel, innerlich wie äußerlich. Hierbei wurden Psalmen gesungen, die diesen Aufstieg zum hochgelegenen Tempel begleiteten und prägten. Baltes schlussfolgert für sein Anbetungsverständnis: „Der Weg zu Gott beginnt da, wo ich mich aus meinem Alltag aufmache, um in seine Nähe zu kommen“ (2014:130).
2. Der Äußere Vorhof – Ankommen und Feiern: Nach der Ankunft begann die erste Etappe zur Begegnung mit Gott erst in der Begegnung mit der Gemeinschaft von Freunden, Familien und Fremde. Noch richtete man Lieder und Gebete nicht direkt zu Gott, sondern ermutigte einander. Baltes schreibt: „Wie jede Beziehung zwischen Menschen braucht auch die Begegnung mit Gott ihre Zeit. Man fällt nicht gleich mit der Tür ins Haus“ (:131).
3. Der innere Vorhof – Anbetung und Hingabe: Das zweite Tor führt in den inneren Vorhof des Tempels. Hier stand der Brandopferaltar. Wie der Rauch

vom Altar in den Himmel, so richteten sich der Blick, das Herz und die Hände nun zu Gott selbst durch Lobpreis, Dank, Buße, Hingabe, Vertrauenslieder und Fürbitte (damals wie heute). Daneben stand ein großes Wasserbecken, das den Segen, die Reinigung, Vergebung und die Erneuerung von Gott aus darstellte. All das hat auch im Lobpreis seine Bedeutung (:132).

4. Das Heiligtum – Stille und Ehrfurcht: Hierher kamen nur die Priester, daher war es nicht laut und bunt wie in den Vorhöfen, sondern stiller und leerer (:132). Auch hier beschreibt Baltes die Funktion der vorzufindenden Gegenstände, ein siebenarmiger Leuchter, Brote und ein Altar mit Weihrauch. All dies macht aus diesem Raum (im übertragenen Sinne aus diesem „Stadium“) einen Ort der Ehrfurcht und der Gegenwart Gottes, und deutet auf bestimmte geistliche Wahrheiten hin, die es in der musikalischen Lobpreispraxis zu erkennen gilt.
5. Das Allerheiligste – Geheimnis und Begegnung: Hinter dem schweren Vorhang befand sich das Allerheiligste mit der Bundeslade. Nur einmal im Jahr trat der Hohepriester hinter den Vorhang, um die Sünden des Volkes zu sühnen (:133): „Hier, an diesem Ort, hatte Gott die ganz persönliche Begegnung mit seinem Volk versprochen“ (Baltes 2014:133). Im Allerheiligsten ist der Ort der ganz persönlichen Begegnung, die Gott von sich aus möglich macht. Dies ist der Ort (im übertragenen Sinne: der Moment), wo auch im musikalischen Lobpreis laut Baltes „Raum für das Heilige, für die Wolke der Herrlichkeit Gottes“ gelassen werden soll (:137). Hier geschieht im Lobpreis letztendlich die bereits oben erwähnte „Begegnung zwischen Himmel und Erde“ (2014:81).

Laut Baltes machen die Architektur und der Weg ins Innere des Tempels deutlich, dass „ein geistlicher Weg ausgelegt ist, den man gehen soll: Schritt für Schritt, Stufe für Stufe, legt man einen Weg zurück, der immer tiefer hineinführt in die Gegenwart Gottes und in die Begegnung mit ihm“ (2014:134).

Anhand dieses Weges mit den verschiedenen Stufen entfaltet Baltes anschließend ein Grundgerüst, nach dem sich auch die Auswahl der Lieder (zu Beginn schnellere und lautere, später ruhigere, die Gott direkt anreden), Stilfragen und atmosphärische Elemente für den Gottesdienst ausrichten lassen.

Zum Schluss reflektiert Baltes selbst die „Tauglichkeit“ dieses Modells und weist daraufhin, dass man dabei nicht in ein „mechanisches oder gar magisches Denken“

verfallen solle, so als könne man Gott nur dann begegnen, wenn bestimmte Schritte abgearbeitet seien, es seien jedoch Bilder, die für unsichtbare Wirklichkeiten stehen (:138): „Man darf also nicht ein heiliges Gefühl in der Anbetung mit der Wolke der Herrlichkeit Gottes verwechseln. Das Wesentliche bleibt am Ende für das Auge unsichtbar“ (:138).

Dennoch wird nicht weiter darauf eingegangen, wie in diesem Erlebnis nun dieses „unsichtbare Wesentliche“ vom „heiligen Gefühl“ differenziert werden will.

5.2.1.3 Arne Kopfermann

Arne Kopfermann, der 1967 ebenfalls in Deutschland geboren wurde, ist ein deutscher christlicher Liedermacher, Sachbuchautor und einer der Pioniere im Bereich der charismatisch-geprägten Lobpreisemusik im deutschsprachigen Raum. Als Lobpreisleiter, Sänger, Gitarrist und Songwriter komponierte er über 500 Lieder (Kopfermann 2018), und befasste sich in seinen Forschungen, Vorträgen und Seminaren mit großem Einfluss in der freikirchlichen Szene mit theologischen und praktischen Aspekten der Lobpreispraxis.

In seinem Buch *Das Geheimnis von Lobpreis und Anbetung* (Kopfermann 2009) beleuchtet Kopfermann theologische, historische und praktische Aspekte für „Lobpreis und Anbetung“ im Gottesdienst. Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil entfaltet Kopfermann theologische Grundlagen von Dank, Lobpreis und Anbetung, woraus dann im zweiten Teil Anleitungen und Modelle für die Praxis abgeleitet werden.

Auch bei Kopfermann werden das Tempelmotiv und damit verbundene Fragen aufgegriffen. Gleich in der Einführung weist er auf ein potenzielles Missverständnis in Bezug auf die Verwendung des Tempelmodells für die musikalische Lobpreispraxis hin (2009:15). Er behauptet, „Lobpreis“ dürfe nicht als vorhersagbare Methode oder Mechanismus missverstanden werden, durch den man Gott nahekommen kann. Dieses Risiko ergibt sich laut Kopfermann, wenn das Tempelmodell des Alten Testaments als funktionales Konzept verstanden werden will:

Oft wird dabei ein Automatismus vorausgesetzt: Je mehr wir Gott preisen, desto näher kommt er unserer Gruppe. [...] Wie seltsam wirkt [...] die Vorstellung, wir müssten Gott vom Himmel ‚herabloben‘, seine Gegenwart ‚herabpreisen‘ und ihn unter fortlaufendem Lobpreis darum bitten, die Hand seiner Gnade nicht von uns zu nehmen (2009:17).

Für Kopfermann beginnt dieses Missverständnis mit einem funktionalen Verständnis von Psalm 22,4:

‚Du aber bist heilig, der du thronst über den Lobgesängen Israels.‘ (Luther) In vielen Gemeinden wurde auf dieser Stelle eine ganze Lobpreis-Theologie aufgebaut. [...] Das ganze folgte etwa folgender Logik: Ich will Gott nah kommen und ihn erleben. Gott wohnt über den Lobgesängen Israels – das sind nach dem neuen Testament die Lobgesänge aller Christen. Wenn wir als Gemeinde Gott voller Hingabe preisen, dann thront er über unseren Veranstaltungen, und wir können ihm nah kommen (Kopfermann 2004:16).

Hieraus habe sich laut Kopfermann das sogenannte „Tempel-Konzept“ entwickelt, wo ähnlich wie beim alttestamentlichen Tempelgottesdienst zuerst die Vorhöfe und die Prozessionen durchschritten werden müssen, um in das Allerheiligste zu gelangen. Befolgt man dieses Konzept, so muss man auch im Lobpreis verschiedene Stadien durchlaufen, bis man alle äußeren Störfaktoren ausgeschaltet hat und anschließend irgendwann vielleicht in das Heiligtum vortreten kann und nun schon „sehr viel näher an der heiligen Gegenwart Gottes“ sei (2004:18). Laut Kopfermann beinhaltet das „Tempel-Konzept“ „einige Aussagen, die nicht mit dem Neuen Testament im Einklang stehen“ (:19). Kopfermann betont, dass die Bedeutung des Tempels vom Alten in das Neue Testament einen entscheidenden Wandel erlebt hat. Anhand Hebräer 9 skizziert Kopfermann wie in und durch Jesus sich die Beziehung zwischen Gott und den Menschen grundlegend verändert habe (:25). Der Zugang zum Allerheiligsten sei nun frei. Jeder Christ hat nun Zugang zu Gottes unmittelbarer Gegenwart und Nähe. Kein menschlicher Vermittler sei mehr vonnöten (:28). Kinder Gottes haben das Recht, im Allerheiligsten zu leben (:41).

Aus dieser Klärung des Tempel-Konzeptes schlussfolgert Kopfermann dann Definitionen von Dank, Lobpreis und Anbetung. Zu „Anbetung“ schreibt er:

Anbetung ist die Ausdrucksform eines Christen im Gespräch mit Gott, die seine Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gottes Einzigartigkeit und Unbegreifbarkeit in Wort fasst und darauf mit dem Ausdruck eigener Hingabe, Unterordnung und Nachfolge Christi reagiert, während der Blick ausschließlich auf Gott gerichtet ist (Kopfermann 2004:50).

Der Versuch dieser ganzheitlichen Definition von „Anbetung“ ist nach dem Hinweis zu einem möglichen Missverständnis des Tempelmodells nur konsequent. Dennoch beschreibt Kopfermann kurz darauf „Anbetung“ wiederum als jene (musikalische) Gebetsform, in der eine Erfahrung mit Gottes Gegenwart ermöglicht wird. Im Unterkapitel „Anbetung“ konstatiert Kopfermann:

Keine Frage: Die Zeiten unmittelbarer Begegnung mit Gott gehören mit zu den schönsten Erfahrungen unseres Glaubenslebens. [...] Wir sind ergriffen und bewegt davon, dass Gott sich uns so persönlich und kraftvoll nähert [...]. Zeiten der Anbetung sind Oasen auf unserem Weg mit Gott. Man kann sie vergleichen mit der Sexualität von Mann und Frau in der Ehe (Kopfermann 2004:52).

Wenn Gott durch Jesus im Geiste stets nah und gegenwärtig ist, wieso sind diese „Zeiten der Anbetung“, die letztendlich als Begegnungszeiten beschrieben werden, dann notwendig? Inwiefern lässt sich nach Kopfermanns theologischer Grundlage, in der das Tempelmodell als „Ort der Begegnung Gottes“ für ein neutestamentliches Gottesdienstverständnis als überfällig beschrieben wird, noch konsequent an ein Anbetungsverständnis als „Zeit der Begegnung“ und der Annäherung an Gottes Gegenwart nach der Logik des Tempels festhalten?

Vor allem stellt sich diese Frage angesichts des zweiten Teils des Buches, in dem Kopfermann Modelle vorschlägt, wie „Lobpreis und Anbetung“ in der Praxis umgesetzt werden können. Hierbei beruft er sich auf die innere Logik des Tempelmodells als eine geeignete Gestaltungsform, die sich in der Praxis vieler Gemeinden bewährt habe“ (2004:117), und „die Grundelemente des gemeinschaftlichen Lobpreises zusammenfasst“ (:121). Daraufhin entfaltet Kopfermann einen liturgischen Leitfaden, der auf einem Weg mit Stationen des Tempelmodells basiert. Folgendes Lobpreismodell soll der „Anbetungszeit“ laut Arne Kopfermann Struktur verleihen (:121):

Einleitung:

- *Ermutigung, den Alltag hinter sich zu lassen und sich auf Gott auszurichten*
- *Evtl. Stille zum Einstieg*
- *Evtl. Lesung eines Bibeltextes zum Einstieg*

Dank:

- *Freude und Begeisterung über das, was Gott uns schenkt, und für Situationen, in die er uns gestellt hat, in Worte fassen*

Lobpreis:

- *Feiern der Gegenwart Gottes*
- *Beschreibung seines Wesens*
- *Ausdruck der eigenen Liebe zu Gott*
- *Anerkennung der eigenen Schwäche und Abhängigkeit von Gott*

Anbetung (nicht planbar)

- *Berührt- und Ergriffensein von Gottes Wesen*
- *Neu erlebte Ehrfurcht vor Gott*
- *Hingabe, evtl. Umkehr und Buße als Antwort auf das Wirken Gottes*

Es fällt auf, dass bei Kopfermann „Lobpreis“ und „Anbetung“ erneut als jene besondere Zeit in einer gottesdienstlichen Veranstaltung angesehen werden, in der Gott die Ehre gegeben wird, und die „gesamte Gemeinde die Gegenwart Gottes so intensiv erlebt“ (Kopfermann 2004:131). Gleichzeitig betont Kopfermann, dass er damit nicht den Eindruck erwecken möchte, „als sei es die primäre Aufgabe des Lobpreisleiters, Menschen in die größtmögliche empfundene Nähe zu Gott zu führen“

(:131). Dennoch sei „Anbetung“, obgleich weder planbar noch vorhersehbar, eine Berührung des Herzens durch Gott (:132).

Zusammenfassend kann man sagen, dass Kopfermann in der Theorie zwar versucht, eine ganzheitliche Definition von „Anbetung“ vorzunehmen. Er warnt vor der Gefahr des Lippenbekenntnisses (wenn das Gesungene nicht mit der Lebensführung übereinstimmt) (:133), und beschreibt Anbetung als einen Lebensstil, mittels dessen man Gottes Ehre sucht. An anderen Stellen werden jedoch Konzepte und Begriffe nicht konsequent verfolgt, vor allem wenn es um die Anwendung und Umsetzung der theologischen Voraussetzungen in die gottesdienstliche, musikalische Praxis von „Lobpreis und Anbetung“ geht. Hier fällt Kopfermann in eine Definition von „Anbetung“ als jener (unplanbaren) Erfahrung mit dem „Heiligen“ bzw. mit der „Gegenwart Gottes“ in Gebet und Gesang zurück:

Ob die Gemeinde Gott in der Tiefe begegnet, wird davon abhängen, wie Gott in seiner Souveränität handelt. Natürlich wird es auch davon abhängig sein, ob die Einzelnen langsam die Menschen um sich herum vergessen und sich fallen lassen können. Geschieht dies, so kann es zu einem tiefen Ergriffensein von Gott kommen, zu einem starken Empfinden seiner Gegenwart (2014:130).

Auch das Buchcover suggeriert bildlich dieses funktionale Gottesdienstverständnis, wo Lobpreis, in Anlehnung an ein alttestamentliches Tempelverständnis, als eine Form der Annäherung mit dem „Allerheiligsten“ hinter dem Vorhang funktioniert:



Abbildung 9: Buchcover *Das Geheimnis von Lobpreis und Anbetung* (Kopfermann 2009)

Für die Forschungsfrage dieser Arbeit lässt sich abschließend folgende Beobachtung festhalten: In den theologischen Einführungen (Kapitel 1 und 2) stellt Kopfermann ein funktional verstandenes „Tempel-Konzept“ als Grundlage für das Gottesdienstverständnis als potenziell irreführend heraus. Allerdings lässt sich

fragen, ob sein auf dem Tempel basiertes Anleitungsmodell für die Praxis (im zweiten Teil des Buches) nicht letztendlich den eigenen theologischen Überzeugungen einen Bärendienst erweist?

5.2.1.4 Johannes Hartl

Johannes Hartl, der 1979 in Deutschland geboren wurde, ist promovierter katholischer Theologe sowie Mitgründer und Leiter des „Gebetshauses“ in Augsburg, zu dessen Veranstaltungen seit 2011 laut eigener Webseite Tausende Besucher kommen (Hartl 2017). Hartl ist Autor zahlreicher Bücher und international gefragter Redner bei charismatisch-geprägten Konferenzen und konfessionsübergreifenden Lobreistreffen.

Hartl veröffentlichte 2014 eine Serie von Vorlesungs-Videos mit dem Titel: „Sing: Kleine Theologie des Lobpreises“ (Hartl 2014). Hier soll im Folgenden ein kurzer Abriss der Bedeutung des Tempels für Hartls Lobpreistheologie anhand dieser Video-Vorlesung erfolgen.

Für Johannes Hartl ist das von ihm gedeutete Gottesdienstverständnis der israelitischen Stiftshütte und des alttestamentlichen Tempels nach wie vor die theologische Grundlage und Legitimierung für eine musikbasierte Lobpreispraxis der Gegenwart.

Hartl behauptet, dass der Einsatz von Musikern und Leviten, wie unter anderem im Buch der Chroniken und im Buch Samuel beschrieben, ein Zeichen dafür sei, dass Gottes Gegenwart sich auf diesen „Ort des Lobpreises“ konzentriere. Beim Einsatz von Musik im Tempel gehe es demnach nicht um eine nette Bereicherung oder Ausschmückung der Liturgie, sondern um etwas viel Wesentlicheres.

Laut Hartl kann der Mensch im Gottesdienst, noch konkreter im Lobpreiserlebnis, nach dem Vorbild des alttestamentlichen Tempelgeschehens, Gott begegnen, da dieser dort „wohnt“. Anhand Ps 50 und Ps 69,31 beschreibt Hartl seine Lobpreistheologie:

David sagt: Ihr sollt den Gott Israels rühmen, loben und preisen. Er bestellt die zum Dienst [...]. Er sagt du gehst in das Zelt rein. Hier Gitarre, dort Schlagzeug. Euer Job ist es, euer Dienst ist es, für Gott Musik zu machen. Und das ist die Umgebung, wo er sich offensichtlich wohlfühlt. [...] David hatte eine Einsicht, eine Idee, eine Vision, dass Gott Musik mag. Gott liebt Lobpreis (Hartl 2014:10).

Den Opferdienst hat Gott eingerichtet. An dem ist nichts Falsches. [...] David hat gesagt, eigentlich ist das nicht der Punkt. Die Opfer sind wichtig, und so... aber Gottes Herzensanliegen ist ein anderes. [...] Eigentlich sehnt sich Gott danach angebetet und verherrlicht zu werden, ja Gott sehnt sich eigentlich nach Musik,

nach Lobpreis. [...] Der Herr sagt: Wer Lob opfert, wer als Opfer nicht einen Stier darbringt, sondern ein Lied für mich, der ehrt mich (Hartl 2014:12).

Hartl beschreibt in seiner Vorlesung anhand unterschiedlicher Verse aus 1. und 2. Chronik, wie David den Lobpreisdienst im Tempel anordnet und Anweisungen für den musikalischen Dienst gibt. Laut Hartl hat David eine Vision davon, was Gott wohlgefällt, und lässt daher Instrumente bauen, Lieder schreiben, eine Liturgie entwickeln und bringt den Leviten das Singen und Musizieren seiner Psalmen bei. Von hier aus lässt sich, laut Hartl, eine unmittelbare Verbindung zur Lobpreispraxis für die heutige Gemeinde ziehen. Für Hartl gab es im Zelt Davids (und später im Tempel) sehr wahrscheinlich Tag und Nacht „Lobpreis“. Dies sei durch die Bibel übermittelt worden, weil es für die Nachwelt von absoluter Wichtigkeit sei, dies beizubehalten (:23). Auf diese Sicht gründen die Theologie und Praxis unterschiedlicher Bewegungen, wo Musik, Gebet und Lobpreis als 24/7-Dienst für Gott eingesetzt wird.¹⁸

Laut Hartl hat König David die Idee gehabt, die Bundeslade „in eine Atmosphäre zu stellen, wo Tag und Nacht gesungen wird“ (Hartl 2014:25). Diese Idee soll David dadurch bekommen haben, dass er Einblick in „geistliche Realitäten“ gewinnen konnte, die Gott nur ihm gezeigt habe, wie es beispielsweise in Psalm 5,8 zu lesen sei. David soll Zugang zu diesem Wohnort Gottes gehabt (:27) und einen „himmlischen Palast“ entdeckt haben (:28). Für Hartl sind ausgehend von Psalm 5 somit die Stiftshütte und der irdische Tempel Abbilder von diesem „himmlischen Thron“, vom Thronsaal, von dem aus Gott regiert.

Aus dieser Einsicht ins „Jenseits“ habe David erkannt, wie „Lobpreis im Himmel“ bzw. im Thronsaal Gottes aussieht. In dem Zusammenhang führt Hartl Ps 22,4 als Schlussfolgerung Davids ein: Mit der Aussage „Du thronst über den Lobgesang Israels“ wird der theologische Grundstein für ein Verständnis von Gottesdienst (von Musik, Gebet und Lobpreis) gelegt, der davon ausgeht, dass Gott sich vor allem in der Musik, im Gebet und im Lobpreis seines Volkes seine Gegenwart schenkt. Wenn Israel Lobpreis vollzieht, ist das der „Ort“, an dem Gott wohnt. „Gott wohnt in einer Atmosphäre von Lobpreis. [...] Gott bewohnt Lobpreis“ (Hartl 2014:29).

Hartl zieht aus dieser Lobpreistheologie auch Rückschlüsse in Bezug auf weltanschauliche Aspekte (Hartl 2014:31). Diese himmlische Realität sei kein „ferner“ Ort, sondern stets präsent im Hier und Jetzt, wenngleich nicht sichtbar mit den

¹⁸ Dies ist beispielsweise im *International House of Prayer* oder im *Gebetshaus Augsburg* der Fall.

menschlichen, „fleischlichen“ Augen. Ähnlich wie Gravitationskraft oder Radioaktivität werde diese geistliche Realität erst im Lobpreis „sichtbar“, da Gott dort wohne, und daher dort spürbar sei.

Letztlich schließt sich für Hartl der Kreis seiner „kleinen Lobpreistheologie“ in Offenbarung 4, wo dem Apostel Johannes wiederum die Möglichkeit geboten wird, Einblick in den himmlischen Thronsaal, jenen Ort der Anbetung, zu bekommen. Hierin lässt sich laut Hartl erkennen, dass die Aussage aus PS 22,4, „Gott bewohnt Lobpreis“, nach wie vor als Beschreibung eines Dauerzustands angesehen werden müsse: Im Himmel herrscht, laut Offenbarung 4, rund um die Uhr Lobpreis, 24/7 (:33).

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Hartl für seine „kleine Theologie des Lobpreises“, aus theologischer Sicht, einen Bogen um Jesus macht. Von Jesus gewinnt Hartl somit keine direkten Erkenntnisse für sein Gottesdienstverständnis, und auch nicht für die Verortung der Gegenwart Gottes. Auch die tempelkritische Haltung Jesu kommt für sein tempelbasiertes Gottesdienstverständnis somit nicht zur Geltung.

5.2.1.5 Andere Quellen

Neben den Hauptquellen, die im vorigen Kapitel beleuchtet wurden, sollen hier nur kurze Hinweise auf weiteres Material aus der Lobpreisszene gegeben werden, in dem das Tempelmotiv im Lobpreisverständnis eine maßgebliche Rolle spielt.

Don Potter: Facing the Wall

Ein weiteres Buch, das auch im deutschen Segment der Lobpreisbewegung weiten Umlauf hat, ist „*Facing The Wall*“ von Don Potter (2003). Schon die Buchbeschreibung des Verlags macht den Zusammenhang zu einem tempelbasierten Gottesdienstverständnis deutlich:

Don Potter nimmt uns in diesem Buch mitten hinein in das innerste Geheimnis des Lobpreises: dorthin, wo Gott unser eigenes Herz verwandelt und mit dem Geist der Anbetung erfüllt. Don lässt uns Anteil haben an seinen ganz persönlichen Erfahrungen in seiner levitischen Berufung, das Volk Gottes vor Seinen Thron zu führen (Schleife 2015).

Hierin wird davon ausgegangen, dass es die Rolle der Lobpreisleitenden ist, die Menschen im Lobpreis in die Gegenwart Gottes zu bringen.

School of Worship – GlaubensZentrum Bad Gandersheim

Zu erwähnen sei an dieser Stelle auch eine der einflussreichsten „Lobpreisschulen“ im deutschsprachigen Raum. Auf der Webseite des Ausbildungszweiges „School of Worship“ der pfingst-charismatischen Bibelschule „Glaubenszentrum“ (Bad Gandersheim) ist ihr Verständnis von „Lobpreis & Anbetung“ kurz zusammengefasst:

Bei der School of Worship dreht sich alles um das große Thema Lobpreis, insbesondere wie wir ihn in unserer heutigen Kultur ausleben und praktizieren können. Wir sind fest davon überzeugt, dass Anbetung „in Geist und Wahrheit“ (Joh. 4,23) der Schlüssel zu Gottes Herzen ist. [...] Unser Anliegen ist es, dass Gottes Volk überall in Deutschland, Österreich und der Schweiz voller Leidenschaft Jesus anbetet und ihm begegnet - dem Gott, der von sich sagt, im Lobpreis seines Volkes zu wohnen (Ps. 22,4). Und wo das geschieht, da berührt der Himmel die Erde und Menschen erleben die Herrlichkeit Gottes [...]. Wie kommt es nun zu dieser Begegnung zwischen Mensch und Gott? Was können wir Lobpreisleiter, Musiker, Sänger, Techniker, Grafiker usw. dazu beitragen? - Dazu braucht es eine klare theologische Grundlage über Lobpreis, die in Theorie und intensiver täglicher Praxis vermittelt werden soll (SOW 2017).

Dass das Tempelmotiv nach wie vor im charismatischen Lobpreis präsent ist, zeigt das Vorwort von Gerhard Bially in einer aktuellen Ausgabe der Zeitschrift *Charisma*:

Wenn ich über Lobpreis und Anbetung nachdenke, kommt mir der Tempel in Jerusalem in den Sinn. Er bestand ja – wie schon die Stiftshütte – aus Vorhof, Heiligtum und Allerheiligstem. Das könnte ein Modell für unsere Lobpreis- und Anbetungszeiten sein: Auf dem Weg zum Tempel und im äußeren Vorhof begrüßt man sich und kommuniziert auf zwischenmenschlicher Ebene (übertragen: Lieder, die ein „Wir-Gefühl“ und Wertschätzung für den anderen ausdrücken). Da kann es auch manchmal laut und lustig zugehen. Doch wenn wir weiter ins Heiligtum oder gar ins Allerheiligste kommen wollen, ist die vorherige Reinigung unerlässlich (übertragen: eine Zeit, in der wir reflektieren, unsere Fehler bekennen – wenn zwischenmenschliche Versöhnung dazu gehört, diese uns vornehmen – und das stellvertretende Sühnopfer Jesu Christi für uns in Anspruch nehmen). Gern bringen wir dann Dankopfer beziehungsweise Lobopfer (vgl. Hebr 13,15). Vielleicht braust unser Lobpreis noch einmal gewaltig auf, wenn wir Jesus danken für alles, was er für uns getan hat. Doch wenn wir ins Allerheiligste eintreten, weil der Vorhang zerrissen ist (Mt 27,50f), und nun Gott um seiner selbst willen anbeten, dann kommt alles zur Ruhe (Bially 2018:3).

Die dargestellten Gottesdienstperspektiven beschreiben, wie die Symbolkraft des Tempels als liturgisches und geistlich-spiritueller Grundmodell für den musikalischen Lobpreis ein weitverbreitetes Phänomen darstellt. Über Literatur hinaus ist es auch als Curriculum in Lobpreisseminaren, Unterrichtseinheiten und an Gemeinden gerichtete Workshops zu finden, wie die folgenden beiden Beispiele zeigen:

- Auszug aus Notizen einer Predigtserie in der „Freien Christengemeinde Regensburg“:

Anbetung: Ort des Opfers, Ort der Begegnung mit Gott. [...] Der Vorhang ist nicht mehr da, der Altar steht unmittelbar vor dem Allerheiligsten. [...] Auf dem Altar

der Anbetung opfern wir alles für den Herrn. [...] Anbetung ist ausschließlich auf Gott ausgerichtet – und damit ein Augenblick innigster Begegnung. (Bsp. Sexualität bei Mann und Frau). [...] Anwendung: [...] „Genieße die Gegenwart deines Vaters!

Nimm dir Zeit für Gott! Nimm die Realität des Allerheiligsten wahr und lass dich Tag für Tag nach seinem Bild verwandeln! (2. Kor. 3,18 ‚mit aufgedecktem Angesicht seine Herrlichkeit schauen‘) (Freie Christengemeinde Regensburg 2016:2).

- Anleitung zur Gestaltung einer Lobpreispraxis in fünf Phasen nach dem Tempelmodell: „Der Tempel als Grundmodell der Anbetung“ von worshipworld.de (worshipworld 2002).

5.2.2 Tempelmotiv: Liedtextanalyse

Die Liedtexte der Lobpreislieder spielen eine wichtige Rolle, für die Konturierung des Gottesdienstverständnisses wie auch des Gottes- und Weltbildes. Riphagen schreibt zur Bedeutung der Lobpreislieder:

Sie stehen für eine grundlegende Theologie und Spiritualität, die von den meisten Teilnehmenden akzeptiert und geteilt wird. In dem kreativen Akt der Anbetung formen sie Anbetungsgemeinschaften, in denen Gott, das Individuum, die Gemeinschaft und die Welt einen neuen Sinn erhalten (Riphagen 2008:62).

5.2.2.1 Zur Methodik

Es gibt unterschiedliche Methoden, die bei einer Textanalyse in hymnologischen Forschungsarbeiten zum Einsatz kommen.¹⁹ Einige davon lassen sich jedoch nur begrenzt auf Populärmusik anwenden. Dies liegt daran, dass traditionellerweise Musik eher auf einem hohen theoretischen und abstrakten Niveau untersucht worden ist, ohne eine wirkliche Referenz zu ihrer Funktion und Wirkung in der Gesellschaft zu berücksichtigen. Für Wissenschaftler im Bereich der Populärmusik greift dieser Ansatz jedoch zu kurz. Um ein klareres Verständnis von einem Musikstück oder von einem Liedtext zu gewinnen, muss in Betracht gezogen werden, wo diese Musik kreiert und konsumiert wird. In unserem Fall handelt es sich dabei um ein bestimmtes gottesdienstliches Setting. Musikalische Deutung muss insofern aus mehreren Perspektiven erfolgen. Shelia Whiteley nimmt eine solche Untersuchung von kommerzieller Populärmusik vor und schreibt:

To theorize the significance of popular music, then, it is necessary to identify the interrelationships between musical sounds, lyrical texts and visual narratives (either in form of live performance or music video) and how they produce and

¹⁹ Riphagen erwähnt drei Möglichkeiten: den autorenfokussierten Zugang, den textbasierten Zugang und den ethnografischen oder hörerrezeptorischen Zugang (Riphagen 2008:61).

foreground different sensibilities (Whiteley 2013:XIV).

Hans Riphagen, der eine Liedtext-Untersuchung in der englischsprachigen „Worship-Szene“ angeht, wählt einen textbasierten Zugang, und versucht, daraus die Glaubensnarrative der Songs herauszuarbeiten (Riphagen 2018:55). Auch er erwähnt, dass es zu einer Abstraktion von der Wirklichkeit führt, wenn Liedtexte analysiert werden, ohne den Kontext in Betracht zu ziehen:

Wenn ein Lied in einem besonderen Kontext gesungen wird, wird die Bedeutung nicht nur durch seinen Liedtext geschaffen, sondern auch durch eine Reihe anderer Faktoren. Man benötigt eine ethnografische Analyse im besonderen Kontext, um wirklich verstehen zu können, wie Lieder aufgenommen und angeeignet werden (Riphagen 2018:62).

Tanya Riches hat für ihre Dissertation eine Untersuchung der Entwicklung der Hillsong-Lieder von 1996 bis 2007 unternommen und beschreibt ihren methodischen Ansatz mit Evans und Shelia Whiteley:

What is crucial to any musicological investigation are not simple or, for that matter, complex transcriptions of the musical content of a song, nor mere isolated semiotic analyses, but rather fresh analytical explorations of the ways in which musical discourses work in tandem with lyrics, performance styles, gendered identities and consumer positions (Riches 2010:34).

Dieser methodischen Spur will die vorliegende Forschungsarbeit folgen. Dabei will sie versuchen, über eine reine Textanalyse hinaus auch die Einbettung des Textes in seinen musikalischen Kontext und die Funktion des Songs in der Performance und Liturgie einer Lobpreiszeit zu berücksichtigen. Da die Lieder im charismatischen Lobpreis stark in das gottesdienstliche Erlebnis eingebettet sind, muss auch die Deutung und insbesondere die Rezeption dieser Liedtexte in Betracht gezogen werden.

Für die Untersuchung wird im Folgenden ein qualitativer Ansatz gewählt, der drei Perspektiven zu verbinden versucht. In Anlehnung an Riches und Riphagen werden für die Untersuchung folgende Aspekte als hilfreich bewertet:

- Liedtextanalyse: Welche Story erzählt der Text? Wie werden Begriffe und Metaphern rund um das Tempelmotiv benutzt? Wird mit anderen Vokabeln und Bildern auf eine implizierte Tempel-Wurzelmetapher zurückgegriffen? Welche Indizien zu weltanschaulichen Fragen lassen sich hieraus gewinnen?
- Sound und Arrangement: Inwiefern wirken sich Melodie, Harmonie und Arrangement auf den Text und die Deutung der Metaphern aus?

- Inszenierung und Performance: Inwiefern unterstreicht die Inszenierung, die Performance und die Platzierung in der Liturgie eines bestimmten Songs den Text und die Deutung der Metaphern²⁰?

Zunächst soll die Liedtextanalyse im Mittelpunkt stehen, wobei die Lieder in Anlehnung an eine im charismatischen Lobpreis typische Liturgieordnung nach dem Vorbild des Tempels in vier Phasen unterteilt werden.²¹

5.2.2.2 Erste Phase: „Auf dem Weg zum Tempel“

Eine Lobpreiszeit nach dem Tempelmodell startet in der Regel mit Liedern, die einen einladenden Charakter haben, meistens flotter im Rhythmus und in Dur-Tonarten, um eine gewisse Leichtigkeit zu vermitteln, und die Menschen abholen zu können. Inhaltlich soll Aufbruchsstimmung und Vorfreude repräsentiert werden.

5.2.2.2.1 Lied #1: „Herr nur ein Tag“

Matt Redman, Theo Eißler
 Copyrights: 1995 Thankyou Music
 Verwalter: SCM Verlagsgruppe GmbH
 Originaltitel: *Better Is One Day (Englisch)*

Vers1

Ich freu' mich über diesen Ort, an dem du wohnst.
 Großer Gott, ich sehne mich danach.
 Am Ziel bin ich hier angelangt, in deiner Nähe,
 im Schatten deiner Hand, die mich beschützt.

Refrain

Besser ein Tag ganz nah bei dir.
 Wüschte, dein Tempel wäre hier
 Herr nur ein Tag wäre viel mehr
 als tausend sonst wo (2x)

Ich bin gespannt, erwart' es kaum; dich dann zu sehen.
 Ich finde dich in deinem Heiligtum.

Bridge

Mein Jubel gilt nur dir
 für ewig bleibst du Gott.
 Dein Lebenswasser schenkst du mir.
 Ich habe es erlebt:
 Du hältst mich immer fest,
 und wirklich glücklich ist,
 wer sich auf dich verlässt.

²⁰ Hierzu werden in dieser Arbeit nur knappe Hinweise gegeben werden. Eine ausführlichere Beschreibung wäre anhand einer empirischen Untersuchung möglich.

²¹ Vgl. auch Kapitel „Der Tempel als Vorbild für die Liedauswahl“ bei Baltes 2014:134 oder „Ein Lobpreismodell“ bei Kopfermann 2009:121 sowie die Kurzdarstellung bei worshipworld 2002.

Die Story im Liedtext:

Das Lied wird aus der „Ich“-Perspektive gesungen. Schon im ersten Vers wird deutlich, dass der Singende den Moment des Singens an und für sich reflektiert. Er ist zwar noch auf dem Weg (im metaphorischen Sinne), doch gleichzeitig auch schon „dort“. Er reflektiert sich selbst und die Freude, die er an diesem Ort empfindet. Mit „Ort“ wird, ausgehend von einer Tempeltheologie, „Gottes Nähe“ gemeint. Im Refrain wird dann fast wörtlich Psalm 84,10 zitiert, in klarem Anspiel auf den alttestamentlichen Tempel, und die Sehnsucht, wie beim Psalmisten, darin zu verweilen. Im zweiten Teil des Refrains wird dann wiederum der erwartungsvollen Spannung Ausdruck gegeben, dessen Erfüllung sich der Singende im „Heiligtum“ Gottes erhofft. Hieraus lässt sich dann Lebenswasser schöpfen, Schutz und Glück, wie die *Bridge* zum Ausdruck bringt.

Zum Arrangement:

Dadurch, dass der Vers 1 nach dem Refrain stets wiederholt wird, liegt die Deutung nahe, dass sich dieser „Tag ganz nah bei dir“ im Moment des Singens selbst ereignet. Wenngleich stets von „Wunsch“ und „Sehnsucht“ die Rede ist, heißt es doch in der dritten Zeile: „Am Ziel bin ich hier angelangt, in deiner Nähe“. Der Autor, und somit der Singende, zieht hier eine unmittelbare Parallele zwischen dem Tempelereignis, von dem im Psalm 84 die Rede ist (als das Tempelgebäude wohl noch stand), zu jenem „inneren Ereignis“, welches sich in der Glaubensvorstellung des Singenden abspielt. Es wird also besungen, wie Gottes Nähe im Singen begegnet wird.

Räumliche Begriffe wie „Ort“, „Wohnung“, „Nähe“ sowie der Zeitrahmen „ein Tag“ setzen der erwarteten Begegnung mit Gott einen konkreten zeitlichen und räumlichen Rahmen, wenngleich auf abstraktem Level und geographisch nicht festgelegt.

Zur Performance:

Klassischerweise werden Songs wie dieser zu Beginn einer Lobpreiszeit gesungen. Baltes schreibt: „Lieder, die Lust machen auf Anbetung. Von ihrem Inhalt her, aber auch von der Musik. Sie sollten niederschwellig sein, zum Mitsingen einladen und zugleich noch eine Spannung lassen“ (Baltes 2014:135). Hiermit soll das „Terrain“ vorbereitet, der Alltag hinter sich gelassen und das „Ankommen“ der Singenden ermöglicht werden. Es wird musikalisch in schnellem Rhythmus gespielt, damit

darauf eine Dramaturgie aufgebaut werden kann, in einem einladend wirkenden Rhythmus, in den sich leicht einsteigen lässt, um später mit andächtigeren Liedern in tiefere Dimensionen „einzutauchen“, wie noch gezeigt werden wird.

Eine ähnliche Funktion hat in der charismatischen Lobpreispraxis oft auch das folgende Lied inne:

5.2.2.2 Lied #2: „Komm, jetzt ist die Zeit“

*Brian Doerksen, Daniel Jacobi, Guido Baltes
Copyrights: 1998 Vineyard Songs (UK/Eire)
Verwalter: Gerth Medien Musikverlag
Originaltitel: Come Now Is The Time To Worship (Englisch)*

Teil A

Komm, jetzt ist die Zeit, wir beten an.
Komm, jetzt ist die Zeit, gib ihm dein Herz.
Komm, so wie du bist und bete an.
Komm, so wie du bist vor deinen Gott.
Komm.

Teil B

Jede Zunge wird Dich bekennen als Gott.
Jeder wird sich beugen vor Dir.
Doch der größte Schatz bleibt für die besteh'n,
die jetzt schon mit Dir gehn.

Die Story im Liedtext:

Dieses Lied ist eine Art Pilgerlied. Es lädt ein, sich auf den Weg zu machen. Hiermit wird auch die Nähe zu jenen Psalmen deutlich, die das Volk Israel auf dem Weg zu den Tempelgottesdiensten sang. Dieses Lied formuliert in wenigen Zeilen eine Einladung, gemeinsam „anzubeten“.

In Teil A wird eingeladen zu kommen, sich einzulassen, sich hinzugeben, vor Gott. Dabei wird nicht explizit erwähnt, wie dies konkret geschehen soll. Was genau wird hier erwartet von dem Menschen, dem diese Einladung gilt? Was soll er tun, um dieser Einladung zu folgen? Reicht es aus zu singen? Er soll vor allem „vor Gott kommen“ und das „Herz geben“. Hierbei ist nicht die Rede von Lebensentscheidungen oder Nachfolge im Sinne einer Lebenshingabe, sondern, da es sich um ein Lied handelt, gehen die Singenden davon aus, dass sie dadurch vor Gott kommen, dass sie singen. Es ist eine Einladung, durch Singen vor Gott zu kommen. Der Autor geht davon aus, dass es sich dabei um „Anbetung“ handelt (Worship).

Teil B basiert auf Philipper 2,11, worin die weltumfassende Anerkennung Gottes ausgerufen wird. Die letzten beiden Zeilen versprechen dem, der schon jetzt mit „Gott geht“, einen „größeren Schatz“. Worauf sich dies konkret bezieht, obliegt der Interpretation der Hörenden/ Singenden.

Indem das Tempelerlebnis des Alten Israels als Hintergrundfolie zu diesem Liedtext dient (und insbesondere in Anbetracht der Art und Weise, wie dieses Lied im Lobpreis eingesetzt wird – siehe „zur Performance“), lässt sich konstatieren, dass dieses Lied das Tempelerlebnis im Sinne einer Wurzelmetapher aufgreift, denn die Begriffe „Komm!“, „jetzt“ und „Zeit“ drücken aus, dass es sich bei „Anbetung“ letztendlich um ein zeitlich und räumlich begrenztes Ereignis handelt. Anbetung geschieht durch das Singen dieses Liedes und daher muss dazu eingeladen werden.

Zur Performance:

Dieses Lied von Brian Doerksen ist auch nach zwanzig Jahren laut der CCLI-Lizenz-Agentur noch immer in den Top 50 der meistgesungenen Lieder im deutschsprachigen Raum (<https://songselect.ccli.com/search/results?List=top100>). Wenn ein Lied so oft gesungen wird, hat es die Kraft, in Bezug auf die Bedeutung von Singen und von Lobpreis ein bestimmtes Paradigma zu formen.

Guido Baltes schreibt zum Einsatz dieses Liedes, dass es gut zur ersten Phase einer tempelbasierten Lobpreisliturgie passt (Baltes 2014:135). In aller Regel wurde dieses Lied in den letzten Jahrzehnten wohl auch so verwendet. Wenn es stets zu Beginn eines musikalischen Teils im Gottesdienst „Komm, jetzt ist die Zeit“ heißt, kann damit implizit kommuniziert werden, dass „Anbetung“ das ist, was jetzt mit diesem Lied beginnt: nämlich jenes musikalische Ereignis im Gottesdienst.

Zum Arrangement:

Die Komposition des Songs ist schlicht und simpel gehalten, und kann schon von fast jedem musikalischen Einsteiger auf einer akustischen Gitarre am Lagerfeuer gespielt und gesungen werden. Darin mag auch einer der Schlüssel für den Erfolg dieses Liedes liegen. Es erinnert von der Form her an die ersten Lobpreislieder der 1980er-Jahre, die noch nicht wie ein typischer Popsong arrangiert wurden (mit mehreren Versen, eingängigen Refrain-Linien und einem dritten Part, der „Bridge“), sondern nur aus zwei Teilen bestanden (A+B). Diese Parts können gebetsmühlenartig im Wechsel gesungen werden, was den Effekt auslöst, dass die Aussagen und Vorstellungen im Singenden gefestigt werden. Dieses Songformat

unterstreicht den Pilgerliedcharakter und die Einprägsamkeit, auch was die theologischen Aussagen anbelangt, wie oben beschrieben.

Es folgt nun die nächste Phase der Tempelliturgie.

5.2.2.3 Zweite Phase: „Im Vorhof“

In dieser Wegetappe wird der Beginn der Annäherung zu Gottes Heiligkeit beschrieben. Von nun an verläuft die Kommunikation nicht mehr horizontal (wie noch im vorigen Lied), sondern ist vertikal an Gott in der ersten Person gerichtet. Inhaltlich wird eine Sehnsucht und Erwartung der Gottesbegegnung zum Ausdruck gebracht.

5.2.2.3.1 Lied #3: „Atmosphäre“

Mia Friesen, Stefan Schöpfle
Copyrights: 2018 Outbreakband Musik
Verwalter: Gerth Medien Musikverlag

Vers 1

Nichts ist wertvoller als bei dir zu sein,
nur ein Augenblick in deiner Gegenwart.
Nichts ist friedlicher als der sanfte Wind,
der uns still umweht in deiner Gegenwart.

Pre-Chorus

In uns lebt die Sehnsucht: Wir wollen mehr.
Vater, hör unser Rufen zu dir.

Refrain

Dein Reich komme, Herr.
Füll du die Atmosphäre mit Herrlichkeit.
Dein Geist wehe hier,
belebe unsre Herzen, erwecke uns.

Vers 2

Nichts ist kostbarer als ein Blick zu dir.
In dein Herz zu sehen, in deiner Gegenwart.
Nichts ist kraftvoller als das helle Licht,
dass die Ketten sprengt in deiner Gegenwart.

Bridge

Komm zu uns, fülle die Atmosphäre.
Zeig uns, wie es im Himmel ist.

Die Story im Liedtext:

Das Lied wird aus der „Ich“-Perspektive erzählt. Der Singende reflektiert über sich selbst und den Moment des Singens und definiert ihn als Erlebnis der Gegenwart Gottes. Gleichzeitig ist das Lied Ausdruck einer bleibenden Sehnsucht nach „mehr“ Nähe. Es wird eine Spannung aufrechterhalten zwischen der schon vorhandenen

Wahrnehmung der Gegenwart Gottes („Nichts ist friedlicher“, „nichts ist kostbarer“) und gleichzeitig einer gewissen Unzufriedenheit bzw. dem Wunsche nach „mehr“ von dieser „Herrlichkeit“ („hör unser Rufen“, „füll du die Atmosphäre“, „Komm zu uns“).

Im Liedtext gibt es keinen expliziten Hinweis auf den Tempel, jedoch wird davon ausgegangen, dass es die Möglichkeit gibt, dass Gottes Gegenwart im Moment des Singens spürbar wird. „Zeig uns, wie es im Himmel ist“, „füll die Atmosphäre“ sind beispielhafte Aussagen, die davon zeugen, dass sich in diesem Moment des Singens eine Begegnung von Himmel und Erde ereignen könne. Hier wird die Logik einer „tempelbasierten“ Lobpreis-theologie erkennbar. Diese Annahme lässt somit auch die Deutung zu, dass Gottes Gegenwart erbittet bzw. „ersungen“ werden will. Das Lied selbst will somit eine liturgische Handlung sein, die Gott in Bewegung setzt.

Aussagen wie „nur ein Augenblick“ und „dein Geist wehe hier“ deuten auf die Voraussetzung hin, dass es einen zeitlichen und räumlichen Rahmen um diese Begegnungszone der „Gegenwart Gottes“ gibt, und dass bestimmte Vorgänge nötig sind, um sie zu erreichen.

Im Vergleich zu den Songs aus den 1980er- und 1990er-Jahren ist in diesem Lied neu, dass es den Moment dieser „Begegnung“ mit Gott bzw. die Qualität der erlebnisgebundenen Empfindungen ausdrücklicher mithilfe von Adjektiven beschreibt. Schon der Begriff „Atmosphäre“ (auch Titel des Albums von Outbreakband) macht diese neue Fokussierung auf die Selbstreflexion im Lobpreis-Erlebnis deutlich. Mit Begriffen wie „friedlich“, „sanft“, „still“, „hell“ und „herrlich“ versucht der Text zu beschreiben, was sich im Inneren des Singenden im Moment des Singens abspielt. In Vers 2 werden diese Erwartungen insofern noch vertieft, als hier die Rede von einem „Einblick in Gottes Herz“ ist, den der Singende/Betende sich beim Singen erhofft. Dieser „Einblick“ in Gottes Herz erfolgt laut Aussage des Liedes nicht etwa durch beispielsweise das Studium der Bibel, sondern ereignet sich im Moment des Singens selbst, da sich dort die Gegenwart Gottes konzentriert. In diesem Lobpreiserlebnis will der Autor mehr von diesem „hellen Licht“ erfahren, das im Singenden die „Ketten sprengen“ kann.

Es geht in diesem „Anbetungslied“ somit weniger um eine „objektive“ Beschreibung von Gott selbst und seinen Eigenschaften, sondern um die Erwartung und teilweise Erfüllung einer subjektiv (im Sinne von auf das Subjekt bezogenen) spürbaren Wirkung von Gottes Offenbarung. Der Song hat somit einen stärkeren mystischen

Charakter, was sich insgesamt bei den neueren Liedern in dieser Untersuchung feststellen lässt.

Der Song erreicht, wie so oft in Lobpreissongs dieser Art, seinen Höhenpunkt in der *Bridge*. Dort wird das Hauptanliegen des Singenden zugespitzt mit der Bitte, dass sich die „Atmosphäre“ beim Lobpreis „fülle“ mit „Herrlichkeit“, wie im Himmel so auch die Atmosphäre im Lobpreis. Diese Verknüpfung von Himmel und Lobpreis führt möglicherweise auf Offenbarung 4 zurück, wo eine himmlische Szene beschrieben wird, zu der man von der Erde aus durch Lobpreis und Anbetung in Kontakt treten könne.

Zum Arrangement und Performance:

Was die Musikproduktion angeht, muss der Zusammenhang von Inhalt und Form hervorgehoben werden. Es gelingt den Musikproduzenten auf herausragende Art und Weise, die gewünschten inhaltlichen Aussagen mit dem Arrangement und letztendlich mit der Performance zusammenzubringen. Schon das Intro (Vorspiel), wie aber auch die instrumentalen Zwischenteile und der Sound insgesamt bewirken eine emotional hochdosierte Atmosphäre mit einer gewissen Sogwirkung. Hier bedienen die Produzenten sich (bewusst oder unbewusst) Techniken, die man beispielsweise auch in der Filmmusik beobachten kann (atmosphärische Soundflächen mit Synthsounds, effektgeladene Gitarren und Akkordfolgen, die einerseits eine gewisse Spannung aufrechterhalten und gleichzeitig einen meditativen Effekt auslösen – wenn man mit dieser Art von Musik sozialisiert ist).

5.2.2.3.2 Lied #4: „Die Flut“

Mia Friesen, Stefan Schöpfle
Copyrights: 2018 Outbreakband Musik
Verwalter: Gerth Medien Musikverlag

Vers 1

Hier sind wir, strecken dir unsere Herzen entgegen.
Wir warten hier auf dich.

Vers 2

Komm zu uns, öffne den Himmel, Geist Gottes, und regne.
Wir warten hier auf dich. Wir warten hier.

Refrain

Jesus, komm ergreif uns wie eine Flut.
Wir wollen mehr von dir, wir wollen mehr von dir.
In dem weiten Meer deiner Herrlichkeit
Seh´n wir dich, unsern König.

Vers 3

Bleib bei uns, wohn hier und präge du die Atmosphäre.
Wir warten hier auf dich. Wir warten hier.

Bridge (4x)

Gieße deine Liebe immer wieder aus.
Flute unsre Herzen, Jesus.

Instrumental

Die Story im Liedtext:

Auch dieses Lied von der Outbreakband erzählt eine kleine Geschichte der Begegnung mit dem „Jenseits“. Es wird wiederum im Song beschrieben, warum man singt, nämlich um eine Erfahrung der „Liebe“ „im Herzen“ zu machen. In Vers 1 wird die Bereitschaft des Singenden thematisiert. Es geht hier um das Herz, genauer gesagt, scheint das Ziel die Ergriffenheit des Herzens zu sein. Als Gradmesser dafür gilt, ob Gott seine „Herrlichkeit“ gezeigt habe. „Wir warten“ („auf dich“) sind Aussagen, die im Song fünfmal an unterschiedlichen Stellen vorkommen (nicht einberechnet sind Wiederholungen gleicher Stellen). Mit dieser Aussage macht sich der Singende bereit für ein Erlebnis mit Gott, dass es offenbar abzuwarten gilt, und zu dem diese Einstellung und Befindlichkeit des Herzens notwendig ist.

In Vers 2 kommt dann zur Sprache, was Gott tun soll: Gott soll „den Himmel öffnen“, „regnen“, das „Herz fluten“, die „Atmosphäre prägen“ und seine „Liebe ausgießen“. All dies, so vermutet man beim Lesen des Liedtextes, kann während des Singens passieren. Selbst das Gebet in Vers 3, „Bleib bei uns“, ist nicht Ausdruck einer Bitte um Schutz, Leitung oder Vergebung, sondern um eine „Prägung der Atmosphäre“, womit möglicherweise konkret eine spürbare Veränderung der Stimmungslage in der Lobpreiszeit gemeint ist.

Auch in diesem Song reflektiert die anbetende Person sich und sein Tun beim Anbeten in und mit diesem Lied. Somit wird der Singende aktiver „Täter“ des Liedtextes. Das Lied lässt es nicht zu, zuzuhören und passiv mitzusingen, da es im Text selbst einen Akt des spirituell aktiven Singens beschreibt, zu dem es bereits eine Entscheidung bzw. eine Art Verfügungsbereitschaft des Singenden braucht.

Zum Arrangement:

Was das Songwriting angeht, kann man sagen, dass hier handwerklich mit einem klaren Ziel gearbeitet wurde: nämlich im Text selbst das Erlebnis des Singens widerzuspiegeln. Das Lied beschreibt nicht etwas Äusseres oder jemand Drittes

(beispielsweise Gott), sondern es reflektiert den Moment und die Situation des Singens an und für sich. Der Song ist somit ausdrücklich für Live-Performances (Lobpreiszeiten) gedacht und geschrieben. Dazu leistet die identitätsstiftende „Wir“-Form keinen unbedeutenden Beitrag.

Bemerkenswert ist auch die musikalische Einbettung der zwei Zeilen in der *Bridge*:

Gieße deine Liebe immer wieder aus.
Flute unsre Herzen, Jesus.

Typisch für neuere charismatische Lobpreissongs sind diese *Bridges*, die als Abwechslung zu Vers und Refrain einen dritten Part und oft auch einen Ruhepunkt darstellen, aber auch bereits den Klimax vorbereiten. Typischerweise werden *Bridges* vier- bis achtmal wiederholt, in Live-Performances auch gerne länger, bis zu sechzehnmal oder sogar öfter, je nach Veranstaltung. Das Ziel dieses musikalischen Aufbaus besteht in diesem Fall im Aufbau eines „Dramas“ und in der Mündung in einen instrumentalen Part, in dem diese „Flut“ letztendlich empfunden bzw. gefühlt werden kann. Das Arrangement und der Sound leisten dafür jeweils gute Arbeit. In diesem instrumentalen Teil wird „Raum“ gelassen, ohne dass irgendwelche Worte die Empfindungen beeinträchtigen könnten. Dieses Phänomen wird auch in Pop-Songs außerhalb der christlichen Musiklandschaft gern gebraucht, dann freilich ohne die Assoziation dieses musikalischen Erlebnisses mit spiritueller Ergriffenheit. Das Zusammenwirken des Textes mit Melodie, Harmonie und Instrumentation ist jedenfalls auch hier zielgerichtet und geschickt konstruiert, um diesen Effekt zu erzielen.

Zur Performance

Wie oben beschrieben, wird dieser Song gesungen, um ein spirituelles Erlebnis zu ermöglichen. Dadurch wird auch die Nähe zur Tempelmetaphorik erkennbar, wenngleich sie abstrakt bleibt. Aus Sicht der alttestamentlichen Tempeltheologie, wie sie in der charismatischen Lobpreistheologie ausgelegt wird, kann Gott im Allerheiligsten begegnet werden. Lieder wie diese sollen den Anbetenden dabei helfen, sich innerlich auf Gott zu fokussieren, damit diese von gewisser Mystik geprägte Begegnung stattfinden kann. Das Lied suggeriert somit, dass es möglich ist (durch entsprechende Herzenseinstellung und aktive Bewegung Gottes), Gott, „unsern König“, in „Herrlichkeit zu sehen“. Diese Begegnung mit der „Herrlichkeit“ Gottes wird nicht beispielsweise in der Natur oder beim Lesen der Bibel oder im Durchleben einer Krise erwartet, sondern in der musikalischen Performance, durch

die man sich eine Annäherung an Gottes Herrlichkeit erhofft. Um dies zu erreichen, wird ein solches Arrangement mit emotionaler Sogkraft benötigt.

5.2.2.4 Dritte Phase: „Im Heiligtum“

Der Singende nähert sich dem liturgischen (geistlichen) Ziel. Ab hier wird die Stimmung zwischen Gott und dem Anbetenden intimer. In der Regel folgen nun ruhigere Lieder oder solche, die eine gewisse Meditation und Sensibilität in der emotionalen Wahrnehmung fördern. Inhaltlich geht es konkreter um persönliche Liebeslieder zu Gott, um das Staunen über sein Wesen und die daraus resultierende innere Betroffenheit.

5.2.2.4.1 Lied #5: „Mutig komm' ich vor den Thron“

Vers 1

Allein durch Gnade steh ich hier
vor deinem Thron, mein Gott, bei dir.
Der mich erlöst hat, lädt mich ein,
ganz nah an seinem Herz zu sein.

Pre Chorus 1

Durchbohrte Hände halten mich.
Ich darf bei dir sein ewiglich.

Vers 2

Will mich mein Herz erneut verdamm'n,
und Satan flößt mir Zweifel ein,
hör ich die Stimme meines Herrn,
Die Furcht muss flieh'n, denn ich bin sein.

Pre Chorus 2

Oh preist den Herrn, der für mich kämpft,
und meine Seele ewig schützt.

Refrain

Mutig komm' ich vor den Thron, freigesprochen durch den Sohn.
Dein Blut macht mich rein, du nennst mich ganz dein,
in deinen Armen darf ich sein.

Vers 3

Seht doch wie herrlich Jesus ist,
der alle Schönheit übertrifft.
Die Liebe in Person ist hier,
gerecht und treu steht er zu mir.

Pre Chorus 3

All unser Lob reicht niemals aus,
ihn so zu ehr'n, wie's ihm gebührt.

Bridge

Das ist der Grund, warum wir feiern. Wir sind befreit, er trug das Urteil.
Preist den Herrn, preist den Herrn, er hat für meine Schuld bezahlt.

In diesem Lied wird das Motiv der Begegnung mit Gottes Thron verwoben mit dem Rettungswerk Christi. Konzepte aus dem Opfervokabular des Tempels werden mit dem (Kreuzes-)Tod Jesu und letztendlich mit der Lobpreis-Annäherung des Menschen in Verbindung gebracht. Der Singende sieht in der Erlösungstat Jesu („Gnade“, „Erlösung“, „durchbohrte Hände“, „Kampf und Schutz um die Seele“, „das reinigende Blut“, „das Tragen des Urteils“, usw.), den Grund dafür, dass eine Annäherung an Gottes Thron nun (im Lobpreis) möglich ist. Diese Annäherung geschieht offensichtlich im Lobpreisgesang selbst: „Allein durch Gnade stehe ich hier“. „Hier“ ist für den Singenden der Ort und der Moment des Singens selbst. In Vers 3 heißt es ergänzend: „{S}eht doch wie herrlich Jesus ist“, und „die Liebe in Person ist hier“. Das Ziel der Erlösung durch das Blut Jesu, so scheint es, ist die Erschaffung der Möglichkeit, „nah an seinem {Gottes} Herzen“ zu sein. „Nah“ ist der Singende dem Thron Gottes durch/im Lobpreis: „{I}hn so zu ehr´n, wie’s ihm gebührt [...]“. Das ist der Grund, warum wir feiern“. Im Refrain erreicht dann dieses Narrativ der Begegnung mit Gottes Thron den Höhepunkt: Aufgrund der Freisprechung darf der Singende vor Gottes Thron, „in seinen Armen“ sein.

Zum Arrangement:

Das Arrangement des Songs hat eine ähnliche Struktur wie auch andere Lieder aus dem Lobpreis-Genre. Es beginnt sanft, wodurch der Einstieg emotional-niederschwellig und intim bleibt. Daraufhin wird das Lied zunehmend energiegeladen, was den Text und die Melodie durchgängig stützt und trägt. Im Höhepunkt des Refrains werden jedoch gewisse rhythmische Elemente reduziert, wodurch er zu schweben scheint, um diesen Teil besonders hervorzuheben und den Aussagen Gewicht zu verleihen. Durch diese musikalische Entwicklung wirkt es so, als ob die in den Versen beschriebene Erlösung Jesu im Refrain nun tatsächlich erfolgen würde. Hier kann dieses Vortreten vor den Thron dann „tatsächlich“ stattfinden bzw. gespürt werden. Dieser Prozess beginnt nach jedem Refrain von vorne und kann zyklisch besungen werden.

Der Song ist über fünf Minuten lang, was für Populärmusik äußerst untypisch, für dieses Lobpreis-Genre jedoch üblich (und notwendig) ist. Erst durch diese Länge und die Wiederholungen, sowohl des Songs als auch der gesamten Lobpreiszeit, kann sich die emotionale Kraft des Musikerlebnisses entfalten. Diese Kunst kann auch in der Filmmusik und ähnlichen musikalischen Inszenierungen beobachtet werden.

Zur Performance:

Wird dieser Song in eine Lobpreiszeit eingebettet, liegt die Deutung nahe, dass diese „furchtlose Annäherung“ des Menschen zu Gottes Thron tatsächlich innerhalb des Lobpreismoments erwartet wird. Ausgehend hierfür ist womöglich jene Gottesbegegnung, von der in Eph 3,12 die Rede ist, wobei an der Stelle in Epheser sicherlich nicht von einem gottesdienstlich-musikalischen Ritual gesprochen wird.

5.2.2.5 Vierte Phase: „Im Allerheiligsten“

Höhepunkt und Ziel einer tempelbasierten Anbetungszeit ist die „Ankunft“ in Gottes Gegenwart. Hier soll der Mensch nichts weiter tun als staunen und die Schönheit und das Licht der Gegenwart Gottes aufnehmen. Hier geht es nicht so sehr um das Tun, als vielmehr um das Sein. Inhaltlich wird die Schönheit Gottes und die innere Betroffenheit dieser Begegnung thematisiert. Auch das Warten auf die Berührung Gottes kommt zum Ausdruck.

5.2.2.5.1 Lied #6: „Im Thronsaal“

Text: Katja Müller, Bastian Rauschmaier, Chris Wolf und Samuel Holzhäuer
Melodie: Katja Müller und Bastian Rauschmaier
© SoulDevotion Publishing bei SCM Hänssler, 71087 Holzgerlingen

Vers 1

Du sitzt auf dem Thron als Löwe und Lamm,
umgeben von Engeln und heiligem Glanz.
Sie neigen sich vor Dir und beten Dich an

Refrain

und singen: Heilig. Du bist heilig.
Deine Größe: unbegrenzt, unbeschreiblich.
Denn Du bist heilig.

Vers 2

Hier stehst Du vor uns, gekleidet in Pracht,
mit Augen wie Feuer, voll Liebe und Macht.
Wir neigen uns vor Dir und beten Dich an.

Die Story im Liedtext:

Dieser Liedtext greift einige Begriffe und Bilder aus Offenbarung 4 auf. Der Singende nimmt zunächst eine Beobachtungsrolle ein, ähnlich wie der „Sehende“ in Offenbarung 4,1. In der Offenbarung sieht der himmlische Zeuge unterschiedliche Figuren und Wesen (Älteste mit weißen Kleidern und Kronen, die sieben Geister Gottes, Wesen mit vielen Augen, usw.). Im Lied sind es Engel und ein „Du“ als Löwe und Lamm auf „dem Thron“. Der Liedermacher beschreibt nicht, was es zu bedeuten hat, wenn dieses „Du“ (Gott) gleichzeitig als Löwe und Lamm gesehen werden kann. Hier werden bestimmte hermeneutische Annahmen vorausgesetzt. Der Text des

Liedes will den Singenden einladen, in diese Szene aus Offenbarung 4 einzusteigen. In Vers 2 wird es persönlicher und aktiver. Nun sind es nicht mehr die Engel, sondern „wir“, die vor diesem Thron stehen bzw. sich verneigen. Der Singende wird hiermit in diesen „Thronsaal“ (so der Titel des Liedes, obwohl in Offenbarung nicht die Rede eines Saals ist) projiziert. Dies deutet an, dass dem Singenden eine aktive Partizipation (auf mystischer Weise) an diesem himmlischen Ereignis möglich erscheint. Es wird davon ausgegangen, dass diese Darstellung in Offenbarung 4 eine Art transzendente Szene – mit gewissem Realitätswert – wiedergibt, zu der sich der Singende (geistlich, innerlich) gesellen kann.

Zum Arrangement:

Das Lied wurde von der Künstlercommunity „SoulDevotion Music“ produziert. Ihr Mission Statement lautet wie folgt: „Wir lieben Gott und wir lieben es, ihm durch Musik zu begegnen und anderen Menschen diese Begegnung zu ermöglichen!“ (SoulDevotion 2018). Entsprechend kann auch die Zielrichtung des Arrangements beschrieben werden. Das Arrangement beginnt mit ruhigen und atmosphärischen Klängen im Vorspiel und in den ersten Versen und baut dann bis zum Höhepunkt zunehmend darauf auf. Diese Steigerung hat eine anziehende und mitreißende Wirkung. Die Melodie ist im Vers in tiefen Tonlagen und mit wenigen Noten relativ simpel und eingängig gehalten. Darauf kann umso stärker in weiteren Liedteilen aufgebaut werden. Das Arrangement unterstützt somit gekonnt die Idee der kontinuierlichen Annäherung an diese Szene im „Thronsaal“, von der im Text die Rede ist.

Bemerkenswert in dieser Liedaufnahme ist die Entwicklung ab der dritten Minute. Ab hier verläuft das Lied instrumental und mit sphärischen Klängen weiter. Hinzu kommt ein männlicher Sprecher, der eine wohl eigens angepasste Übersetzung von Offenbarung 5, 1-14 auf eindruckliche Art und Weise vorträgt. Diese Lesung ist eingebettet in eine rührende Soundkulisse die nach und nach aufbaut und die Wirkung des vorgelesenen Textes um Einiges vervielfacht. Es scheint, als könne man tatsächlich eintauchen in jene Szene der Anbetung vor dem Lamm, nachdem es das rätselhafte Buch mit den sieben Siegeln geöffnet hat. Dieser emotional hochdosierte Teil mündet in den Höhepunkt mit den Aussagen aus Off 5,13-14.

5.2.2.5.2 Lied #7: „Der Einzige“

*Text und Musik: Mia Friesen, Stefan Schöpfle
2010 Outbreakband Musik - Gerth Medien Musikverlag*

Vers 1

Heilig bist du, Herr.
Du bist heilig, Herr.
Du sitzt auf dem Thron.
Zu deinen Füßen fühl ich mich wohl,
kniend vor deinem Thron.

Refrain

Stauend singe ich zu dir, du bist heilig.
Deine Herrlichkeit strahlt so schön.
Mein Blick hebt sich zu dir, und sieht, du bist heilig.
Deine Schönheit wird nie vergeh'n.

Vers 2

Würdig bist du, Herr.
Du bist würdig, Herr.
Du sitzt auf dem Thron.
Für alle Zeiten bleibst du mein Gott,
herrschend auf deinem Thron.

Bridge (4x)

Du bist der Einzige, dem dieses Lob gebührt.
Heilig bist du.

Die Story im Liedtext:

Auch dieses Lied ist ein Beispiel für die Verbindung der Schilderungen und Metaphern aus Offenbarung 4 mit der Erfahrung, die der/die Singende im Lobpreismoment macht. In den Versen wird Bezug zu der „Anbetungs-Szene“ in Offenbarung 4 genommen („Heilig bist du Herr. Du bist heilig, Herr“ und „Würdig bist du, Herr. Du bist würdig, Herr. Du sitzt auf dem Thron“). Im Refrain wird diese Szene dann auf das eigene Lobpreiserlebnis projiziert: „Stauend singe ich zu dir. [...] Mein Blick hebt sich zu dir und sieht, du bist heilig“. Die biblische Schilderung jener himmlischen (Tempel-)Szene wird als Deutungsrahmen für das musikalische Erlebnis hinzugezogen. Der „hier und jetzt“ Singende sieht sich als Teil der Versammlung vor dem gleichen „himmlischen Thron“ stehen und knien, wie in Off 4 beschrieben wird.

5.2.2.5.3 Lied #8: „In deiner Gegenwart“

Evelyn Krimmer und Samuel Holzhäuer
© SoulDevotion Publishing bei SCM Hänssler,
Verwalter: SCM Verlagsgruppe GmbH

Vers 1

Du ziehst mich zu dir mit sanftem Arm.
Umschließt mich und hältst mich, bist mir ganz nah.
Mein Herz kommt zur Ruhe, wenn ich dich spür'.
Bin ganz überwältigt, ich weiß du bist hier.

Refrain

In deiner Gegenwart bin ich zu Haus'.
In deiner Gegenwart bin ich daheim.
In deiner Gegenwart bin ich am Ziel.
Nichts sonst auf dieser Welt bedeutet mir so viel (wie du).

Vers 2

Friede durchströmt mich, wenn ich dein Wort hör'.
Ganz leis' wie ein Flüstern sprichst du zu mir.
Dein Geist erfüllt mich, ich bin dankbar dafür.
Liebe umhüllt mich, ich weiß du bist hier.

Bridge

Ich liebe es bei dir zu sein, zu sein und nichts zu leisten.
Ich liebe es bei dir zu sein, zu sein so wie ich bin.

Die Story im Liedtext:

Ein letztes Beispiel soll noch kurz beleuchtet werden, da es die Zielrichtung der charismatischen Lobpreis-theologie klar zum Ausdruck bringt. Das Lied ist noch relativ neu, kann aber aufzeigen, wie sich der inhaltliche Trend entwickeln könnte. Der Songwriter, der diese Zeilen schreibt, ahnt bereits beim Schreiben, wie sich dieser Song und eine entsprechende Atmosphäre in den Lobpreiszeiten entfalten können. Das Narrativ des Songs ist die Selbstreflexion des Singenden in der wahrgenommenen Gegenwart Gottes im Lobpreis. Zeilen wie „bin ganz überwältigt, ich weiss du bist hier“, „Liebe umhüllt mich, ich weiss du bist hier“, und „Ich liebe es bei dir zu sein, zu sein und nichts zu leisten“ bringen diese Selbstreflexion zum Ausdruck. Das Lied wird zwar als Anbetung Gottes kategorisiert, ist inhaltlich jedoch eine Darlegung der persönlichen Betroffenheit während des Singens. In dieser Reflexion über die mystische Begegnung mit Gott berichtet der Lobpreis-Singende über den erlebten inneren Frieden und die genießerische Freude. Die Reflexion des „Daseins“ in der Gegenwart Gottes und das empfundene Wohlfühl, das sich dadurch einstellt, gehört typischerweise in den Höhepunkt eines Lobpreiserlebnisses nach dem mehrstufigen liturgischen Muster des Tempelgottesdienstes, wobei es bei diesem Muster vielmehr um die Beschreibung eines „inneren Weges“ geht, als um eine praktische Anleitung für die Liedauswahl im Gottesdienst.

Als Zusammenfassung der Liedtextuntersuchung kann die Zeile eines weiteren Liedes dienen, welches hier nicht mehr ausführlich untersucht wird, jedoch insbesondere in den 1990er-Jahren in der freikirchlichen Landschaft sehr beliebt und verbreitet war und sicherlich die Stoßrichtung einer „tempelbasierten“ Lobpreis-theologie prägte. Die oft vorkommende Verbindung des alttestamentlichen

Tempelgottesdienstes mit Offenbarung 4 und eine daraus abgeleitete Deutung der Funktion und Rolle des Lobpreises bringen die folgenden Zeilen pointiert auf den Punkt:

„Herr, im Glanz deiner Majestät, auf den Stufen vor deinem Thron stehen wir in deinem Licht und singen dir Lieder“ (Feiert Jesus 2008:30).

6 ERGEBNISSE DER UNTERSUCHUNG UND BEURTEILUNG IM LICHT DER THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN

Die Forschungsfrage dieser Studie lautete:

- Ob und inwiefern suggeriert die Verwendung des Tempelmotivs in der charismatischen Lobpreispraxis ein sakral-kultisches Gottesdienstverständnis?

Um dieser Frage näher zu kommen, stellten sich folgende erkenntnisleitende Unterfragen:

- Welche Rolle und Bedeutung hat das Tempelmotiv in der charismatischen Lobpreiskultur (Liedtexte und Literatur)?
- Welche Implikationen lassen sich aus der identifizierten Bedeutung des Tempelmotivs für das Gottesdienstverständnis herausarbeiten? Anders formuliert: Was sagt die Art und Weise, wie das Tempelmotiv verwendet wird, darüber aus, welches Grundverständnis vom Sinn und Zweck des Gottesdienstes vorherrscht?
- Anhand welcher Charakteristika, Merkmale oder Indikatoren lassen sich Aspekte eines „sakral-kultischen Gottesdienstverständnis“ identifizieren und beschreiben?

Im Folgenden soll nun zusammenfassend Stellung zu diesen oberen Fragen genommen werden.

In Kapitel 4.5 wurden bereits bestimmte Charakteristika und Merkmale erarbeitet, anhand derer sich gewisse Aspekte von „Sakralität“ im Gottesdienstverständnis beschreiben lassen. Dies soll nun anhand von einigen Beispielen des Befunds aus den untersuchten Liedern und Literatur-Texten erfolgen.

6.1 Heiliger Ort

Das Motiv des heiligen Raumes zeigt sich in den Liedern sowohl mithilfe von Begriffen, die aus dem Tempelvokabular stammen, aber auch anhand anderer Bilder und Metaphern, die die Wahrnehmung einer sakralen Qualität des Raumes zum Ausdruck bringen:

Ich freu' mich über diesen Ort, an dem du wohnst. [...] Ich bin gespannt, erwart' es kaum; dich dann zu sehen. [...] Besser ein Tag ganz nah bei dir. [...] Herr nur ein Tag wäre viel mehr als tausend sonst wo. [...] Ich finde dich in deinem Heiligtum. (Lied: *Herr nur ein Tag*)

Hier zeigt sich, dass der Ort/ Raum, in dem sich der Singende befindet, eine erhöhte spirituelle Bedeutung in sich tragen kann. Die Metapher des Tempels wird auf ein real erfahrbares Erlebnis im Raum des Singens bezogen. Wenn der räumliche Kontext der Performance dieses Songs der gottesdienstliche Raum ist, können diese Zeilen zu dessen sakraler Deutung beitragen. Immer wieder wird in den untersuchten Liedern der Ort reflektiert, in dem sich der Singende befindet:

Allein durch Gnade steh ich hier
vor deinem Thron, mein Gott, bei dir. [...]

Seht doch wie herrlich Jesus ist,
der alle Schönheit übertrifft.
Die Liebe in Person ist hier (Lied: *Die Flut*)

Ähnlich wird dies auch im Lied „Die Flut“ zum Ausdruck gebracht:

Hier sind wir, strecken dir unsere Herzen entgegen. Wir warten hier auf dich. [...]
Bleib bei uns, wohn' hier und präge du die Atmosphäre. (Lied: *Die Flut*)

Auch in diesem Liedtext wird eine besondere Erwartung der Begegnung mit Gott in diesem Raum (hier) beschrieben. Es ist dieser Raum, in dem sich der Singende befindet, der sich in einen „heiligen“ Ort der Gegenwart Gottes auf tun kann. Es wird nicht vorausgesetzt, dass dieser Raum bereits von Gottes Gegenwart erfüllt ist (heilig), sondern es ist ein gewisser Prozess, in dessen Verlauf sich der normale (profane) Raum in eine von Gott geprägte Atmosphäre (der „Thronsaal“) verwandeln kann („wir warten hier“). Dadurch wird diese Kontrastierung zwischen einem profanen und sakralen Raumcharakter deutlich. Ähnlich auch im Lied „Atmosphäre“:

Dein Reich komme, Herr. Füll du die Atmosphäre mit Herrlichkeit. Dein Geist wehe hier, belebe unsre Herzen, erwecke uns. (Lied: *Atmosphäre*)

Die Erwartung einer Erweckung ist an diesen konkreten (gottesdienstlichen) Ort gebunden. „Hier“ soll das Reich Gottes kommen in Herrlichkeit. Nicht beispielsweise im Alltag, auf dem Arbeitsplatz oder in der Nachbarschaft, sondern am Ort der singenden Gemeinschaft soll die Atmosphäre spürbar von Herrlichkeit erfüllt werden. Da dieser Song natürlich in unterschiedlichen Räumen gesungen werden kann, bietet er die Möglichkeit, dass jeder Raum (in dem sich diese musikalische Performance inszenieren lässt) sich für den Singenden potentiell als sakraler Raum entfalten kann.

6.2 Heilige Zeit

Das Konzept des heiligen Raumes hängt in den Liedern eng mit einer bestimmten Zeit-Erfahrung zusammen. Begriffe wie „hier“ werden sinngemäß mit „und jetzt“ zusammengebracht:

Besser ein Tag ganz nah bei dir. Wünschte, dein Tempel wäre hier. Herr nur ein Tag wäre viel mehr als tausend sonst wo (Lied: *Herr nur ein Tag*)

Es geht nicht nur um einen speziellen Raum, hier wird auch auf einen besonderen Tag hingewiesen. Diese konkrete zeitliche Einheit ist für den Singenden im spirituellen Sinne besonders wertvoll, da die Nähe Gottes an diesem Tag zu erwarten ist. Diese Zeilen implizieren die Vorstellung, dass zu gewissen Zeiten eine besondere Erfahrung mit dem „Heiligen“ möglich sein kann. Durch eine solche sakrale Auslegung einer bestimmten Zeitspanne liegt die Profanisierung der üblichen Zeit nahe: „viel mehr als tausend (Tage) sonst wo“. Ähnlich auch zu beobachten im Lied „Komm, jetzt ist die Zeit“:

“Komm, jetzt ist die Zeit, wir beten an. Komm, jetzt ist die Zeit, gib ihm dein Herz”
(Lied: *Komm, jetzt ist die Zeit*)

Hiermit kann suggeriert werden, dass „Anbetung“ als eine zeitlich definierte Handlung im Setting eines musikalischen Ereignisses anzusehen ist, da es sich beim „Jetzt“ um den Moment des gesungenen Liedes handelt. Nicht vorher, nicht nachher, sondern „jetzt“ ist die Zeit, der Moment der Anbetung. Nach den oben erarbeiteten Kriterien kann bei dieser eingerahmten Zeitspanne des Singens von einer erhöhten sakralen Bedeutung gesprochen werden.

6.3 Heilige Zeremonie

Die Dimension der „heiligen Handlung“ bzw. der Sakralisierung der gottesdienstlichen Zeremonien wird implizit in den Liedern zum Ausdruck gebracht. Pete Ward beschreibt diesen Vorgang als „narratives of encounter“ (Ward 2005:202). Ward zitiert den Hymnologen Lionel Adey, der drei Kategorien von Hymnen in der Kirche identifiziert haben will: die „objektiven“, die „subjektiven“, und die „reflexiven“ (Ward 2005:206). Während sich die „objektiven“ Kirchenlieder grundsätzlich auf theologische Themen oder biblische Geschichten fokussieren, und die „subjektiven“ den Versuch machen, bestimmte biblische Inhalt auf den Gläubigen zu beziehen, wird in den „reflexiven“ Hymnen der Akt des Lobpreises selbst reflektiert. Die untersuchten Lieder dieser Studie lassen sich vor allem in diese dritte Kategorie einordnen. Es wird zum Ausdruck gebracht, wie wertvoll es ist, vor Gott zu singen.

Die Liedtexte reflektieren den Moment des Singens selbst. Im Lied wird darüber gesungen, wie im Lied für Gott gesungen wird. Zeilen wie

Hier stehst Du vor uns, gekleidet in Pracht. Mit Augen wie Feuer, voll Liebe und Macht. Wir neigen uns vor Dir und beten Dich an (Lied: *In deiner Gegenwart*)

oder auch

Hier sind wir, strecken dir unsere Herzen entgegen. Wir warten hier auf dich. Komm zu uns, öffne den Himmel, Geist Gottes, und regne. Wir warten hier auf dich. Wir warten hier. (Lied: *Die Flut*)

zeigen, dass der Schwerpunkt auf die Eigenreflexion des Lobpreisenden vor seinem Herrn im Lobpreis liegt. Im Lied wird (selbst-)reflektiert und gefeiert, was im Moment des Singens zwischen Singendem und Gott passiert oder davon erwartet wird.

Auch Hans Riphagen kommt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung seiner Untersuchung englischsprachiger Lobpreislieder. Er spricht von einer „Anbetungsspiritualität als Weg der persönlichen Gottesbegegnung“ (Riphagen 2018:72):

Diese Begegnung findet zu einer imaginären Zeit an einem imaginären Ort statt, weit weg von einem besonderen geschichtlichen Kontext. Die Lieder erweisen sich als höchst selbstreflexiv: Die Anbetenden zeigen ein ständiges Bewusstsein dessen, was in ihnen passiert. Gott ist in der Anbetung immer unmittelbar gegenwärtig, oft in erfahrbarer und sinnlicher Art und Weise (Riphagen 2018:72).

Riphagen hat vor allem die Metapher des Königreiches in den Liedern untersucht. Diese Untersuchung zeigt jedoch, dass hinter diesem „Narrativ der Begegnung“ das Motiv des Tempels und eine damit zusammenhängende Tempeltheologie als Grundmuster und Legitimierung stehen kann. Damit kann eine Antwort auf die Ausgangsthese und Hauptforschungsfrage gegeben werden.

Es kann somit von einer gewissen Sakralisierung des Sing-Aktes gesprochen werden. Durch das Singen des Lobpreises wird erwartet, dass Gott sich offenbart. Ward kommt zu ähnlichem Schluss:

The songs are rather themselves individual narratives of encounter. The various metaphors and images used in the songs connect to the idea of coming before Gott and singing songs of love to him and sharing in his blessing and presence (Ward 2005:202).

Die untersuchten Lieder zeigen, dass es darin nicht (nur) um eine Beschreibung Gottes geht, sondern darum, dass im Lobpreis der Singende eine Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes sucht und erwartet (oft in Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Tempelerlebnis oder mit der „himmlischen Anbetungs-Szene“ aus

Offenbarung 4). Der Anbetende begibt sich in dieser „Lobpreis- und Anbetungszeit“ auf eine sich geistlich-emotional steigernde Reise ins „Allerheiligste“. Dadurch können gemäß der oben erarbeiteten Charakteristika bei dieser gottesdienstlichen Tätigkeit Wesensmerkmale einer „heiligen Zeremonie“ identifiziert werden. Soll im gottesdienstlichen Musikerlebnis eine (theoretisch vermutete) Kluft zwischen Menschen und Gott überwunden werden? Ein solches funktional-zugespitztes Verständnis von Lobpreis und Anbetung als Vergegenwärtigung Gottes kann möglicherweise auf eine dualistische Wirklichkeitsauffassung (Trennung von sakral und profan) hindeuten, wie auch auf die Tendenz zu einem kultsakralen (oder auch sakramentalen) Verständnis von gottesdienstlicher Musik:

Komm zu uns, fülle die Atmosphäre.
Zeig uns, wie es im Himmel ist. (Lied: *Atmosphäre*)

Hier sind wir, strecken dir unsere Herzen entgegen.
Wir warten hier auf dich. [...]
Komm zu uns, öffne den Himmel, Geist Gottes, und regne. (Lied: *Die Flut*)

Dieses Gottesdienstverständnis ist Bestandteil des theologischen Mutterbodens der charismatischen Lobpreiskultur. Wie bereits gesagt, wird in dieser Bewegung davon ausgegangen, dass sich der Geist Gottes im Gottesdienst, besonders aber im Lobpreis- und Anbetungsteil intensiver manifestieren kann (Zimmerling 2001:192). Dies führt uns zum nächsten Aspekt.

6.4 Heiliges Erlebnis

Es geht in den Liedern nicht nur um Raum, Zeit und eine bestimmte Praxis, sondern letztendlich auch um eine innere emotionale Betroffenheit, die sich während des Singens ereignet bzw. ereignen kann.

Wie in Kapitel 4.5.4 beschrieben, kann von einer Sakralisierung des musikalisch-gottesdienstlichen Erlebnisses gesprochen werden, wenn eine bestimmte emotionale Betroffenheit im Gottesdienst unmittelbar und undifferenziert als spirituelle Manifestation Gottes gedeutet wird. Eine solche Deutung lässt sich aus der Beschreibung dieser besonderen „Atmosphäre“ in den untersuchten Liedern schließen:

Dein Reich komme, Herr. Füll du die Atmosphäre mit Herrlichkeit. Dein Geist wehe hier, belebe unsre Herzen, erwecke uns. (Lied: *Atmosphäre*)

Diese und andere Zeilen drücken die Sehnsucht nach einer spürbaren Offenbarung Gottes im Moment des Singens aus. Um diese Erlebnis-Wirkung zu entfalten wird die Lobpreismusik entsprechend arrangiert und produziert.

Dieser Aspekt ist wiederum tief in der pfingst-charismatischen Spiritualität und Theologie verankert. Peter Zimmerling definiert dieses Merkmal charismatischer Frömmigkeit folgendermaßen:

Charismatiker verstehen Lobpreis und Anbetung als *Vorweg erfahrung* des innertrinitarischen göttlichen Lebens. Der Gott lobende und anbetende Mensch nimmt teil an der Liebesbewegung zwischen den göttlichen Personen. Die irdische Anbetung hat für sie deshalb *eschatologischen Charakter* (Zimmerling 2001:229).

Ferner zitiert Zimmerling Aschoff aus dem „*Werkstattheft Lobpreis*“ der GGE (Geistliche Gemeinde-Erneuerung):

„Gebet und Lobpreis sind die zwei Flügel, durch die unsere Seele in den Himmel fliegt“. „Lobpreis erfüllt ein Leben mit der Atmosphäre des Himmels“ (Aschoff in Zimmerling 2001:229).

Charismatische Spiritualität betont die pneumatische Dimension des Singens. Diese „Neuentdeckung“ sei laut Zimmerling längst überfällig gewesen, da sie in der evangelischen Tradition „lange übersehen worden ist“ (Zimmerling 2001:235):

Indem sich im Singen Erkenntnisse auf eine Weise erschließen, in der die Emotionen integriert sind, erfolgt eine Vergewisserung des Glaubens. Charismatiker haben schließlich Lob und Anbetung Gottes als Quelle von *Ermutigung, Lebenskraft und Heilung* entdeckt (Zimmerling 2001:235).

Diese Spiritualität lässt sich zum einen in den Aussagen der Schlüsselpersonen aufzeigen, wie beispielsweise bei Hartl:

Gott wohnt in einer Atmosphäre von Lobpreis. [...] Gott bewohnt Lobpreis (Hartl 2014:29).

Auch die untersuchten Lieder zeugen von einem solchem Verständnis von „heiliger“ Emotionen in der Lobpreiszeit:

Du ziehst mich zu dir mit sanftem Arm. Umschließt mich und hältst mich, bist mir ganz nah. Mein Herz kommt zur Ruhe, wenn ich dich spür'. Bin ganz überwältigt, ich weiß du bist hier. [...] Friede durchströmt mich, wenn ich dein Wort hör' [...]. Liebe umhüllt mich, ich weiß du bist hier (Lied: *In deiner Gegenwart*)

Jesus, komm ergreif uns wie eine Flut. Wir wollen mehr von dir, wir wollen mehr von dir. [...] Gieße deine Liebe immer wieder aus. Flute unsre Herzen, Jesus. (Lied: *Die Flut*)

Nichts ist kostbarer als ein Blick zu dir. In dein Herz zu sehen, in deiner Gegenwart. Nichts ist kraftvoller als das helle Licht, dass die Ketten sprengt in deiner Gegenwart. (Lied: *Atmosphäre*)

Dein Lebenswasser schenkst du mir. Ich habe es erlebt: du hältst mich immer fest, und wirklich glücklich ist, wer sich auf dich verlässt. (Lied: *Herr, nur ein Tag*)

6.5 Heiliger/ priesterlicher Dienst

Dieser Aspekt wird in den Liedtexten nicht explizit behandelt. Dazu wären die Beobachtung und Untersuchung eines Lobpreisgottesdienstes hilfreich. Jedoch wird in der Literatur und auch bei den Aussagen Hartls die geistliche Verantwortung des Lobpreisleiters klar an das priesterliche, levitische Amt im Alten Testament gekoppelt. Es wird die Tempeltheologie und insbesondere die damalige Berufung der Leviten als Grundlage für die Funktion und Rolle des christlichen Lobpreisleiters bemüht. Eine solche Deutung der Funktion des Lobpreisleiters in Anlehnung an priesterliche Dienste hat theologische Implikationen für das Leitungsverständnis des Lobpreisleiters. Dadurch könnte ein Verständnis des Lobpreisleiters als „religiöser Spezialist“ und eine Sakralisierung des Lobpreis-Amtes impliziert werden. In Anlehnung an die Aufgabe und an das Privileg des Priesters im alttestamentlichen Kult als derjenige, der Zugang zum Allerheiligsten hat, wird die Aufgabe des Lobpreisleiters verstanden. Er oder sie hat dann die Aufgabe oder vielmehr die Berufung, im Lobpreis „die Menschen in Gottes Gegenwart“ zu bringen und diese Verbindung zwischen Menschen und Gott herzustellen.

6.6 Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse

Der Befund der Untersuchung zeigt, dass in den Liedern der charismatischen Lobpreispraxis von einem Narrativ der Begegnung des Menschen mit Gott und seiner „heiligen Gegenwart“ (bzw. „Atmosphäre“) gesprochen werden kann. Im Liedtext und auch in der Form des musikalischen Aufbaus der Songs wird geschildert und inszeniert, wie sich der Singende während des Singens auf Gott ausrichtet und in Bewegung zu Gott sieht. Diese Bewegung wird als eine Art (innere) Reise in die Gegenwart Gottes beschrieben. Dabei bekommen Raum, Zeit, Handlungen, Emotionen und bestimmte Funktionen im Lobpreis ein gewisses sakrales Gewicht. Das Motiv des Tempels dient mit seinen unterschiedlichen Phasen als Muster und Deutungsrahmen für das Erlebnis dieser Gottesbegegnung. Kapitel 5.2.2 zeigt, dass die Metapher des Tempels im Liedgut zu unterschiedlicher Intensität und Explizität verarbeitet wird. Während in den untersuchten Liedern der 1980er- und 1990er-Jahre eher ein direkter Bezug zum Tempel mit typischem Tempelvokabular zu finden ist, sind die neueren Lieder aus dem letzten Jahrzehnt eher von Begriffen und Bildern einer *Begegnung*, der *Gegenwart Gottes* und der Wahrnehmung einer heiligen *Atmosphäre* geprägt. Es wird vorausgesetzt, dass eine solche Begegnung mit dem „Heiligen“ im Lied und im Lobpreismoment möglich ist. Hierin kann wiederum der

implizite Bezug zum Narrativ der Tempeltheologie bzw. zur Deutung des alttestamentlichen Tempelkults als Vorbild für diesen „Begegnungs-Moment“ erkannt werden, was ausführlich in der Literatur und den Seminargrundlagen dieser Bewegung zum Vorschein kommt.

Auch in der Literatur und den Aussagen der Schlüsselpersonen des untersuchten Feldes zeigt sich, dass das Tempelmotiv als eine Art theologisches Rückgrat für das Gottesdienstverständnis dient (Kapitel 5.2.1). In der alttestamentlichen Tempelprozession und im architektonischen Aufbau des israelitischen Tempels wird ein konkreter liturgischer bzw. dramaturgischer (und in unterschiedlicher Qualität auch ein spirituell-allegorischer) Leitfaden für die gottesdienstliche Zeremonie gesehen. Das Tempelmodell dient als eine Art Abbild bzw. Vorbild des „Weges zu Gott“ (Baltes 2014:129).

Sowohl in der Literatur mit den liturgischen Empfehlungen als auch mittels der Narrative der Liedtexte wird von dem Erlebnis einer zentripetalen Bewegung Richtung „Allerheiligstes“ erzählt, das gewissermaßen nicht von „dieser Welt“ ist. Im Lobpreismoment kann/ soll das „Profane“ überwunden und das „Heilige“ erreicht werden. Es wird vorausgesetzt, dass im alttestamentlichen Tempelkult (bei Hartl auch in Kombination mit der „Anbetungs-Szene“ in Offenbarung 4) die Begründung dafür liegt, dass der christliche Gottesdienst als Feier der Begegnung mit dem „Heiligen“ in einer gewissen Überwindung der Immanenz verstanden werden kann, und dass das Musikerlebnis und der Gesang darin eine zentrale Rolle spielen.

Nach dem Vorbild des alttestamentlichen Tempelgottesdienstes (zugespitzt in Psalm 22,4: „{D}u bist heilig, der du thronst über den Lobgesängen Israels“) wird eine Gottesdienstlogik als Begegnungsfeier mit dem Heiligen konstruiert. Der Befund zeigt, dass den Liedern der charismatischen Lobpreispraxis gewisse Aspekte einer solchen Gottesdienst-Logik als Hintergrundfolie dienen. Die untersuchten Texte deuten an, dass im Lobpreis-Setting dieses alttestamentliche Tempelerlebnis neu vergegenwärtigt und reproduziert werden kann. Die Rückverbindung des Lobpreismoments mit jenem alttestamentlichen Tempelgottesdienst prägt die Erwartung der Singenden und die spirituelle Deutung dieses musikalisch-emotionalen Erlebnisses.

Die Tatsache, dass das Gottesdienstverständnis der charismatischen Lobpreiskultur bedeutend um eine bestimmte Lesart des Tempelmotivs gebaut ist, hat wiederum

Auswirkungen auf bestimmte Aspekte des Weltbildes, wie schon Peter Zimmerling schrieb:

Im Zentrum steht die Anbetung Gottes ‚unter der Leitung des Heiligen Geistes‘ durch Singen und Beten. (...) Charismatiker erwarten, dass durch diese Elemente während der Gebetsversammlung ein Raum der Gegenwart Gottes im Geist entsteht“ (Zimmerling 2001:192).

Diese Wahrnehmung vom „Raum der Gegenwart Gottes“ im Lobpreis wird in der Literatur und den Liedern immer wieder auch in Bezug zum alttestamentlichen Tempelgottesdienst gesetzt (zugespitzt in der Begründung auf Ps 22,4). Dieses funktionale Gottesdienstverständnis scheint nur plausibel, wenn Gottes Wohnstätte in einer anderen Wirklichkeitsebene zu finden ist als in der irdischen. Dadurch kann ein Weltbild suggeriert werden, in dem Gott sozusagen erst mit geschlossenen Augen zu sehen ist, sofern sich eine entsprechende emotionale (musikalisch-atmosphärisch geprägte) Betroffenheit innerhalb einer bestimmten Konzentration von Raum und Zeit einstellt. Der Realitätswert einer Begegnung mit Gott im „Heiligtum“ (auch „Thronsaal“ oder „Gegenwart Gottes“ genannt) könnte dann anhand der Intensität dieser emotionalen Betroffenheit innerhalb des Lobpreismoments (Begegnungsmoments) bewertet werden.

Gemäß den ausgearbeiteten weltanschaulichen Kriterien können die Befunde der Untersuchung des charismatischen Lobpreis- bzw. Gottesdienstverständnisses eine Vorstellung von gewisser Distanz zwischen menschlicher Wirklichkeit (profane Dimension) und Gottes Gegenwart (Himmel/ sakrale Dimension) suggerieren. Diese Distanz (auch „Sehnsucht“ genannt) soll/ kann jedoch mit gottesdienstlichen Handlungen (Lobpreis und Anbetung) überwunden werden:

Besser ein Tag ganz nah bei dir. Wünschte, dein Tempel wäre hier. Herr nur ein Tag wäre viel mehr als tausend sonst wo. Ich bin gespannt, erwart' es kaum; dich dann zu sehen. Ich finde dich in deinem Heiligtum (Lied: *Herr nur ein Tag*).

In deiner Gegenwart bin ich zu Haus. In deiner Gegenwart bin ich daheim. In deiner Gegenwart bin ich am Ziel. Nichts sonst auf dieser Welt bedeutet mir so viel. Ich liebe es, bei dir zu sein, zu sein und nichts zu leisten. Ich liebe es bei dir zu sein, zu sein so wie ich bin. (Lied: *In deiner Gegenwart*)

Die Logik des Jerusalemer Tempelkults, mit seinen liturgischen und architektonischen Phasen, dient als biblische Begründung und Muster für die unterschiedlichen Phasen dieses spirituellen „Eintauchens“ in die Gegenwart Gottes.

7 KRITISCHE WÜRDIGUNG UND FAZIT

7.1 Kritische Fragen an das Tempelmotiv im Lobgesang

Was bedeutet die Rückkehr zum Tempelmotiv als Gottesdienstgrundlage in der charismatischen Lobpreispraxis? Welche Konsequenzen und Implikationen lassen sich identifizieren?

Die Verwendung des Tempelmotivs und der Tempellogik im Gottesdienst und im musikalischen Lobpreis ist ein ambivalentes Phänomen. Was Reinhard Hempelmann über die charismatische Bewegung insgesamt konstatiert, kann sicherlich auch zugespitzt auf die deutschsprachige charismatische Lobpreiskultur gesagt werden:

Das christliche Zeugnis, das von ihr ausgeht, ist anzuerkennen und zu würdigen. Zugleich sind kritische Auseinandersetzungen nötig, wenn etwa die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf bestimmte spektakuläre Manifestationen des Geistes konzentriert und damit faktisch eingegrenzt wird, [...] wenn ein dualistisch geprägtes Weltbild für den Frömmigkeitsvollzug beherrschend wird und sich mit problematischen Praktiken und Lehren im Bereich des Kampfes gegen Geister und Dämonen verbindet (Hempelmann 2005:7).

Eine Untersuchung des Tempelmotivs in der charismatischen Lobpreiskultur zeigt, dass es dabei zu einer bemerkenswerten Umgestaltung des Gottesdienstverständnisses kommt. Zwei möglicherweise problematische Entwicklungen und Implikationen, die sich bei einem sakral-kultischen Verständnis von Gottesdienst (als Rekonstruktion des alttestamentlichen Tempelerlebnisses) zeigen können, sollen hier thesenhaft entfaltet werden.

7.1.1 Weltanschauliche Implikationen eines tempelbasierten Gottesdienstverständnisses

Dient die alttestamentliche Tempeltheologie, in einer vom zionistischen Weltbild geprägten Auslegung, als „biblische“ Legitimierung des Lobpreisverständnisses, kann dadurch ein dualistisches Weltbild (Trennung von sakral und profan) suggeriert werden. Ein solches religiöses Weltbild muss aus christlicher und neutestamentlicher Sicht kritisch hinterfragt werden.

Seit der Zerstörung des Tempels kann der Tempelgottesdienst, wie er in den Psalmen beschrieben wird, nicht mehr „live“ erlebt und gefeiert werden. Aufgrund der vollbrachten Erlösung durch Jesus Christus zerriss der Vorhang im Tempel, der das Heiligtum vom „Profanen“ trennte. Spätestens seit der Menschwerdung Gottes, der Ausgießung des Heiligen Geistes und der Bildung der christlichen Gemeinde als „Tempel des Heiligen Geistes“, ist die Einwohnung Gottes nun nicht mehr auf das Allerheiligste eines irdischen oder himmlischen Tempels beschränkt, das zudem nur

zu bestimmten Zeiten und durch bestimmte Personengruppen zu erreichen wäre. Daher ist die Sprache der Psalmen, insbesondere der Bezug zur Anbetung im Tempel, stets neutestamentlich und Jesus zuzuordnen.

Es stellt sich daher die Frage, ob und wie das Tempelmotiv so eingesetzt werden kann, dass es der Suggestion einer räumlichen und zeitlichen Fixierung der Gegenwart Gottes im Gottesdienst entgegenwirkt, oder, in den Worten Nicols, der das Anliegen Ernst Langes beschreibt: Wie kann die „gottesdienstliche Feier und der Alltag so zusammengelebt und zusammengedacht werden, [...] dass die eine Wirklichkeit nicht doch wieder in einen sakralen und einen profanen Bereich zerfällt“ (Nicol 2000:50)?

Der mennonitische Theologe John M. Janzen weist ebenfalls auf diese Herausforderung hin, insbesondere im Zusammenhang mit der Diskussion um „sakrale“ Räume:

Die Herausforderung, vor der die heutige Generation steht, die sich mit Orten und Räumen des Gottesdienstes beschäftigt, ist die Vorstellung von der Abwesenheit des Heiligen in der Welt der Dinge (Janzen 2012:4).

Wie weiter oben gesagt, besteht der christliche Gottesdienst nicht daraus, „was an heiligen Stätten, zu heiligen Zeiten und mit heiligen Handlungen praktiziert wird“ (Käsemann in Schnabel 2016:570). Christlicher „Gottesdienst“ sei vielmehr „[...] die Hingabe der leiblichen Existenz in dem sonst profan genannten Raum und [...] im Alltag der Welt, wobei jeder Christ zugleich Opfer und Priester ist“ (:570).

Auch Martin Vahrenhorst reiht sich in diese Kultkritik ein und behauptet, dass in einem integrativen christlichen Weltbild keine kultischen Vollzüge nötig wären, „die den Transfer vom Profanen hin zum Heiligen organisieren und den Übergang von einem unreinen zum reinen Status gestalten“ (Vahrenhorst 2008:4). Bernhard Ott beobachtet, dass der christliche Reflex gegen ein rein wissenschaftliches Weltbild möglicherweise eine Tendenz zu einer neuen Hinwendung zur Religiosität mit sich bringen kann,

ohne dass dabei kritisch wahrgenommen wird, dass viele religiöse Weltbilder in der Bibel selbst scharf kritisiert werden. So stehen z.B. alle religiösen Mechanismen, durch die der Mensch mittels religiöser Handlungen bei den Göttern Segen bewirken kann, im Gegensatz zur Botschaft der Bibel (Ott 2005:188).

Auch Pete Ward sieht in seiner Untersuchung der englischsprachigen charismatischen Lobpreispraxis diese Tendenz zu einem dualistischen Weltbild

kritisch. Insbesondere bei unreflektierter Verwendung von kultischem Vokabular, wodurch ein religiöser Dualismus suggeriert werden könne:

The issue here is that if God is met in worship what of the rest of life? [...] {H}ow is God present in the everyday lived realities of life? This is what lies behind the problems associated with the language of worship. [...] {T}his problem emerges [...] from the vividness of worship. God is so real – we see the face of God and feel his touch in worship. In contrast, a faithful life of service, or the challenges of parenthood, or a regular job, can be seen to be rather mundane or unrelated to the God we worship. What emerges is a kind of dualism. In worship we are in God's presence, when we are outside worship, we can feel that we are like batteries running down (Ward 2005:206).

Auch aus pfingst-charismatischen Reihen wird dieser Aspekt kritisch reflektiert.

Morgan David schreibt:

The idea that Pentecostal worship is an embodiment of the ‚priesthood of believers‘ needs to be balanced with the fact that God's presence is with believers, as they go out into the world in obedience to him. [...] God's presence is with people in worship or in work, in home or in heaven, in travel, in travail and in triumph. If this intimacy is not recognized when the church is not gathered, then the problem may be that Pentecostals have focused more on the techniques, electronics, CDs, performances, music style and entertainment rather than equipping people to be truly worshippers of God wherever they are (David 2007:250).

Dies soll nicht heißen, dass es nicht bestimmte Formen und Methoden geben dürfte, die den Gläubigen darin unterstützt, sich auf Gott auszurichten, und sich seiner Gegenwart (auch an Lieblingsorten) bewusst zu machen. Doch genau in dieser Präzisierung der subjektiven Ausrichtung liegt der Unterschied: „Die Präsenz Gottes muss nicht herbeigeführt werden, es kann nur darum gehen, dass der Mensch sich ihr anvertraut“ (Lange 1965:164). Gesungene Formulierungen wie „zeig mir, wo du bist“, „führe mich in deine Nähe“, „wir kommen jetzt in deine Gegenwart“, usw. sind natürlich nicht per se zu beanstanden, doch sie bergen möglicherweise das Potenzial, so verstanden zu werden, als müsse Gottes Gegenwart erst herbeigerufen, -gesungen werden. Ein solches Vorgehen im Gottesdienst kann wiederum ein dualistisches Weltbild suggerieren oder prägen.

D. A. Carson hat seinerseits die moderne nordamerikanische Lobpreiskultur beobachtet und sieht dieses Verständnis von „Lobpreis als Weg zur Gottesgegenwart“ ebenfalls kritisch:

It is not uncommon to be told that ‚worship leads us into the presence of God‘ or that ‚worship takes us from the outer court into the inner court‘ or the like. There is a way of reading those statements sympathetically [...], but taken at face value they are simply untrue. Objectively, what brings us into the presence of God is the death and resurrection of the Lord Jesus. [...] In this subjective sense, *all* of the activities of corporate worship may function to make us more aware of God's

majesty, God's presence, God's love. But I doubt that it is helpful to speak of such matters in terms of worship ,leading us into the presence of God': not only is the term *worship* bearing a meaning too narrow to be useful, but the statement is in danger of conveying some profoundly untrue notions (Carson 2002:50-51).

Ob die Verwendung des Tempelmotivs im Lobpreis und im gottesdienstlichen Vollzug zu einem „sakralen“ Verständnis des Alltagslebens beitragen kann, ist aus Sicht des Befunds dieser Untersuchung fragwürdig. Christliche Songwriter sollten sich der weltanschaulichen Implikationen des Vokabulars und der Prägekraft der Metaphorik jedenfalls bewusst sein, insbesondere aufgrund der massiven Rezeption und des großen Wiederhalls der Lobpreislieder und der damit einhergehenden Frömmigkeitsmerkmale.

Andererseits ist paradoxerweise zu beobachten, dass die Voraussetzung einer stets erfahrbaren Nähe Gottes eine gewisse Verfügbarkeit Gottes suggerieren kann: „Nicht immer berücksichtigt charismatische Anbetung jedoch die bleibende Unverfügbarkeit Gottes“ (Zimmerling 2001:218). Auch Bernhard Ott beobachtet, dass biblische Texte, die von einem fremden, distanzierten und geheimnisvollen Gott zeugen, in der charismatischen Frömmigkeit oft ausgeklammert werden (Ott 2005:187). Dabei wird in der Bibel auch von einem distanzierten Gott berichtet, der souverän handeln will und kann (Rothen 1998:7). Diese Spannung zwischen Nähe und Distanz zu Gott könnte auf der Basis eines funktionalistischen Lobpreisverständnisses möglicherweise undifferenziert aufgehoben werden: „Dadurch entsteht ein meines Erachtens überhöhter Anspruch an die persönliche Frömmigkeit, wie auch an den Gottesdienst: Gott will immer nah, intim und wohltuend positiv erlebt werden“ (Ott 2005:187).

Laut Ward ist die bleibende Herausforderung und Aufgabe der Lobpreiskultur zu reflektieren, wie die Nachfolge Jesu im normalen Alltag als Anbetung in der Gegenwart Gottes wertgeschätzt werden kann, ohne den Gottesdienst als Hauptereignis abzuwerten. Dafür bräuchte es differenziertere theologische Raffinesse und Ausgewogenheit, insbesondere in der Art und Weise wie „Anbetung“ und „Mission“ verbunden werden können (Ward 2005:15). Dabei handelt es sich um einen Bereich, der in Zukunft viel energischer angegangen werden muss. Einen starken Beitrag hierfür liefern beispielsweise Alan und Eleanor Kreider in ihrem Buch „*Worship and Mission*“ (Kreider & Kreider 2009).

7.1.2 Lobpreismusik als Dienst und Opfer an Gott?

Ein weiterer potenzieller Irrweg aus der Assoziation des musikalischen Lobpreises mit dem alttestamentlichen Tempelkult besteht darin, dass sich daraus ein Anbetungsverständnis der religiösen Opferleistung für Gott schlussfolgern lassen könnte. Wie bereits dargestellt, behauptet beispielsweise Hartl:

Eigentlich sehnt sich Gott danach, angebetet und verherrlicht zu werden, ja Gott sehnt sich eigentlich nach Musik, nach Lobpreis. [...] Der Herr sagt: Wer Lob opfert, wer als Opfer nicht einen Stier darbringt, sondern ein Lied für mich, der ehrt mich (Hartl 2014:12).

In einem zuvor angedeuteten Lied findet eine solche Lobpreistheologie Resonanz:

Herr, im Glanz deiner Majestät, auf den Stufen vor deinem Thron stehen wir in deinem Licht und singen dir Lieder (Feiert Jesus! 2008:30).

Wie bereits erörtert, muss eine Gottesdienstlogik als (religiöse) Dienstleistung und Huldigung an Gott aus christlicher Sicht kritisch hinterfragt werden. Sicherlich kann von Genugtuung und Freude Gottes beim Anblick seiner Schöpfung gesprochen werden. Doch, dass Gottes Zuneigung, Barmherzigkeit oder Offenbarung durch musikalische Darbietung beeinflussbar wäre, dürfte nicht Grundannahme eines christlichen Gottesdienstverständnisses sein. Der christliche Gott ist nicht auf Gottesdienst (im Sinne einer kultischen Leistung) angewiesen. Im biblischen Glauben ist Gott bereits einen Bund mit seinem Volk und seiner Gemeinde eingegangen. Der christliche Glaube geht von Gottes Versprechen der ewigen Treue und Liebe aus, bis ans Ende der Zeiten. John P. Richardson beobachtet diesbezüglich eine problematische Tendenz im modernen charismatischen Lobpreisverständnis als „Dienst an Gott“:

In contrast, the modern understanding of ‚worship‘ is a repeated activity addressed directly to God whereby through the cultus, and particularly through singing, he is appropriately extolled and exalted. [...] {T}he effect is to reinforce the image held by many unbelievers of God as an egoist who needs regular doses of praise to bolster him up. [...] The difference from the modern notion of ‚worship‘ is that biblical praise is rooted in a humble acknowledgement of what God has done and is not an attempt in itself to do something for God (Richardson 1995:10).

Wie bereits aufgezeigt, muss „Anbetung“ aus biblischer Sicht und insbesondere im Neuen Testament, als die Umkehr des Menschen zu Gott verstanden werden (von falschen Göttern, von falschen Sicherheiten, von sozialer Achtlosigkeit, von Gewalt und Unterdrückung, usw.). Christliche „Anbetung“ kann demnach nicht als eine wiederholte kultische, musikalische Aktivität verstanden werden, durch die man Gott eine Freude bereiten oder ihn gar besänftigen könne, sondern „Anbetung“ ist jene

lebensumfassende Neuausrichtung des Menschen und der Gemeinschaft der Gläubigen zu Gottes Wille und den Absichten seines Reiches in Reaktion und Antwort auf Gottes Liebe. Dies beinhaltet konsequenterweise auch eine entsprechende Neuausrichtung des Musikschaffens, in dem es dann darum geht, Gottes heilvolle Anliegen für seine Menschen und seine Schöpfung zu widerspiegeln und zu reproduzieren, statt musikalische Darbietung als Opferdarbringung für Gott zu verstehen.

7.2 Zum Potenzial des Tempelmotivs im Lobgesang

Die Logik der paulinischen Tempelmetaphorik lässt erkennen, dass Paulus darum bemüht ist, nicht mit dem Motiv des Tempels zu brechen, zumal es in der Religiosität jener Zeit hohe Anerkennung genoss. Paulus versucht vielmehr gerade mit Hilfe des Tempelmotivs, den Fokus auf die Sakralität des gesamten menschlichen Lebens zu lenken. Dadurch wird die Bedeutung des Tempels nicht entwertet oder zunichtegemacht, sondern gerade zur theologischen Erfüllung gebracht. Wie bereits dargestellt (Kapitel 2.3), wird das Tempelmotiv jedoch ausdrücklich nicht für den liturgischen Vollzug der Gläubigen verwendet. Paulus scheint damit deutlich machen zu wollen, dass der Tempelkult eben nicht durch gottesdienstlichen Vollzug konzipiert und rekonstruiert werden soll, sondern es vielmehr die Gläubigen und die Gemeinde selbst sind, die zum „Tempel Gottes“ werden. Der Tempel, mit seinem Heiligtum, wird in der paulinischen Metaphorik auch nicht in eine übernatürliche/unsichtbare Dimension des Himmels verlegt, sondern aus ihm wird eine Mission, die Gott auf der Erde hat. Zum „Heiligtum“ werden die Nachfolger Jesu auf Erden. Gottesdienst ist demnach nicht das, was aus der Welt herausführt, sondern ereignet sich dort, wo die Welt und die Menschen nach Gottes Vision ausgerichtet und transformiert werden (Röm 12,1-2). G. K. Beale beschreibt anhand von Eph 2:1-10, 2:11-22, 2:14, und 17, dass sich diese „Tempelwerdung“ bzw. „Heiligung“ nun dort ereignet, wo Menschen sich nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes ausrichten, wo Liebe und Frieden gesucht werden, wo Versöhnung selbst zwischen Feinden möglich wird. Dadurch wird das „Profane“ mit sakraler Bedeutung aufgewertet, das „Heilige“ sozial erfasst und sichtbar: „{T}he church is the ‚dwelling place for God‘ and ‚a holy temple in the Lord““ (Beale 2004:101).

Diese Art der Neudeutung des Tempels kann auch als Chance für eine integrative und ganzheitliche Sicht von „Anbetung“ bzw. „Gottesdienst“ angesehen werden.

Ähnlich bringt es das Lied „Jesus will uns bau'n zu einem Tempel“ aus dem Jahre 1977 zum Ausdruck:

*Gitta Leuschner, Ian Traynar
Copyrights: 1977 Thankyou Music
Verwalter: SCM Verlagsgruppe GmbH*

Jesus will uns bau'n zu einem Tempel,
als Wohnung für den heil'gen Gott.
Dieses Haus des Herrn ist die Gemeinde,
die Säule und der Wahrheit Grund.
Wie Edelsteine schön geformt,
aus seiner Gnaden durch das Wort.
Wenn wir uns lieben und vertrauen,
Halleluja, dann wächst der Tempel mehr und mehr,
dann wächst der Tempel mehr und mehr!

Diese Art der Verwendung des Tempelmotivs hat wiederum weltanschauliche Implikationen. Hier wohnt Gott nicht (nur) im Jenseits, sondern auch in „irdischen Gefäßen“. Hier wird der Dualismus von irdischer Vergänglichkeit und himmlischer Ewigkeit relativiert, was dem biblischen Zeugnis nahekommt. Das „Heilige“ ist hier nicht nur im „Himmel“ oder als vom Himmel hereinbrechende „Atmosphäre“ im musikalischen Lobpreis wahrzunehmen, sondern hat Wirkung auf den gesamten Vollzug des menschlichen Lebens. Das „Heilige“ durchdringt und transformiert die Schöpfung. Ähnlich wie es Wink im „integrativen Weltbild“ beschreibt (Kapitel 3.3.5), werden hier das Übernatürliche wie auch das Sichtbare als mögliche Träger von Gottes Heiligkeit gesehen.

7.3 Herausforderungen der charismatischen Lobpreiskultur an eine täuferisch-friedenskirchliche Frömmigkeit

Wie zu Beginn gesagt, soll mit dieser Untersuchung auch in gewissem Maße die Frömmigkeitstradition des Forschers mit der charismatischen Lobpreiskultur ins Gespräch gebracht werden.

Ein Aspekt, der aus täuferischen Kreisen, aber insbesondere auch aus der Sicht anderer Spiritualitätstraditionen bei der täuferisch-friedenskirchlichen Gottesdiensttheologie kritisiert wird, ist die mangelnde Bezugnahme oder Reflexion des „Mystischen“ und des „Geheimnis Gottes“. Lukas Amstutz schreibt im Vorwort von Yoders Buch:

Hier wird Yoder mit dem Vorwurf konfrontiert, lediglich eine geistlich ausgehöhlte Sozialethik zu propagieren [...]. Die Frage nach der Beziehung zwischen persönlicher Spiritualität und ethischem Engagement bietet daher sicherlich weiterführend Gesprächsstoff (Amstutz in Yoder 2011: 14)

Stephan F. Dintaman brachte diese (Selbst-)Kritik bereits 1993 in seinem Artikel mit dem provokanten Titel „*The spiritual poverty of the Anabaptist vision*“ auf den Punkt, in dem er kritische Fragen an eine womöglich zu stark „profanierte“ Sicht auf die Welt und den Gottesdienst bei den Täufern stellte:

Perhaps the major fallacy of the modern Anabaptist vision is that it has taught prepentecostal discipleship. [...] Until we can think and talk as passionately about receiving and being as we do about strategizing and doing, until we get as passionate about praise and prayer as we do about social-political analysis, we will remain spiritually impoverished (Dintaman 1993:2).

Während in der täuferisch-friedenskirchlichen Frömmigkeit möglicherweise stärkerer Akzent auf das Leben in der Nachfolge Jesu und die ethischen Ideale des Reiches Gottes gelegt wird, zeigt diese Studie, dass in der charismatischen Lobpreiskultur der Fokus eher auf eine individuell-erlebte Innerlichkeit in bewusster Wahrnehmung der mystischen Dimension der Spiritualität gelegt wird. Möglicherweise kann das eine das andere ergänzen. Dies zu vertiefen, ist nicht Ziel dieser Studie, doch könnte es lohnenswert sein zu untersuchen, wie sich eine solche Synthese vollziehen ließe.

Vielleicht in einem ganzheitlichen Verständnis von „Anbetung“ nach dem Motto von Walter Lüthi, der mit folgendem Satz seine Auslegung der lukanischen Hymnen abschließt:

Wer diesen Lobgesang versteht, versteht alles. Und verstehen heißt hier: stillwerden und anbeten, sich ganz beschenken und ganz verpflichten lassen (Lüthi 1970:54).

8 LITERATURVERZEICHNIS

- Ådna, Jostein 1994. Tempel. *ELThG* 3, 1976-1979.
- Ådna, Jostein 2005. Christlicher Umgang mit dem Tempel in Jerusalem. *RGG*⁴ 8, 149-150.
- Aschoff, Friedrich 2018. *Worship Academy: Statements*. Online im Internet: URL: <http://www.worshipacademy.de/uber-uns/statements/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Augsburger, David 2006. *Dissident Discipleship: A Spirituality of Self-Surrender, Love of God, and Love of Neighbor*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Bachmann, Michael 2002. Tempel: Neues Testament. *TRE* 33, 54-65.
- Baltes, Guido 1994. *Anbetung Konkret: Ermutigung zu einem lebendigen Lobpreis*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat Verlag.
- Baltes, Guido 2014. *Mehr als nur ein Lied: Lobpreis und Anbetung in der Gemeinde*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Basden, Paul 2004. *Exploring the worship spectrum: 6 views*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Beachy, Alvin J. 1968. *Worship as Celebration of Covenant and Incarnation*. Scottdale, Pa: Herald Press.
- Beale, G. K. & Kim, Mitchell 2014. *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Pr.
- Belliger, Andréa & Krieger, David J. 2012. *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*. 5. Aufl. 2013. Wiesbaden: Springer VS.
- Bergen, Dave, u.a. 2011. *The Heart of Mennonite Worship*. Online im Internet: URL: <http://resources.mennonitechurch.ca/ResourceView/2/13417> [PDF Datei] [Stand 2016-07-06].
- Bergler, Thomas E. 2012. *The Juvenilization of American Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Best, Harold 2003. *Unceasing Worship: Biblical Perspectives on Worship and the Arts*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Bially, Gerhard 2018. Editorial. *Charisma: Come Holy Spirit*. *Charisma* 183, 1. Quartal 2018. Online im Internet: URL: https://www.schleife.ch/fileadmin/user_upload/20180100_Gesamtausgabe_We_Worship_You_NEU_Charisma.pdf [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Bradshaw, Paul Frederick 1985. Gottesdienst IV. *TRE* 14, 39-42.
- Burggrabe, Helge 2015. *Herzensauge in Hagios: Gesungenes Gebet* (CD). Label: edel / Berlin Classics. Online im Internet: URL: <http://burggrabe.de/shop/cd-hagios/> [Audio] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Carson, C.A. (ed.) 2002. *Worship by the Book*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Cavey, Bruxy 2007. *The End of Religion: Encountering the subversive spirituality of Jesus*. Colorado Springs: NavPress.
- David, Morgan 2007. *Priesthood, prophethood and spirit-led community: A practical-prophetic Pentecostal ecclesiology*. Online im Internet: URL: http://etheses.dur.ac.uk/2577/1/2577_588.pdf?UkUDh:CyT [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Dierken, Jörg 1999. Dualismus: Religionsphilosophisch und dogmatisch. *RGG*⁴ 2,1007-1009.
- Dintaman, Stephen F. 1993. The spiritual poverty of the Anabaptist vision. *Mennonite Brethren Herald* 1993/7. Online im Internet: URL: <https://zwickaupress.files.wordpress.com/2015/01/dintaman.pdf> [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].

- Driedger, Joel 2014. *Der gewaltfreie Messias: Einführung in Theologie und Ethik von John H. Yoder*. Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt.
- Driedger, Pam 2005. In the ordinary, glimpses of the extraordinary. *Vision: A Journal for Church and Theology* Vol. 6 No. 2. 14-20.
- Dueck, Irma Fast 2005. The Performance of Worship and the Ordering of Our Lives: Liturgy and Ethics in the Mennonite Tradition. *The Mennonite Quarterly Review*, 79:1
- Eckstein, Hans-Joachim, Heckel, Ulrich & Weyel, Birgit (Hg.) 2011. *Kompendium Gottesdienst: Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ego, Beate & Janowski, Bernd 2001. *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eisen, Andreas 2002. Lobpreisgottesdienst – Leben am Herzen des Vaters. *Lutherische Beiträge* 1/2002, 15-41.
- EKD - Evangelische Kirche in Deutschland Rat 2009. *Der Gottesdienst: Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche*. Online im Internet: URL: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/gottesdienst.pdf [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Eliade, Mircea 1963. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Brace & World.
- Engle, Paul E. 2004. *Exploring the Worship Spectrum: Six Views*. Grand Rapids: Zondervan.
- Faerber, Walter 2012. N.T. Wright: Die vergessene Story der Evangelien (2) – Königtum Gottes und Kreuz. Online im Internet: URL: <https://walterfaerber.de/2012/06/01/n-t-wright-die-vergessene-story-der-evangelien-2-konigtum-gottes-und-kreuz/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Faix, Tobias & Künkler, Tobias 2018. *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Feiert Jesus! Band 1 Liederbuch 2008. 11. Auflage. Holzgerlingen: SCM Hänssler Musik.
- Fenske, Wolfgang (Hg.) 2004. „Die schönen Gottesdienste des Herrn“: Klaus Raschzok zum 50. Geburtstag. Berlin: TENEA Verlag für Medien.
- Forster, Martin & Jecker, Hanspeter (Hg.) 2005. *Faszination Heiliger Geist*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Freie Christengemeinde Regensburg 2016. Minipredigtserie „Lobpreis und Anbetung“. Online im Internet: URL: <https://zwickaupress.files.wordpress.com/2015/01/dintaman.pdf> [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Fritz, Volkmar 2002. Tempel II. *TRE* 33, 46-54.
- Gäbel, Georg 2006. *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gäckle, Volker 2005. „Wenn ihr zusammenkommt...“: Die Gottesdienste der ersten Christen, in Sons, Rolf (Hg.) 2005. *Wie feiern wir Gottesdienst?: Gemeinde zwischen Tradition und Erlebniskultur; Beiträge aus dem Albrecht-Bengel-Haus*. Witten: R. Brockhaus Verlag, 37-60.
- Gantke, Wolfgang 2003. Weltbild: Religionsgeschichtlich. *TRE* 35, 562-569.
- Goertz, Hans-Jürgen 2011. Täufer / Täuferische Bewegungen. *Mennonitisches Lexikon (MennLex)*. Online im Internet: URL: <http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:taeufer&s%5b%5d=taeufer> [Stand 2011-05-10].

- Gospel Forum* 2008. Über uns. Online im Internet: URL: <https://gospel-forum.de/ueber-uns/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Grüter, Verena & Schubert, Benedict 2010. *Klangwandel: Über Musik in der Mission*. Hamburg: EMW.
- Grüter, Verena 2010. Was macht das Harmonium am Himalaya? In Grüter, Verena & Schubert, Benedict 2010. *Klangwandel: Über Musik in der Mission*. Hamburg: EMW, 21-60.
- Hahn, Ferdinand 1985. Gottesdienst III. *TRE* 14, 28-39.
- Hartl, Johannes 2014. Sing: Kleine Theologie des Lobpreises (1). Online im Internet: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ekcdNVM70ns&t=2266s> [Video] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Hartl, Johannes 2017. Über mich. Online im Internet: URL: <https://johanneshartl.org/ueber-mich/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Hempelmann, Reinhard 2005. Charismatische Bewegung [7 Absätze]. *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*. Online im Internet: URL: https://www.ezw-berlin.de/html/3_130.php [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Hempelmann, Reinhard 2015. *Pfingstbewegung*. Online im Internet: URL: http://www.ezw-berlin.de/html/3_182.php [Stand 2016-07-06].
- Hiebert, Paul G. 2008. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding Of How People Change*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Hotz, Kendra G. & Mathews, Mathew T. 2006. *Shaping the Christian Life: Worship and the Religious Affections*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hug, Theo 2010. *Empirisch Forschen: Die Planung und Umsetzung von Projekten im Studium*. Wien: Verlag Huter & Roth.
- Janowski, Bernd 2001. Der Himmel auf Erden: Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in Ego, Beate & Janowski, Bernd 2001. *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 229-260.
- Janowski, Bernd 2003. *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins.
- Janowski, Bernd 2005. Weltbild: Geschichtliche Entwicklung. *RGG⁴* 8, 1409-1412.
- Janzen, John M. 2012. Gottesdiensthäuser, mennonitische. *Mennonitisches Lexikon (MennLex)*. Online im Internet: URL: <http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:gottesdiensthaeuser> [Stand 2012-06-29].
- Janzen, Waldemar 2000. *Believers Church Bible Commentary: Exodus*. Waterloo, Ont: Herald Press.
- Jüngel, Eberhard 1989. *Unterbrechungen: Predigten IV*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Kaiser, Jochen 2012. *Religiöses Erleben durch Gottesdienstliche Musik: Eine empirisch-rekonstruktive Studie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Käser, Lothar 1997. *Fremde Kulturen: eine Einführung in die Ethnologie*. Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission.
- Kendrick, Graham 1992. *Anbetung - Grundlagen. Modelle. Praktische Tipps*. Vierte. Projektion J Verlag.
- Kendrick, Graham 2018. Graham Kendrick Biography. Online im Internet: URL: <https://www.grahamkendrick.co.uk/about/about-graham-kendrick/graham-kendrick-biography> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Kick, Anette 2012. Charismatisch-pfingstliche Bewegungen. *Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen*. Online im Internet: URL: <https://www.weltanschauung.elk->

- wue.de/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_weltanschauungsbeauftragte/Doks O-T/Pfingstbewegung.pdf [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Koch, Christoph 2013. *Welt / Weltbild* (AT). *Wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet*. Online im Internet: URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34756/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Kopfermann, Arne 2009. *Das Geheimnis von Lobpreis und Anbetung*. Glashütten: C & P-Verl.
- Kopfermann, Arne 2018. Über Arne. Online im Internet: URL: <https://www.arnekopfermann.de/uber-arne/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Kreider, Alan & Kreider, Eleanor 2009. *Worship and Mission After Christendom*. After Christendom. Milton Keynes: Paternoster - Authentic Media.
- Kreider, Eleanor 1990. *Enter His Gates: Fitting Worship Together*. Scottsdale, Pa: Herald Press.
- Labberton, Mark 2007. *The Dangerous Act of Worship: Living God's Call to Justice*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Lange, Ernst 1965. *Chancen des Alltags*. Stuttgart: Burckhardthaus-Verl.
- Lind, Millard C. 1973. *Biblical Foundations for Christian Worship*. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press.
- Luchsinger, Jürg (Hg.). 2014. *Gott braucht Gottesdienst: biblische Impulse für den Gottesdienst von heute*. Studien zu Theologie und Bibel 11. Wien: LIT.
- Lüthi, Walter 1970. *Das Lukasevangelium: ausgelegt für die Gemeinde. Bd. 1 Kapitel 1-10*. Basel: Verlag Friedrich Reinhardt.
- Martin, Ariane 2011. *Sehnsucht der Anfang von allem: Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- MBS Bibelseminar 2018. Über uns: Lehrende: Dr. Guido Baltes. Online im Internet: URL: <https://www.mbs-akademie.de/ueber-uns/lehrende/41/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Meiß, Klaus 1991. *Gottesdienst*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Meiß, Klaus 2011. *Kirchengeschichte zwischen Moderne und Postmoderne: Spuren des lebendigen Gottes 3*. Marburg an der Lahn: Francke-Buchhandlung.
- Meyer, Karlo 2017. Moschee-, Synagogen- und Tempelpädagogik. *Wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet*. Online im Internet: URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100296/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Miletto, Gianfranco 2009. Philo von Alexandrien. *Wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet*. Online im Internet: URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30916/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Möller, Christian 2004. *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.
- Murray Williams, Sian & Stuart 2012. *The Power of All: Building a Multivoiced Church*. Waterloo: Herald Press.
- Murray, Stuart [2005] 2012. *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World*. Reprint, Milton Keynes: Paternoster.
- Murray, Stuart 2014. *Nackter Glaube: Christsein in einer nachchristlichen Welt*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Neufeld, Alfred 2008. *Was wir gemeinsam glauben. Täuferisch-mennonitische Überzeugungen*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Neufeld, Bernie. 1998. *Music in Worship: A Mennonite Perspective*. Scottsdale, Pa: Herald Press.

- Nicol, Martin 2000. *Grundwissen praktische Theologie: ein Arbeitsbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nicol, Martin 2010. *Weg im Geheimnis: Plädoyer für den evangelischen Gottesdienst*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Oeming, Manfred 2003. Weltbild: Altes Testament. *TRE* 35, 569-581.
- Ott, Bernhard 2005. Die Herausforderungen charismatischer Frömmigkeit aus täuferisch-mennonitischer Sicht, in Forster, Martin & Hanspeter Jecker (Hg.) 2005. *Faszination Heiliger Geist*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 182-190.
- Paganini, Simone & Giercke-Ungermann, Annett 2013. Zion / Zionstheologie. *Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Online im Internet: URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35418/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Page, Nick & Malessa, Andreas 2008. *Lobpreis wie Popcorn?*. Witten: R. Brockhaus Verlag im SCM-Verlag GmbH & Co.
- Philippi, Paul 1989. *Diaconica: Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH.
- Potter, Don 2003. *Facing the Wall: Das Geheimnis von Lobpreis und Anbetung*. 1., Aufl. Winterthur; Aßlar: Schleife.
- Redman, Matt 2002. *Heart of Worship: Anbetung als Lebensstil*. Asslar: Gerth Medien GmbH.
- RGG Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 2005. Band 8. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Richardson, John P. 1995 Is ‚Worship‘ biblical? Online im Internet: URL: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/109-03_197.pdf [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Richardson, John P. 1997. Neither ‚Worship‘ nor ‚Biblical‘: A Response to Alastair Campbell. *Churchman* 111/1 1997. Online im Internet: URL: http://churchsociety.org/docs/churchman/111/Cman_111_1_Richardson.pdf [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Riphagen, Hans 2018. Jesus, You Are My King: Eine Analyse vorherrschender Glaubensnarrative im modernen Anbetungsliedern. *Theologisches Gespräch: Freikirchliche Beiträge zur Theologie* 42, Heft 2, 55-75.
- Roth, John D. 2005. *Beliefs: Mennonite Faith and Practice*. Harrisonburg: Herald Press.
- Roth, John D. 2009. *Practices: Mennonite Worship and Witness*. Scottdale, Pennsylvania: Herald Press.
- Rothen, Bernhard 1998. Nähe und Distanz zu Jesus im Gottesdienst: Von der heilsamen Distanz und der befruchtenden Nähe zu Gott. *Idea Dokumentation* 160/98. 7-11.
- Schattauer, Thomas (Hg.) 1999. *Inside Out: Worship in an Age of Mission*. Minneapolis: Fortress Press.
- Schnabel, Eckhard J. 2016. *Der Brief des Paulus an die Römer, Kapitel 6-16: Historisch Theologische Auslegung*. Witten: SCM R. Brockhaus im SCM Verlag.
- Schödl, Albrecht 2004. Jenseits der Agenda: Von GoSpecial zur neuen Reformation, in Fenske, Wolfgang (Hg.) 2004. „Die schönen Gottesdienste des Herrn“: Klaus Raschzok zum 50. Geburtstag. Berlin: TENEA Verlag für Medien, 81-104.
- Schulze, Gerhard 2005. *Erlebnisgesellschaft: Kulturosoziologie der Gegenwart* (2. Auflage). Frankfurt: Campus.
- Sigler, Matthew 2014. Misplacing Charisma: Where Contemporary Worship Lost Its Way. *Seedbed*. Online im Internet: URL: <https://www.seedbed.com/misplacing->

- charisma-contemporary-worship-lost-way-2/ [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Sirchio, Bryan J. 2012. *The 6 Marks of Progressive Christian Worship Music*. Bloomington: AuthoHouse.
- Smith, James K. A. 2009. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation (Cultural Liturgies)*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Smith, James K. A. 2013. *Imagining the Kingdom: How Worship Works (Cultural Liturgies Vol. 2)*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Sons, Rolf (Hg.) 2005. *Wie feiern wir Gottesdienst?: Gemeinde zwischen Tradition und Erlebniskultur; Beiträge aus dem Albrecht-Bengel-Haus*. Witten: R. Brockhaus Verlag.
- SoulDevotion 2018. SoulDevotion Music. Online im Internet: URL: <https://www.souldevotion.de/music/> [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- SOW (School of Worship) 2017. Online im Internet: URL: <https://www.glaubenszentrum.de/bibelschule/sow/> [Datum des letzten Abrufs 2017-09-01].
- Thiede, Werner 2005. Weltanschauung: Praktisch-theologisch. *RGG⁴* 8, 1405-1406. *TRE Theologische Realenzyklopädie 2003*. Band 35. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vahrenhorst, Martin 2008. *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Von Knorre, Peter 2010. *Vergeblicher Gottesdienst: die kultpolemischen Texte im Alten Testament*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Ward, Pete 2005. *Selling Worship: How What We Sing Has Changed the Church*. Bletchley, U.K.; Waynesboro, GA: Paternoster Pr.
- Werner, Roland 1991. Der charismatische Gottesdienst, in Meiß, Klaus 1991. *Gottesdienst*. Marburg an der Lahn: Francke, 70-81.
- Wick, Peter 1998. Nähe und Distanz zu Jesus im Gottesdienst: Vom gebotenen Gottesdienst und von verbotenen gottesdienstlichen Annäherungen. *Idea Dokumentation 160/98*. 3-7.
- Wick, Peter. 2002 *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen-, und Hausfrömmigkeit*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 8. Folge, Heft 10. Stuttgart: Kohlhammer.
- Williams, Don 2004. Charismatic Worship, in Basden, Paul 2004. *Exploring the worship spectrum: 6 views*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 137-171.
- Worshipworld 2002. Der Tempel als Grundmodell der Anbetung. Online im Internet: URL: <http://www.worshipworld.de/Tempel.pdf> [PDF-Datei] [Datum des letzten Abrufs 2018-09-25].
- Wright, Nicholas Thomas, und Übersetzer Rainer Behrens 2015. *Reich Gottes, Kreuz, Kirche.: Die vergessene Story der Evangelien*. Marburg an der Lahn: Francke-Buchhandlung.
- Yoder, John Howard, und Übersetzer: Wolfgang Krauß 2011. *Die Politik des Leibes Christi: Als Gemeinde zeichenhaft leben*. 1. Aufl. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag.
- Zimmerling, Peter 2001. *Die charismatischen Bewegungen: Theologie - Spiritualität - Anstöße zum Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmerling, Peter 2005. Anbetung und Geisterfahrung im Gottesdienst. *Gemeinschaft im Geist: Zum charismatischen Gottesdienstverständnis*, in Forster, Martin & Hanspeter Jecker (Hg.) 2005. *Faszination Heiliger Geist*. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 102-115.
- Zschech, Darlene 2004. *Extravagant Worship: Holy, Holy, Holy Is The Lord God Almighty Who Was And Is, And Is To Come*. Ada: Bethany House Publishers.