
Der spirituelle Mensch und die Sehnsucht nach Lobpreis

Thomas Niedballa

Wenn jemand neue Entwicklungen in christlichen Gemeinden erlebt, dann gibt es verschiedene Möglichkeiten darauf zu reagieren, z. B. kann einer sich von dem Prozess anstecken lassen. Vielleicht jedoch nimmt er es auch nur hin, so wie politische Entwicklungen oder Ereignisse in der Nachbarschaft. Vor dieser Entscheidung sehe ich mich, seit ich die Worshipsongs als neues Ritual im Gottesdienst erlebt habe. Solche Anbetungslieder haben eine klare Struktur und einen Wiedererkennungswert: ein Ansing-Team, meist mit elektronischen Instrumenten einer Popband, singt und spielt im „Anbetungsblock“, die Gemeinde folgt, während kurze Texte mit dem Beamer der Gemeinde vorgestellt werden. Die Texte sind oft – aber nicht immer – aus dem Englischen übernommen oder nur nachgeahmt: kurze Texte, die die enge Beziehung des Sängers oder der Sänger zu Gott oder Jesus betonen, voller Gefühl, mit Attributen, die wir Gott zuschreiben, die oft von Gott als König und Jesus als Hirten sprechen. Die Relation der Sänger zu Gott wird mit Verben intimer Nähe oder unmittelbarer Wahrnehmung beschrieben. „Wir sehen dich, Gott“. Die Melodien sind einfach, sie erleichtern das Einstimmen. Viele Verse entstammen biblischer oder dogmatischer Sprache, allerdings nur als Versatzstücke, nicht zu einer intensiven Predigt verknüpft wie in klassischen Liedern. „Lamm“, „Thron“ und „König“ kommen oft vor. Das ist gemeint, wenn wir von modernen „Anbetungsliedern“ und „Worshipsongs“ sprechen.¹ Wie gehen wir damit um?

Der Leser wird aus meinen Sätzen keine spontane Begeisterung hören. Ich sehe diese Entwicklung skeptisch. Aber was stört mich daran? Habe ich Gründe, die gläubige Gemeindemitglieder und Pastoren überzeugen würden? Oder gibt es keine Gründe, geht es nur um Geschmack und Stimmung? Schließlich gab es doch nie Gottesdienste, in denen jedes Lied jedem Besucher gefallen hätte, ja, selbst wenn einer selber Lieder aussucht, weil er in einer Freikirche die Liturgie gestaltet, wird er nicht nur nach dem eigenen Wohlbefinden und Geschmack vorgehen.

Doch es treibt mich an, für mich selbst Begründungen zu suchen, die mir selbst eine Klärung der Gedanken liefern und eventuell auch Gründe für dialogbereite Vertreter der Anbetungslieder. Viele reagieren schnell abweisend bis gereizt, wenn sie Anfragen an die Gestaltung des Gottesdienstes hören. Und die Frage, zu deren Mitdenken ich den Leser einlade,

¹ Ausführlich und differenziert beschreibt *Thomas Melzl* die Anbetungslieder in: „Ich bete an die Macht der Liebe“. Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung, in: ZThG 21 (2016), 53–75.

lautet: Wie verstehe ich Spiritualität, so dass sich daraus Überzeugungen und Urteile hinsichtlich der Anbetungslieder ergeben, die nicht einfach aus dem Bauch heraus geschehen?

Das erste Grundthema, das ich verfolgen will, ist das persönliche Engagement in der Spiritualität. Ich möchte darum einen weiten Begriff von Spiritualität (und religiöser Erfahrung) beschreiben, der nicht von vornherein auf einen Gottesbezug oder in den „Grenzen einer schon institutionell geformten Religion“ eingegrenzt ist.² Wohl soll der religiöse Mensch im Mittelpunkt stehen.

Spiritualität und subjektives Engagement

Meine Einstellung mag Produkt einer westlichen Prägung sein, und sich sehr einseitig der Linie Pietismus-Schleiermacher-Psychologie verschreiben. Sie ist aber auch naheliegend, weil die Lieder sehr intim von der persönlichen Beziehung des Einzelnen wie der Gemeinde zu Gott sprechen; selbst wenn von Gott als Majestät die Rede ist, so nimmt doch der Sänger die Rolle des königlichen Kindes ein, das den Weg zum Vaterkönig gefunden hat. Es geht also in irgendeiner Form um persönlich-individuelle Frömmigkeit, selbst wenn sie kollektiv im „Wir“ der Gemeinde formuliert ist.³

Wenn der Leser auf diesem Boden die Anbetungslieder und meine Kritik daran verstehen will, sollte er also den Gedanken zulassen, dass es Spiritualität in dem Sinne einer sehr persönlichen, sehr intimen Art von Frömmigkeit gibt, die den Menschen existenziell erfasst – die aber eventuell ganz anders ist, als es sich die Autoren und Sänger der Worshipsongs vorstellen.

Dabei möchte ich meine Position und die Abgrenzungen zu Beginn umschreiben. Ich will das als Spiritualität darstellen, was nicht die Enge evangelikaler oder orthodoxer Lehre meint, die die Frömmigkeit und Lebenserfahrung in Formeln und Inhalte presst und nicht mehr für Erfahrungen des Fremden und der Fremdheit des eigenen Lebens offen sein kann. Andererseits sperre ich mich auch gegen eine flache und liberale Beliebigkeit, die irgendwie alles gut findet und generell gerne auch esoterische Ansichten und Abweichungen vom naturwissenschaftlichen Denken als spirituell bezeichnet, solange irgendwo das Wort „Energie“ vorkommt. Dagegen geht es mir um ein Engagement, das das Leben bestimmt, die Vernunft nicht preisgibt und sich durchaus in Symbolstrukturen einer Religion bewegt.

Ich möchte als Vergleich oder Gleichnis das Spielen eines Musikinstruments, z. B. einer Gitarre, wählen. Da gibt es vorgegebene Dinge: den Bau des Instruments, die zu erlernenden Akkorde, Fingersätze und Harmonie-

² Gerd Haeffner, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: Friedo Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15–39, hier: 35.

³ Ähnlich Peter Bubmann, Lobpreis-Songs – eine theologische Kritik, in: Kirchenmusikalische Nachrichten „Lobpreis wirkt – aber wie?“, 66/1 (2015), 6–15, hier: 9.

lehre, die Abfolge der Akkorde im Blues oder technische Feinheiten beim Spielen. Viel Technik gilt es einzuüben, und nur der wird spielen lernen, der sich mit Herzblut und Engagement und nötiger Disziplin ans Üben gibt. Vieles ist wie Grammatik und Vokabular einer Fremdsprache vorgegeben. Für viele Menschen mag Spiritualität ebenso ein anstrengendes und diszipliniertes Umsetzen von Regeln des Korans, der Bibel oder der jüdischen Speisevorschriften sein. Und zweifellos gibt es Perfektionisten, denen 600 Anschläge der Gitarrensaite pro Minute gelingen oder die schon als Kinder gedrillt wurden, vorgegebene Stücke perfekt wiederzugeben. Natürlich kann einer ein Instrument so spielen, dass er zur Musikmaschine wird. Mit Wittgenstein gesagt: Man kann sich auf jedes religiöse Sprachspiel selbst abrichten. Doch das Gleichnis der Gitarre sagt mir vielmehr: es kommt auf den Klang an, auf die kreativ erzeugten Töne. Vielleicht entspricht ein mit Emotionen und wenig Technik gespieltes Stück der Schönheit der Musik mehr als ein technisch perfektes blutleeres Spielen. (Es gibt technisch perfektere Gitarristen als Santana). Das kreative Dasein des Musikers, für den z. B. nicht das entscheidend ist, ob er einen falschen Ton spielt, sondern wie er nach diesem Ton weiterspielt, ist das, was ich aus diesem Gleichnis ableite. *Spiritualität will ich nicht als perfekte Kopie von religiösen Regeln, sondern als kreative, subjektive Aktivität verstehen.* Ich möchte später noch erläutern, wie unterschiedlich dabei der Begriff Hingabe interpretiert werden kann. Schon hier kann aber gesagt werden, dass Spiritualität nicht Auslieferung und Unterwerfung unter ein System von Regeln und Riten ist. Daraus folgt ein Gedanke, dessen Tragweite zunächst unterschätzt wird: dass nämlich das Formulieren und Analysieren von Glaubensaussagen jenseits eines religiösen Subjekts nicht Sinn von Spiritualität sein kann.

Natürlich gibt es Vorgaben der Tradition, der Symbole, doch entscheidend wird die Auslegung, die wie in der Musik Zeit kostet, weil es um Lebenserfahrung geht, nicht um die Erlebnisse einzelner Töne. Der Spieler legt die Gitarre und die Stücke aus, er spielt mal frei, mal ans Blatt gebunden, mal erfindet er eine neue Melodie, und letztlich spielt er sich selbst. Das ist sowohl in der Spiritualität wie in der Musik unserer letztlich auf Aufklärung und Romantik basierenden Kultur geschuldet, wenn ich die kreative, subjektive Position betone, während in anderen Kulturen das mechanische Einfügen in vorgegebene Riten, Regeln und Praktiken als das Entscheidende gilt.

Dennoch ist nicht jedes Aneinanderhängen von Tönen schon Musik, und Üben kann anstrengend sein. *Und mir leuchtet es überhaupt nicht ein, warum z. B. die naturwissenschaftliche Forschung im Labor oder das Engagement eines Sportlers oder Musikers vor einem Wettkampf oder einem Auftritt mehr Anstrengung und Herzblut kosten sollte als der Weg der Spiritualität, den einer einschlägt.*

Neben dem Gleichnis des Musikinstruments möchte ich als weiteres Paradigma auf den großartigen Kommentar von Luther im großen Katechismus zurückgreifen.

Luthers Großer Katechismus

Spiritualität ist schon als Begriff eine Relation zwischen Mensch und einem Etwas, weil es eine Einstellung zu einer bestimmten Sache, einem bestimmten Thema ist, das z. B. „Gott“ oder „das Übernatürliche“ oder „Buddha“ oder „Religion“ heißt. Diese Einstellung ist existenziell für den Menschen, es meint ihn wesentlich. Es geht um das, woran „er sein Herz hängt“ (Luther). Luthers Auslegung des Ersten Gebots im großen Katechismus geht von einer Urerfahrung aus, die ganz modern und psychologisch zunächst die Frage nach Spiritualität auf die Einstellung und Haltung des Menschen richtet. „Wenn Luther verständlich machen will, was das Wort ‚Gott‘ besagt, knüpft er nicht an ein in jedem Menschen verborgenes Gottesbewusstsein an, sondern er appelliert an so allgemeine, so ‚natürliche‘ Erfahrungen wie an das Phänomen des Vertrauens, das auch, wenn es in Verzweiflung umschlägt, seine Notwendigkeit erweist.“⁴ Luther eignet sich darum als weiterer Ausgangspunkt meiner Überlegungen, weil er diese Grundhaltung des Vertrauens mit einer Pluralität von Lebensweisen vergleicht, in denen sich Spiritualität zeigen kann oder nicht.⁵

Luther fragt in seiner Interpretation des Ersten Gebots danach, was es heißt, einen Gott zu haben. *Gott wird definiert als das, woran einer sein Herz hängt.* Glaube bedeutet, sein Herz an etwas zu hängen, wie Geld, Ehre, Freundschaft.⁶ Mehrfach bestimmt Luther Gott als Gut, das ein „ewiger Brunnenquell“ ist (49). Er ist „das einzige ewige Gut“ (48), von dem man alles Gute und Rettung erwarten solle. Demgegenüber zeigt sich die Vielfalt der römischen Götter an dem Verlangen und den Bedürfnissen der einzelnen, denn es „machte jedermann den zum Gott, zu dem sein Herz ihn zog“ (48). Daneben warnt er davor, die eigenen Fähigkeiten oder Besitztümer als etwas zu verstehen, auf das sich einer verlässt und vertraut. Selbstvermessenhaft und Stolz widersprechen dem Glauben an Gott.

Luther geht es um das zentrale Leben des Menschen, sein grundlegendes Bestreben und seine Grundeinstellung zum Leben überhaupt, sein Innerstes, eben sein „Herz“. Das Herz ist für Luther objektbezogen, und er nennt das Objekt des grundsätzlichen Strebens und Vertrautseins „Gott“. „Woran du nun (sage ich) dein Herz hängst und worauf du dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott“ (46). Das als „Gott“ verstandene Objekt muss kein Ding oder eine andere Person sein, es kann auch die eigene Klugheit oder Beliebtheit sein (47). Die Pluralität der Dinge und Situationen erscheinen bei Luther als Pluralität der menschlichen Lebenshaltungen und Lebensstypen, darin psychologisch und hochmodern. Luther sagt: Es gibt tatsächlich eine

⁴ Peter Biehl, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991, 65.

⁵ Guido Baltés, Mehr als nur ein Lied. Lobpreis und Anbetung in der Gemeinde, Marburg 2014, 78, definiert Anbetung auf unterschiedliche Arten, eine davon belegt er mit Luther.

⁶ Rudolf Mau (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Teilbd. 2, Bielefeld 2008, 47.

Fülle von religionsähnlichen Verhaltensweisen, die aber nur Schein sind, weil sie den wahren Gott verfehlen. Eine religionsähnliche Lebenshaltung wird als durch ein Objekt bestimmtes Menschsein verstanden. Gleichzeitig macht Luther deutlich, dass es nicht nötig ist, bei der Perspektive auf den Menschen alle Unterschiede einzuebnen und der postmodernen Beliebigkeit zu folgen. Luther wertet und urteilt. Es gibt wahren und falschen Glauben. In der Zeit des *corpus christiana* der frühen Neuzeit, in der zwar große Unsicherheit über das eigene Seelenheil bestand, aber große Einmütigkeit und Sicherheit, dass jeder an Gott als Schöpfer der Welt glaubt, macht Luther klar, dass diese Selbstverständlichkeit ein Irrtum sein könne. Denn alle Beispiele, die Luther anführt, beschreiben Verhaltensweisen seiner Zeitgenossen, die meinten, an Gott zu glauben.

Auf unser Thema übertragen, bedeutet das, dass die Anerkennung der heutigen großen Pluralität von Frömmigkeitsformen keineswegs die unterschiedslose Bejahung jeder dieser Formen beinhalten muss.

Wir haben mit Luther also zwei entscheidende Gedanken gewonnen. *Zum einen können wir festhalten, dass die Relation zum Göttlichen von Vertrauen, Glauben, Sich-Überlassen bestimmt ist* (und ich denke, dass das selbst in irgendeiner Form im Buddhismus, der Religion ohne Gott, gilt).⁷ *Zum anderen bedeutet diese Zentrierung und Weitung der Spiritualität keineswegs ein unterschiedsloses Bejahen aller Behauptungen mit religiösem Inhalt. Es geht um ein kritisches Unterscheiden.* Natürlich dachte Luther, er habe einen einfachen Maßstab, der ihm zwischen falschem und rechtem Glauben, zwischen Götzen und wahren Gott zu unterscheiden half: es ist seine Vorstellung vom biblisch-reformatorischem Gott. Genauso offensichtlich ist es für den distanzierteren Betrachter, dass in den Auseinandersetzungen unter den Reformatoren und mit den Altgläubigen keineswegs von vornherein geklärt war, welches nun der wahre Gott ist. Ich möchte darum Luthers kritische Unterscheidung so verstehen, dass ich den modernen Begriff des Gottesbildes ins Spiel bringe, und Luther interpretiere als den, der nicht nur nach dem wahren Glauben, sondern auch nach dem wahren Gottesbild gefragt hat. *Seine Zeitgenossen hatten ein Bild von Gott, das so beschaffen war, dass ihr Vertrauen auf Reichtum oder Reliquien oder Berühmtheit mit dem Glauben an Gott vereinbar war, während Luther so etwas für nicht möglich hielt. Zu seinem Gottesbild gehörte es, dass einer sein Herz an Gott hängt und damit eben nicht an Geld oder Heilige.* Dabei unterstellte er natürlich, dass sein Gott der wahre Gott sei, eben der durch Paulus, Augustin und ihn selbst interpretierte christliche Gott. Die Frage der Beziehung und des Glaubens an Gott hängt mit dem Gottesbild zusammen. Nicht jedes Gottesbild ist wahr, heilsam und gut, und nicht jedes Geklimper auf der Gitarre ist wirklich Musik.

⁷ Im Buddhismus hat das Aussprechen der drei Zufluchten „Ich nehme meine Zuflucht zum Dharma, zum Buddha, zur Sangha“ eine analoge Funktion.

Ich möchte ein wenig bei der Betrachtung dieses Begriffs „Relation“ oder „Beziehung“ bleiben, der natürlich in Luthers Kommentar wie in jedem heutigen Text über Spiritualität vorausgesetzt und thematisiert wird. Es geht um eine Beziehung zu Gott. Dieser Begriff „Beziehung“ schillert von „vage“ bis „inhaltsträchtig“. Da wir in der christlichen Tradition gewöhnt sind, personale Bilder für Gott zu verwenden, assoziieren wir mit dem harmlosen Begriff „Beziehung“ eine menschlichen Partnerschaften analoge Relation. Israel hat das als „Bund“ bezeichnet und in der Tat mehrfach das Verhältnis zwischen Gott und sich mit einer Ehe verglichen. Ähnlich assoziieren wir mit „Begegnung“ eine eher persönliche Beziehung zwischen Menschen, eben weil wir im Wesentlichen von Menschen sagen, dass sie sich begegnen. In einem weiteren Sinne allerdings kann einer auch seinem Leib begegnen, wie der Frankfurter Pfarrer und Professor Lukas Ohly beschreibt.⁸ Und selbst eine persönliche engagierte Beziehung, die ich zu Menschen aufbaue, muss nicht einer Partnerbeziehung analog sein, z. B., wenn ich mich für Menschen in einem anderen Land einsetze, die mich nie persönlich kennenlernen werden. Und selbstverständlich sind Buddhisten in ihrer Religiosität persönlich engagiert, woraus nun eben nicht irgendetwas Inhaltliches über Buddha als Person folgt. Das evangelikale Axiom „Glauben ist eine persönliche Beziehung zu Jesus“ sagt im Grunde genommen noch nicht viel aus.

Der Begriff „Beziehung“ muss also gefüllt werden, und natürlich stellt sich die Frage nach dem anderen Pol der Relation, nach dem Gegenüber des Glaubens bzw. nach dem Objekt des Vertrauens. Was ist also der Grund der Spiritualität, der Anlass und die Begründung für das Vertrauen? Geht nicht das Widerfahren dem Reagieren, das Erfahren dem Vertrauen voraus? Muss es nicht Objekte geben, bevor man daran sein Herz hängt, und muss nicht die Gitarre und die Musiktradition vorgegeben sein, bevor sich einer darauf einlässt? *Wenn wir den Begriff „Vertrauen“ als Aktivität verstehen, so fehlt einer Interpretation von Spiritualität noch die andere Seite: das Widerfahrnis des Objekts.*

Wir könnten die Haltung Luthers natürlich übernehmen,⁹ müssten dann aber in unserem säkularen Kontext klären, wie jemand überhaupt auf die Idee kommen kann, diesen Gott in Luthers Weise zu verehren. Die Nennung Gottes ist nicht mehr selbstverständlich. Sicherlich kann mit vielen Philosophen des 20. Jahrhunderts, wie z. B. Wittgenstein, behauptet werden, dass niemals rationales Erwägen oder cartesianischer Zweifel den Weg darstellten, eine Gewissheit über einen Sachverhalt zu erlangen, da diese doch vorgegeben sei: das Sich-in-einem-Überzeugungssystem-Vorfinden. Wir seien eben bereits geprägt von Vertrauen und Selbstverständlichkeiten. Wir lebten in Sprachspielen der Gewissheit und nicht in Konstruktionen

⁸ Lukas Ohly, Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011, 26 ff.

⁹ Guido Baltes (Mehr als nur ein Lied, a. a. O.) übernimmt die Fraglosigkeit dessen, was und wer in der Anbetung gemeint ist, von Luther.

zweifelnder Argumentationen. Wir lebten in christlicher Tradition und Religion. Theologie könnte nur im Nachhinein überlegen, wie dieses Vertrauen als christliches zu interpretieren wäre. Doch: Fragenden Zeitgenossen dürfte diese Antwort sicher nicht ausreichen.

Ein anderer Weg könnte es sein, dass wir die Situationen beschreiben, in denen der Mensch dazu kommt, sich Gott zu überlassen. Der Pietismus hat dabei von „Sprung“, „Entscheidung“, „Ruf“, „Nachfolge“ gesprochen (und wiederum wie Luther unterstellt, dass der so und so interpretierte „Gott“ eben der ist, dem einer nachfolgt). Schieben wir den Ballast der Engführungen des Konzepts beiseite, so bleibt doch der wichtige Gedanke, dass es eines Widerfahrnisses bedarf, dass einer von Gott spricht. Zum anderen geht es darum, dass sich einer mit seiner ganzen Existenz auf den Weg begibt. Die Signatur seiner Existenz ist jedoch nicht ein abstrakt-pointiertes Sich-Entscheiden, sondern die Bandbreite seiner Gefühle, Haltungen und Wertungen. Widerfahrnis und der Fluss der Gefühle ergeben „Erfahrung“,¹⁰ und *damit haben wir die wichtigen Begriffe „Gottesbild“, „Erfahrung“ und „Subjekt“ als tragende Themen der Spiritualität versammelt.*

In der Erfahrung lernt das Subjekt die Welt kennen und entfaltet sich das Subjekt in dem, was es an Werten, Zielen, Gefühlen lebt – wie ein Baby, das sich selbst und die Welt in einem empfindet, kennenlernt, ergreift, versteht und prägt. Das Kind entwickelt sich nicht selbst getrennt von seiner Welt-erfahrung. *Das ist Erfahrung, das ist Subjektwerdung, das ist die Entwicklung eines Bildes von sich und der Welt im kleinen Menschen. Und genau das Gleiche gilt für den Zusammenhang von Erfahrung, Subjekt und Bild beim Reden von Gott. Es sind Momente und Aspekte eines Geschehens.*

Die theologischen Positionen, die im Folgenden stets im Hintergrund schweben und von denen ich mich abgrenzen möchte, – auch wenn ich sie nicht explizit erwähne – betonen eine subjekt- und erfahrungsfreie Festlegung Gottes und eine subjektfreie Erfahrung als Erlebnisfundament, was dann zur Behauptung der Greifbarkeit Gottes im Lehrsystem oder im unmittelbaren Erleben (z. B. auch bei Anbetungsliedern) führt.

Das Wechselspiel von Subjekt und Erfahrung

Die eben betonte Wichtigkeit von Erfahrung und Gottesbild scheint nämlich auf die Bahn von Erlebnisfrömmigkeit, subjektiver Beliebigkeit und unkontrollierbaren Überzeugungen zu führen. Hier steckt die Gefahr, nun das Erleben quasi erlebnispositivistisch als Datum zu fixieren und aus Gott einen Erlebnisreiz und Wahrnehmungsgegenstand zu machen und dabei Erfahrung und Glauben dualistisch wie Gegebenheit und Interpretation auseinanderzuhalten und gleichsam auf die Seiten Passivität und Hand-

¹⁰ Hier wäre ein Gespräch mit *William James* angebracht!

lung getrennt zu verrechnen.¹¹ Aufklärerischer Empirismus und frommer Pietismus könnten wie Geschwister auftreten, postmodern geprägt als Variante der „Erlebnisgesellschaft“.¹²

Doch schon bei sinnlichen Wahrnehmungen lässt sich eine positivistische, subjektfreie Basis nicht retten und erst recht nicht bei Lebenserfahrungen, die zutiefst von konstruktiver Interpretation durchdrungen sind.¹³ Erfahrung ist nicht die subjektlose Präsentation der Erfahrungsinhalte für das Subjekt, das sich die Inhalte vor Augen führen kann wie einer, der sich Urlaubsbilder anschaut, auf denen er selber mal zu sehen und mal nicht zu sehen ist. Eher ist Erfahrung mit dem Erlebnis zu vergleichen, dass jemand bleich und erschüttert aus einem Raum kommt und berichtet, was er gerade dort gesehen hat. Wenn das schon für normale Lebenserfahrungen gilt, wie viel mehr für spirituelle und religiöse Erfahrungen. *Gott ist jedenfalls nicht sinnliches Erfahrungsobjekt und materieller Gegenstand*. So sehr der Widerfahrnisaspekt in Lebens- und religiösen Erfahrungen wichtig ist, so klar ist, dass das subjektive Interpretieren und Aneignen zur wirklichen Erfahrung hinzugehört. Religiöse Erfahrungen sollten nicht mit Hilfe der „Deutung als Wahrnehmungserlebnisse in Analogie zur sinnlichen Erfahrung“ interpretiert werden, was zumeist durch ein „empiristisch verengtes Verständnis von ‚Erfahrung‘“ bestimmt ist.¹⁴ Erfahrung geht über das „einzelne Wahrnehmen und Erleben“ hinaus.¹⁵ „Wer eine Erfahrung seines geliebten Lebens artikuliert, bildet nicht einen bereits vorsprachlich konstituierten qualitativen Sinn mit sprachlichen Mitteln einfach ab, sondern deutet sich und anderen jenen Spielraum von Sinnmöglichkeiten [...]“¹⁶ Es geht um die „Stimmigkeit“ (nicht die herrschaftliche Unterordnung) zwischen Erleben und Bewerten.¹⁷ Diese Stimmigkeit entspricht dem Klang, den der Übende aus seiner Gitarre gewinnt, ohne dass damit gemeint sein soll, dass wie im Gleichnis der Klang mehr oder weniger automatisch aus dem Tun des

¹¹ Dagegen spricht sich *Matthias Jung*, Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung, in: *DZPhil* 56 (2006), 239–256, hier: 243, aus.

¹² Zu dem populär gewordenen Buch von *Gerhard Schulze* vgl. z. B. *Michael Klessmann*, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2009, 74 f.

¹³ *Haeffner*, Erfahrung, 8 ff.; *Jung*, Qualitatives Erleben, 248 f.

¹⁴ *Andreas Hansberger*, Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung, in: *Friedo Ricken* (Hg.), Religiöse Erfahrung, 113–125, hier: 123. Noch ausführlicher referiert und kritisiert er das in: Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung, Stuttgart 2009 (Münchener philosophische Studien NF 27), 100 ff.

¹⁵ *Haeffner*, Erfahrung, 18. *Jürgen Audretsch*, Erfahrung und Wirklichkeit. Überlegungen eines Physikers, in: *ders. / Klaus Nagorni* (Hg.), Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 9–34, passim; *Richard Schaeffler*, Fähigkeit zur Erfahrung. Philosophische Probleme und theologische Perspektiven, in: *Audretsch/ Nagorni*, Erfahrung?, 35–74.

¹⁶ *Jung*, Qualitatives Erleben, 248.

¹⁷ Ebd., 249 mit Verweis auf Kants Kritik der Urteilskraft an ästhetischen Urteilen.

Menschen folgt. (Die Stimmigkeit kann in Krisen verloren gehen und muss dann wiedergefunden werden.)¹⁸

Doch so wie Naturwissenschaftler betonen, nicht eigene Konstrukte, sondern „die“ Wirklichkeit zu beschreiben, so betonen gerade gläubige Menschen aller Religionen, das sie einem Größeren begegnet sind, dass ihnen etwas widerfahren ist und dass sie einer über sie hinausgehenden Wahrheit folgen. Sie sind voller Hingabe, nicht voller Konstrukte, und verstehen genau das unter Spiritualität. Und gibt es nicht Grund- oder Schlüssel Erfahrungen, die dem Menschen dazu bringen, sein Herz im Vertrauen (Luther) auf Gott einzulassen? Sind nicht alle Religionen mit Erfahrungsberichten der Religionsstifter und heiliger Menschen voll, die einen Anfang und einen Grund für die weitere Geschichte der Spiritualität – im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft – setzen? Gibt es einen Anfang, der nicht dem eben abgewiesenen Gedanken entspricht, als reines Wahrnehmungsdatum gegeben zu sein?

Erfahrung, Bild und Subjekt

Ich möchte diese Frage noch einmal umformulieren, um den Horizont zu beschreiben, indem sich m. E. heute Gedankengänge über Religiosität und Gott entfalten müssen. Dieser Horizont ist unsere geschichtliche Situation, in der Religion und Religiosität mit Säkularismus, mit skeptischer Philosophie, einem naturwissenschaftlich-positivistischem Weltbild und achselzuckender Gleichgültigkeit konfrontiert sind.¹⁹ In dieser Situation kann es sich ereignen, dass jemand „Gott“ mit Bewusstsein und in Übereinstimmung mit seiner ganzen Existenz sagt. Wie lässt sich diese Erfahrung genauer beschreiben?

Der Anfang kann nur eine Situation sein, in der sich religiöse Erfahrung ereignet, unabhängig von der Frage, wie diese Situation selbst wieder kulturell geformt und historisch bedingt ist. Eine solche Situation muss nicht der zeitliche Anfang sein, sondern ist der Ausgangspunkt für die Reflexion des beteiligten Subjekts. (Eine Situation ist kein gegenständliches Ding, das dem Subjekt als Sicherheit gegeben wäre, sondern allem Verstehen und Artikulieren eben dieser Situation, in die das Subjekt verstrickt ist, voraus.²⁰ Wir führen die Situation nicht wie ein Schild vor uns her und belegen damit alle Überzeugungen – manche evangelikale Zeugnisse haben diesen Anschein –, sondern wir entfalten und interpretieren die Situation).

Im Folgenden möchte ich in zwei Richtungen weiterdenken. *Das Vertrauen, das Luther anspricht, ist die Basis für alle Lebensbezüge, die sich in*

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Das ist der Hintergrund des großartigen Buches von *Anton Houtepen*, *Gott – eine offene Frage*. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999.

²⁰ *Matthias Jung*, *Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns*, Tübingen 2017, 152.

Widerfahrnissen und Handeln zeigen, in Passivität und Aktivität. Wie wir schon sahen, lassen sich Aktivität und Passivität nicht rein und dualistisch auseinanderhalten: im Widerfahrnis geschieht ein Empfangen und Deuten durch das Subjekt, und das Tun ist von widerfahrener Aufmerksamkeit und geschenkter Wahrnehmung und widerfahrener Kreativität bestimmt.²¹ Dennoch kann man sie wie Seiten einer Medaille unterscheiden.

Der Anfang könnte eine Situation sein, bei der das *Widerfahrnis* überwiegt, wie es in vielen religiösen Zeugnissen erzählt wird und wie es in jedem Dankgebet erscheint. Nicht, wie gut es mir geht, ist der Inhalt eines Danks allein, sondern dass mir das Gutgehen zugestoßen und widerfahren ist.

Es könnte aber auch eine Situation sein, bei der ein Mensch einem Ruf folgt, einer Sache sich hinzugeben und ein Bild vor Augen hat, dem er nachfolgt, etwas, das sein Leben in eine Richtung zieht, das zugleich wie im Verliebtsein oder in der Begeisterung für einen neuen Lebensabschnitt nach vorne bringt, das ihn also zum *Handeln* bringt. Um diese beiden Möglichkeiten, die zum einen eher den Pol des Widerfahrnisses, zum anderen den Pol der Aktivität abdecken, soll es nun gehen.

Beginnen wir mit dem Widerfahrnischarakter von Erfahrung. Lukas Ohly, Pfarrer und Theologe in Frankfurt, betont das Widerfahren innerhalb von Erfahrungen, gleichsam ein Widerfahrnis zweiter Stufe. Das klingt sehr abstrakt, lässt sich aber an einigen Beispielen veranschaulichen. Leid wird nicht deshalb als Leid erfahren, weil wir den reinen Schmerz oder Verlust o. ä. spüren, sondern weil wir zusätzlich ein Betroffensein („gerade mich“) wahrnehmen. Das geschieht auch in den Erfahrungen von Stille und von Leid und von Schönheit, in denen allerdings nicht Stille, Schmerz und schöne Dinge an sich erfahren werden, sondern das Widerfahren selbst zum Thema und zur Deutung wird. Eine Begegnung im Fahrstuhl kann aufdringlich werden, nicht weil man dem anderen begegnet, sondern dem Begegnen innerhalb der Begegnung.²²

Die Erfahrung mit Gott, so Ohly, ist somit keine direkte Erfahrung eines Gegenstandes, sondern: „Gott ist die Deutung des Widerfahrens“.²³ Dabei betont Ohly, dass das Entscheidende ist, dass Gott dann erkannt wird, wenn das Begegnen des Begegnens (von Menschen oder Dingen) (24 f., 31), das „Zustoßen des Leidens“ (32 f.) und das „Auffallen der Auffälligkeit“ (38) geschieht.

Es geht also um die Situationen, in denen Gott mit-erfahren wird bzw. in denen das so gedeutet wird. Auch hier können wir „Erfahrung“ durch „Begegnung“ ersetzen,²⁴ und wir begegnen nicht Gott direkt, sondern deuten

²¹ In vielen Veröffentlichungen versucht *Bernhard Waldenfels* den gewöhnlichen cartesianischen Dualismus in unseren Überzeugungen aufzubrechen. Vgl. z. B. *ders.*, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006, 72. 74. 87.

²² *Lukas Ohly*, Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011, 24.

²³ Ebd., 27.

²⁴ Ebd., 24 ff., auch die Zitate bei *Peter Schellenbaum*, Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München 1990.

ihn z. B. als „Macht der Begegnung“, die uns widerfährt, indem wir Gegenständen und Personen begegnen. Das Widerfahrnis betrifft uns also anders, als es die Wahrnehmung der Dinge ist, die zumindest vordergründig die Dinge an sich und ohne uns meint. Wie genau es sich mit dem Deuten durch Gott verhält und welche Arten von Interpretationen möglich sind, lässt Ohly offen, allerdings sperrt er sich gegen die Konkretionen und Anschaulichkeiten, durch die der Fundamentalismus Gott zu „einem wahrnehmbaren Gegenstand“ macht.²⁵

Ohly formuliert die Deutung des Widerfahrnis-Charakters von Erfahrung. Diese Deutung verwendet im Kontext der monotheistischen Religionen den Begriff „Gott“. Eine ausgebaute Art der Deutung liegt in konkreten Bildern und Metaphern, die eine Erfahrung interpretieren, vor.

Auch das war alles noch recht abstrakt formuliert. Ich riskiere die Konkretion, indem ich mich mit einer anschaulichen Situation, die einer erfahrenen Rettung, z. B. im Straßenverkehr, befasse. „Die Erfahrung, dass wieder einmal ein Schutzengel dafür gesorgt hat, dass das Kind auf der Straße nicht angefahren wurde, ist eine Erfahrung von Gottes Wirken. Sie kann in dieser Form nur gemacht werden, wenn die Deutungsmöglichkeit ‚Schutzengel‘ als religiöses Wissen vorhanden ist und damit die Gewissheit ausgedrückt wird, dass Gott seine schützende Hand über Unschuldige hält.“²⁶ Die Erfahrung setzt also gelernte Bilder und Deutungsmuster voraus. (Der Vergleich ist bekannt: Marienerscheinungen gibt es nicht in Indien, Erinnerungen kleiner Kinder an frühere Inkarnationen nie in Spanien).

Doch treiben wir die kritische Überlegung weiter. Der praktische Theologe Zilleßen fragt, was der Unterschied zwischen einem sei, der seine Rettungserfahrung (z. B. in einem Beinahe-Unfall auf der Autobahn) auf seinen „Schutzengel“ zurückgeführt hat und dem, der glaubt, es gäbe die „siebentausend unsichtbaren grünen Zwerge“, die ihn beschützen.²⁷ Wem nun allein schon der Vergleich blasphemisch anmutet, dem sei versichert, dass die meisten Jugendlichen, die nicht aus christlichen Elternhäusern stammen, viele christliche Bilder und Überzeugungen auf derselben Ebene wie Einhörner und grüne Zwerge ansehen. Zilleßen diskutiert das nun und erläutert, dass es weniger um den semantischen Gehalt gehe, der die Vorstellung vom Schutzengel wahr und die von siebentausend grünen Zwergen unwahr macht, als vielmehr um das Verhältnis, dass der einzelne zu diesen Vorstellungen hat. Dann müsste man fragen, was einen Menschen dazu treibt, seine Wohnung mit siebentausend unsichtbaren grünen Zwergen bevölkert zu sehen. Es könnte ja Angst sein, die ihm eine Rettung in Form einer großen solidarischen Menge verspricht, wohingegen der Schutzengel eine freiere Interpretation verspricht. Entscheidend ist, ob der Spielraum für Bedeutungen empfunden wird oder ob es sich um Zwang

²⁵ Ebd., 42.

²⁶ *Audretsch*, *Erfahrung*, 24.

²⁷ *Dietrich Zilleßen / Uwe Gerber*, *Und der König stieg herab von seinem Thron. Das Unterrichts-konzept elementar*, Frankfurt a. M. 1997, 14 f.

handelt. „Halluzination ist kein Spiel: Siebentausend grüne Zwerge sind bedrohende, feindliche Realität“. Die eigentliche Frage hinter dem Inhalt dieser Symbolwelten aber ist die Lebenseinstellung. Auch die Frage nach der Wahrheit, also ob es die „gegenständliche Existenz des ‚buchstäblichen‘ Symbolinhalts (Engel, grüne Zwerge)“ gibt, basiert auf einer Haltung, nämlich dem durchaus modernen Wunsch, „sich an objektive, *handfeste* und eindeutige *Tatbestände* zu halten“ (16).

Wir sehen, dass mit dem Verhältnis von Subjekt und Erfahrungsinhalt auch Themen wie Angst und Vertrauen ins Spiel kommen. Das Subjekt, das hier gemeint ist, ist nicht das formale transzendente, sondern das empirische mit den je eigenen Umgangsweisen in der Welt, mit den eigenen Weltverhältnissen in Vertrauen, Angst usw.

Wer an „unsichtbare grüne Zwerge“ glaubt und diese wiederum durch moderne wissenschaftliche Methoden absichern will (so werden fundamentalistische Apologeten von außen empfunden), der stabilisiert seine Angstabwehr mit neuen Krücken, seine supranaturalistischen Symbole mit naturalistischen Methoden, Angst und Sicherheitsgefühl halten sich die seltsam brüchige Waage.

Ich denke, dass Erfahrungen von Bildern angeleitet und zu Bildern werden, die nicht einfache Präsentationen des Gegenstandes sind. *In unseren religiösen Erfahrungen sind wir in Bilder (oder Zeichen, Symbole, Narrationen) verstrickt. Spiritualität drückt die genannten Widerfahrnisse in solchen religiösen Bildern aus.* Wir werden durch Vorstellungen und Bilder zu Erfahrungen angeleitet und umgekehrt drücken wir Erfahrungen durch Bilder aus. „Wir haben uns ein Bild von der Sache gemacht.“ Erfahrung ist kein konträrer Gegenbegriff zu Denken, Sprache oder Bild. Erfahrung und Bilder sind dialektisch miteinander verbunden. Das gilt für jede Form der Erfahrung, für die Lebenserfahrung wie für die religiöse Erfahrung.²⁸ Damit haben wir versucht, den passiven Aspekt von Erfahrung auszu-leuchten.

Ich möchte mich nun dem anderen Aspekt widmen, der die religiöse Erfahrung im Handeln des Menschen erkennt. Es sind Bilder und Ideale, die den spirituellen Menschen zum Tun anleiten, seine religiöse Praxis und sein Handeln bestimmen. Wie das gehen kann, dazu hat Peter Schellenbaum ein Modell vorgelegt. Peter Schellenbaum ist ehemaliger katholischer Priester, späterer Therapeut, und hat in vielen seiner Veröffentlichungen religiöse und theologische Themen aufgegriffen. Sein therapeutisches Modell baut auf der Erfahrung von „Leitbildspiegelung“ oder „Resonanz“ und operiert mit der Bestimmung des Menschen durch Worte und Bilder. Dazu gehören auch Worte, die eigentlich Bildworte sind, weil sie Gegenstände (und Lebewesen) bezeichnen (Vater, Mutter, Baum, Wasser ...). Das Wort „Gott“ ist kein solches Bildwort, weil Gott kein empirischer Gegenstand ist.

²⁸ Anders sieht das der Buddhismus, insbesondere der Zen-Buddhismus, der an eine reine Erfahrung, eine Erfahrung der Wirklichkeit jenseits der Bilder und Sprache glaubt.

Doch Gott ist ein „Wirkwort“, es „bezeichnet also eine Erfahrung“.²⁹ Und diese Erfahrung ist die, die ihn – mit Tillich gesprochen – unbedingt angeht. „Solange sich der Mensch entwickelt, braucht er ein besonderes Wort, das jene Weltwirklichkeit bezeichnet, die sich ihm jetzt mit der stärksten emotionalen Besetzung als unbedingt zu erfüllende Aufgabe stellt“ (32). Und Schellenbaum spricht wie Zilleßen über den, der das Wort „Gott“ als Sachwort missversteht: „Im verkehrten Gebrauch eines Wirkwortes als Sachwort äußert sich Lebensangst“ (30). (Das scheint mir nicht weit von der Definition Gottes durch Luther im Großen Katechismus entfernt.) Die „Figur“, die uns ruft³⁰ kann ein Satz sein, eine Person, eine Einsicht, die uns bestimmt und in wichtigen Situationen ein Leitbild für eine lang anhaltende Lebensorientierung sein, eine Berufung.

In allen diesen Beschreibungen wird das Gegenüber des erfahrenden Subjekts keineswegs vom Subjekt aufgesaugt. Das Bild der Erfahrung ist nicht das Bild von sich selbst. Es bleibt die Rede vom Objekt als sinnvolle bestehen, ohne dass mit Objekt ein greifbarer Gegenstand gemeint wäre. Das wahrheitsfähige Verhältnis zwischen Mensch und dem göttlichen Bereich wird interessanterweise von einigen Autoren mit „Resonanz“³¹ bezeichnet, wie wir bereits oben sahen; „Stimmigkeit“³² nennt Matthias Jung die Übereinstimmung von Deuterahmen und Erlebnis. (Diese eher aus dem akustischen Metaphernfeld genommene Begriff kann vielleicht die Assoziationen von naiver Repräsentanz durch den Begriff Abbildung vermeiden.) *Resonanz ist eben weder eine objektive Tatsache noch eine subjektive emotionale Reaktion, sondern in einem Zwischenraum zwischen Subjekt und Welt.*

Alternative Bilder bei christlichen Grundthemen

So, wie wir unsere Erfahrung in Bildern ausdrücken, so sehr beeinflussen Vorstellungen und Bilder unsere möglichen Erfahrungen. Bilder und Erfahrungen sind in einem Wechselspiel.

Wer würde bestreiten, dass Schuld und Rettung, Gott und Erfahrung, Symbol und Vertrauen zentrale Themen der Christenheit sind (zumindest in einem weiten, vielleicht zu augustinish geprägten Bereich der Kirche)!

An diesen Beispielen wird jeweils deutlich werden, dass das Gewicht, das auf das eigene Selbst (oder Ich) fällt unterschiedlich groß ist. Mit dem

²⁹ Peter Schellenbaum, Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München 1990, 27 f.

³⁰ Ders., Im Einverständnis mit dem Wunderbaren, 63.

³¹ Ernstpeter Maurer, Erfahrung und Widerfahrnis, in: Jürgen Audretsch / Klaus Nagorni, Erfahrung?, 88–109, hier: 91. So auch Peter Schellenbaum, Im Einverständnis mit dem Wunderbaren. Was unser Leben trägt, München 2000, 62 f. Gerd Theißen spricht von Resonanz Erfahrungen, jetzt in: Gerd Theißen, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin 2015, 482. Man müsste auch das gesamte Werk des Soziologen Hartmut Rosa damit vergleichen.

³² Jung, Symbolische Verkörperung, 249, siehe oben.

Gottesbild ist ein Bild der eigenen Möglichkeiten und ein Bild der Welt verbunden. Wenn wir verschiedene Themen jetzt durchgehen, werden wir bei der Betrachtung der Antworten eine Bandbreite feststellen, mit einem Pol, der eher fundamentalistisch ist, und einem Pol, bei dem das Subjekt eine hohe Bedeutung hat. Der Standpunkt, der dem ich-stärkeren gegenübersteht, ist jeweils der fundamentalistische, bei dem der Mensch dazu neigt, sich selbst zurückzunehmen zugunsten eines empiristischen Erfahrungsbegriffs, einer isolierten Heiligen Schrift und einem von der Welt gelösten, dennoch (scheinbar) sehr bekannten und begriffenen Gott.³³ Das will ich an den Beispielen klarmachen.

Ich beginne mit dem Thema „Rettung und Hilfe in Krisen“. Rettung aus Not erleben Menschen nach dem Modell „*Messias*“, wie ich es nennen möchte, wenn sie in Seenot, im Gefängnis oder in gewaltsamer Unterdrückung sind: sie sind passiv, warten auf eine Rettung, die mit physischer Macht von außen eingreift. Aber es gibt natürlich andere Modelle der Hilfe in Krisen: die *Flucht* in einen gefähderungssicheren Bereich, das Modell „*Erleuchtung*“, das die Krise als Teil einer Welt betrachtet, die der Erleuchtete ganz neu und anders verstehen kann (buddhistisch: „Kein Selbst – kein Problem“), und schließlich nenne ich, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit der Modelle, das Modell „*Hebamme (Sokrates)*“, bei dem der Andere (ein Ratgeber, Coach oder Freund) nur einen Resonanzkörper (!) zur Selbstentdeckung des Klienten darstellt („Hilfe zur Selbsthilfe“). Die Lösung seiner Probleme und die Rettung aus seiner Not muss der Mensch selbst finden. Es ist klar, dass religiöse Systeme, geprägt von Idealen und extremen Vorstellungen, das Modell „*Messias*“ favorisieren.³⁴ (Das mag auch daran liegen, dass die leiblich und praktisch orientierte Kultur der Israeliten körpernahe Metaphern wie bei einer physischen Rettung verwenden.) Aber gibt es auch eine Spiritualität, die das Selbst stärkt und daran glaubt, die also z. B. das Modell „*Hebamme*“ spirituell versteht? Auch hier geht es um Vertrauen und um ein Wunder, dass nämlich der Klient seinen Weg entdeckt und geht und dass das Leben überhaupt neue Rettungsmöglichkeiten offenhält.³⁵ Wir sehen an diesem Beispiel auch, dass Luthers Betonung des Vertrauens durch-

³³ Gottesbild und Denkprozesse sind verbunden: eine Kategorisierung, die ungefähr den Entwicklungsstufen von Oser/Gmünder parallel läuft, bietet *Susanne Heine*, Gott und Mensch. Zur Relation von Personwerdung und Denkprozessen, in: *Ulrich Körtner / Robert Schelander* (Hg.), *GottesVorstellungen*. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 141–170.

³⁴ Ich will das auf die Pädagogik übertragen. Eltern, die stets *Messias* für ihre Kinder sein wollen, nennt man Helikoptereltern. Kann das wiederum umgekehrt auf unser Gott-Vater-Bild bezogen werden?

³⁵ Und wie steht es mit dem obigen Beispiel: der Bewahrung vor einem Unfall „durch einen Schutzengel“? Dieses Beispiel, das den Retter und nicht die Art der Rettung beschreibt, steht quer zu dem eben besprochenen Thema, denn der Engel der Autofahrt kann z. B. entweder als „*Messias*“ (der von außen Autos lenkt) als auch als „*Hebamme*“ (der dem Autofahrer Reaktionsschnelle ermöglicht) verstanden werden.

aus verschiedene Möglichkeiten der Interpretation offenlässt (was sich auch schon in den biblischen Schriften bei Jakobus und im Hebräerbrief zeigt).

Zu einem weiteren Beispiel. Die Tiefenpsychologin Verena Kast berichtet von einem Seminar, bei dem Frauen gebeten wurden, ihre Vorstellungen zum Begriff „Hingabe“ zu formulieren. Die eine beschreibt eine Frau am Strand liegend, passiv, mit geöffneten Armen und gebeugtem Nacken, wartend auf einen Mann, der sie nimmt. Die andere Frau erzählt von einer saftigen gelben Wiese, in der eine Quelle unaufhörlich sprudelt. Zwei unterschiedliche Bilder für den Begriff „Hingabe“!³⁶ Das erste Bild ist das Bild des Genommenwerdens, der Auslieferung des Selbst, das entspricht dem Modell „Messias“, dem wörtlichen Verständnis der Nachfolgeperikopen und der Auslieferung des Ichs an ein System. „Ich bin nichts, du bist alles!“ Das ist der Verlust des Selbst, eine Art „Kapitulationstheologie“.³⁷ Das zweite Bild beschreibt eine lebendige Aktivität, das Sich-Verströmen des Verlangens³⁸ und der Hingabe an das, was einen unbedingt angeht. Auch hier kann das Verströmen der Hingabe nur in einer Atmosphäre des Selbst- und Weltvertrauens geschehen.

Rettung und Hingabe sind solche klassischen Themen, die offenbar sehr unterschiedlich interpretiert werden können, ebenso ist es mit dem Begriff „Schuld“.³⁹ Nach „Rettung“ und „Hingabe“ möchte ich mich diesem weiteren zentralen Begriff widmen. Sicherlich haben die Kritiker des Christentums Recht, die eine von Paulus und besonders Augustin auf „Sünde und Vergebung“ fixierte Theologie- und Frömmigkeitgeschichte anprangern. Doch es gibt ein andersartiges Verständnis dieses Themas. Das Kindern antrainierte Bewusstsein für die Abfolge Regel, Regelverletzung, Fehlerzoom, Reue und dann Strafe oder Vergebung funktioniert bei der StVO und im Strafrecht und gehört zu den großen Rollen von Täter, Opfer, Richter. Diese Zuschreibungen sind in jedem Falle nötig, wenn es um körperliche Gewalt geht. Doch in komplizierten Familienkonflikten, in Gemeindestreitigkeiten, bei Phänomenen wie Massentierhaltung und Klimakatastrophe ist es nicht mehr so einfach, den individuellen Täter aufgrund einer Regelverletzung zu identifizieren. Da wird es komplizierter und da kommt das Selbst (und das Soziale) ins Spiel.⁴⁰ Der Einzelne ist gezwungen, darüber nachzudenken, wie er als Teil eines familiären oder globalen Systems mit durchaus ethisch relevanten bösen Folgen leben kann, ohne dass es ein einfaches Rezept gäbe, das er nur umsetzen müsste. Simple Regel-Moral, die

³⁶ Verena Kast, *Sich einlassen und loslassen. Neue Lebensmöglichkeiten bei Trauer und Trennung*, Freiburg i. Br. 1994, 82.

³⁷ Bubmann, *Lobpreis-Songs*, 13.

³⁸ Houtepen, *Gott – eine offene Frage*, 120–123.

³⁹ Wir sehen es oben selbst an dem Begriff „Beziehung“. Evangelikale Prediger sind solche, die meinen, in einer Predigt alles gesagt zu haben, wenn sie die Begriffe Beziehung, Rettung oder Schuld verwenden, ohne sie zu erläutern. Das gelingt nur, weil die Zuhörer dasselbe glauben.

⁴⁰ Diese Gedanken folgen Lorenz Wachinger, *Gespräche über Schuld. Die Sprache der Ver-söhnung suchen* (Topos Taschenbücher Bd. 186), Mainz 1988, 19 ff., 68, 103.

die Situation, die Gefühle und damit das Selbst der Beteiligten genauso ignoriert wie komplexe Verstrickungen, ist nicht nur nicht hilfreich, sie führt zu weiteren Verstärkungen und schadet allen. Wir könnten einen Schritt in der Analyse weitergehen und interpretieren dann „Schuld“ nur als *eine* bestimmte und einseitige Weise, die Begrenztheit des Menschen gegenüber Gott auszudrücken, wohingegen es auch Modelle wie Krankheit/Geheiltheit, Tod/Leben, Chaos/Sinn usw. gibt.⁴¹

Um eine weitere Zwischenbilanz zu ziehen: „Hingabe“, „Rettung“, „Schuld“ sind starke Begriffe, die aber mit sehr unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen verbunden sind. Und der Unterschied lässt sich an dem Unterschied in der Beteiligung des Selbst festmachen. Je nachdem, wie stark die Gefühlswelt und Reflexionsfähigkeit des Subjekts beteiligt ist, desto schwächer oder stärker sind die verwendeten Bilder und desto unterschiedlicher sind die zugehörigen Gottesbilder (Messias, Hebamme usw.).

Religiöse Erfahrung ereignet sich nicht nur dort, wo ein bestimmtes Bild dieser Themen – z. B. das Modell „Messias“ oder „Schuld als Regelverletzung“ – herrscht. Religiöse Erfahrung kann auch andere Bilder verwenden. Mein Votum hier ist für eine nicht-restriktive, nicht-fundamentalistische Verwendung von Modellen und Bildern für religiöse Erfahrung bei den Themen „Rettung“, „Hingabe“, „Schuld“.

Dass Erfahrung (nicht als empiristisches Wahrnehmungsmodell des Gegebenen), Bild und Subjekt eine Rolle spielen, gilt auch für weitere Überlegungen, z. B. hinsichtlich der Anbetungslieder.

Spiritualität und Anbetungslieder

Was haben nun diese Skizzen mit den Anbetungsliedern zu tun? Diese Frage kann aus zwei unterschiedlichen Perspektiven angegangen werden.

Die erste Perspektive vergleicht die Inhalte und die Art der Songs mit der Selbsterfahrung, die oben beschrieben wurde. Kann sich ein Mensch in diesen Liedern wiederfinden? Diese Frage hängt mit der klassischen Entgegensetzung von Glaube und Ritual⁴² zusammen. Die zweite Perspektive sieht Anbetungslieder als Teil der Liturgie eines Gottesdienstes und damit als ein Gemeinschaftsritual. Rituale können heilsam oder unheilsam sein.

Die Frage ist somit, wie wir verstehen könnten, dass jemand in einem Moment tiefer Erkenntnis in einer existenziellen Situation sein Leben mit Sätzen aus den Anbetungsliedern artikulieren könnte. Die Frage kann ge-

⁴¹ Gail Ramshaw-Schmidt, Sünde: Nur ein Bild menschlicher Begrenztheit neben möglichen anderen Bildern, in: Conc 23 (1987), 94–99.

⁴² Aus religionswissenschaftlicher und psychoanalytischer Sicht wird diese Entgegensetzung sehr kritisiert von Caroline Neubaur, Glaube contra Idolatrie. Zur Korrektur einer religionswissenschaftlich und psychoanalytisch untriftigen Entgegensetzung, in: Alf Gerlach / Anne-Marie Schlösser / Anne Springer (Hg.), Psychoanalyse des Glaubens, Gießen 2004, 43–70.

stellt werden, ob die exklusive Intimität eines solchen Settings einem Gottesdienstlied überhaupt gerecht wird, aber die Sprache der Lieder und die Verteidigungsrede derer, die von Worshipsongs begeistert sind, betonen gerade, dass es ihnen um die persönliche Beziehung des Christen zu Gott geht. Was meint das, dass einer das „Lamm“ anbetet oder „Gottes Majestät“ preist oder Jesus seinen „Liebesspender“⁴³ nennt? Diese intimen, manchmal vielleicht schwülstigen Worte finden sich viel stärker noch bei manchen Mystikern. Bei Luther lässt sich nicht einmal vorstellen, dass er in der Weise mancher Anbetungslieder gebetet hätten. Ein letztes Urteil wird man sich hier so wenig erlauben, wie es angeht, alle Äußerungen von Klienten aus einer therapeutischen Beziehung über einen Kamm zu scheren und äußerlich abzuurteilen. Andererseits dürfen Anfragen gestattet sein, die es auch gegenüber der Sprache mancher Mystiker gibt,⁴⁴ inwiefern und warum sie archetypische Symbole wie „König“ aufgreifen und welche innerseelischen Prozesse damit artikuliert werden. Letztlich ist es wie im Beispiel mit den siebentausend unsichtbaren grünen Zwergen: drücken diese Symbole Angst, Ehrfurcht, Heilsein, Sorge usw. aus? An der Heilsamkeit für den Einzelnen entscheidet sich, ob die Worshipsongs Ausdruck einer Symbiose, einer Regression oder eines heilsamen Prozesses sind.

Nun werden viele diese individuelle Perspektive für eine unstatthafte Tiefenbohrung halten, die der Realität von Gottesdienstliedern nicht gerecht wird, sondern sie mit Fragen belastet, die sie nicht tragen können. Die Perspektive, die stattdessen zu wählen sei, ist die, die einem Ritual in einem gemeinsamen Agieren angemessen ist. Worshipsongs sagen nichts, so die Alternative, über die Seele des Einzelnen, sie sind Rituale einer Gruppe. Als Ritual ist wiederum der semantische Gehalt der Texte nur ein kleiner Aspekt des Geschehens.

Doch auch dann will ich diese Rituale an der subjekt-, bild- und erfahrungsorientierten Interpretation, wie sie oben erfolgt ist, messen, denn es bleibt ja die Frage, wieso *diese* Art von Texten, *diese* Art von Melodien und *diese* Vertiefung im Gottesdienstablauf vorgenommen wird. Die Konzentration der Lieder als „Anbetungsblock“ macht die Lieder zu einem eigenen Ritual innerhalb des Gottesdienstgeschehens, eine besondere Aktion, wie es auch Abendmahl oder Taufe oder Predigt sind.⁴⁵ Nun haben Predigt und Sakramente von jeher eine besondere Bedeutung im christlichen Glauben und im Gottesdienst, sie haben mit Vermittlung des Heils, mit Verkörperung, mit Rechtfertigung, Transformation usw. zu tun. Anbetungslieder

⁴³ Im Lied „Du tust“ von *Tobi Wörner* bei Hänssler, über www.gracetown.de/texte/03-stander-dinge/du-tust/index.html, zuletzt abgerufen am 27.12.2018.

⁴⁴ Ich will auch daran erinnern, dass viele Predigten des heute als Mystiker in vielen Kreisen verehrten Meister Eckharts gerade gegen bestimmte Auswüchse der charismatischen Frömmigkeit der Beginnen seiner Zeit gerichtet waren!

⁴⁵ Guido Baltes will von diesem Eindruck weg. Er will ein Komponieren des Gottesdienstes, ja des Alltags, in denen die Anbetungslieder gerade nicht ein isolierter „Block“ sind (*Baltes*, Mehr als nur ein Lied, 102 ff. und passim).

haben eine Funktion für die Singenden, sie haben mehr als die Predigt, ähnlich wie Abendmahl und Taufe, mit Gefühlen zu tun. In diesem Ritual geschieht etwas mit denen, die daran teilnehmen. Natürlich, und das gilt auch für die Sakramente, können wir Rituale abspulen und ohne Verstand und Gefühl gewohnheitsmäßig vollziehen. So kann jeder auch die Lieder mitsingen, indem man sie, wie ich eingangs sagte, einfach hinnimmt. Wenn wir nun vom tieferen Sinn und den begleitenden Emotionen von Ritualen ausgehen, dann werden auch Anbetungslieder innerhalb eines Ritualkontextes gesungen, der die Gefühle anspricht.

Drei Aspekte scheinen mir darum wichtig, wenn es um die Anbetungslieder geht, das sind zum einen die Art der *Texte*, dann das *Verhältnis von Ritual, Gefühl und Text* und schließlich das *Gottesbild der Beziehung* in den Liedern.

Die *Texte* der Worshipsongs sind sowohl in ihren Vokabeln als auch in der Struktur der Sätze sehr spezifisch, eine häufige Verwendung von Metaphern, biblischen Begriffen wie „Lamm“, „König“, „Thron“ fällt auf, eine Häufung von Ausdrücken aus alttestamentlichen Psalmen. Der Lobpreiskenner Nick Page urteilt über die Verwendung von Bibelstellen: „Es handelte sich lediglich um eine im 21. Jahrhundert formulierte, aber auf ‚antik‘ geschmirlte, quasibiblische Sprache“.⁴⁶ Die Vokabeln der Lieder kommen im Rest des Gottesdienstes nicht mehr vor. „Gott“ und „Herr Jesus Christus“ sind in christlicher Sprache und im Gottesdienst die geläufigen verwendeten Begriffe für das Geheimnis des Glaubens, nicht aber „Thron“ und „Lamm“. Eine Beziehung der Texte zu anderen Lebensbereichen ist schon gar nicht erkennbar. Die Lieder stehen isoliert – isoliert selbst vom semantischen Kontext der christlichen Sprachwelt, in der wir unsere Welt deuten. Die Texte sind auch vom übrigen Leben abgespalten, und so „akzeptieren wir fraglos, dass ‚Lobpreiszeiten‘ nichts mit unserem restlichen Leben zu tun haben müssen“.⁴⁷ „Auffällig sind Kriegsmetaphoriken und ein ‚Royalismus‘ bei den Gottesprädikationen, der keiner theologischen Kritik standhält“,⁴⁸ urteilt der Kirchenmusiker und praktische Theologe Bubmann.⁴⁹ Die Hingabe in den Liedern wird in einer Art von „Kapitulationstheologie“⁵⁰ verstanden.

Es sind aber nicht nur Worte, um die es geht. Wenn wir den „Anbetungsblock“ als spezielles Ritual verstehen, dann müssen wir fragen, wie

⁴⁶ Nick Page / Andreas Malessa, Lobpreis wie Popcorn? Warum so viele Anbetungslieder so wenig Sinn ergeben, Witten 2008, 81.

⁴⁷ Ebd., 33. Dagegen schreibt Guido Baltes mit viel Erfahrung und Optimismus an, allerdings geht er wenig auf Texte ein.

⁴⁸ Bubmann, Lobpreis-Songs, 12.

⁴⁹ Andreas Malessa meint auch: „Sobald Gott wie Bayernkönig Ludwig und der Himmel wie Schloss Neuschwanstein aussieht, ist das Lied von der Menschwerdung Gottes in Christus in Philipper 2 theologisch unter die Räder eines Disneyland-Royalismus geraten“ in: www.predigt-preis.de/aktuelle-ausgabe/news/article, jetzt: <http://archive.li/qyDhK>, zuletzt abgerufen am 1.1.2019.

⁵⁰ Ebd., 13.

Ritual, Text und Gesang zusammenhängen. Musikstile sind nicht neutral.⁵¹ Gewiss handelt es sich beim „Anbetungsblock“ um ein neues Gottesdienst-ritual. Gemeinschaftliche Rituale sind Wiederholungen von Abläufen, bei denen Leib, Gefühl und sozialer Zusammenhang wesentlich sind. Damit ist natürlich verbunden, dass sie Gefühle ausdrücken und orientieren. Anbetungslieder, so die häufige Erklärung, seien ein Zeichen für eine neue Gefühlsorientierung im Gottesdienst, oft wird das im Kontrast zu den angeblich verkopften Predigten formuliert.

Doch das Verhältnis von Gefühl und Ritual ist nicht eindeutig, und Ritual ist nicht gleich Ritual, Gefühl nicht gleich Gefühl. Der katholische Theologe und Therapeut Erwin Möde hat eine wichtige Unterscheidung zwischen heilsamen und unheilsamen Ritualen beschrieben.⁵² Manche Rituale erlaubten eine Regression der Gefühle, ein Ausleben von Sucht (Ess-Brecht-Sucht) oder Gewalt, oftmals benutzt, damit kirchliche und politische Machthaber die Gewalt ganzer Gruppen kanalisieren können (Kriegsgebete, „Gott mit uns“ auf den Uniformen),⁵³ das Ausleben von Trieben, die sonst moralisch verboten sind.⁵⁴ „Rituale sind dann kontra-produktiv, wenn sie die narzisstische Position befriedigen und das ‚grandiose Selbst‘ stärken. Magische Rituale wollen automatisch wirken und eine Transformation des Subjekts ‚garantiert‘ herbeiführen“ (151). Solche Rituale sollen also das Selbst verändern und gewisserweise auslöschen. „Die persönlichkeitsfördernde Wirkkraft therapeutischer Rituale, zielt *nicht* auf Totalidentifikation, sondern dramatisiert die Entdeckung bisher unbewusster Sinn- und Lebensbezüge“ (151).

Der Leser wird vielleicht Zweifel daran hegen, dass sich Anbetungslieder in die Alternative von therapeutischer Selbstentwicklung einerseits und regressivem Austoben andererseits pressen lassen; Möde hat seine Kategorien allerdings in einer universalen Weise auf vielfältige Rituale von Bulimie bis Hellingers Familienstellen und die Taufe angewendet, und eine milde – eher bürgerliche Form – des Selbstverlusts scheinen in Anbetungsblocks in der Tat vorzuliegen. Das Selbst soll bei solchen Ritualen in Hingabe ausgeschaltet werden und bläht sich in Wahrheit auf.⁵⁵ Ein oberflächliches und narzisstisches Agieren und Erleben findet ebenfalls bei Identifikationen in Hochzeitsfeiern, bei Filmen usw. statt. Gefühl ist nicht gleich Gefühl, und geplante Tränen bei einer Feier sind kein Zeichen für tiefgehende Transformation der Seele. Man kann von einem Unterschied zwischen einem

⁵¹ Das ist die richtige Erkenntnis in dem Buch von *Dan Lucarini*, *Worship bis zum Abwinken*. Bekenntnisse eines ehemaligen Lobpreisleiters, Oerlinghausen 2015 (!), 77. Das Buch selbst ist eine Abrechnung mit den Lobpreisliedern aus konservativ-fundamentalistischer Sicht. Anbetung ist seiner Meinung nach „völlige Unterwerfung“ (46). Guido Baltes hingegen spricht vom Kuss der Begegnung, was er von *προσκυνέω* (*proskynēō*) ableitet (87).

⁵² *Erwin Möde*, *Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung*, Regensburg 2009, 141.

⁵³ Ebd., 150.

⁵⁴ Teile des rheinischen Karnevals kann man heute so verstehen.

⁵⁵ Ich habe hier nicht den Raum, auf den Unterschied von „Ich“ und „Selbst“ einzugehen.

echten Mitfühlen und einem oberflächlichen Fühlen⁵⁶ sprechen. Es gibt aufwallende Gefühl-Events (wie bei einer gesamtgesellschaftlichen Trauer über ein Flugzeugunglück, die nach einer Woche vorbei ist), und es gibt kritisierbare Gefühle und Überzeugungen wie die Sympathie und Solidarität der Geiseln mit den Bankräubern wie 1973 in einer Stockholmer Bank, was als Stockholmsyndrom bekannt wurde. *Um welche Art von Gefühlen geht es, wenn Anbetungslieder unsere Gefühle ansprechen?!*

Zum Ritual der Lobpreislieder gehört ein weiterer Aspekt, nämlich der der neuen Raumorientierung. Auffällig ist nämlich, dass die Anbetungslieder in freikirchlichen Gottesdiensten, die die Gemeinschaft und Gleichwertigkeit aller Mitglieder betonen, nicht mehr von einer Gruppe gesungen werden, deren Teilnehmer einzeln ins Gesangbuch (und damit weder zum Nachbarn noch nach vorne) schauen. Jetzt hingegen ist eine klare Anordnung des Gottesdienstgeschehens entstanden, weil die Liedtexte auf die Leinwand vorne gebeamt werden und vor allem: weil vorne das Lobpreisteam die Lieder ansingt und begleitet. Diese Umordnung sagt m. E. einiges aus. Sie erinnert mich an Gottesdienste einer anderen Konfession.

In der Tat finde ich Parallelen zwischen der römisch-katholischen Eucharistiefeier und den Anbetungsliedern, wenngleich nicht in den Texten der Lieder selbst. Viel stärker als bei anderen (westlichen) Konfessionen ist in der katholischen Messe die Funktion von Priester und Altar („vorne“) betont. Durch Essen der Hostie gewinnt ein einzelner Mensch Teilhabe an Gott – während bei den Anbetungsliedern der Kontakt zu Gott im Lobpreissingen besteht. *Und während die römisch-katholische Kirche massiv die Verwandlung von Brot in Leib Christi betont, so dass das gegenständliche Brot als Leib Christi auch zu Kranken gebracht oder Fronleichnam durch die Straßen getragen werden kann, so gegenständlich-geföhlt ist nun Gott im Anbetungslied anwesend.* Es scheint, als würde mit dem „Anbetungsblock“ eine charismatische Antwort auf ein katholisches Messeverständnis gegeben. Vielleicht, so meine etwas gewagte These, gehen die Handgreiflichkeit göttlicher Nähe mit einer starken Betonung des Altarraums Hand in Hand.⁵⁷ Dieser Vergleich leitet zu dem dritten der genannten Punkte über, der Frage nach der Gottesbeziehung und dem Gottesbild.

Wenn die Lieder so intim und wörtlich die *Beziehung zu Gott* darstellen, sind sie dann nicht Realisierung des Größten, was es gibt: der Einheit von Mensch und Gott? An der Stelle will ich innehalten. Die Versuchung besteht jetzt darin, in den Fluss bekannter theologischer Gedanken mit ihren traditionellen Argumenten, Begriffen und Bildern einzusteigen und die

⁵⁶ Horst-Eberhard Richter nennt es Nachfühlen, das durch „Auslöser-Stories“ erzeugt wird, ein „Schein-Mitgefühl und Schein-Mitleid“, wie ein Weinen bei einem Theaterstück oder Film. In: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1988 (1979), 243.

⁵⁷ Umgekehrt habe ich einen freikirchlichen Gottesdienst erlebt, in dem das Abendmahl in kleinen Stationengruppen, verstreut im Gottesdienstraum, eingenommen wird. Der Gemeinschaftscharakter wird durch diese Anordnung stark betont.

Worshipsongs als eine Unterart der bekannten Gattung „Gebet“ mit den bekannten Größen Mensch und Gott zu verstehen. Im Horizont säkularer Welterfahrung wäre das nur das Praktizieren eines eigenen, isolierten Theologie-Sprachspiels. Doch analog zum Beginn des Aufsatzes bleibe ich bei der kritischen Haltung, die grundsätzlich fragt: Warum spricht hier ein Mensch das Wort Gott aus? Und warum wird in Begriffen der Unmittelbarkeit gesprochen? Wird damit nicht eine Erfahrung verstanden, die ich oben die gegenständliche nannte: Gott begegnet dem Menschen, wie dieser eine Wahrnehmung eines Gegenstandes (oder eines anderen Menschen) hat? Katholiken betonen die Verwandlung der Hostie und sind weit entfernt vom Zeichendenken der zwinglianischen Reformierten. Analog scheint in den Anbetungsliedern eine Unmittelbarkeit der positiven Nähe zwischen Gott und Mensch zu herrschen. Und, auch wenn dogmatisch betrachtet die Kommunikation und die Beziehung zwischen Gott und Mensch als komplex verstanden werden, so wird doch der Empfang der Hostie und das Bild Gottes in den Worshipsongs einfach, direkt und eindeutig gehalten. *Anbetungslieder sollen primär keine Kommunikation⁵⁸ sein, sondern Empfang der unmittelbaren Nähe Gottes.*

Diese Unmittelbarkeit will ich in Frage stellen,⁵⁹ indem ich die Probe aufs Exempel mache. Wir können nämlich den Gedanken der Unmittelbarkeit konsequent weiterführen: Müssten dann nicht Außenstehende quasi automatisch zum Glauben kommen, wenn sie an einem solchen Gottesdienst teilhaben und falls sie doch nicht nur Lieder und Sänger wahrnehmen, sondern das, was dort gesungen wird, nämlich die Unmittelbarkeit Gottes? Tatsächlich hat Paulus gemeint, dass ein charismatischer Gottesdienst Außenstehende verändert: „Wenn jedoch alle prophetisch reden, es kommt aber irgendein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, so wird er von allen überführt, von allen beurteilt, das Verborgene seines Herzens wird offenbar und so wird er auf sein Angesicht fallen, er wird Gott anbeten und verkünden, dass in Wahrheit Gott unter euch ist“ (1Kor 14, 26). Es sei dahingestellt, ob Paulus wirklich an eine allgemeine Gesetzmäßigkeit geglaubt oder nur im Überschwang ein Ideal formuliert hat: Ihm ging es um die Frage, wie bestimmte Gottesdienstformen (hier: prophetisches Reden) eine Wirkung auf Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung haben. Bei Paulus gehen Selbsterkenntnis und Gotteserfahrung einher (wie auch an anderen Stellen im Korintherbrief). Aber weder sind die heutigen Anbetungslieder als Hilfen zur Selbsterkenntnis zu verstehen, noch folgen gewöhnlich Glaubensdurchbrüche. (Page hält die Lieder

⁵⁸ Und eben auch keine Verkündigung, vgl. *Guido Baltes* über die Geschichte des Gottesdienstes (103). Das einzige klassische Lied, das mit den heutigen Lobpreisliedern vergleichbar ist, ist m. E. Tersteegens „Gott ist gegenwärtig“. Ich habe in meinem Leben zu diesem Lied eine sehr wechselnde Haltung erlebt. Es ist jedenfalls immer ein Ausnahmelied in der Vielfalt anderer Gesänge gewesen und kein Teil eines „Anbetungsblocks“. Einige Evangelikale haben auch die fehlende Christologie bemängelt.

⁵⁹ Siehe oben die Arbeiten von *Andreas Hansberger* zu *Alston*.

eher für befremdlich für Außenstehende,⁶⁰ damit hätten sie mehr den Rang von Sprachengebet als von prophetischer Rede.) Man achte freilich darauf, dass derselbe Apostel ein Kapitel vorher die Gotteserkenntnis aus der Gegenwart weggenommen und ins Eschaton verlagert hat, alles Erkennen heute sei nur wie durch einen Spiegel (1Kor 13, 12). Vielleicht müssen wir auch 1. Korinther 14 daraufhin relativieren. Wenn irgendwo, dann ist es hier berechtigt, die Anbetungslieder nicht wörtlich zu verstehen, sondern als Ausdruck eines sehr einseitigen Gottesbildes. Doch warum wird genau dieses Gottesbild und genau so formuliert?

Vielleicht hilft ein weiterer Vergleich mit einem weiteren wichtigen Ritual: Ich möchte eine Parallele zwischen der Stimmung bei Heiligabendgottesdiensten und den Anbetungsliedern ziehen. Bekanntlich erzeugt der Heilige Abend (in Deutschland) eine besondere Stimmung, zu der festgelegte Rituale gehören. Darunter fällt für viele, auch säkularisierte Menschen, der Gottesdienst samt Liedern, Krippenspiel und einer hoffentlich nicht langen Predigt. Die Liedertexte stellen das Kernstück christlichen Glaubens jubilierend heraus und formulieren fast in monophysitischer Christologie: Gott selbst ist geboren. So wie diese Lieder die Nähe Gottes verkünden, so tun das die Worshipsongs analog. Die einen eher christologisch, die anderen spirituell, persönlich. Und wie die einen von vielen auch Distanzierten mitgesungen werden, so wird nicht erwartet, dass die Anbetungslieder Ausdruck der Frömmigkeit jedes einzelnen sind.

Sicherlich drückt die Weihnachtseuphorie eine Sehnsucht nach heiler Welt, Liebe, Familie und Frieden aus, selbst wenn manche Sänger dies nur im Geschenkekauf und Familienritualen zeigen können. Und so mögen die Worshipsongs als Wunsch verstanden werden, als Wunsch, diese Nähe Gottes, von der die Rede ist, zu erleben. Ich habe einen Gottesdienst erlebt, indem in einem Anbetungslied „Wir sehen dich, Gott“ gesungen wurde. Fünf Minuten später predigte der Pastor über die Erfahrung des Mose, dass niemand Gott *sehen* könne (Ex 33, 20. 23)⁶¹ und untermalte das mit Texten aus dem Neuen Testament (Joh 1, 18; 1Tim 6, 16). Ich hatte noch den Klang der Lieder im Ohr und ertappte mich bei dem Gedanken, die Gemeinde müsste jetzt aufschreien und protestieren, was natürlich nicht geschah. Nach dem Gottesdienst auf den Widerspruch angesprochen, der dem Prediger durchaus bewusst war, interpretierte und verteidigte er das Zugleich des Singens der Gemeinde und der Predigt so: „In beiden Fällen wird die gleiche Sehnsucht ausgedrückt.“ Und darin hat er wahrscheinlich Recht.

Als erste Zwischenbilanz lässt sich meine Kritik an den Liedern mit den Begriffen „*Isolation*“, „*Schein*“ und „*Ventil*“ bündeln. *Die Lieder isolieren den Menschen aus seinen Lebensbezügen, werden isoliert vom übrigen Gottesdienstgeschehen gespielt und sind isoliert vom übrigen biblischen Textmaterial. Ihr Gewinn besteht darin: Sie bieten ein Ventil, ein Erlebnis, das eine*

⁶⁰ Page, Lobpreis, 9.

⁶¹ Das steht allerdings in Spannung zu Ex 33, 11 und 24, 10 f.

Sehnsucht ausdrückt, wie sie Weihnachten beschreibt, vielleicht wie es auch Paulus tut (in 1Kor 14, 26). Dabei glänzt das Erleben wie schöner Schein, denn viele Lebensbereiche des Sängers wie Eigenschaften und Aspekte der göttlichen Welt werden zugunsten rein positiver Stimmung ausgeblendet. Worshipsongs sind eben nicht Rahmen für subjektive und kontingente Gefühlsausdrücke, in denen das Subjekt Hilfe für seine Entwicklung⁶² erfährt, sondern bestimmen die Gefühle mit, wie es in allen Ritualen der Fall ist. Und wie bei Weihnachten und Karneval erleben die einen Menschen das als Geschenk der Situation und freuen sich Monate lang darauf, und die anderen erleben es als zwingende Fremdbestimmung und reisen am liebsten weit weg.

Textlich können wir feststellen, dass die Anbetungslieder die Gebrochenheit und Andersartigkeit des Lebens, die Andersartigkeit des Geheimnisses Gottes und die Begrenzung der Menschen im Überschwang ignorieren. Darin gehorchen sie wahrscheinlich einer Sehnsucht, der Sehnsucht nach heiler Welt, nach Frieden und einem väterlichen Gott ohne Geheimnis, Rätsel oder Hintergedanken, dargestellt mit fremden, archaischen und märchenhaften Metaphern. „Die charismatischen Bewegungen passen mit ihren Angeboten zur spirituellen Innenausstattung des Subjekts perfekt in die spätkapitalistische Erlebnisgesellschaft [...] in Ritualen der Weltflucht und religiösen Selbstbespiegelung.“⁶³ Diese Interpretation wird noch klarer, wenn wir uns einer ganz anderen Art des Betens, nämlich in Meditation und Kontemplation zuwenden.

Meditative Rituale

„Wenn ich an die fünf Stunden denke, die ich täglich mit Chorgebet bringe, so kommen sie mir vor wie ein großer Sandberg, den ich vor Gott hinschleppe; darin sind ab und zu einige winzige Goldkörner echter Hingabe – und nur diese sind wesentlich. Sie treten ganz unberechenbar auf, und eine Methode, sie im Vorhinein herauszufiltern, nur sie darzubringen und sich damit das Schleppen des ganzen Sandes, in dem sie stecken, zu ersparen, gibt es leider nicht. So bleibt diese beharrliche, hilflose Geste des Hinschleppens eine wichtige Aufgabe.“⁶⁴

In diesem Text des Mönchs Bernardin Schellenberger wird das Gebet als ein Einüben in Hingabe verstanden, die in ihrem Ergebnis unsicher ist. Gebet geht nicht leicht von der Hand, Hingabe ist kein eintrainierter Dauerprozess, so wie wir eben bei Routinearbeiten im Alltag wissen, was zu tun

⁶² „Entwicklung“ ist ein vager Begriff, der weiter mit „Heilung“, „Transformation“, „Heiligung“ usw. interpretiert werden könnte.

⁶³ *Bubmann*, Lobpreis-Songs, 10.

⁶⁴ *Bernardin Schellenberger*, Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt, Freiburg i. Br. 1980, 111; berichtet durch Br. *Jakobus Geiger* OSB in Münsterschwarzach im März 2016.

ist. Hingabe ist kein Können, wie einer eben Fahrradfahren kann.⁶⁵ Gebet ist ein ständiges Üben. Der Vergleich mit einem Musikinstrument bietet sich erneut an. Gebet ist nicht der einzelne Ton, der durch das Anschlagen einer Taste automatisch und sicher entsteht, sondern ein Prozess des Übens des Instruments über eine bestimmte Dauer. Eine solche Gebetsauffassung ist der Mehrheit der Christen und insbesondere den Evangelikalen sehr fremd. Gebet scheint als Akt einfach und leicht, in der Rechtfertigung qua Christsein und Bibel begründet und somit auch zielgerichtet zu sein. Sofort kann einer erläutern, warum Beten gerechtfertigt ist und wie es gemacht wird. Verdächtig schnell gehen den Profis die persönlichen Gebete in der öffentlichen Gebetsgemeinschaft von den Lippen.

In der Tradition der Meditation und Kontemplation hingegen ist jedes Gebet und jede Meditation ein neuer Akt des Sich-Ausliefern, der Hingabe und des Wartens auf Gott. Gebet ist ein Prozess, in dem der Mensch als Person und damit in seinem Selbst verwickelt ist. Gebet ist keine Selbstverständlichkeit. Gebet verändert den Menschen, und diese Transformation geht nicht magisch-schnell. Natürlich muss sich der Beter dem Prozess mit Bewusstsein und Willen aussetzen. Aber die Veränderung ist nicht in seiner Hand. Gebet ist nicht nur der schnelle Hilferuf zum Messias, sondern womöglich wie eine schwere Geburt. Gebet muss nicht (nur) als Delegation des Subjekts an anderes verstanden werden, seien es Schutzengel, Gott oder grüne Zwerge, sondern vielleicht ein Prozess der Selbstwahrnehmung, Hingabe, des Loslassens und Gewährseins vor dem göttlichen Geheimnis, in dem dann und wann eine Erfahrung Gottes benannt wird.

Dieses Beispiel kann auch die Nähe katholischer Meditationslehrer zum Buddhismus erklären und wehrt dennoch die Abwehr des billigen Vorurteils, bei katholischen (und buddhistischen) Meditationsübungen ginge es um gnadenlose Menschenwerkerei. Auch in einer Meditation geht es um Vertrauen und Gnade, sie sind nur sozusagen anders verteilt und anders geordnet. Die Begegnung mit Gott, von der auch Schellenbaum und Ohly sprachen, ist weder von Gott her selbstverständlich (Gnadentriumphalismus) noch vom Menschen aus machbar (Gebetssicherheit der Frommen).

Das begeisterte Vertrauen, zu Gott beten zu können, das sicherlich im Leben vieler eine frühe charismatische Erfahrung kennzeichnet, wird im Laufe des Lebens durch ein vorsichtigeres Vertrauen und Üben abgelöst. Schmerzhaft Erfahrungen müssen erst langsam durch Vertrauen integriert werden. *Das Vertrauen besteht darin, aufgehoben zu sein und sich dem Geheimnis aussetzen zu dürfen, das unterhalb und innerhalb der Welt mit ihren Wirren, Unsicherheiten und Bosheiten besteht: das Geheimnis der Welt, das personale Gesicht des Ganzen. Doch dieses Sich-Aussetzen und Üben ist keine siegesgewisse und quasimagische Ergreifung von Gefühl (= Nähe Jesu) und Information (= was mir Gott sagt), sondern so unsicher wie das Sieben der Sandkörner und so wie das Üben eines Musikinstruments.* Diese Un-

⁶⁵ Wir haben hier quasi den dritten Typ von Hingabe.

sicherheit hat vielleicht etwas Bedrohliches und gegenüber einer vermeintlichen Sicherheit ist sie entwaffnend. Sie ist auch spielerisch, Gebet wie Gottesdienst sind dann Spiele vor Gott, Spiele, in denen sich Menschsein verwirklicht. *Gebet ist die Übung, bei dem wir uns selbst aufs Spiel setzen, nicht um Besitz und Gegenstände, sondern uns selbst zu gewinnen. Darin ist Gebet der Liebe ähnlich.*

Zusammenfassung

Wir sind nun durch einige Themenfelder gereist und haben die komplexen Zusammenhänge von Erfahrung, Beziehung, Bild und Subjekt ein wenig gestreift, wobei ich immer bemüht war, einen Zusammenhang und ein dialektisches Spiel zwischen Begriffen aufzuzeigen, wohingegen andere theologische Positionen in der Flucht in sichere Gefilde scheinbar eindeutiger Gegebenheiten bestehen, die mit sicheren Begriffen wie „Gott“, „Beziehung“, „Erfahrung“ oder auch „Lehre“, „Bibel“, „Moral“ u. ä. markiert sind.

Spiritualität ist offen für psychologische Interpretation. Spiritualität lebt in der Spannung von Engagement, wie es bei Luther beschrieben und in religiöser Praxis gelebt wird, und dem kritischen Durchdenken, dem Zweifeln und dem häufigen Verfehlen des Angestrebten, also auch der Erfahrung der eigenen Endlichkeit und dem Andersein, sei es dem Andersein Gottes, der anderen Menschen oder dem Fremdsein in sich selbst.

Ich habe Vergleiche gezogen, die Gemeinsamkeiten der Anbetungslieder mit stimmungsvollen Feiern wie Weihnachten und mit der römischen Messfeier herausstellten. Viele der an diese Szenarien gerichtete Anfragen kann und sollte man auch an andere religiöse Riten richten, auch an den Gottesdienst insgesamt oder an Frömmigkeit im Verhältnis zum alltäglichen Lebensstil. Jeder muss sich fragen, inwieweit seine/ihre Frömmigkeit nicht Aspekte von *Schein*, *Ventil* oder *Isolation* trägt. *Dennoch erscheint mir eine Frömmigkeit, die zumindest verbal und rituell so unverblümt und undialektisch von Gottes Nähe spricht, wie es die Anbetungslieder tun, besonders durch Kritik angefragt.* Und die Frage ist: wo bleibt das begrenzte, schillernde, irrtumsfähige und erfahrungsreiche Subjekt? Wo bleibt das Leben mit den Schwächen, Zweifeln und Grenzen, wo sind die Situationen, in denen wir das „Lamm“ und den „Thron“ nicht einmal ahnen, geschweige denn „sehen“? Wo ist die Vielfalt der Gottesbilder und Glaubensmodelle? Das Leben ist und bleibt gebrochen. Und im Gottesdienst sollte jeder davon ein Lied singen können.

Bibliografie

- Audretsch, Jürgen*, Erfahrung und Wirklichkeit. Überlegungen eines Physikers, in: *ders. / Nagorni, Klaus* (Hg.), Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 9–34
- / *Nagorni, Klaus* (Hg.), Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002
- Baltes, Guido*, Mehr als nur ein Lied. Lobpreis und Anbetung in der Gemeinde, Marburg 2014
- Biehl, Peter*, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991
- Bubmann, Peter*, Lobpreis-Songs – eine theologische Kritik, in: Kirchenmusikalische Nachrichten „Lobpreis wirkt- aber wie?“ 66/1 (2015), 6–15
- Gerlach, Alf / Schlösser, Anne-Marie / Springer, Anne* (Hg.), Psychoanalyse des Glaubens, Gießen 2004
- Haeffner, Gerd*, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: *Ricken, Friedo* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15–39
- Hansberger, Andreas*, Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung, in: *Ricken, Friedo* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 113–125
- , Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung (Münchener philosophische Studien NF 27), Stuttgart 2009
- Heine, Susanne*, Gott und Mensch. Zur Relation von Personwerdung und Denkprozessen, in: *Körtner, Ulrich / Schelander, Robert* (Hg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 141–170
- Houtepen, Anton*, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999
- Jung, Matthias*, Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung, in: DZPhil 56 (2006), 239–256
- , Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen 2017
- Kast, Verena*, Sich einlassen und loslassen. Neue Lebensmöglichkeiten bei Trauer und Trennung, Freiburg i. Br. 1994
- Klessmann, Michael*, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2009
- Körtner, Ulrich / Schelander, Robert* (Hg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999
- Lucarini, Dan*, Worship bis zum Abwinken. Bekenntnisse eines ehemaligen Lobpreisleiters, Oerlinghausen 2015
- Malessa, Andreas*, www.predigt-preis.de/aktuelle-ausgabe/news/article/pfarrerkonennen-von-kabarettisten-lernen.html, jetzt: <http://archive.li/qyDhK>, zuletzt abgerufen am 1.1.2019
- Malessa, Andreas / Page, Nick*, Lobpreis wie Popcorn? Warum so viele Anbetungslieder so wenig Sinn ergeben, Witten 2008
- Mau, Rudolf* (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Teilbd. 2, Bielefeld 2008

- Maurer, Ernstpeter*, Erfahrung und Widerfahrnis, in: *Audretsch, Jürgen / Nagorni, Klaus*, Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 88–109
- Melzl, Thomas*, „Ich bete an die Macht der Liebe“. Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung, in: *ZThG* 21 (2016), 53–75
- Neubaur, Caroline*, Glaube contra Idolatrie. Zur Korrektur einer religionswissenschaftlich und psychoanalytisch untriftigen Entgegensetzung, in: *Gerlach, Alf / Schlösser, Anne-Marie / Springer, Anne* (Hg.), Psychoanalyse des Glaubens, Gießen 2004, 43–70
- Ohly, Lukas*, Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011
- Ramshaw-Schmidt, Gail*, Sünde: Nur ein Bild menschlicher Begrenztheit neben möglichen anderen Bildern, in: *Conc* 23 (1987), 94–99
- Richter, Horst-Eberhard*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1988 (1979)
- Ricken, Friedo* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004.
- Schaeffler, Richard*, Fähigkeit zur Erfahrung. Philosophische Probleme und theologische Perspektiven, in: *Audretsch, Jürgen / Nagorni, Klaus*, Was ist Erfahrung? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Karlsruhe 2002, 35–74
- Schellenbaum, Peter*, Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München 1990
- , Im Einverständnis mit dem Wunderbaren. Was unser Leben trägt, München 2000
- Schellenberger, Bernardin*, Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt, Freiburg i. Br. 1980
- Theißen, Gerd*, Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), Berlin 2015
- Wachinger, Lorenz*, Gespräche über Schuld. Die Sprache der Versöhnung suchen (Topos Taschenbücher Bd. 186), Mainz 1988
- Waldenfels, Bernhard*, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. 2006
- Wörner, Tobi*, Du tust, bei Hänssler, über www.gracetown.de/texte/03-stand-der-dinge/du-tust/index.html, zuletzt abgerufen am 27.12.2018
- Zilleßen, Dietrich / Gerber, Uwe*, Und der König stieg herab von seinem Thron. Das Unterrichtskonzept elementar, Frankfurt a. M. 1997

