»Wo Andacht und Gebet ist, da ist Religion«

Erinnerungen an eine Verhältnisbestimmung

Florian Priesemuth

Warum und wozu wird gebetet? Durch eine Rekonstruktion von Verhältnisbestimmungen zwischen Andacht und Gebet will ich aufzeigen, dass das Gebet durch unterschiedliche Voraussetzungen und Zielbestimmungen im Rahmen von Frömmigkeitstheorien verstanden wird. Ich konzentriere mich dafür auf eine Auswahl von Autoren am Ende des langen 19. Jahrhunderts, die Andacht in Relation zum Gebet jeweils unterschiedlich bestimmen. Da die Begriffe Andacht und Gebet jeweils anders gebraucht werden, sind die Autoren zunächst jeweils für sich präsentiert, bevor nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gefragt wird. Der Andacht begriffs- und frömmigkeitsgeschichtlich unter Rücksicht auf eine größere Quellenbasis nachzugehen, erscheint lohnenswert, kann aber im Folgenden nicht geleistet werden.¹

Ich skizziere zunächst 1.) Gebet in unvermittelter Abgrenzung zur Andacht bei Friedrich Heiler und 2.) Andacht als Voraussetzung des Gebets bei Wilhelm Herrmann. Als Grundformen des Kultus finden sich Gebet und Andacht 3.) in Paul Tillichs früher Systematischer Theologie (1913) verschränkt. Emanuel Hirsch hebt 4.) in »Sinn des Gebets« (1921) das Gebet von der erlebenden Frömmigkeit der schweigenden Andacht ab, was 5.) Tillich in seiner Rezension kritisiert, indem er eine Unterscheidung von zwei verschiedenen Andachtsbegriffen einfordert. In 6.) der zweiten Auflage von 1928 spricht Hirsch von nicht-betender Erhebung zu Gott als Andacht. Hirschs »Leitfaden zur christlicher Lehre« (1938) bietet 7.) eine Frömmigkeitstheorie, in der Andacht und Gebet in der Religion die normativen Formen des humanen Gottesverhältnisses sind. Abschließend soll 8.) nach der Verankerung einer Hermeneutik des Gebets im Rahmen einer Frömmigkeitstheorie gefragt werden.

¹ Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005 verwendet den Begriff »Andacht« analog zu »Hausandacht« und fängt damit die im Folgenden zugrundeliegende Fragestellung nicht ein.

1.) Gebet - nicht Andacht - als Mitte der Religion (F. Heiler, 1918)

F. Heiler kommt als Ergebnis seiner materialreichen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Untersuchung »Das Gebet« (1918) zu einer Wesensbestimmung des Gebets als »ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehung widerspiegelt.«² Gebet wird von den allgemeineren religiösen Phänomenen Anbetung und Andacht unterschieden. Unter Andacht versteht Heiler »die stille, feierliche Seelenstimmung, die durch die Betrachtung intellektueller und ethischer, vor allem aber ästhetischer und religiöser (numinoser) Werte – äußere Gegenstände oder gefühlsbetonter Phantasievorstellungen – erregt wird. Während die Anbetung sich innerlich auf ein ideales Objekt richtet und dieses krampfhaft festhält, bietet die gegenständliche Voraussetzung des Andachterlebnisses lediglich die Anregung zu demselben; die Andacht selbst hat die Tendenz sich von ihrer objektiven Versunkenheit zu lösen und zur vollen Innenkonzentration und Versunkenheit fortzuschreiten.«³ Das Gebet dagegen ist wirkliche und lebendige Gottesbegegnung. Als Mittelpunkt der Religion ist das Gebet nicht mit allgemeineren religiösen Phänomenen zu verwechseln: »Weil der moderne Mensch keine rechte Vorstellung hat von der Unmittelbarkeit und Innigkeit des Gebetsverhältnisses, in dem der naive Fromme zu Gott steht, verwechselt er beständig die Anbetung und Andacht, diese allgemeineren religiösen Phänomene, die ihre Analogien auch außerhalb der religiösen Erlebensphäre haben, mit dem echten Gebet.«⁴

Anders als Herrmann, der frühe Tillich und Hirsch, die Andacht und Gebet jeweils unterschiedlich ins Verhältnis setzen, vermittelt Heiler Andacht und Gebet nicht. So schließt er seine Studie mit Johannes Chrysostomos: »Nichts ist gewaltiger als das Gebet und nichts ist ihm zu vergleichen.«⁵

² F. Heiler, *Das Gebet*, München 1921, 491.

³ Ebd., 494.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 495.

2.) Andacht als Voraussetzung des Gebets (W. Herrmann, 1886)

Für den Lutherinterpreten Herrmann geht im »Verkehr des Christen mit Gott« (1886) die Andacht dem Gebet voraus: »Die Erhebung des Herzens zu Gott pflegen wir Andacht zu nennen. Es ist damit richtig ausgedrückt, daß eine innere Vergegenwärtigung Gottes, ein bewußtes Hinlenken der Gedanken auf ihn gemeint ist.«⁶ Dabei ist die Andacht aber nicht als rein menschliche Tat zu verstehen: »Die Wohltat aber, die dieses Feuer in uns entzündet, ist die Tatsache, daß Gott uns in Christus nahe kommt. Keine andere menschliche Tätigkeit hat in unserem Verkehr mit Gott eine Stelle, als daß wir diese Wohltat Gottes verstehen und gebrauchen. Wenn irgend einem menschlichen Akte jene religiöse Bedeutung zugeschrieben wird, so wird die glühendste Andacht zu einer Verleugnung Gottes. Denn sobald wir mit dem, was wir selbst anfangen, Gott zu erreichen und auf ihn einzuwirken meinen, stellen wir uns unausbleiblich unter dem Namen Gottes ein Wesen vor, das zur Welt gehört und deshalb wie ein Weltwesen benützt werden kann.«⁷ Unter Gebet, versteht Herrmann wie er im Lexikonartikel »Gebet« für die RE pointiert: »Anrede an Gott«⁸. Auch hier ist das Erste im Gebet, daß Gott dem Menschen gegenwärtig ist. Wir müssen irgend etwas kennen, woran wir der Wirklichkeit Gottes innewurden. Ein Mensch, der gar keine Offenbarung Gottes empfangen hätte, würde auch nicht beten können. [...] Indem wir uns darauf als auf etwas Unvergleichliches richten, werden wir andächtig. Solche Andacht ist eine Spannung der eigenen geistigen Kraft, aber zugleich setzt sich darin das Erlebnis fort, in welchem uns das Eingreifen Gottes in unser Leben klar wurde. [...] Dann ist die Anrede in Wahrheit möglich, dann ist sie aber auch notwendig.«⁹ Die Anrede ist notwendig, da ein Verzicht einer Nichtachtung des gegenwärtigen Gottes gleichkommt.

Für Herrmann ist es die Offenbarung, die dem Menschen von Gott in Christus ohne menschliches Zutun zukommt, die die Andacht als einer inneren Ausrichtung des Menschen auf Gott in der Zuversicht auf seine Gegenwart erinnert. Andacht ist analog zu Schleiermachers Begriff der Stimmung ein Gemütszustand, eine Einstellung des Menschen im Gottesverhältnis. Das Gebet als Anrede an Gott wird mögliche, aber auch notwendige Folge der

⁶ W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, Tübingen 1921, 169.

⁷ Ebd., 169f.

⁸ Art. »Gebet«, RE, 386ff.

⁹ Ebd., 387.

Andacht. Dem Gebet ereignet sich anders als bei Ritschl, der darin nur eine religiöse Funktion neben anderen sieht, für Herrmann das eigentlich adäquate Gottesverhältnis.¹⁰ Der frühe Tillich und später auch Hirsch verstehen Andacht als Frömmigkeitspraxis und tragen in die Verhältnisbestimmung von Andacht und Gebet auch die umgekehrte Bewegung, vom Gebet zur Andacht, ein und beschreiben so ein Wechselverhältnis.

3.) Andacht und Gebet als Grundformen des Kultus (P. Tillich, 1913)

In seiner frühen Systematischen Theologie (1913) verhandelt Tillich unter §7 »Die subjektiv-objektive Darstellung des theologischen Prinzips: Der Kultus« Gebet und Andacht als Grundformen des Kultus.¹¹ Als das »theologische Prinzip« formuliert Tillich in Anschluss an Hegel: »Die Religion ist die Rückkehr der Freiheit zur Wahrheit, des Relativen zum Absoluten ohne Aufhebung der Freiheit und Relativität. Dadurch trägt die Religion beide Momente in sich, das Absolute und das Relative, und ist der Ort, wo das Absolute sich herablassen kann zum Relativen, das Relative sich über sich selbst erheben [kann] zum Absoluten«¹². Die beiden Bewegungsrichtungen im Gottesverhältnis sieht er zum einen im sich vor Gott bringenden religiösen Subjekt und zum anderen in der Anschauung der Gegenwart Gottes dargestellt. So findet sich im Leitsatz des §7: »Im Gebet wird das Einzelne vor Gott gebracht und man erhebt sich über alles Einzelne zu Gott; in der Andacht wird die Gegenwart Gottes im Einzelnen und über allem Einzelnen angeschaut.«¹³ Tillich beschreibt Gebet und Andacht als ineinander übergehende Frömmigkeitstypen: »Ist das Gebet die Lebensform des konkreten, so die Andacht des abstrakten Typus der Frömmigkeit. Es gibt keine Sphäre des Lebens, die nicht zur Andacht leiten könnte, weil es keine gibt, in der Gott nicht gegenwärtig wäre; wie aber

¹⁰ Hans Jürgen Iuibl, *Des Fremden Sprachgestalt*, HUTH 30, Tübingen 1993, 187–201.

¹¹ Vgl. Erdmann Sturm, »Wandelt alles, was ihr erlebt, in ein Gebet, in ein Einswerden der Seele mit Gott«. Die Gebetstheologie des frühen Tillich im Kontext der Philosophie Hegels und der Dogmatik Emanuel Hirschs (1909–1922), in: Werner Schüssler/A. James Reimer, *Das Gebet als Grundakt des Glaubens*, Münster 2004, 77–107.

¹² Paul Tillich, *Systematische Theologie*, 1919, EW IX, 315.

¹³ Ebd., 388.

das Gebet zuletzt über alles einzelne in die Einheit mit Gott führt, so erhebt die Andacht schließlich zu der Anschauung Gottes selbst und der betenden Sehnsucht, mit Gott eins zu werden. So wird Gebet zur Andacht und Andacht zum Gebet.«¹⁴ Allein bergen sie jeweils Gefahren: das persönliche Gebet droht in den »Dienst der Selbsttheit« zu geraten und die abstrakte Andacht überpersönlich sowie abstrakt-unwirksam zu werden. Beide Typen sind im öffentlichen Gottesdienst verbunden. Hier kommt es zum Bekenntnis und zur Erbauung des Gottesverhältnisses der Gemeinde. So fährt der Leitsatz zu §7 fort: »Im Kultus der Gemeinde verbinden sich Gebet und Andacht zum öffentlichen Gottesdienst, in dem die Gemeinde ihren Besitz [gemeint ist das Gottesverhältnis] zugleich darstellt und erneuert.«¹⁵

Tillich sieht in der Doppelbewegung von Gebet und Andacht das »theologische Prinzip« dargestellt. Beide werden als Richtungen im Gottesverhältnis bestimmt und gehen ineinander über. Im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde vereinigen sie sich. Damit ist die Andacht nicht wie bei Heiler ein von dem Gebet zu unterscheidendes allgemein-religiöses Phänomen oder wie bei Herrmann eine dem Gebet zugrundeliegende Erinnerung eines Offenbarungsgeschehens, sondern mit dem Gebet als Frömmigkeitspraxis in einem wechselseitigen Übergangsverhältnis begriffen. Entsprechend seines theologischen Prinzips wird im Gebet dargestellt und aktualisiert, dass sich das Relative zum Absoluten erhebt, die Freiheit zur Wahrheit zurückkehrt.

4.) Persönliches Gebet statt schweigender Andacht (E. Hirsch, 1921)

In »Der Sinn des Gebets« (1921)¹⁶ thematisiert E. Hirsch Andacht unter »I. Erlebende und betende Frömmigkeit«. Rein passives religiöses Erleben führt zu »schweigender Andacht« und nicht zum Gebet: »Es handelt sich [beim Erlebnis] um ein seltsam erschütterndes Hindurchleuchten des Unendlichen durch das Endliche. [...] Es gehört zu den Eigentümlichkeiten dieser Art Erfahrung, daß die Seele dabei nichts tut. Sie denkt nicht, und sie will auch nicht. Es bleibt ein reines Empfangen, in dem eine Gestaltung nicht statthat. Das so verstandene allgemeine religiöse Erlebnis führt darum auch nicht zum Gebet. Es

¹⁴ Ebd., 390.

¹⁵ Ebd., 388.

¹⁶ Emanuel Hirsch, *Der Sinn des Gebets*, Göttingen 1921.

führt zur schweigenden Andacht.«¹⁷ Gegenüber steht die persönliche Gottesbegegnung, in welche die Andacht gesteigert werden kann.¹⁸ Gebet ist »wirkliche Berührung der lebendigen Seele mit dem lebendigen Gott, wirkliches Hineinstellen des ganzen Lebens, der ganzen Persönlichkeit, in die Gegenwart eines Gottes, den man kennt.«¹⁹ Für Hirsch ist diese Unterscheidung Teil einer Zeitdiagnose: »Die Menschen sind heute sicherlich religiös angeregt, vielleicht sogar religiös aufgeregt, aber wie weit sie auch religiös lebendig sind, das ist trotz aller Erlebnisse noch ein ungeklärtes Problem.«²⁰

Hirsch setzt Andacht und Gebet voneinander ab, wobei er den Übergang von Andacht zu Gebet in Form einer Steigerung denkt. Anders als bei Herrmann ist dieser Übergang aber keineswegs notwendig. Tillich kritisiert in seiner Rezension diesen Andachtsbegriff als einseitig und kritisiert das stark einer personalen Gottesvorstellung verpflichtete Gebetsverständnis.

5.) Ästhetische und mystische Andacht (P. Tillich, 1922)

»Seine [Hirschs] Auffassung der Andacht wird aber ihrer Idee nicht gerecht. Wohl gibt es die Form der Andacht, die nur religiöses Erlebnis ist, das kommt und geht, das unter dem Gebet steht; aber es gibt auch eine Andacht, die das Teil des Gebets ist, das ruhende Einswerden mit dem göttlichen Willen, das liebende Sichversenken in die göttliche Wesenheit.«²¹ Tillichs Kritik fordert den Andachtsbegriff nicht nur als Voraussetzung sondern auch als Zielbestimmung des Gebets ein. Dabei differenziert er innerhalb des Andachtsbegriffs zwischen der ästhetischen und der mystischen Andacht: »wir vermissen die Unterscheidung zwischen der ästhetischen Andacht, die unterhalb des Gebets liegt, und der mystischen Andacht, in die einzumünden der Sinn des Gebets ist.«²² Die mystische Andacht geht für Tillich über die Gegenständlichkeit des personhaften Gebets hinaus, der Hirsch für ihn verhaftet bleibt: »Das personhafte Gebet vollzieht sich in der Form einer gegenständlichen Gegenüberstellung von Gott und Mensch. Eine solche aber entspricht weder dem

¹⁷ Ebd., 6.

¹⁸ Ebd., 7.

¹⁹ Ebd., 9.

²⁰ Ebd., 10.

²¹ Paul Tillich, *Theologische Blätter* 1 (1922), Sp. 137.

²² Ebd., Sp. 138.

Wesen des Unbedingten, das jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt steht, noch ist es erträglich für das Bedingte, das von dem gegenständlichen Unbedingten rettungslos zerdrückt wird.«²³ Die Vollendung des Gebets ist die Aufhebung der Gegenständigkeit: »Im Verhältnis zu Gott ist nicht das Letzte, was im Verhältnis zu Menschen das Letzte bleiben muß, wo endliche Form gegen endliche Form steht. Gott aber vollendet seine Gnade da, wo sie bejaht wird, wieder aufhebt zu dem, was jenseits jeder Form liegt, der Liebe, die zugleich Wesen und Abgrund alles Endlichen ist.«²⁴

Dass sich Tillichs Gebets- und Gottesverständnis im Vergleich zur Systematischen Theologie von 1913 verändert hat, kann anhand der unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Gebet und Andacht deutlich werden.²⁵ Während vorher noch die Überpersönlichkeit eine Gefahr der Andacht darstellte, die durch das Gebet korrigiert wurde, wird nun die mystische Andacht das Ziel des Gebets. Das Gebet führt letztlich aus einer personhaften und gegenständlichen Gottesvorstellung heraus. Hegels Andachtsbegriff als Bewegung des Endlichen zum Absoluten scheint hier durch wie auch das Andachtsverständnis Rudolph Ottos.²⁶ Wichtige Begriffe seiner späteren Theologie wie die Loslösung von der Subjekt-Objekt-Struktur oder der Formbegriff findet sich bereits in dieser Rezension. Seine dreibändige Systematische Theologie verwendet den Andachtsbegriff nicht mehr im Zusammenhang mit dem Gebet. Als die drei Elemente des Gottesdienstes benennt er dort Anbetung, Gebet und Kontemplation²⁷. Da ich mich in diesem Zusammenhang auf die Verwendung des Andachtsbegriff konzentriere, übergehe ich die Frage, inwieweit Tillichs Kontemplation der mystischen Andacht entspricht. Wie hat Hirsch auf Tillichs Kritik reagiert?

²³ Ebd., Sp. 138.

²⁴ Ebd.

²⁵ Erdmann Sturm, Die Gebets-theologie des frühen Paul Tillich, hat diese Entwicklungen durch einige frühe Predigten nachgezeichnet.

²⁶ Zum Verhältnis von Tillich und Otto: Peter Schütz, Rudolf Otto und Paul Tillich – biographische und theologische Überlegungen, in: Thorsten Dietz/Harald Matern (Hg.), Rudolf Otto, Religion und Subjekt, Zürich 2012, 197–236.

²⁷ Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. III, Stuttgart 41984, 222.

6.) Gebet statt nicht-betender Erhebung zu Gott (E. Hirsch, 1928)

Hirsch verwendet den Andachtsbegriff in der zweiten neugestalteten Auflage von »Sinn des Gebets« (1928)²⁸ unter »I. Betende und nicht-betende Erhebung zu Gott« als ein Beispiel für die letztere, die nicht-betende Erhebung zu Gott. Andacht begegnet im Kontext der Welterfahrung: »Das Rauschen des Waldes und das Wandern der Wolken [...] vermögen ihnen [den Menschen] den Sinn zu fangen, zu erschüttern, daß er dabei verweilt und dann hindurchbricht in die Tiefe. So können Andacht und Besinnlichkeit aber in jeder Wahrnehmung, auch der schlichtesten und alltäglichsten, die offene Tür zum Ewigen finden.«²⁹ (Diese Form der Erhebung zu Gott birgt die Gefahr des Missbrauchs: »Gewiß hat sich die kunstreiche Weltlichkeit all dieser Erfahrungen angenommen, hat auf sie Jagd gemacht, sie zu steigern und zu schmücken, in ihren feinsten und seltsamsten Abschattungen durchzuschmecken gesucht und dadurch sich und sie um ihre Unschuld gebracht: statt eines erfüllten Gottesverhältnisses, eines echten Ergriffenseins vom Ewigen hat sie nur eine unwahrhaftige Frömmigkeit gewonnen, ein Spiel, darinnen sie ihr selbst und andern Andacht und Tiefe vorgaukelt.«³⁰ Welche Bedeutung hat die nicht-betende Erhebung zu Gott im Verhältnis zum Gebet? Der Beter »weiß, dass sein Beten leer ist, wenn nicht sein ganzes Leben andächtig zu Gotte atmet. Darum wird auch seine Frömmigkeit dankbar jene Erfahrungen in sich hineinnehmen, die uns das Irdische ins Ewige zu stellen lehren; nur mit ihnen wird er in der Innerlichkeit seines Gottesverhältnisses vollendet werden. Gewinnen sie nun aber für ihn wirklich erst darum Sinn und Leben, weil er betet? Bewährt es sich ihm, daß man im Gebet anklopfen müsse, um die Tür aufgetan zu bekommen? Bibel und Katechismus bezeugen es«³¹. Eine Bewegung vom Gebet zur Andacht unter der Verwendung des Andachtsbegriffs als Zielbestimmung des Betens wie beim frühen Tillich findet sich hier nicht. Als Ziel des Gebets kann für Hirsch das »eigentliche Gebet«, das »Gebet im Geiste«, gelten, auf das er am Schluss seiner Schrift im Anschluss an 1. Thess 5,17 zu sprechen kommt: »Nicht die Worte, die innere Haltung macht das Gebet zum Gebete. Die Worte sind beim Gebet nur Mittel, die Bewegung des Herzens zu Gott, Gottes zum Herzen auszudrücken;

²⁸ Emanuel Hirsch, Sinn des Gebets, Göttingen 1928.

²⁹ Ebd., 12.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 13.

die in hinein geschehende Arbeit der Innerlichkeit, das Denken, das Sinnen, das Gott vor Augen haben, das ihn Hören und Empfangen, die Leidenschaft, ist das eigentliche Gebet. [...] Ohn' Unterlaß zu beten, das heißt ohn' Unterlaß in dem Geiste stehen, der uns zum Gebete und im Gebete bewegt, von diesem Geiste so sich regieren zu lassen, daß das ganze Leben ein Aufatmen zu Gott wird.«³² Das Gebet des Geistes bleibt dabei personhaft auf Gott bezogen und wehrt der Versuchung im Gebet über das Gebet hinausgehen zu wollen: »Wir hielten [wenn wir dieser Versuchung erliegen würden] das Gebet nur für einen Weg, um über das Gebet hinauszukommen, und hofften Gott jenseits des Gebetes besser zu finden, jenseits des Gebets einzugehen in ihm. [...] Das Gebet des Geistes ist kein Sichvergessen in einem Geheimnis, sondern weit eher ein Sicherinnern und Sichdarbringen ohne Worte vor ihm, der uns durchs Evangelium kund tut.«³³

Andacht ist also wie bei Herrmann eine Voraussetzung des Gebets, die aber nicht nur in der Begegnung mit Jesus Christus, sondern überall dort entstehen kann, wo das Ewige im Irdischen aufscheint. Überall ist Gott gegenwärtig. Hirsch verortet diese aller Erhebung zu Gott vorausgehende Allgegenwärtigkeit Gottes im Selbstbewusstsein.³⁴ Andacht und Gebet sind Formen der Erhebung zu Gott, wobei die Andacht ins Gebet übergeht. Tillichs Kritik wird indirekt zurückgewiesen und der Andachtsbegriff weiter als eine Form der Erhebung zu Gott im Wechselverhältnis zum Gebet ausgebaut. Ich wende mich dem dogmatischen Entwurf von Hirsch zu, der das Verhältnis von Andacht und Gebet im Rahmen seiner Frömmigkeitstheorie expliziert.

7.) Andacht und Gebet in der Antinomie des Gottesverhältnisses (E. Hirsch, 1938)

Hirschs »Leitfaden zur christlichen Lehre« (1938) stellt sich der Herausforderung einer Vermittlung von neuzeitlichem Wahrheitsbewusstsein und der im Glauben an das Evangelium empfangenen Erkenntnis der christlichen Wahrheit. Es geht ihm darum zu zeigen, dass »ein dem Christlichen geöffnetes menschliches Wahrheitsbewußtsein erst wahrhaft menschlich und ein dem Menschlichen erschlossenes christliches Wahrheitsbewußtsein erst wahrhaft

³² Ebd., 58.

³³ Ebd., 60.

³⁴ Vgl. ebd., 9.

christlich«³⁵ ist.³⁶ Entsprechend gliedert sich der »Leitfaden« nach einer dogmatischen Propädeutik (§1-42, Kreis 1) in die Explikation des menschlichen Wahrheitsbewusstseins (§43-71, Kreis 2), des christlichen Wahrheitsbewusstseins (§72-100, Kreis 3) und der Verschränkung beider im christlichen Leben als wahrhaft menschlichem Leben (§101-130, Kreis 4). Andacht und Gebet werden in §55 als Doppelbewegung im Gottesverhältnis bestimmt. Zunächst skizziere ich sehr knapp, wie Hirsch das Gottesverhältnis im menschlichen Wahrheitsbewusstsein verortet. Der Zielpunkt der Analyse der menschlichen Wahrheitsgestalten, Sach-, Sinn- und Gewissenswahrheit, ist in der Bestimmung der Gewissenswahrheit als Ort des echten Gottesverhältnisses in §49 »Die Selbsterkenntnis«. Gott findet sich in §53 gleichursprünglich zweifach bestimmt. Gott ist zugleich »das Letzte und Höchste in dem allgemeinen, die Wirklichkeit erklärenden und verstehenden Wahrheitsbewusstsein«³⁷ wie auch der mit dem Menschen im persönlichen »leiden- und taterfüllten Verhältnis«³⁸ Stehende. Er ist Allbedingender und Einer als sich gegenseitig bestimmende Wechselaussagen³⁹. Das Gottesverhältnis ist im §54 in Antinomie gedacht. Gott ist Herr und zugleich Geist: »Daß Gott der Herr ist, ist der Ausdruck auf dem Boden der religiösen Antinomie dafür, dass er als der Allbedingende sowohl der Verborgene, als der schlechthin unserer Einsicht entzogene ist, [...] als auch der Alleinwirkende [...]. Damit ist das Gegenüber im Gottesverhältnis von jedem uns erklärbaren und verstehbaren und jedem uns Bestimmung und Einwirkung gestattenden Gegenüber [...] unterschieden [...]. Daß Gott Geist ist, ist der Ausdruck auf dem Boden der religiösen Antinomie dafür, daß er als der Allbedingende der ist, dem wir innerlich verwandt sind, den wir kennen, wo wir bei uns selbst und wir selbst sind, in dem und aus dem wir zur Freiheit verantwortlichen Menschseins entbunden sind, der mit seinem unerbittlichen Fügen durch Zeichen an unsern Sinn und Geist sich wendet.«⁴⁰ Vor diesem Hintergrund kann nachvollziehbar werden, wieso Hirsch im Bezug auf das Gottesverhältnis in §55 »Andacht und Gebet« von einer Doppelbeziehung spricht. Andacht ist die Gottesbeziehung, »das Vernehmen Gottes, Aufmerken auf Gott,

³⁵ Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 62.

³⁶ Vgl. Ulrich Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin 1991; Arnulf von Scheliha, *Emanuel Hirsch als Dogmatiker*, Berlin/New York 1991.

³⁷ Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, 84.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 85.

⁴⁰ Ebd., 87.

das unser Denken und Leben in Gottes Gegenwart stellt«⁴¹, die durch die Erfahrung Gottes als dem Herrn begründet ist. Gebet als »das sich in Durchsichtigkeit seiner selbst vor Gott Bringen [...] in einem wenigstens inneren Reden zu Gott«⁴² ist durch die Erfahrung Gottes als Geist begründet. Als Doppelbewegung gehören die beiden Formen der Gottesbeziehung genauso wie die ihnen entsprechenden Arten der Frömmigkeit zusammen: »Die beiden Bestimmungen ›der Herr‹ und ›Geist‹ gehören zueinander: der Herr ohne dieses Geistsein wäre ein sinnloser Dämon [...], und Geist ohne jenes Herrsein wäre der gottheitlichen Vollmacht leer«⁴³. »Von den Bewegungen, in denen Andacht und Gebet zwischen den beiden antithetischen Bestimmungen des Herrn und des Geistes schweben, ist aber die eine die Umkehrung der andern. Die Zusammengehörigkeit beider zu einer Doppelbewegung gibt dem Gottesverhältnis den unausschöpflichen Reichtum eines Hinübergangs zu Gott, der zugleich ein Kommen des Menschen zu sich selbst ist.«⁴⁴ So verstanden kann Hirsch in der dritten Anmerkung zu §55 Andacht und Gebet als Wesens- und Normbegriff der Religion angeben: »Wo überhaupt Andacht und Gebet ist, da ist Religion: das ist ihr Wesensbegriff. Und wo das Gottesverhältnis ganz in Andacht und Gebet sich kehrt und die Bewegung dieser beiden wieder alle Abirrungen [gemeint sind Opferkult oder rein äußerliche Frömmigkeitspraktiken] so vollzieht, daß in ihr Gott der Herr und Geist wird, da ist wahre Religion: das ist ihr Normbegriff.«⁴⁵ Die Einheit von Gott als dem Herrn und Geist, die Einheit der Doppelbewegung von Andacht und Gebet zu verwirklichen, liegt nicht im Rahmen der Möglichkeit des menschlichen Wahrheitsbewusstseins. Erst im Glauben an die im Evangelium empfangene Erkenntnis der christlichen Wahrheit (Kreis 3, §95) wird diese Einheit voll realisiert. »Im Geiste Jesu werden Andacht und Gebet zu dem, dazu sie bestimmt sind, zu dem schlichten vertrauenden und hörsamen Lebendigsein des sich vor Gott hinbereitenden Menschen im Geheimnis der göttlichen Liebe, und sind damit von aller sie bedrohenden Verkehrung zu Gottesmißbrauch, Gottbemächtigung und Gotteswerkerei befreit.«⁴⁶

Andacht und Gebet sind für Hirsch wesenseigene und normative Vollzüge der Religion. Als dem menschlichen Wahrheitsbewusstsein

⁴¹ Ebd., 89.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., 87.

⁴⁴ Ebd., 90.

⁴⁵ Ebd., 90f.

⁴⁶ Ebd., 187.

allgemein zugängliche Weisen des Gottesverhältnisses vollziehen sie dessen innere Spannung. Durch die christliche Frömmigkeit wird diese Spannung als Einheit gehalten. Die Antinomie im Gottesverhältnis bleibt dabei erhalten. Im Vergleich mit der Doppelbewegung von Gebet und Andacht in Tillichs Systematischer Theologie von 1913 zeigen sich einige Ähnlichkeiten. Tillich hatte einen wechselseitigen Übergang von Andacht zu Gebet und Gebet zu Andacht beschrieben, während Hirsch ein Nebeneinander annimmt. Von einem einseitigen Übergang von der Andacht zum Gebet wie in »Der Sinn des Gebets« geht er nicht mehr aus. Die Anregungen Tillichs in der Rezension, die dessen neues Gebets- und Gottesverhältnis zeigen, nimmt Hirsch nicht auf. Ein Gebet, das zu einer abstrakten, entpersonalisierten Gottesvorstellung führt, ist nicht im Sinne Hirschs. Er identifiziert als Ziel des Gebets das »Gebet im Geist« mit dem »Gebet im Namen Jesu«. Im Gebet vollzieht sich immer wieder der Übergang vom menschlichen Gottesbewusstsein zum Glauben: »Das Gebet im Namen Jesu kann von uns allein als Gebet in dem Geiste Jesu, d.h. als Gebet des Glaubens, der durch die Gemeinschaft mit Jesus an Jesu Verhältnis zum Vater teil hat, verstanden werden. Das wirkliche Leben des Christen wird sich aber meist so vollziehen, daß die von dem allgemeinen menschlichen Gottesverhältnis bestimmte Weise des Betens erst während des Betens selber dem Glauben untergeben und so damit begnadet wird, Gebet in dem Geiste Jesu zu sein. Weil Glaube immer im Werdestand ist, ist es die Frömmigkeit, in der er bestimmte Gestalt gewinnt, erst recht.«⁴⁷(188f.)

8.) Frömmigkeit und Gebet

Eine Hermeneutik des Gebets tut gut daran, sich in eine gegenwärtig verständliche Sprache zu kleiden. Ob der Andachtsbegriff, der heute in der Bedeutung einer kleinen liturgischen Form geläufig ist, dafür geeignet ist, bleibt daher fraglich. Außer Frage steht aber, dass ein Verstehen des Gebets nicht umhin kommt, dessen Voraussetzungen und Ziele zu thematisieren. Die rekonstruierten Verhältnisbestimmungen von Gebet und Andacht tasten diese aus. Wie wird Gebet möglich? Worauf zielt es ab? Beginnt das Gebet mit der Vater-Anrede Gottes und endet mit Amen?

Die referierten Autoren zeichnen Andacht in ihre Frömmigkeitstheorien ein. Für Heiler ist sie ein allgemein-religiöses Phänomen. Herrmann begreift Andacht als dem Gebet vorausgehende Erinne-

⁴⁷ Ebd., 188f.

rung an ein Offenbarungsereignis. Tillich sieht darin eine Aktualisierung des theologischen Prinzips dargestellt und Hirsch beschreibt es als Teil einer nicht nur dem Christen nachvollziehbaren Doppelbewegung im Gottesverhältnis.

Jeweils unterschiedlich verstanden ist Gebet zentraler Bestandteil von Frömmigkeit, ermöglicht durch Gottes Wirken. Glaube erschöpft sich nicht in Frömmigkeit und Frömmigkeit erschöpft sich nicht im Gebet. Daneben wird mit der Andacht ein nicht-betendes Gottesverhältnis thematisiert. So verstanden scheint mir die Beschäftigung mit dem Andachtsbegriff das Verständnis von Frömmigkeit zu weiten, ohne zugleich den Gebetsbegriff bis zur Unschärfe überzustrapazieren.

Es ist Aufgabe der Dogmatik, das Gebet im Verhältnis zu Glauben und Frömmigkeit zu explizieren. Dazu gehört auch eine Verhältnisbestimmung zur Religion. Dabei kann sie sich von der Frage leiten lassen: Sind fromm sein und beten wirklich ein und dasselbe?

— Florian Priesemuth studiert Ev. Theologie und war 2013/14 als Erasmus-Student an der Universität Zürich.