

Das Rosenkranzgebet

Von Friedrich Wulf, S. J., München

Die katholische Frömmigkeit hat im Laufe ihrer Geschichte einen großen Reichtum von Gebets- und Andachtsübungen wie z. B. den Kreuzweg, die Litaneien und Prozessionen, die heilige Stunde oder auch den Rosenkranz hervorgebracht. Keine von allen aber wird auch nur annähernd so häufig und dringend von der Kirche empfohlen wie der mariatische Rosenkranz. Er nimmt geradezu eine Sonderstellung ein. Seit Pius IX. und Leo XIII. gehört es fast zur festen Norm eines jeden Pontifikates, bei allen sich nur bietenden Gelegenheiten auf die Schönheit und Größe, auf die Bedeutung und Wirksamkeit dieses Gebetes hinzuweisen. Vor allem sind es die Zeiten der Not, Bedrängnisse der Kirche und allgemeine Heimsuchungen, die den Anlaß dazu geben. Man könnte lange Spalten füllen, wollte man all die päpstlichen Dokumente aufzählen, die das private oder auch gemeinsame und öffentliche Rosenkranzgebet empfehlen, anordnen und mit Ablässen versehen, angefangen von den berühmten Rundschreiben Leos XIII. bis zur neuesten Rosenkranzenzyklika Pius XII. „Ingruentium malorum“ vom 15. 9. 1951.

Was gibt dem Rosenkranz eigentlich jene einzigartige Stellung im Gebetsleben der Kirche, wie sie kaum einer anderen frommen Übung außerhalb der Liturgie zukommt? Welche Gründe haben ihm ein eigenes Fest von so hohem liturgischem Rang gesichert? War es nur die überschwengliche Verehrung Mariens, die der katholischen Tradition eigen ist und die nie genug zum Preise der Mutter des Herrn tun kann? War es das unermeßliche Vertrauen des gläubigen Volkes auf die Fürbittmacht ihrer himmlischen Mutter, dem die Päpste mit der Segnung und Belobigung dieses volkstümlichsten aller Gebete entgegenkamen? Das alles wird der Sache nicht gerecht. Wohl gleicht das allmähliche Entstehen des Rosenkranzes zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert dem Zusammenströmen vieler Wasser und Rinsale, die aus der Marienminne des Volkes und der Orden gespeist wurden; das Rosenkranzgebet wuchs von unten und eroberte sich seinen Platz in der Kirche, ehe es die offizielle Zustimmung und Bestätigung durch die Päpste erhielt. Aber die neue Blüte dieses Gebetes, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einsetzte, geht doch ganz offensichtlich auf die Initiative von oben zurück, und diese Initiative hält nach wie vor an, ohne sich nur irgendwie durch die kühle Zurückhaltung oder gar Kritik mancher Kreise beirren zu lassen. Was veranlaßt die Kirche, dem Rosenkranzgebet eine solche Macht und Bedeutung zuzuschreiben und es als so einzigartig hinzustellen?

Man mag vielerlei Gründe dafür anführen können: die Schlichtheit dieses Gebetes, die es auch dem einfachsten Menschen eingängig macht, die Vielfalt der Möglichkeiten, die es durch seine Verbindung von mündlichem und betrachtendem Gebet in sich birgt, das Drängende und Bestürmende und Vertrauenerweckende, das mit der oftmaligen Wiederholung des gleichen Gebetstextes gegeben ist. Aber das alles dürfte nicht der tiefste Grund sein. Gewinnt man doch mehr und mehr aus den Worten der Päpste den Eindruck, als handle es sich in diesem Gebet nicht nur um etwas sehr Schönes und überaus Wirksames, sondern als habe in ihm das Wesen des christlichen Gebetes überhaupt eine so vollendete Gestalt gefunden,

daß die Kirche es in ihre besondere Obhut nimmt, schützt und nicht mehr antasten läßt, so wie sie etwa manche dogmatische Formulierungen, die eine Offenbarungswahrheit in klassischer Form zum Ausdruck bringen, feierlich sanktioniert hat. Pius XII. spricht geradezu von dem „mehr himmlischen als menschlichen Ursprung“ des Rosenkranzes und meint damit ganz gewiß nicht jene fromme Legende, nach der der heilige Dominikus in einer Vision den Rosenkranz durch die Hände Mariens empfangen habe, — wohl auch nicht nur den biblischen Ursprung des Vater Unser und der Eingangsverse des Gegrüßet seist Du, Maria. Er deutet damit vielmehr an, daß ganz offensichtlich der Heilige Geist beim Werden und Wachsen des Rosenkranzes mitgewirkt habe. Was macht denn seine Tiefe aus, und warum kann man sagen, daß er das Wesen des christlichen Gebetes überhaupt in einzigartiger Weise zum Ausdruck bringe?

Zunächst einmal ist der Rosenkranz, obwohl er mit Recht auch ein Gebet zum Preise Mariens und ein Bittgebet an Maria genannt werden kann, kein bloßes Muttergottesgebet wie etwa das Salve Regina oder das Memorare. Sein eigentlicher Gehalt ist überhaupt nicht Maria, sondern sind die Geheimnisse der Erlösung, allerdings in Beziehung zu Maria, der Ersterlösten, der Ursache unseres Heiles, der Mitgehilfin beim Werk ihres göttlichen Sohnes. Mit ihren Augen und an ihrer Hand sollen wir daher die Geheimnisse der Erlösung betrachten, uns in sie hineinversenken. Nach ihrem Vorbild sollen wir uns der Erlösungsgnade öffnen, sollen wir uns bereit machen für die Mitwirkung, für die Fortsetzung und Vollendung des Erlösungswerkes. Ihre Fürbitte sollen wir anrufen, um in ihr Jawort auf die Botschaft des Engels, um in ihr Stehen unter dem Kreuz und in ihre Opferung aufgenommen zu werden. Damit röhren wir an das Eigentliche des Rosenkranzgebetes. In ihm wird ein gnadenhaftes Geheimnis ins Bewußtsein gehoben, in ihm wird eine Haltung eingeübt, die zum Wesen christlicher Frömmigkeit gehört. Wir alle müssen, um des Heiles teilhaftig zu werden, Christus nachahmen, aber in der Weise Mariens. Wir alle müssen Christus anziehen; wir werden es aber nur tun, wenn wir zuvor eine andere Maria geworden sind. Das ist nicht nur im Sinne der subjektiven Nachahmung eines Vorbildes gemeint. Thomas von Aquin sagt und Pius XII. hat es im Schlußwort seines Rundschreibens über den mystischen Leib der Kirche wiederholt, daß Maria „im Namen des ganzen Menschengeschlechtes“ ihr Ja-Wort zur Berufung als Mutter des Erlösers gegeben habe. Dieser kühne und tiefssinnige Satz harrt noch immer der genaueren theologischen Interpretation. Aber eines ist sicher damit gesagt, daß nämlich Maria, indem sie ihr ganzes Sein und Tun dem Erlösungswerk ihres Sohnes zur Verfügung stellte und diese Selbst-aufopferung bis zum unblutigen Martyrium unter dem Kreuze wahr machte, alle Menschen wie eine Mutter in ihrem Herzen von Gott empfing, um ihnen das übernatürliche Leben in Christus zu vermitteln. Der Zugang zum Heil, die subjektive Aneignung der von Christus gewirkten Erlösung geschieht darum nicht ohne Maria, mag man im einzelnen ihre Mitwirkung theologisch deuten wie man will. Wenn dem aber so ist, kann man dann besser dieses beglückende Geheimnis im Gebet zum Ausdruck bringen als im Rosenkranz? Das ganze Leben des Christen in und mit Christus wird uns hier in Maria, dem Prototyp aller Erlösten, vor Augen geführt: Den du, o Jungfrau, vom Heiligen Geist empfangen hast . . .

den du zu Elisabeth getragen hast... den du geboren hast... den du geopfert, verloren und wiedergefunden hast... der für uns gelitten hat, gestorben ist und wieder auferstand... der dich in den Himmel aufgenommen und gekrönt hat. In und mit Maria versenken wir uns in dieselben Geheimnisse, die auch unser Leben erlösen. In der Haltung Mariens versuchen wir sie zu übernehmen und in uns zu erneuern. Und zu all dem rufen wir die Fürbitte Mariens an, in dem Wissen, daß sie uns alle als Mutter in ihrem Herzen trägt, daß ihre Gnadenfülle und ihr Gebet unserer Schwachheit zu Hilfe kommt, daß wir darum in ihr und mit ihr nichts zu fürchten haben, sondern sicher zu ihrem Sohne gelangen und seiner Sohnschaft teilhaftig werden.

So ist im Rosenkranz eine ganze Theologie christlicher Frömmigkeit und christlichen Betens niedergelegt. Dieses Beten ist christologisch und marianisch zugleich und bringt eben dadurch etwas vom Wesen christlichen Betens überhaupt zum Ausdruck.

Dazu kommt noch ein Anderes, was wir im Gegensatz zum Inhalt die Gestalt des Rosenkranzgebetes nennen möchten, und gerade diese Gestalt macht seine Eigenart aus und vermag ihm eine Wirksamkeit zu verleihen, die in der christlichen Gebetspraxis einzig dasteht. Der Rosenkranz will die oben beschriebene Grundhaltung des Christen, die wir kurz mit der bekannten Formel „Per Mariam ad Jesum“ kennzeichnen können, durch ein gleichzeitiges Ingangsetzen aller menschlichen Kräfte einüben und den tieferen Schichten der Seele einprägen. In dieser Beziehung kann man den Rosenkranz mit dem Jesus-Gebet der Ostkirche vergleichen. Auch hier soll im Zusammenspiel von leiblichen und seelischen Kräften eine Grundhaltung, die der östlichen Frömmigkeit wesentlich ist: das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und das Vertrauen auf den Namen Jesu, in dem das ganze Erbarmen Gottes gegenwärtig gedacht wird, eingeübt werden. Kennzeichnend für dieses Gebet ist eine Mechanik, die der Konzentration auf einen einzigen Gedanken dient und alle Zerstreuungen immer mehr aufsaugen soll. Dazu gehört die Perlenschnur, das gleichmäßige Aussprechen des Gebetes im Rhythmus des Ein- und Ausatmens und die Hinwendung des Blickes auf die Mitte des eigenen Leibes. Beim Rosenkranzgebet ist diese Mechanik — und das ist wieder bezeichnend für westliches Denken und Empfinden — lockerer und zugleich gestalteter, und ebenso ist der Inhalt des Gebetes reicher und umfassender. Aber grundsätzlich verfolgt doch die Struktur des Rosenkranzes dasselbe Ziel wie das Jesus-Gebet: die fortgesetzte Einübung eines wesentlichen christlichen Geheimnisses und der aus ihr hervorgehenden Frömmigkeitshaltung durch eine starke Einbeziehung des Leiblichen und sogar Mechanischen, damit der Beter immer mehr in diesem Geheimnis, in dieser Haltung denkt, aus ihnen unbewußt und wie selbstverständlich lebt und handelt.

Ist das richtig, was wir hier feststellen, so müssen Verstand, Herz und Gemüt des Betenden unmittelbar und direkt von den Geheimnissen der Erlösung erfüllt, zugleich aber auch mit der Seele Mariens vereinigt sein. Die objektive Hinwendung des Gemütes geschieht auf die Geheimnisse, aber Auge und Herz haben die Weise Mariens angenommen. Zunächst wendet sich der Beter ausdrücklich an Maria: er grüßt sie und fleht sie um ihre Fürsprache an, in immer neuem Ansatz, in kind-

licher Wiederholung. Aber je länger er von ihr auf Christus, den Herrn hingewiesen wird — „Was Er euch sagt, das tut“ — desto mehr tritt sie in den Hintergrund, obwohl sie gegenwärtig bleibt. Sie umgibt den Beter, sie spricht mit ihm, sie nimmt seine Worte in die ihren auf, sie wird mit ihm eins, aber sie tritt nicht mehr so sehr als gesonderte Gestalt ins Bewußtsein des Beters. Es ist ungefähr so, wie Marie Antoinette de Geuser einmal auf einer sehr hohen Stufe des Gebetes sagt: „Die Allerseligste Jungfrau ist da, aber ich weiß nicht wie. Sie lenkt nicht ab, es ist trotzdem Gott allein. Es ist, als wäre Gott für mich in der Allerseligsten Jungfrau. Oder als wäre die Allerseligste Jungfrau mein Leib und die Allerheiligste Dreifaltigkeit meine Seele. Durch sie hindurch schaue ich Ihn, als wäre sie der Spiegel. Nein, dieser Ausdruck ist nicht richtig, denn ein Spiegel spiegelt nur wider, und Gott ist wirklich in ihr“ (Briefe in den Karmel, Regensburg 1934, S. 171 f.). Zwar handelt es sich hier um eigentliche Mystik, die auf das gewöhnliche Gebet nicht so einfach anwendbar ist. Aber etwas Analoges ereignet sich doch auch im gewöhnlichen Beter, wenn er sich nur von außen immer mehr nach innen führen läßt. Das immer wiederholte Ave Maria ist etwa wie die Begleitung einer Grundmelodie. Es schafft den Raum des Gebetes, die Atmosphäre. Es erinnert den Beter gleichsam stichwortartig an die Gegenwart seiner himmlischen Mutter und läßt ihn immer wieder mit ihren Augen sehen, mit ihren Händen betasten, mit ihren Lippen sprechen, mit ihrem Herzen lieben. Es kommt darum gar nicht auf die jedesmalige Sinnerfassung des Ave im einzelnen an. Im Gegenteil: die allzu bewußte Einstellung auf eine solche Sinnerfassung wäre für das bestehende Sich-Versenken in die Erlösungsgeheimnisse das größte Hindernis. Wenn nur immer wieder bestimmte Vorstellungen und Grundeinstellungen in der Seele wach werden. Das ist der Sinn des im Rhythmus gesprochenen immer gleichen Gebetstextes. Bald mag es das eine Wort, bald ein anderes sein, das die Schwelle des Bewußtseins übertritt und die Richtung der Seele bestimmt: Gegrüßet seist du, Maria ... und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes Jesus ... Heilige Maria ... bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes. Je tiefer diese Sätze die Haltung des Beters formen, je selbstverständlicher sie in seine Seele einsinken, desto weniger stehen sie ausdrücklich als solche im Bewußtsein, um so mehr öffnen sie die inneren Sinne und machen die Kräfte der Seele frei für die Betrachtung und Aufnahme der Erlösungsgeheimnisse. Die Monotonie leistet dem mechanischen Beten Vorschub (und soll es in etwa auch) und scheint darum der Innerlichkeit entgegenzustehen. Aber je mehr sich der Betende den Geheimnissen selbst zuwendet, um so mehr erfüllt das mechanische Sprechen seine eigentliche Funktion: es schirmt die Außenwelt ab, es sammelt, stimmt ein und löst eine Bewegung nach innen aus, wie es dem frei Betenden gewöhnlich gar nicht so leicht möglich wäre. Allerdings ist dafür eine vorgängige Einstellung erforderlich. Der Betende muß von vornehmerein eine Bereitschaft und eine Fähigkeit für das innere Beten mitbringen. Er muß schon in einer gewissen Gelöstheit ins Beten gehen und eine Übung im betrachtenden Gebet erlangt haben. Sonst bewirkt die Eintönigkeit allzu leicht ein gedankenloses Herleiern. Außerdem kommt viel auf die Art und Weise des Sprechens an. Die Sätze müssen gleichmäßig, ruhig und im Rhythmus gesprochen werden; die Worte müssen klingen und ausschwingen. Das gilt vor allem für das gemeinsame Beten, das in

dieser Beziehung größere Gefahren birgt. Es müßte darum mit großer Sorgfalt geübt werden, wie man auch ein Lied oder die gemeinsam gefeierte Liturgie einübt, sonst wird es eher ein Hindernis als eine Hilfe für den Beter sein.

Vielelleicht haben wir damit ein wenig verständlich machen können, warum dem Rosenkranzgebet eine so einzigartige Stellung im Leben der Kirche zukommt, wieso es ein wesentliches Gebet ist und wieso gerade seiner Technik eine solche Wirksamkeit zugeschrieben wird. Wenn man bei uns in den vergangenen Jahren dem Rosenkranz gegenüber bisweilen eine Zurückhaltung beobachten konnte, wenn sogar manche Stimmen der Kritik laut wurden, so mag es wohl oft an der rechten Einführung, oft auch ganz einfach an der mangelnden Erfahrung gelegen haben. (Man muß den Rosenkranz längere Zeit jeden Tag gebetet haben, um ihn lieb zu gewinnen.) Es kann aber auch sein, daß wir für diese Art des Betens durch die Rationalisierung unseres gesamten Lebens immer mehr die Fähigkeit und den Sinn verloren haben. Selbst ein so ruhiger Theologe wie Karl Bihlmeyer wird dem Rosenkranz und seiner Bedeutung im Gebetsleben der Kirche nicht ganz gerecht, wenn er im Lexikon für Theologie und Kirche (Sp. 991 f.) schreibt: Der Rosenkranz „ist ein konkreter Ausdruck marianischer Frömmigkeit, durch die Tradition von Jahrhunderten geweiht und von den berufenen Hirten der Kirche oft empfohlen, deshalb auch dem katholischen Volk, das sich mit der Mutter Gottes eng verbunden weiß, lieb und teuer, aber doch nicht ohne weiteres ein Maßstab der katholischen Frömmigkeit überhaupt: das liturgische Beten und der Anschluß daran steht höher an Würde und Wert. Die oftmalige Wiederholung derselben Gebete soll der inneren Bewegung zum Preise Marias und zum Flehen um ihre Hilfe Raum schaffen . . . Der Monotonie des Rhythmus wirkt die Hinwendung des Gemütes auf die Geheimnisse aus dem Leben Jesu und Mariä entgegen. In ihnen ruht der eigentliche Wert und Kern des Rosenkranzgebetes: sie sichern ihm theologische Tiefe, bringen Abwechslung und sind geeignet, Ermüdung fernzuhalten. Gut verrichtet, ist der Rosenkranz darum sicher eine segensreiche Volksandacht.“ Zunächst einmal läßt sich das Rosenkranzgebet nicht so ohne weiteres mit dem liturgischen Gebet vergleichen, weil es hier um zwei gänzlich verschiedene Gebetsarten geht, die wenigstens unmittelbar einen verschiedenen Zweck verfolgen. (Nur das Psalmengebet hat manche Ähnlichkeit mit dem Rosenkranz gemein, weshalb ja auch der Rosenkranz das Brevier des Laien genannt worden ist.) Vor allem aber wird in dieser Beurteilung unterschoben, als sei der Rosenkranz mehr für das Volk, während der Gebildete durch die Monotonie der ewigen Wiederholungen nicht so leicht einen Zugang zu ihm finde. Das verkennt völlig den Sinn des Rezipierens des immer gleichen Gebetstextes, wie er oben dargelegt worden ist. Im übrigen verlangt das Rosenkranzgebet allerdings Bereitschaft und Übung, ehe es einem in seiner Schönheit erschlossen wird, dazu nicht das Streben nach neuen Erkenntnissen und nach natürlicher innerer Erhebung, dafür aber um so mehr die Demut des Herzens, kindliche Einfalt und das lautere Verlangen, nichts anderes zu suchen als Christus allein und in ihm den Vater. Wer solcher Gesinnung ist, wird den Papst verstehen, wenn er sagt: „Die Wirksamkeit und Macht dieser Gebetsweise, um Mariens mütterliche Hilfe zu erlangen, ist Uns wohl bekannt. Wenn diese auch nicht durch eine Gebetsweise allein erfreut werden darf, so

glauben Wir doch, daß das Beten des Rosenkranzes das beste und erfolgreichste Mittel dazu ist, ganz entsprechend der außerordentlichen Empfehlung, die ihm sein mehr himmlischer als irdischer Ursprung und sein inneres Gefüge verleihen.“

Das „Jesus-Gebet“ — seine Geschichte und seine Problematik

Von Heinrich Bacht S. J., Frankfurt am Main

Wer die „Erzählungen eines russischen Pilgers“¹ gelesen hat, der weiß, welch beherrschenden Raum im Leben dieses geheimnisvollen Pilgers (mag er nun gelebt haben oder nur eine literarische Fiktion sein) eine eigenartige Form der Technik des Betens einnimmt, die unter dem Namen des „Jesusgebetes“ oder „Herzensgebetes“ bekannt ist. Vielleicht kann man sogar sagen, daß dieser Pilgerbericht nichts anderes darstellt als eine geschickte Propagandaschrift zur Verbreitung dieser Gebetsform, die in der Ostkirche seit Jahrhunderten in Übung steht. Die Frage nach Sinn und Bedeutung dieser Art des Betens ist in den letzten Jahrzehnten wiederholt diskutiert worden². Bei der engen Verbindung, welche das Jesusgebet von einem bestimmten Zeitpunkt an mit der Ideologie und Dogmatik des palamitischen Hesychasmus³ eingegangen ist, kann es nicht verwundern, daß die Urteile der westlichen Forscher zumeist betont zurückhaltend, um nicht zu sagen ablehnend sind. Hinzu kommt, daß das „Jesusgebet“ mit einer „Technik“ verbunden ist, die das abendländische Empfinden befremdlich anmutet. Endlich liegt über der Frage nach der geschichtlichen Herkunft dieses Gebetstypus noch so viel Dunkel, daß eine gewisse Reserve nur zu begreiflich ist.

Andererseits wird kaum zu bestreiten sein, daß das „Jesusgebet“ in der Frömmigkeitsgeschichte des Ostens sich als reale Macht erwiesen hat, von der bis zur Stunde lebendige Antriebe ausgehen. Es scheint sogar, daß neuerdings auch bei uns manche, die um die fundamentale Bedeutung eines Betens wissen, das nicht bloß Akt ist, sondern Lebensform wird, nach dieser Art des Betens greifen, weil sie ihren Bedürfnissen und ihrem seelischen Vermögen eher entspricht. Je mehr der techni-

¹ Deutsch von Reinhold von Walter, Berlin 1925, und L. S. Meli-Bagdasarowa, Luzern 1944; vgl. dazu I. Hausherr S. J., Un pélérin russe de la prière intérieure, in *OrChr* 6, 3 (1926) 174/6.

² In der deutschen Literatur ist davon allerdings seltener die Rede gewesen; vgl. aber etwa N. Crainic, Das Jesusgebet, in *ZtKirchGesch* 60 (1941) 341/53 (unkritisch); G. Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes (Würzburg 1947). Um so mehr ist davon in der französischen Literatur zu spüren. Wir werden weiter unten eine Reihe von Autoren nennen; hier sei nur verwiesen auf E. Behr-Siegel, La prière à Jésus, in: *Dieu Vivant* 8 (1947) 69/93; vgl. *EtudByz* 7 (1950) 242/3.

³ Es ist durchaus irreführend, wenn das *DicThéolCath* unter dem Stichwort „Hésychiasme“ einfach auf den Artikel „Palamite“ verweist. Denn es gibt einen Hesychasmus lange vor Gregorios Palamas. Die Kennzeichnung, welche W. Koch in *LexThK* 4, 1030/1 vom Hesychasmus gibt, ist zu „grobkörnig“. Es wird vermutlich noch lange dauern, ehe die westlichen Autoren über diese Dinge vorurteilsloser schreiben.