

IM SPIEGEL DER ZEIT

Vom Wesen und der Einübung des Gebetes

Ein Beitrag zur Frömmigkeit unserer Zeit

Von Friedrich Wulf S. J., München

Der Kampf gegen eine einseitige Rationalisierung und Moralisierung des Christentums, wie sie die Neuzeit — im Katholizismus entfernt nicht in dem Maße wie im Protestantismus — in verschiedenen Phasen und Erscheinungsformen herausgebildet hatte, ist seit einigen Jahren besonnener und maßvoller geworden. Er zeigt nicht mehr jenen ungestümen und bilderstürmenden Radikalismus der „Entdeckerjahre“, der nicht nur die unmittelbare Vergangenheit in leidenschaftlicher und extremer Weise verwarf, sondern die „Fehlentwicklungen“ in Theologie und religiöser Praxis nicht früh genug ansetzen konnte. Heute sind wir, nicht zuletzt durch die bitteren Erfahrungen der jüngsten Zeit, in all diesen Fragen nüchterner und gerechter geworden und suchen wieder nach einem ehrlichen Ausgleich zwischen „Seele“ und „Geist“, Intuition und schlußfolgerndem Denken, zwischen dem Mysterium und seiner rationalen Durchdringung, zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Tun.

Auf dem Gebiet der Frömmigkeit kann man die hier angedeutete Entwicklung sehr gut an den Auffassungen verfolgen, die in den letzten Jahrzehnten über das Wesen und die Übung des Gebetes geäußert wurden. Die Ablehnung der Vergangenheit zeigte sich zunächst einmal in einem deutlichen und fast schwärmerischen Zug zur Mystik. Der Veröffentlichungen nach dem ersten Weltkrieg sind hier so viele, daß sie sich kaum noch überblicken lassen. Alle diese Einzelarbeiten wurden aber durch die „Philosophie des Gebetes“ überboten, die Henri Bremond in verschiedenen Abhandlungen, vor allem in der vielbändigen „Histoire littéraire du sentiment religieux“ mit umfassendem Wissen, bald in positiver, bald in polemischer Form entwickelte. In der Einkleidung der Claudelschen Parabel von Animus und

Anima, von Geist und Seele, stellte er die beiden entscheidenden Auffassungen von diskursiv betrachtendem Gebet und mystischer Beschauung gegenüber und führte für letztere eine große Schar von Zeugen aus der französischen Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts ins Feld. Der Durchstoß war radikal und fruchtbar zugleich; er legte seit langem verschüttete Quellen wieder frei. Das ist trotz philosophischer und theologischer Unklarheiten und Überspitzungen, trotz geschichtlicher Ungenauigkeiten und Umgebungen Bremonds großes Verdienst.

So begann man viel stärker als bisher das Gebet wieder von der Transzendenz des göttlichen Mysteriums her zu sehen, vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes, von der Einwohnung des Heiligen Geistes im begnadeten Menschen, vom Mittlertum Christi und seiner Verbindung mit den Christen her¹. Dadurch wurde ganz von selbst der menschliche Anteil des Gebetes gegenüber dem göttlichen zurückgedrängt. Der Mensch erschien weit mehr der Empfangende und Sich-Hingebende als der Wollende und Handelnde.

Über die Erneuerung solcher Erkenntnisse ist nun wieder einige Zeit dahingegangen. Es waren Jahre bitterster Not und härtester Prüfung, die religiös nur in täglichem und ernstem Ringen mit Gott durchgestanden werden konnten. In einer solchen Situation wurden wir ganz von selbst auf Fragen hingewiesen, die mit der Praxis und der Einübung des Betens zusammenhingen, und es zeigte sich, wie schwer es für den heutigen so gehetzten und aufgewühlten Menschen ist, zu beten. Man sprach jetzt häufig

¹ Man denke etwa an das wertvolle Buch von Thaddäus Soiron O. F. M., *Das Geheimnis des Gebetes. Betrachtungen zu seiner theologischen Sinndeutung*, Freiburg i. Br. 1937.

von einer Not des Betens. „Täglich beten, aber wie?“ nannte sich bezeichnenderweise das gehaltvolle Büchlein von Klemens Tilmann. Hatte man vielleicht mit der mystischen Tiefe auch die Praxis des rechten Betens verlernt? Es wurde jedenfalls klar, daß das Wissen um sein Geheimnis allein noch nicht genügte, um andauernd und „ohne Unterlaß“ beten zu können, wie der Apostel im Auftrage des Herrn verlangt. Und man erkannte allmählich, wie verhängnisvoll es gewesen war, allzu radikal die Methodik des Betens zu verdächtigen und als nur hinderlich für die Tiefe des Gebetes hinzustellen. Man hatte nur zu häufig vergessen, daß die meisten doch „Anfänger im geistlichen Leben waren“ und sich das „reine Gebet erst durch beharrliche Mitarbeit verdienen“ mußten. Auch im Beten müssen wir zuerst Martha sein“, sagt vorzüglich Rudolf Graber in seinem neuesten Buch², „bevor wir uns ruhig zu den Füßen Jesu setzen und ihm stille lauschen dürfen“. So war es nur konsequent und ein wirkliches Bedürfnis der Zeit, wenn uns Romano Guardini seine „Vorschule des Betens“ schenkte³, die bisher leider nur wenigen zugänglich geworden ist. Hier werden uns die rechten Vorbedingungen gezeigt, die ein Beten „im Geist und in der Wahrheit“ überhaupt erst ermöglichen, die den Menschen bereit und empfänglich machen für die Gnadenerweise Gottes und dementsprechend hingabefähig an die Liebe über alle Liebe. Was aber erst das immerwährende Gebet an täglicher Übung verlangt und wie es nur nach langem Sich-Abmühen erworben wird, das zeigen uns mit aller Deutlichkeit die von Lydia S. Meli-Bagdasarowa neu herausgegebenen „Erzählungen eines russischen Pilgers“⁴, eines der erschütterndsten Bücher aus der Geschichte des christlichen Betens.

² Rudolf Graber, *Begegnungen mit Christus*, Würzburg, Echter-Verlag 1947, 186, kl. 8°, RM. 4.80.

³ Romano Guardini, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln, Benziger 1943.

⁴ *Erzählungen eines russischen Pilgers*. Übertragung und Nachwort von Lydia S. Meli-Bagdasarowa, Luzern, Verlag Josef Stocker, o. J. (1944), 176, kl. 8°. — Erste deutsche Übersetzung von Rein-

hold von Walter: „Ein russisches Pilgerleben“, Berlin 1925. — Zu dem Buch vgl. man: N. v. Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1926, S. 9, sowie: Ostkirche und Mystik, München 1943², S. 26, 34, 69 ff.

In diesem Suchen nach den Vorbedingungen und Methoden für die Einübung des Gebetes, insbesondere des meditativen Gebetes, erhalten wir nun neuerdings einen Anstoß, der nicht unmittelbar aus der katholischen Tradition erfolgt, sondern zunächst von außen her, nämlich aus dem Gebiete der Psychologie, näherhin der Tiefenpsychologie, kommt. Diese hinwiederum ist sowohl in ihrer Theorie wie auch in ihrer praktischen Anwendung nicht wenig von den Anschauungen und Meditationsmethoden östlicher Religionen beeinflusst⁵. Wäre die Meditationstradition der abendländisch-katholischen Frömmigkeit besser bekannt gewesen, so hätte man vieles von dem, was man als eine Entdeckung ansah, auch im Westen als längst bekannt vorgefunden. I. H. Schultz weist bei der Suche nach religionsgeschichtlichen Vorläufern seines Systems selbst einmal auf die *Exercitia spiritualia* des hl. Ignatius hin⁶. Es ist allerdings zuzugeben, daß uns Christen selbst vieles von unserer eigenen Gebetsüberlieferung gerade auch in Bezug auf das Moment der Einübung verloren gegangen ist, oder mindestens, daß es eine rationalistische Verflachung erfahren hat. Wie wenig wurde doch z. B. mit den methodischen Anweisungen Ernst gemacht, die Ignatius in seinen geistlichen Übungen den einzelnen Meditationen vorausschickt; wenn er etwa bei der Betrachtung über die Sünde den Sich-Übenden vor der eigentlichen Meditation mit den Augen der Einbildungskraft schauen läßt, wie die Seele in diesem verweslichen Körper eingekerkert sei, und der

hold von Walter: „Ein russisches Pilgerleben“, Berlin 1925. — Zu dem Buch vgl. man: N. v. Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1926, S. 9, sowie: Ostkirche und Mystik, München 1943², S. 26, 34, 69 ff.

⁵ Man vgl. etwa: Richard Wilhelm und C. G. Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Ein chinesisches Lebensbuch. Dornverlag, München 1929; I. W. Hauer, *Yoga und Psychotherapie* (V. Kongreß für Psychotherapie), Hirzel, Leipzig 1930; I. H. Schultz, *Das autogene Training*, Leipzig, Georg Thieme Verlag 1942², besonders Kap. XI, Der Yoga.

⁶ a. a. O. S. 249 f.

ganze Mensch in diesem Erdental wie ein Verbannter unter unvernünftigen Tieren lebe. Diese Vorstellung müsse den Betenden, so meint der Heilige, zunächst ganz durchdringen, in ihm Gestalt annehmen, ihrem innersten Gehalt nach mit ihm verschmelzen, ehe der Geist mit Frucht in den Betrachtungsstoff eindringen und sich seiner bemächtigen könne. Nur so wird der Geist in die Tiefe geführt, und wird die Tiefe der Seele Geist. Was hat man gar aus der „Anwendung der Sinne“ gemacht, jener fünften und letzten Betrachtung des Exerzitiententages! Statt eines inneren Schauens, Verkostens,erspürens und Fühlens entstand ein biblisches Idyll gleich jenen anmutigen Bildern spätmittelalterlicher Frömmigkeit. So könnten uns die Erkenntnisse und Erfahrungen der modernen Tiefenpsychologie durchaus zum Anlaß werden, uns wieder auf unser ureigenstes Gut zu besinnen und dadurch unserem Gebet jene Tiefe und Erlebniskraft zurückzugeben, die einigermaßen dem Geheimnis seiner göttlichen Transzendenz entspricht.

Das ist nun tatsächlich auch schon vielfach geschehen. R. Guardini z. B. hat nicht nur öfter auf die Bedeutung der Tiefenpsychologie für das geistige und religiöse Leben hingewiesen, sondern weit mehr ihre Erkenntnisse und Methoden dank einer ursprünglichen Begabung in vorbildlicher Weise für die Einübung des Gebetes fruchtbar gemacht. Neuerdings hat sich auch ein evangelischer Theologe zu dem Thema: Tiefenpsychologie und Gebet geäußert. Es ist der Marburger Pfarrer Karl Bernhard Ritter in seiner Schrift „Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung“⁷. Ritter kommt aus einem Kreis, in dem man „aus einer stark empfundenen Not der praktischen seelsorgerlichen Erfahrung“ wieder auf die „geistliche Übung“ gestoßen ist. Die Anregung dazu kam nicht unmittelbar aus der kirchlichen Tradition, sondern aus Kreisen der Ärzteschaft, „die in den letzten Jahr-

zehnten die alten Wege zu den unbewußten Tiefenschichten wieder entdeckten“ (26). „Vor rund zwei Jahrzehnten hat der Internist Carl Happich einen großen Kreis von Seelsorgern in seine Methode meditativer Arbeit zu Heilzwecken eingeführt ... Es sind seitdem mit dieser Methode in einem immer wachsenden Kreis von Seelsorgern Erfahrungen gesammelt worden, bei denen die Methode im wesentlichen ihre Bestätigung gefunden hat, jedoch inhaltlich erheblich erweitert und ausgebaut werden konnte“ (27). Ritter weiß zwar, „daß die Geschichte der Kirche Zeiten eines reichen ererbten Wissens um die inneren Gesetze des geistlichen Lebens und eines entfalteten Systems geistlicher Übungen gekannt hat“ (7), aber dieses Wissen war nach ihm im neuzeitlichen Christentum immer mehr verloren gegangen. Auch im Katholizismus dürfte nach ihm echte Meditation weithin kaum mehr geübt werden, weil es sich bei dem, was so genannt werde, um „Betrachtung“ handle, dennoch biete die intensivere kultische Übung, verbunden mit der Seelenführung durch erfahrene Priester im Beichtstuhl, einen gewissen Ersatz (41).

Fragen wir darum etwas näher, was Ritter unter Meditation im Gegensatz zur Betrachtung versteht. Um das deutlich zu machen, gilt es zunächst einmal die verschiedenen Schichten im Menschen zu unterscheiden: die oberflächenschicht des diskursiv reflektierenden Bewußtseins, die „Bilderschicht“, „in der die Prozesse nicht in der Form begrifflicher Zusammenhänge, sondern in der Form ablaufender Bilderreihen vor sich gehen“ (28), und die Schicht des kollektiven Unbewußten (C. G. Jung). Der psychologische Ort der Meditation ist nun nach Ritter die mittlere Schicht des Bildbewußtseins. Damit würde die „Betrachtung“ noch in die Schicht des „logischen, kritischen und rechnenden Verstandes“ (28) gehören, weil es sich bei ihr in der Hauptsache (im Sinne dieser Terminologie) um eine Eigentätigkeit des begrifflichen Denkens handelt, während die Meditation die passive Hinnahme der im Bildbewußtsein auftretenden Sinnes- und Gefühlseindrücke bedeutet. Auf der anderen Seite wird die Meditation ebenso nach unten hin gegen das Unbewußte

⁷ Karl Bernhard Ritter, Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung, Kassel, Johannes Stauda-Verlag, o. J., 79, 80. — Vgl. auch: Otto Haendler, Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin, Töpelmann 1941.

abgegrenzt. Während es sich für Jung darum handelt, die „Archetypen“, d. h. die universalen, aus der Tiefe der menschlichen Natur aufsteigenden Urbilder aufzusuchen, oder im Sinne des Mahayana-Buddhismus den Zugang zum kosmischen „Schatzhausbewußtsein“ zu eröffnen, kommt es Ritter darauf an, „bestimmte, und zwar religiöse Inhalte, die sittliche Persönlichkeit formende und bildende Inhalte ... dem Zentrum des Menschen zuzuführen“ (31). Das Bildbewußtsein ist der eigentliche Raum der „Seele“, der Ort der schöpferischen Phantasie, der Einfälle, der Intuition. Ritter nennt es auch den Ort der Erinnerungen, und man ist darum zunächst geneigt, es mit der augustinisches memoria zu vergleichen, aber hier zeigt sich gleich ein wesentlicher Unterschied, da es sich bei Augustin in der memoria um den Aufbewahrungsort der geistigen Ideen, nicht so sehr der Sinneseindrücke handelt.

Die psychologische Technik der Meditation ist bei Ritter weitgehend diejenige, die I. H. Schultz in seinem „Autogenen Training“ ausgebildet hat. Sie beruht in der Hauptsache auf möglicher Entspannung des ganzen Körpers und damit auch der Seele, „durch die vor allen Dingen der Ablauf der Bewußtseinsvorgänge in der Reflexions-schicht stillgelegt wird“ (34). Die östlichen Meditationstechniken werden nur insoweit herangezogen, als sie der Eigenart des abendländischen Menschen entsprechen. „In den Osten zu entfliehen, seine lächelnde Ruhe als erstrebenswertes Ziel aufzufassen“ ist nach dem Verfasser eine Versuchung, die „wahrscheinlich an den abendländischen Menschen gar nicht herangetreten wäre, wenn er das eigene christliche Erbe nicht in so unbegreiflichem Maße aus dem Auge verloren hätte“ (20). So werden die psychologisch-physiologischen Praktiken des Yoga für unsere abendländische Geisteshaltung als weniger geeignet angesehen, als die meditativen Wege des Zen-Buddhismus, des Taoismus und in gewissem Sinne auch des Konfuzianismus. Bei alledem handelt es sich natürlich immer nur um eine Bereicherung unserer Meditations-technik durch die Erfahrungen des Ostens, nie um die Übernahme eines

Inhaltlichen. „Entscheidend für den christlichen Charakter einer Meditation im Unterschiede von den Meditationsübungen etwa des Zen-Buddhismus im Osten ist nicht die psychologische Form des Geschehens als solche, sondern der „Gegenstand“, dem die Meditation sich zuwendet. Dadurch wird ihr religiöser Charakter entschieden“ (65).

Ritter will also in seiner Meditationsmethode keineswegs einem Psychologismus im Religiösen verfallen, dem z. B. C. G. Jung kaum entgeht⁸, sondern nur den objektiven, übernatürlichen Gehalt der christlichen Offenbarung aus der bloß begrifflichen Erfassung in das innerste Erleben des Menschen hineinholen. Man kann dieses Grundanliegen des Verfassers nur bejahen, wenn wir auch glauben, daß die dargebotene Lösung mancherlei Unklarheiten und Irrtümer enthält, die ein wirkliches Beten letztlich unmöglich machen. Doch setzen wir zunächst einmal unsere eigene Meinung auseinander.

Nach dem Zeitalter des „reinen“ (abstrakten) Geistes ist der Mensch vielfach in Gefahr, den vitalgebundenen und unterbewußten Mächten seiner Seele zu verfallen und von ihrer Bejahung und rechten Ordnung alles Heil: Gesundheit und Sinnerfüllung des Lebens zu erwarten, wie es in manchen Richtungen der Tiefenpsychologie der Fall ist. Demgegenüber halten wir daran fest: die notwendige und gesunde Spannung zwischen Geist und Seele braucht keineswegs eine Feindschaft zu bedeuten; beide sind vielmehr in innigster Weise aufeinander zugeordnet. Der Geist ist empfänglich für alles, was aus der Seele aufsteigt, und die Seele hinwiederum wartet darauf, vom Geist aufgeschlossen, durchforscht und geformt zu werden. Der Geist muß sich durch die Seele anregen und befruchten lassen, andernfalls wird er über dürre, blutlose Abstraktionen nicht hinauskommen, aber auch die Seele muß sich durch den Geist klar und durchschaubar machen lassen, andernfalls wird sie dumpf bleiben und immer

⁸ Vgl. V. E. Freiherr von Gebattel, *Christentum und Humanismus. Wege des menschlichen Selbstverständnisses*, Stuttgart, Verlag von Ernst Klett, o. J. (1947), S. 15 ff.

in Gefahr sein, den Vitalregionen des Menschen zu verfallen. Dabei kommt immer dem Geist die Priorität zu, er muß die Führung beibehalten, ohne sich deshalb eigenmächtig vorzudrängen und zu isolieren. Wohl wird unser Gebet, je tiefer es dringt, je mehr sich der Beter auf dem Grunde der Seele mit Gott vereinigt, um so passiver. Aber diese Passivität ist zugleich höchste Aktivität des Geistes, auch wenn das diskursive Denken aufhört. Die Bilderschicht ist dabei nur die zunächst notwendige Folie für das Erschauen des Geistes, die dieser aber auf den höheren Stufen des mystischen Gebetes als hinderlich für die Vereinigung mit Gott gänzlich hinter sich läßt.

Wunderbar, wie das ein wirklicher Meister des inneren Betens, ein wirklich Erfahrener auf dem Gebiete der Meditation, Ignatius von Loyola, gewußt hat, und mit welcher instinktiver Sicherheit er Passivität und Aktivität, Empfängnisbereitschaft und Tätigkeit, göttliche Gnade und menschliche Mitwirkung aufeinander abstimmt. Man braucht sich daraufhin nur einmal den Meditationsrhythmus der Exerzitien anzuschauen. Von der Erwägung (*consideratio*) über die Betrachtung (*meditatio per tres potentias*), die Beschauung (*contemplatio*), die Wiederholungsbetrachtungen bis zur Anwendung der Sinne schwingt sich ein großer Bogen in eine immer größere Passivität, aber auch eine immer größere göttliche Klarheit hinein, die unmittelbar in das Gebet der Ruhe und der Einfachheit einmündet und die Tür zu allen mystischen Gnaden offen läßt. Je klarer von vornherein das Glaubenswissen ist, um so fruchtbarer und tiefer kann (vom Menschen her gesehen) die Versenkung in die Geheimnisse Gottes werden und die Einigung mit seinem Wesen erfolgen.

Wie verhält sich nun zu einer solchen Betrachtungsmethode, in der Geist und Seele im rechten Verhältnis zueinander stehen, das, was Ritter Meditation nennt? Auch er betont immer wieder, daß ein dauernder Ausgleich „zwischen der Denkzone und der Bildzone des Bewußtseins“ stattfinden müsse, andernfalls es notwendig zu einer „Vertrocknung“ und „Vereinseitigung“ des Menschen und zu

einer „Verkümmerung des vollen Menschentums“ und damit auch des religiösen Lebens komme (29). Auch er betont eindringlich die vorgängige intensive geistige Bemühung des Verstandes, ehe es zu einer schöpferischen Befruchtung durch die seelischen Kräfte des Menschen im Bildbewußtsein kommen könne (z. B. S. 28). Da aber der Geist (das kritische und logische Denken) nicht mehr in diese Schicht hineinragt und ihm damit die Führung entfällt, ist nicht einzusehen, wieso in der Meditation noch „bestimmte“ christliche Inhalte, also nach vorgestektem Ziel, dem Zentrum des Menschen zugeführt werden können (31). Und wenn auch das Gebet nicht allzu eng auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet zu sein braucht, so muß der Mensch im Gebet doch ganz bewußt vor Gott stehen, um ihm sein Persönlichstes sagen zu können. Mit Recht nennt darum die christliche Tradition das Gebet eine *elevatio mentis*, das ist des ganzen Geistes, seiner innersten Mitte zu Gott. Wie ist aber eine solche Erhebung des Geistes zu Gott als freier Akt des Menschen noch möglich, wenn die Meditation auf das Bildbewußtsein beschränkt wird, da sich in ihm doch der Mensch dem willkürlichen Ablauf der Bilderreihen und den Einfällen der schöpferischen Phantasie rein passiv überläßt.

So macht sich am Ende doch bemerkbar, daß Ritter die ununterbrochene Tradition des christlichen Betens und Meditierens aus eigener lebendiger Erfahrung zu wenig gekannt hat, so daß seine Meditation letztlich eher eine tiefenpsychologische Übung als ein wirkliches Gebet genannt werden muß. Das Bildbewußtsein, das vom Verfasser schließlich doch immer wieder im fachtechnischen Sinne der Tiefenpsychologie verstanden wird, gehört dem Traum und dem Wachtraum an. In dieser Schicht der menschlichen Seele vermischen sich ununterscheidbar, wie Ritter selbst betont (31/32), die kollektiven Urbilder der menschlichen Natur und die individuellen Erlebnisse. Wie kann sie darum „die Mitte der Persönlichkeit“, „das Zentrum der Vollpersönlichkeit“ (32) genannt werden, wo doch in ihr der freien Entscheidung des Menschen, d. h. aber dem Adel seiner geistigen Natur, kein Recht zukommt, wie

kann sie darum der Ort des Gebetes sein? In einer Meditationsmethode, die dem durch den Glauben erleuchteten Geist die Führung zuweist, wäre darum wohl kaum ein solches Überfallenwerden vom Vitalen möglich gewesen, wie es der Verfasser von einer seiner Meditationsschülerinnen mitteilt⁹.

Und weiter merkt man den Ausführungen Ritters auf Schritt und Tritt an, daß sie von der Medizin angeregt sind. Bezeichnender Weise nennt er sein Büchlein: „Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung“. Der Arzt benutzte die Meditation als Heilmethode. Wir wollen keineswegs leugnen, daß die Meditation auch eine echte Heilwirkung erzielen kann, aber nicht darum wird sie von uns in erster Linie angewandt, auch nicht als Mittel der Menschenbildung, sondern um dem Menschen immer mehr die Welt der Mysterien zu eigen zu machen, um ihn schließlich immer mehr mit Gott, soweit seine Gnade ruft und zieht, zu vereinigen. Denn das Ziel unseres Betens ist letztlich nicht der Mensch, sondern Gott.

Trotz dieser Ausstellungen können wir

⁹ „Welches Unheil fromme Ahnungslosigkeit anrichten kann, die den Blick verloren hat für den Symbolgehalt von Formen und Farben, mag ein Erlebnis erläutern, das ich vor Jahren in Locarno hatte. Ich besuchte dort mit einer Meditationsschülerin das bekannte Franziskanerkloster Madonna del Sasso. Die Mönche hatten den Hauptaltar, an dem die Messe gefeiert wurde, über und über mit den großen weißen Blüten der Calla geschmückt, vielleicht, weil sie diese Blüte als Ersatz für nicht vorhandene Lilien ansahen. Sie ahnten dabei nicht, daß die Calla ein ganz unverkennbares Sexualsymbol ist. Die Meditationsschülerin, die während der Messe in meditative Versenkung übergegangen war, erlebte infolgedessen zu ihrem Entsetzen einen chaotischen Reigen indischer Gottheiten, die für ihren Blick aus dem Altar hervortraten und ihn so umschritten, daß

doch auch wieder manche Anregung den Ausführungen Ritters für die Einübung des Gebetes entnehmen. Wir sehen wieder klarer die Grenzen der Tiefenpsychologie und können daraus ermessen, was sie für eine Vertiefung des meditativen Gebetes zu leisten vermag und was nicht.

So haben wir in einem kurzen und notwendigerweise allzu sporadischen Überblick versucht, unsere religiöse Situation in Bezug auf das Gebet zu überschauen und hier unsere fällige Aufgabe herauszustellen. Zurück zu den Quellen, zu den großen Meistern des Gebetes, zur großen katholischen Tradition, lautet die eindringliche Mahnung. Aber diese Quellen müssen unserem oft ganz anderen Empfinden neu erschlossen, müssen in unsere Sprache, in die Sprache unserer Seele und unseres Geistes übersetzt werden, andernfalls bleiben sie für uns tot und regen uns nicht zur Nachahmung an. Dazu kann uns die neuere Tiefenpsychologie manch wertvolle Hilfe leisten. Aber das Wissen allein wird nicht genügen; hinzukommen muß eine intensive und anfangs mühevole Schulung und Übung.

• Dieses Sich-Üben kann niemanden abgenommen werden, und nur wer sich viel im Gebet geübt hat, kann einiges, mag es auch wenig sein, zu den uns heute aufgegebenen Fragen des christlichen Betens beitragen. Es wäre darum weitaus fruchtbarer, dem modernen Menschen (auch dem Priester), der, oft ohne seine Schuld, das meditative Beten verlernt hat, eine eingehende Anleitung zu geben, als immer nur von der Erhabenheit und Notwendigkeit des betrachtenden Gebetes zu sprechen.

sie sich nur mühsam den Zugang zu der kultischen Handlung erkämpfen konnte. Ein solches Erlebnis mag für den Ungeschulten unglaublich klingen, und er wird vielleicht dafür nach anderen Erklärungsgründen suchen. Der in der Bildmeditation Erfahrene wird mir bei meiner Deutung sofort zustimmen“ (35).