

Karl Baier

Meditation im Schnittfeld von Psychotherapie, Hochgradfreimaurerei und Kirchenreform

Carl Happichs Innovationen und ihr soziokultureller Kontext

Carl Happich entwickelte nach dem ersten Weltkrieg neue Formen der Meditation, die er in der Psychotherapie und für spirituelle Reformprojekte im Rahmen der Freimaurerei und der evangelischen Kirche einsetzte. Es wird gezeigt, dass seine Versuche im Milieu von Brückeninstitutionen angesiedelt waren, die zwischen traditionellen Organisationen mit religiösen Zielen und modernen Formen der Lebensgestaltung im säkularen bzw. neureligiösen Bereich vermittelten. Nach der Darstellung seines Begriffs von Meditation werden die verschiedenen Übungsformen vor diesem Hintergrund analysiert, verglichen und in ihrer Wirkungsgeschichte dargestellt. Besonderes Augenmerk liegt auf den tiefenpsychologischen und vor allem auf den freimaurerischen Bezügen, in denen seine Selbstpraktiken stehen.

Meditation mag auf den allerersten Blick als etwas sehr Privates erscheinen, eine Betätigung, bei der sich Einzelne abgewandt von ihrer Umwelt mit sich selbst beschäftigen. Es gehört freilich nicht viel dazu, einzusehen, dass auch die Art und Weise, wie Menschen sich meditierend zu sich selbst, zur Welt und ihrem Grundverhalten und dabei ihre Identität formen, ebenso durch die jeweilige soziokulturelle Situation geprägt ist wie die Motivation, aus der heraus sie dies tun und die Sprache, in der sie ihre Praxis und was es dabei zu erfahren gibt, artikulieren. Schwieriger ist es, diesen Zusammenhang detailliert und auf wissenschaftlich verantwortbare Weise ans Licht zu bringen. Historische Meditationsforschung rekonstruiert in diesem Sinn die Geschichte der unter dem Titel „Meditation“ und verwandten Bezeichnungen bekannten Selbstpraktiken verschiedener Kulturen und Religionen. Der vorliegende Beitrag behandelt exemplarisch Carl Happich, der, obwohl heute fast vergessen, zu den Pionieren moderner Meditationspraxis gehört (vgl. dazu Baier 2009, S. 660-670 sowie S. 673-685).

Ausgehend von seiner Biografie werde ich den soziologischen und kulturhistorischen Kontext seiner Praktiken behandeln. Anschließend soll Happichs Begriff von Meditation erörtert werden. Vor diesem Hintergrund unterziehe ich die von ihm entwickelten konkreten Übungsweisen einer Analyse und vergleiche sie miteinander. Ein Blick auf die Wirkungsgeschichte rundet die Darstellung ab.

Biografisches

Wir wissen nicht allzu viel über Happichs Leben (vgl. Fenske 2011, S. 156, Anm. 533; Fenske 2010). Er wurde 1878 in einem lutherischen Pfarrhaus im Ort Speckswinkel in Oberhessen geboren. Nach einem Medizinstudium in Marburg und München arbeitete er als Assistenzarzt in der gynäkologischen Klinik der Universität Marburg und wechselte dann in das Elisabethenspital in Darmstadt, wo er Chefarzt wurde. Er war mit Vera Happich verheiratet, die einer Musikerfamilie entstammte. Ihre Tochter Ingeborg Haller (geb. Happich, 1910-1996) besuchte die Waldorfschule und wurde später eine Pionierin der Waldorf-Kindergarten-Bewegung.¹

Happich nahm sehr wahrscheinlich als Militärarzt am Ersten Weltkrieg teil. Nach dem Krieg fungierte er jedenfalls als Gausanitätsleiter des „Stahlhelm. Bund der Frontsoldaten“. Letzterer war eine paramilitärische Organisation, die der Deutschnationalen Volkspartei nahestand, einer antisemitisch und monarchistisch ausgerichteten Partei der Weimarer Republik. Man wird Happich aufgrund seiner Mitgliedschaft im *Stahlhelm* und seines Bekanntenkreises der außerparlamentarischen intellektuellen Rechten der Weimarer Republik zuordnen können, die man „Konservative Revolution“ genannt hat.

Wann Happich begann, zusätzlich zu seiner ärztlichen Tätigkeit auch psychotherapeutisch tätig zu sein, ist nicht bekannt, und auch nicht, ob er sich autodidaktisch in diesen Bereich einarbeitete, oder ob er eine Ausbildung in einer psychotherapeutischen Schule durchlief. Nach den etwas widersprüchlichen Angaben, die er selbst dazu gibt, begann er entweder 1918 oder 1920 im Rahmen seiner psychotherapeutischen Tätigkeit mit „therapeutischer Meditation“ zu arbeiten.² Doch erst 1932 publizierte er dazu den bahnbrechenden Artikel *Das Bildbewußtsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung*.

Aus einer 1934 gehaltenen Rede geht hervor, dass Happich wie viele andere aus seinem politischen Lager zum Befürworter der nationalsozialistischen Diktatur wurde. Er lobt darin den Nationalsozialismus als einzige politische Kraft, die es vermochte, aus dem von sozialen Gegensätzen zerrissenen Deutschland ein vereintes Reich zu schmieden. Durch die Beseitigung aller Klassenschranken in der Volksgemeinschaft sei die „Arbeiterfrage“ gelöst und der Bolschewismus von Deutschland ferngehalten worden. „Wir Deutsche danken Gott, daß er uns den Mann und seine Helfer geschenkt hat, die das Schicksal der Nation so wunderbar bis heute gelenkt haben.“ (Happich 1934, S. 281) Die im freimaurerischen Kontext gehaltene Rede entspricht im Übrigen der damaligen politischen Linie der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland. Darüber weiter unten mehr. Nach der Schließung der Logen stand Happich als ehemaliger Freimaurer in einflussreicher Stellung unter der Beobachtung des Sicherheitsdienstes (die entsprechenden Aktenvermerke gibt Thomas 2011, S. 41 an).

1 Vgl. den Eintrag zu Ingeborg Haller in der Biografien-Dokumentation der anthroposophischen Forschungsstelle Kulturimpuls unter <http://biographien.kulturimpuls.org> (Zugriff: 13.12. 2012).

2 Die Unsicherheit der Datierung ergibt sich daraus, dass er sowohl in Happich (1930b) als auch in Happich (1932) angibt, seine therapeutische Meditation seit 12 Jahren anzuwenden.

Biografisches

Wir wissen nicht allzu viel über Happichs Leben (vgl. Fenske 2011, S. 156, Anm. 533; Fenske 2010). Er wurde 1878 in einem lutherischen Pfarrhaus im Ort Speckswinkel in Oberhessen geboren. Nach einem Medizinstudium in Marburg und München arbeitete er als Assistenzarzt in der gynäkologischen Klinik der Universität Marburg und wechselte dann in das Elisabethenspital in Darmstadt, wo er Chefarzt wurde. Er war mit Vera Happich verheiratet, die einer Musikerfamilie entstammte. Ihre Tochter Ingeborg Haller (geb. Happich, 1910-1996) besuchte die Waldorfschule und wurde später eine Pionierin der Waldorf-Kindergarten-Bewegung.¹

Happich nahm sehr wahrscheinlich als Militärarzt am Ersten Weltkrieg teil. Nach dem Krieg fungierte er jedenfalls als Gausanitätsleiter des „Stahlhelm. Bund der Frontsoldaten“. Letzterer war eine paramilitärische Organisation, die der Deutschnationalen Volkspartei nahestand, einer antisemitisch und monarchistisch ausgerichteten Partei der Weimarer Republik. Man wird Happich aufgrund seiner Mitgliedschaft im *Stahlhelm* und seines Bekanntenkreises der außerparlamentarischen intellektuellen Rechten der Weimarer Republik zuordnen können, die man „Konservative Revolution“ genannt hat.

Wann Happich begann, zusätzlich zu seiner ärztlichen Tätigkeit auch psychotherapeutisch tätig zu sein, ist nicht bekannt, und auch nicht, ob er sich autodidaktisch in diesen Bereich einarbeitete, oder ob er eine Ausbildung in einer psychotherapeutischen Schule durchlief. Nach den etwas widersprüchlichen Angaben, die er selbst dazu gibt, begann er entweder 1918 oder 1920 im Rahmen seiner psychotherapeutischen Tätigkeit mit „therapeutischer Meditation“ zu arbeiten.² Doch erst 1932 publizierte er dazu den bahnbrechenden Artikel *Das Bildbewußtsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung*.

Aus einer 1934 gehaltenen Rede geht hervor, dass Happich wie viele andere aus seinem politischen Lager zum Befürworter der nationalsozialistischen Diktatur wurde. Er lobt darin den Nationalsozialismus als einzige politische Kraft, die es vermochte, aus dem von sozialen Gegensätzen zerrissenen Deutschland ein vereintes Reich zu schmieden. Durch die Beseitigung aller Klassenschranken in der Volksgemeinschaft sei die „Arbeiterfrage“ gelöst und der Bolschewismus von Deutschland ferngehalten worden. „Wir Deutsche danken Gott, daß er uns den Mann und seine Helfer geschenkt hat, die das Schicksal der Nation so wunderbar bis heute gelenkt haben.“ (Happich 1934, S. 281) Die im freimaurerischen Kontext gehaltene Rede entspricht im Übrigen der damaligen politischen Linie der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland. Darüber weiter unten mehr. Nach der Schließung der Logen stand Happich als ehemaliger Freimaurer in einflussreicher Stellung unter der Beobachtung des Sicherheitsdienstes (die entsprechenden Aktenvermerke gibt Thomas 2011, S. 41 an).

1 Vgl. den Eintrag zu Ingeborg Haller in der Biografien-Dokumentation der anthroposophischen Forschungsstelle Kulturimpuls unter <http://biographien.kulturimpuls.org> (Zugriff: 13.12. 2012).

2 Die Unsicherheit der Datierung ergibt sich daraus, dass er sowohl in Happich (1930b) als auch in Happich (1932) angibt, seine therapeutische Meditation seit 12 Jahren anzuwenden.

Wo und in welcher Loge Happich zum Freimaurer wurde, ist noch unbekannt. Wir wissen bisher nur, dass sein Eintritt am 23.06. 1908, also in seinem 30. Lebensjahr stattfand.³ 1921 wurde er Gründungs-Logenmeister der Loge „Zum Flammenden Schwert“ in Darmstadt, die dem Schwedischen Ritus, einem christlichen Hochgradsystem angehört. Nach den Regeln der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland, die in Deutschland diese Lehrart der Freimaurerei vertritt, ist mindestens der Grad eines Andreas-Meisters erforderlich, um Gründungs-Logenmeister zu werden. Es ist deshalb vorauszusetzen, dass Happich Mitglied der Andreas-Loge und des Kapitels der Großen Landesloge in Frankfurt war. Er amtierte bis 1930 als Logenmeister, d. h. so lange, als dies die freimaurerischen Statuten erlauben, was darauf schließen lässt, dass er von seinen Logenbrüdern sehr geschätzt wurde. Innerhalb der Freimaurerei trat er als spiritueller Reformator auf, der ihre Erneuerung durch Verinnerlichung der freimaurerischen Symbole und Rituale mittels spezieller Übungen anstrebte, eine Rolle, die er auch in der evangelischen Kirche spielte.

Zu Beginn der 1930er Jahre wurde Happich Gründungsmitglied der Evangelischen Michaelsbruderschaft, die aus der sog. „Berneuchener Bewegung“ hervorging, einem Ableger der protestantischen Jugendbewegung, der jährlich auf dem Rittergut Berneuchen (heute Barnówko in Polen) eine Konferenz abhielt. Die Berneuchener verstanden sich als Sprachrohr der evangelischen Nachkriegsgeneration. Man sah, dass unter den jungen Leuten der Zusammenhang mit der Kirche weitgehend verloren ging und suchte nach Wegen ihrer Reform. Happich gehört zu den Unterzeichnern des 1926 erschienenen „Berneuchener Buches“, das die Reformziele der Bewegung zusammenfasste. Im Mittelpunkt stand ein erneuertes Verständnis von Symbol und Gleichnis als Medien der Wirklichkeit Gottes, das besonders für die Liturgie fruchtbar gemacht werden sollte. Die von Happich entwickelten Selbstpraktiken boten sich als Weisen der Einübung symbolischen Denkens und symbol-vermittelter Wirklichkeitserfahrung an. 1930 begann er die Berneuchener in Meditation zu unterrichten. Als 1931 die Michaelsbruderschaft als Zusammenschluss innerhalb der Berneuchener Bewegung gegründet wurde, gehörte Happich zu den Gründungsmitgliedern. Er prägte als Meditationslehrer die spirituelle Praxis der Bruderschaft, in der neben ihm noch andere Freimaurer tätig waren. In ihren frühen Jahren war diese Bruderschaft eine Hybridbildung, in der evangelische und katholische Elemente mit einer an die Hochgradfreimaurerei angelehnten christlichen Esoterik verbunden waren.

Das dritte bedeutsame Umfeld, in dem Happich sich in Darmstadt bewegte, war Hermann Keyserlings „Schule der Weisheit“, die 1920 offiziell gegründet wurde.⁴ Finanziert wurde dieses Projekt vor allem durch Ernst Ludwig von Hessen, der selbst zwar keiner Loge angehörte, aber in der Tradition der Großherzoge von Hessen ein Förderer der Freimaurerei war und die Schirmherrschaft über die Große Freimaurerloge „Zur Eintracht“ im Orient Darmstadt inne hatte (vgl. Runkel 2006,

3 Angabe aus dem Archiv der Darmstädter Loge „Johannes Evangelist zur Eintracht“ von Altstuhlmeister Hans Ambach, dem an dieser Stelle für seine hilfreichen Informationen gedankt sei.

4 Glaser-Gerhard (2009, S. 165) bezeichnet Happich als Mitgründer der Schule der Weisheit. Zur Person Keyserlings und zur Schule der Weisheit vgl. Gahlings 1996.

S. 423). 1921 sprach Happich bei der ersten Jahrestagung der Schule zum Thema „Selbsterziehung“ (Happich 1922). Dieses Thema passte sehr gut ins Programm, wurde die Schule der Weisheit doch als elitäre Erwachsenenbildungsanstalt ins Leben gerufen, die Anstöße zur Selbstverwirklichung geben und zur kulturellen Erneuerung beitragen sollte. Dazu bot man persönliches Gespräch, Lebensberatung, Tagungen und eine große Bibliothek, die den Mitgliedern zur Verfügung stand, an. Auch wurden zwischen 1921 und 1924 regelmäßig mehrtägige Exerzitien durchgeführt, in denen Meditationsübungen eine zentrale Rolle spielten. Der Schöpfer und Leiter dieser Exerzitien war der Philosoph und spätere Sinologe Erwin Rousselle, der in der Loge „Zum Flammenden Schwert“ als Logenredner fungierte. Keyserling wurde von Happich auf Rousselle und dessen Talent zur Gestaltung zeitgemäßer Rituale aufmerksam gemacht (vgl. Keyserling 1936, S. 660).

1923 steuerte Happich einen Beitrag zu dem Buch *Das Okkulte* bei, das er gemeinsam mit Keyserling und Kuno Hardenberg verfasste (Happich 1923).⁵ Thema dieser Schrift sind Experimente mit einem „magnetischen Heiler“, der als Trance-medium fungierte. Die Versuche waren von Keyserling angeregt worden und fanden in Happichs Klinik sowie in Keyserlings Wohnung statt.⁶ Ein weiteres Gebiet, das sich mit Happichs Interessen deckte und im Rahmen der Schule der Weisheit ein wichtiges und heftig diskutiertes Thema bildete, war die Psychotherapie in Gestalt der Psychoanalyse und der komplexen Psychologie C. G. Jungs, in deren Licht man ältere spirituelle Traditionen wie den Yoga oder christliche Formen der Meditation und okkulte Phänomene interpretierte (vgl. Schmitz 1923; Schmitz/Keyserling 1970). Ein Aufsatz Happichs aus den späten 1920er Jahren behandelt die Verbindungen zwischen Psychoanalyse und Okkultismus, insbesondere die Möglichkeit telepathischer Verbindung in der therapeutischen Beziehung (Happich 1928a).

Seine Beteiligung an der Schule der Weisheit ist aber insgesamt wesentlich geringer als sein Engagement in der Freimaurerei und in protestantischen Reformbewegungen. Der Grund liegt wohl darin, dass er zu traditionsgebunden war und politisch zu weit rechts stand, um an Keyserlings Projekt tieferen Gefallen finden zu können. Keyserling selbst war zwar politisch antidemokratisch und national eingestellt, hielt aber die christlichen Großkirchen für ebenso veraltet wie Theosophie und Freimaurerei. In religiöser Hinsicht setzte er ganz auf die nicht mehr an religiöse Gemeinschaften gebundene individuelle Sinnsuche und sympathisierte mit New Thought bzw. Neugeist (Baier 2009, S. 520-522). Auch stand er dem Nationalsozialismus kritischer, wenn auch nicht völlig ablehnend gegenüber (vgl. Panesar 2000).

Über die späteren Jahre Happichs ist biografisch so gut wie nichts bekannt. Publizistisch trat er als Autor von Aufsätzen in freimaurerischen Blättern, mit zwei

5 Der Freimaurer Graf Kuno Hardenberg (1871-1938) war als Jurist, Schriftsteller, Maler und Kunsthistoriker tätig. Er arbeitete unter Ernst Ludwig von Hessen als Hofmarschall und nach dem Krieg als Chef der Großherzoglichen Haus- und Vermögensverwaltung sowie als Direktor der Großherzoglichen Kunstsammlungen und des Schlossmuseums. Hardenberg war mit Keyserling befreundet und hatte das Präsidentenamt in der Gesellschaft für Freie Philosophie inne, die der finanzielle Träger der Schule der Weisheit war.

6 Happich fungierte bei den Sitzungen als Versuchsleiter. Erwin Rousselle war als Protokollführer und Beobachter zugegen.

Artikeln über Meditation in medizinisch-psychotherapeutischen Fachzeitschriften und mit Beiträgen in dem Jahrbuch der Berneuchener Konferenz *Das Gottesjahr* in Erscheinung. Eine etwas ausführlichere Summe seines Meditationsunterrichts im Rahmen der Michaelsbruderschaft stellt das Büchlein *Anleitung zur Meditation* dar, das 1938 erstmals erschien. Nach seinem Tod wurde es in erweiterter Form von seiner Frau neu herausgegeben (Happich 1948). Happich starb 1947.

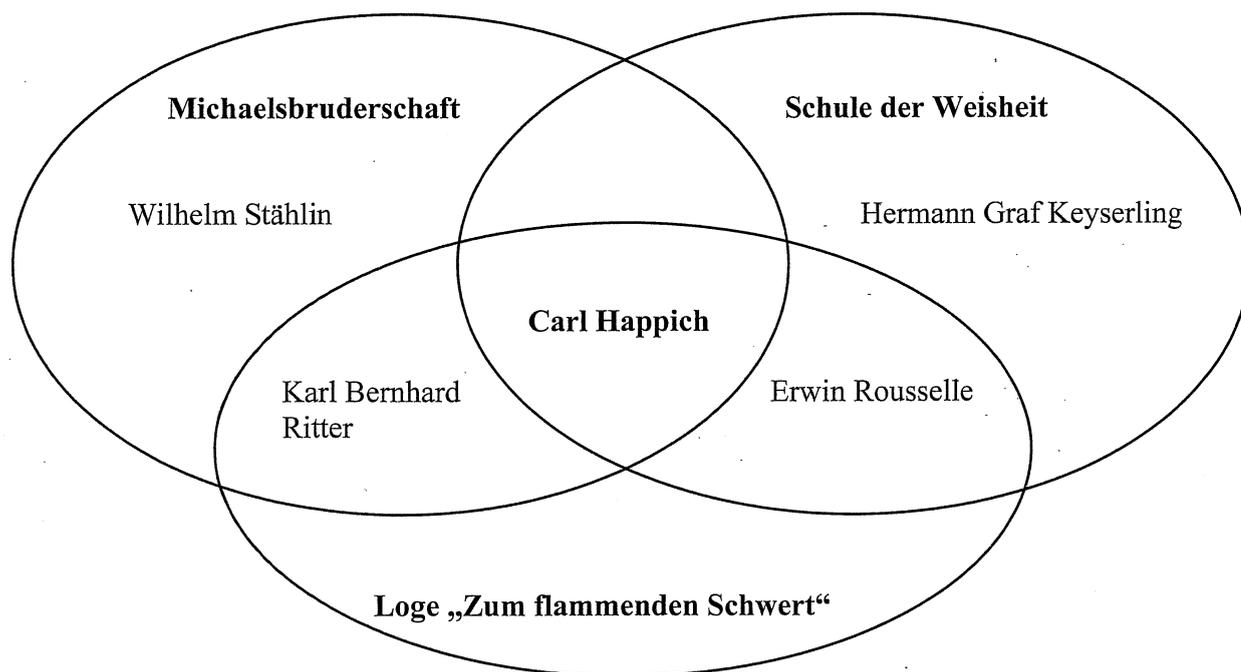


Abb. 1: Zugehörigkeiten

Religionssoziologische Verortung

Aus Happichs Biografie lässt sich entnehmen, dass die von ihm entwickelten neuen Formen von Meditation nach dem ersten Weltkrieg im sozialen Rahmen eines dichten Jeder-kennt-Jeden-Netzwerks entstanden, in dem die meisten Mitglieder einen freimaurerischen Hintergrund hatten. Das obige Schema bildet Zugehörigkeiten zu den drei für unser Thema relevanten Organisationen ab, an denen Happich aktiv teilnahm. Aus ihm lässt sich entnehmen, dass einige Personen aus seinem engeren Umfeld Mitglied in mehreren Organisationen waren. Er ist aber offenbar der Einzige, der an allen dreien aktiv partizipierte, was darauf hindeutet, dass er in diesem Kreis eine Schlüsselfigur darstellte.

Es handelte sich um einen Kreis mit protestantischem Hintergrund, dessen Mitglieder nationalistische, konservativ-revolutionäre Bildungsbürger bzw. ebenso gesonnene, sich gerade als kulturelle Elite neu definierende Aristokraten waren, die kreative Antworten auf den Niedergang der Vorkriegskultur, in der sie aufgewachsen waren, suchten. Sie identifizierten sich mehrheitlich recht stark mit den noch mit einem Fuß im 19. Jahrhundert stehenden religiösen und weltanschaulichen Ge-

meinschaften, denen sie angehörten, sahen aber deren Probleme, sich auf die neue Zeit einzustellen und den zunehmenden Verlust an Plausibilität sowie den Ausfall funktionierender religiöser Sozialisation zu kompensieren.

Die Organisationen, in denen dieser Kreis engagiert ist, lassen sich als Brückeninstitutionen charakterisieren, die eine Vermittlungsfunktion zwischen dem säkularen Bereich, der neuen nichtkirchlichen Religiosität und traditionellen Organisationen mit religiösen Zielen erfüllten. Dabei verblieben sie entweder in den traditionellen Gemeinschaften und modernisierten sie durch Integration neuer Elemente oder setzten sich schismatisch von ihnen ab.

Diese Brückeninstitutionen bildeten in der Zwischenkriegszeit soziale Überlappungsräume, in denen religiöse und intellektuelle Spezialisten mit z. T. erheblichem intellektuellem Aufwand und persönlichem Engagement Übersetzungsprozesse in Gang brachten und an der wechselseitigen Integration zwischen verschiedenen traditionsverhafteten Gemeinschaften und der neuen Religiosität arbeiteten. Letztere entwickelte sich bereits in der Weimarer Republik zu einem eigenständigen und einflussreichen Sektor der Gesellschaft, der in vielen Zügen dem heutigen spirituellen Feld ähnelte.

Die vielfältigen Kontakte und dichten Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Brückeninstitutionen lassen darauf schließen, dass sie ein gemeinsames religiöses Milieu bildeten. Im Rahmen der Berneuchener Bewegung pflegte man z. B. Kontakte zum katholischen Quickborn und ließ sich von Romano Guardinis Reformexerzitien inspirieren. Man kannte natürlich die Aktivitäten der freien Christengemeinde, mit deren Reformideen man sympathisierte, ohne doch die evangelische Kirche verlassen zu wollen. Die Christengemeinde versuchte ihrerseits, aus den Reihen der Berneuchener Mitglieder zu rekrutieren. Es ist überdies kein Zufall, dass Happich seine Tochter in eine Waldorfschule schickte. Einige Querverbindungen zwischen Michaelsbruderschaft, Schule der Weisheit und der Loge „Zum flammenden Schwert“ wurden oben bereits angedeutet.

Selbstpraktiken in der Weimarer Republik

Für unser Thema von besonderer Bedeutung ist das in der Kultur der Weimarer Republik entstehende große Interesse an neuartigen oder altbekannten, aber modernisierten Selbstpraktiken,⁷ das u. a. dem Bedürfnis entsprang, die durch die gesellschaftlichen Umbrüche brüchig gewordenen (religiösen) Identitäten zu stabilisieren, zu vertiefen bzw. neu zu gewinnen. Damals bildete sich ein vielfältiges Angebot an Praxisformen heraus, das in Abbildung 2 im Überblick dargestellt wird. Die gestrichelten Linien deuten durchlässige Grenzen an, über die hinweg personelle und kommunikative Verbindungen bestanden.

7 Unter Selbstpraktiken sollen hier im Anschluss an Foucaults Begriff der „Technologien des Selbst“ alle mit einer gewissen Methodik durchgeführten Tätigkeiten verstanden werden, durch die eine erstrebte Weise des Selbstseins samt des dazugehörigen Welt- und gegebenenfalls auch Transzendenz-Bezugs eingeübt wird.

A. Traditionelle Gemeinschaften mit religiösen Zielen	B. Brücken-Institutionen, die A mit C und D verbinden	C. Alternative, nichtkirchliche Religiosität	D. Säkulare Zugänge		
<p>Katholische Kirche Gebete, Predigt, devotionale Kulte, Bibellesung, diskursive Meditation, Exerzitien, ethische Praxis</p>	<p>Katholische Jugendbewegung: Quickborn</p> <p>Erneuerung von Liturgie, Exerzitien, Meditation</p>	<p>Bewegungen und Kulte</p> <p>Neugeist Mazdaznan kultischer Zweig der Rhythmusbewegung nichtchristliche Jugendbewegung Lebensreformbewegung Populäre Magie</p> <p>Selbstpraktikén Autosuggestion, neue Techniken der Konzentration und Meditation, New Thought- Yoga; Mesmerismus; okkulte Praktiken (automatisches Schreiben etc.); rhythmische Gymnastik, Atemtechniken und Tanz als spirituelle Praxis; Diätetik (Vegetarismus, verschiedene Ernährungslehren mit weltanschaulichem Background)</p>	<p>Moderne Körperkultur in Schulen, Vereinen, Verbänden:</p> <p>Formen modernen Tanzes, rhythmische Gymnastik, Atemschulen, frühe Tanztherapie</p> <p>Schulen der Hypnose und Autosuggestion</p> <p>(Auto-)Suggestionstechniken</p> <p>Psychotherapeutische Schulen</p> <p>Therapeutisches Gespräch, freie Assoziation, Traumanalyse, aktive Imagination und andere Techniken, durch die Unbewusstes zugänglich gemacht wird.</p>		
<p>Protestantische Kirche Gebete, Predigt, Bibellesung, starke Betonung ethischer Praxis</p>	<p>Protestantische Jugendbewegung: Berneuchner Kreis</p> <p>Michaelsbruderschaft</p> <p>Erneuerte Liturgie Exerzitien Meditation</p> <p>Schule der Weisheit</p> <p>Exerzitien Meditation</p>				
<p>Theosophie Meditation, Rituale, Gebete, ethische Praxis</p>	<p>Christengemeinschaft Erneuerte Liturgie, Meditation</p> <p>Anthroposophie Rituale, diverse neue Meditationsformen</p>				
<p>Christliche Freimaurerei Rituale, ethische Praxis</p>	<p>Loge „Zum flammenden Schwert“</p> <p>Meditation zur Vertiefung in die Ritualsymbolik und zur Erfahrung ihrer mystischen Bedeutung, Plan Exerzitien einzurichten</p>				

Abb. 2: Selbstformungspraktiken und ihre Institutionen in der Weimarer Republik

In den Brückeninstitutionen experimentierte man mit den Selbstpraktiken, die in der säkularen Kultur und im spirituellen Feld gerade im Schwange waren und versuchte, sie als Ressourcen für die Erneuerung der schwächelnden traditionellen Glaubenssysteme heranzuziehen. Man übernahm sie entweder relativ unverändert oder setzte nur einzelne Elemente daraus in den Kontext älterer Selbstpraktiken ein, um sie zu aktualisieren. Die Inhalte der jeweiligen Traditionen sollten dadurch stärker im Leben der Praktizierenden verankert und mit intensiven Erfahrungen verbunden werden. Besonders signifikant war der Einfluss der modernen Körperkultur und der neuen psychotherapeutischen Theorien und Praktiken, wie etwa Hypnose, (Auto-)Suggestion, freie Assoziation oder psychoanalytische Traumdeutung. Außerdem ist eine wachsende Popularität wirklich bzw. vermeintlich aus Asien stammender Methoden zu beobachten.

In umgekehrter Richtung gingen Innovationsimpulse besonders vom katholischen Exerzitenwesen aus, das sich damals sehr erfolgreich modernster Kommunikations- und Organisationsmethoden bediente und flächendeckend im katholischen Milieu aktiv war (vgl. Baier 2009, S. 583-599). Es fand gerade in Happichs Kreisen große Anerkennung und hatte eine Vorbildfunktion.

In den folgenden Abschnitten wird deutlich werden, dass alle diese Faktoren an der Entstehung von Happichs Methoden beteiligt waren. Außerdem wird herausgearbeitet, welche Gründe Happich selbst für ihre Einführung angibt, weil dadurch aus seiner eigenen Perspektive noch einmal ihr historischer, sozialer und kultureller Hintergrund zur Sprache kommt.

Happichs Begriff der Meditation

Es gibt bei Happich gelegentlich Überlegungen, warum er die von ihm propagierten Selbstpraktiken „Meditation“ nennt. Er kennt die damals in der katholischen und evangelischen Kirche gebräuchliche Verwendung des Ausdrucks für ein diskursives Erwägen von Bibeltexten zum Zweck der Predigtvorbereitung oder der privaten Erbauung (Happich 1948, S. 19, 33f.). Dieser Praxis spricht er jedoch ab, Meditation im strengen Sinn zu sein. Man sollte sie seiner Meinung nach besser, wie es in der katholischen Kirche schon üblich sei, „Betrachtung“ nennen. Er kritisiert an ihr, dass sie zu verkopft sei, insofern bei ihr meist das gewöhnliche, analysierende Denken dominiere, was in der Meditation gerade nicht der Fall sein sollte.

Happich merkt an, dass die etymologische Ableitung der lateinischen Ausdrücke *meditatio* bzw. *meditari* von *in medium ire* (die im Protestantismus an prominenter Stelle in Luthers Auslegung von Ps 1,2 vertreten wurde) falsch sei, geht aber dennoch vom „Gang in die Mitte“ als Grundsinn von Meditation aus. „In die Mitte gehen“ bedeutet für Happich, die „Bewußtseinschicht“ des rationalen Erwägens zu verlassen und den Gang ins „seelische Zentrum“ anzutreten (1948, S. 12), was nur in einem Zustand der „Versenkung“ geschehen könne (1932, S. 666). Der Ausdruck „Versenkung“, den Happich als Synonym für Meditation im Vollsinn des Wortes gebraucht, ging aus mittelalterlicher Mystik (z. B. Tauler, Ruysbroek)

in den Wortschatz des Pietismus und in das moderne Deutsch ein (vgl. Langen 1968, S.272-278). Happich war bekannt, dass er von Friedrich Heiler (1918) als Oberbegriff für die buddhistischen Selbstpraktiken verwendet wurde.

Auf dem Weg ins seelische Zentrum verändert sich das Bewusstsein. Happich betont, dass es ein Irrtum sei, zu glauben, nur als denkender Mensch sei man bewusst (1932, S.668). Der Bereich des rationalen Denkens und Kalkulierens sei vielmehr eine sehr junge Errungenschaft des Menschen. Ihm zugrunde liege eine archaische Schicht des Bewusstseins, die Happich „Bildbewußtsein“ nennt. Unter „Bildern“ versteht er sinnhaft anschauliche, überwiegend visuelle Phantasien und Erinnerungen. Das Bildbewusstsein fungiert bei ihm als Zwischenschicht zwischen dem Unbewussten bzw. dem in dessen Tiefe verborgenen bildlosen Seelengrund und dem Denkbewusstsein. Es ist ebenso wie das Denkbewusstsein ein Medium für Erkenntnisse, nur handelt es sich hier um ein Denken in Bildern, die sich permanent verändern und neue Verbindungen miteinander eingehen.

Beim gesunden Menschen, so Happich im Einklang mit C.G. Jung, finde ein dauernder Ausgleich zwischen der Denk- und der Bildzone des Bewusstseins statt. „Das Bildbewußtsein ist demnach die Zone des Phantastischen, der Märchen, der Mythen, in gewisser Weise des Genialischen und des Schöpferischen. Diese Zone ist dem Mutterboden zu vergleichen, in dem der Verstand, wenn er Geist ist, zeugend wirkt. [...] Große Erfindungen, geniale ‚Einfälle‘ sind durch eine solche Wechselwirkung zustande gekommen“ (Happich 1932, S. 665).

1911/12 hatte Jung in *Transformationen und Symbole der Libido* zwei Arten des Denkens unterschieden, die Phantasie als spontanes imaginatives Denken und das rationale Denken im Medium von Sprache und Logik. Elaborierte Artikulationen beider Arten zu denken sind für Jung einerseits der Mythos und andererseits die Wissenschaften. Ihm zufolge bevorzugen der vormoderne Mensch und Kinder die erste Art des Denkens, während die zweite im modernen Erwachsenen dominiert.

Happich, der mit Jungs Schriften vertraut ist, denkt auf dieser Linie.⁸ Eine weitere Quelle für sein Konzept des Bildbewusstseins und seine Auffassung von dessen zugleich therapeutischer und religiöser Bedeutung (sowie für seine Meditationsmethoden, dazu unten) ist der Wiener Psychoanalytiker und Freimaurer Herbert Silberer. Happich kannte die Aufsätze von Silberer und dessen Hauptwerk *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914), das er für ein „ausgezeichnete[s] Buch“ hielt (1930b, S.208).⁹ Silberers Theorie der Symbolbildung umfasst Träu-

8 Nach einem E-mail von Klaus Bettag vom 29.05.2011 kommt als weitere Quelle für Happichs Unterscheidung von Denk- und Bildbewusstsein sowie für die Charakterisierung des letzteren als führend und heilend das freimaurerische Konzept der beiden „Aufseher“ (Vernunft und Gewissen/Gefühl) und vor allem die besondere Rolle des zweiten Aufsehers im Ritual des Schwedischen Ritus in Frage. Ich bin Herrn Bettag sehr dankbar für seine ausführlichen und geduldigen Erläuterungen zum Schwedischen Ritus, die mir wertvolle Einblicke in diesen Zweig der Freimaurerei gaben. Er vermittelte mir außerdem Zugang zu schwer erreichbaren Quellentexten.

9 Herbert Silberer (1882-1923) trat 1910 der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung bei und gehörte damit zur ersten Generation der Psychoanalytiker (zu Leben und Werk vgl. Nitzschke 1997). Er unternahm als erster den Versuch, alchemistisch-hermetisches Schrifttum tiefenpsychologisch zu deuten, wobei er die grundsätzliche Mehrdeutigkeit von Symbolen herausarbeitete und

me, Mythen und Phantasieproduktionen im Zustand der Versenkung (Introversion) mit besonderer Berücksichtigung der rosenkreuzerisch-alchemistischen Tradition, was Happichs Ansatz entspricht. Als freimaurerischer Traktat gelesen, formuliert *Probleme der Mystik* freimaurerische Mystik auf der Höhe der Zeit: Silberer integriert nicht nur Einsichten der Psychoanalyse, sondern treibt sie kreativ voran; er diskutiert die Verbindungen zwischen Freimaurerei, Alchemie und Rosenkreuzertum auf hohem Niveau; asiatische Mystik in Gestalt des hinduistischen Yoga wird umsichtig unter Berücksichtigung der mittlerweile zugänglichen Quellen rezipiert und mit westlichen Traditionen verbunden.¹⁰ Das musste Happich gefallen. Erwin Rousselle und er setzten diese zukunftsweisende Richtung freimaurerischen Denkens fort.

Wie Jung beklagt Happich (z.B. 1930a, S.90) den Verlust der Balance zwischen beiden Arten des Bewusstseins und die neurotische Fixierung des modernen Europäers auf die rationale Seite des Bewusstseins. In dieser Situation sind seiner Meinung nach besondere Meditationsübungen erforderlich, die es ermöglichen, wieder in das Bildbewusstsein einzutreten und einige Zeit unter kundiger Führung darin zu verweilen.

Entspannung ist ein wesentliches Element dieser Praktiken, denn nur durch sie gelingt es, den „zwangsmäßigen Ablauf des Denkbewußtseins“ auszuschalten (Happich 1932, S.667). Happich begründet die Bedeutung von Entspannungsübungen außerdem, indem er sich auf die generelle kulturelle Situation, insbesondere auf die notwendige Überwindung des Wilhelminismus bezieht: „Wir Preußen-Deutsche haben zu sehr zu herrschen gesucht mit der energisch zusammengerissenen Selbstzucht, dem Pflichtideal Friedrich Wilhelms des Ersten von Preußen, der seinen kleinen und armen Staat dadurch groß gemacht hat [...]. Außenstehenden haben wir so oft den Eindruck erweckt, als ob unser, der Erben Goethes, heutiges Ideal nur der Willensmensch sei, der mit zusammengebissenen Zähnen und wütender Muskelenergie gewaltsam den äußersten Erfolg zu erringen [...] suchte. [...] Zu wenig wußten wir auch in unserm unruhig-tätigen Vorkriegsdeutschland von dem inneren ruhenden Pol im Menschen, ohne den alles Tun nach außen nur zerfahrene Kraftausgabe ohne Ersatz ist“ (Happich 1922, S.19f.).

Bereits 1899 hatte William James einen Artikel mit dem bezeichnenden Titel „The Gospel of Relaxation“ veröffentlicht, in dem er sowohl für eine „bodily relaxation“ als auch für eine „moral relaxation“ des Protestantismus eintrat, um die

zwischen dem analytischen Sinn (Symbolisierung von inneren Konflikten und Triebwünschen) und dem anagogischen, sittlich-mystisch emporführenden Sinn unterschied. Diese und andere Überlegungen Silberers nehmen Einsichten C. G. Jungs vorweg. Nach Happich 1928b, S.310 forscht Silberer „mit erstaunlicher Einfühlung und großem Takt in den Gebieten der Alchemie, Rosenkreuzerei und Freimaurerei“. Er befürwortet an dieser Stelle auch dessen Unterscheidung eines analytischen und anagogischen Sinns der Symbole. In seinem Alchemieaufsatz weist Happich (1930b, S.196) erneut in einer Anmerkung auf *Probleme der Mystik* als das „ausgezeichnete Buch“ Silberers hin.

¹⁰ Das erhaltene Manuskript eines Vortrags mit dem Titel „Zur Entstehung der Symbole“, den Silberer 1919 in der Großloge von Wien hielt, dokumentiert, wie er seine Symboltheorie in die Freimaurerei einbrachte. Vgl. Silberer 1919.

„American nervousness“ zu überwinden (vgl. Baier 2009, S. 451–454). In Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* aus dem Jahr 1918, der von einigen Experten zu den grundlegenden Texten der Konservativen Revolution gezählt wird, findet man vergleichbare kritische Anmerkungen über die Nervosität und Hyperaktivität des erfolgsorientierten modernen Protestanten als Prototyp der Bourgeoisie. Auch im damals aktuellen New Thought/Neugeist und in der Körperkulturbewegung nimmt das Thema Entspannung einen breiten Raum ein. Es ist bis heute fester Bestandteil der die Belastungen in der Leistungsgesellschaft kompensierenden Meditations- und Wellnesskultur geblieben.

Die Entspannung wird unterstützt durch eine bequeme Sitzhaltung und aufmerksames, gleichmäßiges Atmen. Kombiniert führen sie dazu, dass die Übenden ihre Gedanken zur Ruhe bringen, dabei aber nicht einschlafen, sondern in einen vollbewussten „Schwebezustand“ eintreten (Happich 1932, S. 669). Auf eine Phase, in der dieser Zustand eingeübt wird, folgen dann verschiedene Übungen im Bildbewusstsein.

Happich verweist für diese Art der Übung auf die Verwandtschaft mit dem Autogenen Training (besonders hinsichtlich der Entspannungspraxis), nicht ohne zu betonen, dass er seine Methode selbständig entwickelte. Des Weiteren beruft er sich auf Buddhismus und hinduistischen Yoga. Letztere fungieren als positives Gegenbild zur intellektualisierten christlichen Meditation im Sinn der Betrachtung. „Wirklich echte Meditation wird heute nur noch in Indien und Ostasien gelehrt; die europäischen Exerzitien sind fast alle nicht mehr frei von zuviel Intellekt“ (Happich 1932, S. 667). Buddha ist für Happich „der wohl größte Meister der Meditation“ (1948, S. 14). Buddhistische Lehrer waren damals in Darmstadt noch nicht in Reichweite. Aber er ließ sich von zwei zu dieser Zeit recht bekannten Werken inspirieren, die ausführliche Informationen über Meditation im Palibuddhismus enthielten und auch auf die Yogatradition eingingen, Hermann Beckhs Buch *Buddhismus* (1916), das die zentrale Bedeutung von Meditation im Buddhismus unterstreicht, sowie Friedrich Heilers Monografie *Buddhistische Versenkung* (1918).¹¹ Die Tatsache, dass Beckh und Heiler sowie andere bei ihnen erwähnte Autoren die Begriffe *dhyāna* bzw. *jhana* und ähnliche Sanskrit- bzw. Pali-Termini mit „Meditation“ bzw. „Versenkung“ übersetzten, dürfte zu Happichs Verständnis von Meditation beigetragen haben. Sein Einsatz des aufmerksamen Atmens als Meditations-technik ist möglicherweise von der buddhistischen Methode des *ānāpānasati* beeinflusst. In der christlichen Tradition sieht Happich eine Parallele in der ignatianischen Meditation. Diese enthält zwar keine Entspannungs- und Atemübungen,

11 Beide Autoren bewegten sich im selben Brückeninstitutions-Milieu wie Happich. Beckh (1875-1937) war nicht nur Indologe und Tibetologe, sondern auch Anthroposoph und Mitbegründer der anthroposophischen Christengemeinschaft. Friedrich Heiler (1892-1967) war Religionswissenschaftler und zugleich ein ökumenisch gesonnener, eine Menschheitsreligion anstrebender Grenzgänger zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen. Er gründete Bruderschaften, die der Michaelsbruderschaft ähnelten. Heiler referierte – wie übrigens auch Erwin Rousselle – 1933 bei der ersten Eranos-Tagung, die den Titel „Yoga und Meditation im Osten und Westen“ hatte und hielt im Rahmen dieser Tagung Meditationsexerzitien ab. Seine Interpretation des Buddhismus ist von Oldenberg und Beckh abhängig. Siehe dazu Röhr (1997).

doch schätzt Happich an ihr, dass sie bei Imaginationenübungen ansetzt und Gefühl, Erkenntnis und Wille anspricht (vgl. Happich 1928b, S. 53f.).

Entspannung, Beachtung der Sitzhaltung und Atmung sowie das Einüben innerer Ruhe, die Happich hier pionierhaft als wesentliche Bestandteile von Meditation anführt, sind mittlerweile längst zu weithin akzeptierten Grundelementen moderner Meditationspraxis geworden, auf die Schulen und Gruppierungen mit ganz unterschiedlicher weltanschaulicher Ausrichtung zurückgreifen.¹²

Meditation im Rahmen der Psychotherapie

Die Meditationstechnik, die in Happichs meditativer Psychotherapie zum Einsatz kam, ist in mehrere Abschnitte gegliedert, die im folgenden Schema dargestellt werden.

Arzt kontrolliert den Puls des Patienten. Er setzt sich hinter ihn und legt ihm die Hände auf den Kopf. Er sagt dem Patienten, dass er die folgende Übung selbst lernen und dadurch vom Arzt unabhängig werden solle. Es handle sich um keine Hypnose.

A. Vorübung zur Öffnung des Bildbewusstseins

1. Entspannung („Ihre Glieder sind gelöst.“)
2. bewusstes, gleichmäßiges Atmen
3. Dadurch Ausschalten des logischen Denkens bei erhaltener Wachheit
4. Eintreten in den „Schwebezustand“ der Versenkung

Arzt verlässt kurz den Raum; zurückgekehrt kontrolliert er noch einmal den Puls. Dann gibt er die Anweisungen für den zweiten Teil der Meditation:

B. Übungen im Bildbewusstsein

1. *Rückkehr*: Imaginärer Gang von zu Hause auf eine Wiese, dort verweilen und wieder zurückgehen
2. *Schaffendes Leben*: von der Wiese aus Gang auf einen Berg und wieder zurück
3. *Abschluss*: von der Wiese aus Gang zu einer Kapelle und wieder zurück

Über den Abschluss der Meditation werden keine Angaben gemacht.

Abb. 3: Therapeutische Meditation nach Happich 1932

Besonders in Phase A ist die Übung mit einem medizinischen Ritual verbunden, das offensichtlich dazu dient, in der Beziehung zwischen Arzt und Patient eine sub-

¹² Vergleichbare Formen von Meditation werden zu seiner Zeit auf Seiten der neureligiösen Szene in der Neugeist-Bewegung sowie im Kontext der katholischen Jugend- und Lebensreformbewegung von Romano Guardini entwickelt.

tile Balance zwischen vertrauensvollem Geführtwerden und Selbständigkeit zu erreichen. Es soll klargemacht werden, dass es nicht um Hypnose, sondern um Selbstdisziplinierung unter ärztlicher Führung geht (vgl. Happich 1932, S. 669).

Dann erfolgt die erste Übungsphase, die, wie schon dargestellt, den Zugang zum Bildbewusstsein durch Entspannung und bewusstes Atmen eröffnen soll. Die berühmt gewordene Verwendung der drei visuellen Symbole Wiese, Berg und Kapelle im zweiten Hauptteil ist wohl eine Erfindung Happichs. Er versteht diese Bilder als unspezifische Kristallisationszentren, an die sich leicht neue Bildelemente anhängen können und die dadurch Prozesse symbolischen Denkens mit Bezug auf die jeweilige Situation des Patienten anregen. Sie sind der Ausgangspunkt für individuelle Imaginationen, die bislang unbekannte Seiten der Patienten enthüllen, deren Bedeutung bei Bedarf im therapeutischen Gespräch erörtert wird. Die Abfolge der drei Symbole, die nacheinander jeweils für eine gewisse Zeit geübt werden, strukturiert den Heilungsprozess und unterstützt die verschiedenen Phasen der Heilung.

Der Gang auf eine Wiese, ergänzt durch die Imagination eines Brunnens mit rauschendem Wasser und einer Bank, auf die man sich niedersetzt, um dem strömenden Wasser zu lauschen, ist grundlegend für die weiteren Übungen. Er bedeutet nach Happich die Rückkehr zu den Ursprüngen, von wo aus neue Lebensinhalte geformt werden können. Die Wiese als Ausgangspunkt verschiedener Imaginationen könnte durch Silberers *Probleme der Mystik* inspiriert worden sein, wo zu Beginn ein *Parabola* betitelter Text aus dem Werk *Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert* (einer im 18. Jahrhundert erschienenen Ausgabe rosenkreuzerischer Lehrtafeln und Texte) interpretiert wird. In dieser traumartigen Erzählung voller hermetisch-alchemistischer Symbolik kommt der Ich-Erzähler zunächst auf eine als „Pratum felicitatis“ (Wiese der Glückseligkeit) bezeichnete liebliche Wiese, um von dort aus verschiedene Abenteuer und Prüfungen zu bestehen. Silberer deutet das Betreten der Wiese als Eintritt in das „Traum- und Märchenreich“ (Silberer 1914, S. 35), was in Happichs Terminologie der Öffnung des Bildbewusstseins entspricht.¹³

Der Gang auf den Berg, die zweite Übung, symbolisiert nach Happich dann auch Prüfungen, Lernprozesse und Bewährungsproben, die zum Prozess der Heilung gehören. Mit dem Aufsuchen der Kapelle, der dritten Meditation, kommt der therapeutische Prozess zum Abschluss. Die meisten Menschen erfahren, so Happich, bei dieser Imagination eine große innere Ruhe. Das Zu-sich-Kommen, die neue Identität, die den Heilungsprozess krönt, wird durch das Bild der Kapelle mit dem religiösen Bereich verbunden.

Die drei Symbole entsprechen in etwa Happichs Konzept der Lebensstadien von der Kindheit bis zum „homo divinus“, der sich im Leben bewährt hat und sich nach überwundener Krise der Lebensmitte dem Bereich des Numinosen öffnet (vgl. dazu Happich 1922, S. 13-28).

13 Bei Silberer (1914, S. 233) findet sich außerdem die Idee, typische Reihen von Symbolen, die Mystiker als Ausdruck ihrer inneren Umwandlung hervorbringen, als Lehrmittel zu verwenden, um die gleichen Regungen bei anderen Menschen zu wecken. Das kommt nahe an Happichs Konzept der therapeutischen Meditation heran.

Happich gibt verschiedene Gründe an, die für den Einsatz seiner Meditationsmethode in der Therapie sprechen. Die Methoden von Freud und Jung, ihre Patienten durch die Schilderung und Deutung von Träumen bzw. durch das spontane Zeichnen von Mandalas mit dem Bildbewusstsein zu verbinden, sind für Happich zu sehr von zufälligen Umständen abhängig. „Wenn man mit Hilfe der Meditation in das Bildbewusstsein eindringt, dann kann man eine echte ‚Traum‘-situation rein von Zufälligkeiten herstellen; man muß nur sozusagen ein Kristallisationszentrum schaffen“ (Happich 1932; S. 668). Er ist überzeugt, dass man mithilfe dieser Methode die Effektivität der Psychotherapie signifikant steigern und die Behandlungszeit verkürzen kann.

Mit der Suche nach neuen Zugangsweisen zum Unbewussten war Happich damals nicht allein. Die von Jung seit 1916 entwickelte verwandte Technik der aktiven Imagination war ihm offensichtlich (abgesehen vom Mandala-Malen) nicht bekannt. Jung hat sich darüber erst in späteren Schriften und auch dort nicht sehr eingehend geäußert. Sein ausführlicher Aufsatz zur aktiven Imagination *Die transzendente Funktion* erschien erst posthum.

Vertraut waren Happich dagegen Silberers Beobachtungen bezüglich spontaner Symbolproduktion im hypnagogischen Zustand und dessen Verwendung des lekanomantischen Schauens, bei dem man in eine mit Wasser gefüllte Schüssel blickt, die von Kerzen beleuchtet wird, was zum Aufsteigen von Bildern und Assoziationen aus dem Unbewussten führt – die psychoanalytische Adaptation des magischen Spiegels (vgl. Happich 1928a, S. 310). Da er selbst an okkulten Praktiken und Parapsychologie interessiert war, hebt er Silberers Versuche entsprechend positiv hervor.

Zur Rezeptionsgeschichte von Happichs therapeutischer Meditation

Ein ähnliches Verfahren der therapeutischen Verwendung von Imaginationen, die in einem meditativen Zustand entstehen, wurde von dem Psychoanalytiker Walter Frederking entwickelt, der dem Umfeld von Keyserlings „Schule der Weisheit“ angehörte. Möglicherweise wurde er durch Happich selbst oder durch dessen Logenbruder Rousselle dazu angeregt, aber dazu sind bisher keine Belege aufgetaucht. Historisch gesichert ist dagegen der Einfluss, den Happichs Methode auf die Katakthym-Imaginative Psychotherapie Hanscarl Leuners (1919-1996) ausübte. Leuner berichtet, dass die Lektüre von Happichs Aufsatz *Bildbewußtsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung* den Anstoß für die Entwicklung seiner eigenen Methode gab: „Die Geschichte des Verfahrens reicht bis in das Jahr 1948 zurück. Damals wurde ich auf einen unsystematischen und ohne weitere Konsequenzen veröffentlichten Versuch von Happich (1932) aufmerksam, Imaginationen zu therapeutischen Zwecken einzusetzen“ (Leuner 2005, S. 1).¹⁴

¹⁴ Frederking und Leuner waren später in der LSD-Forschung tätig und an der Entwicklung der LSD-gestützten Psychotherapie beteiligt, bei der LSD-induzierte imaginative Prozesse eine große Rolle spielen.

In die angloamerikanische Psychotherapie wurde Happichs therapeutische Meditation durch einen einflussreichen Aufsatz des Neurologen, Psychiaters und Psychotherapeuten Wolfgang Kretschmer eingeführt (Kretschmer 1951). Kretschmer, der Sohn des bekannten Psychiaters Ernst Kretschmer, war zeitweilig Mitglied der Michaelsbruderschaft (vgl. Heidrich 1999, S. 121). In diesem Kontext wird er auf Happichs Konzept aufmerksam gemacht worden sein, das er in seinem Artikel ausführlich beschreibt. Er hebt lobend hervor, dass es sich um eine äußerst systematische und zugleich den ganzen Menschen umfassende Form der Meditation handle, die mit Physiologie beginne und mit Religion ende. Außerdem unterstreicht er, dass Happich aus asiatischen Quellen schöpfte.

Eine englische Übersetzung von Kretschmers Artikel erschien zunächst 1962 in *Psychologia*, einer in Japan erscheinenden internationalen Zeitschrift für wissenschaftliche Psychologie, deren Ziel es ist, die Kommunikation zwischen östlichen und westlichen psychologischen Methoden zu fördern (Kretschmer 1962). Diese englische Version wurde später in zwei wichtigen Büchern neu aufgelegt. Zuerst erschien sie als Anhang von Roberto Assagiolis *Psychosynthesis* (Assagioli 1965, S. 304-315). Assagioli bezieht sich darüber hinaus an mehreren Stellen dieses Buches auf Happich und fügt seine Methode dem Repertoire von Techniken hinzu, die in seiner Form der Psychotherapie verwendet werden.

Mit der Rezeption durch Assagioli wurde Happichs therapeutische Meditation in die gegenkulturelle Psychotherapie-Szene der 1960er und 1970er Jahre eingeführt. Eine Folge davon war, dass Kretschmers Artikel in Charles Tarts Reader *Altered States of Consciousness* aufgenommen wurde, ein zentrales Werk der frühen transpersonalen Psychologie (Tart 1969, S. 219-228), so dass der Name Happichs in den Kreisen transpersonaler Psychologie präsent blieb. Für jemanden mit seinem politischen Hintergrund ist das eine erstaunliche posthume Karriere, die doch signifikant für den soziokulturellen Bedeutungswandel des Themas „Meditation“ im euroamerikanischen Raum der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht, aber auch für die Entsprechung zwischen bestimmten Motiven der Gegenkultur der 1960er und 1970er Jahre und der Konservativen Revolution, wie sie etwa auch in der Rezeption von Graf Dürckheim und Mircea Eliade zum Vorschein kommt.

Die Meditation abstrakter visueller Symbole in der Michaelsbruderschaft

Ich wähle als Beispiel für die Formen von Meditation, die Happich in der evangelischen Michaelsbruderschaft lehrte, die von Happich „Meditation abstrakter visueller Symbole“ genannte Praxis. Für sie setzt Happich Erfahrung in der Meditation von Wiese, Berg und Kapelle voraus. Die Praktizierenden sind deshalb auch schon mit der Vorübung der Entspannung und des bewussten Atmens vertraut. Sie stimmen sich mit ihr auf die Meditation des Symbols ein. Wenn die gewünschte Ruhe des Geistes eingetreten ist, öffnen sie die Augen und betrachten das Symbol. Happichs *Anleitung zur Meditation* enthält als Vorlage für diese Art von Meditation Abbildungen verschiedenartiger Kreuze.

Für Happich sind alle Symbole vieldeutig, und in der Meditation werden die verschiedenen Sinndimensionen sukzessiv durchlaufen. In Bezug auf das Andreaskreuz – ein x-förmiges Kreuz, dessen Name auf den Apostel Andreas verweist, der an einem solchen Kreuz den Märtyrertod gestorben sein soll –, das hier als Beispiel dienen soll, unterscheidet er vier Bedeutungen, die in ihrer Abfolge einen spirituellen Weg beschreiben. Jede Sinndimension soll von den Übenden einen Tag bzw. eine ganze Woche lang meditiert werden.

Nach der Meditation des Kreuzes in einer seiner Bedeutungen bleibt man eine Weile in der Stille und kommt dann durch Konzentration auf den Atem aus der Meditation zurück.

A. X als *die römische Zahl 10*

Die Zahl 10 steht für die zehn Gebote, das Gesetz, dem gemäß man leben sollte. Mit dem Gesetz ist auch die Erfahrung verbunden, dass man unfähig ist, ihm zu folgen und deshalb Gottes Strafe verdient.

B. X als *der griechische Buchstabe X*

Als griechischer Buchstabe bedeutet X die Initiale des Namens Jesu Christi und steht für die Erlösung durch Jesus Christus. Gott erscheint nicht nur als Richter, sondern auch als barmherziger Vater, der durch seinen Sohn von Sünden befreit und die Menschen in Kinder Gottes verwandelt, wenn man ihm vertraut.

C. X als *Andreaskreuz*

Das X steht nun für den Entschluss, Jesus nachzufolgen, wie es sein erster Jünger Andreas tat. Es erinnert daran, dass der Weg noch nicht zu Ende ist. Solange man im Körper lebt, ist man an die Erde gebunden und an das Kreuz der vier Elemente genagelt. Aber man kann die Elemente ins Gleichgewicht bringen. Dieser Zustand wurde von den Vorvätern in Gestalt der vier gleichlangen Streben des Andreaskreuzes und seiner vier rechten Winkel dargestellt. So stellt das Kreuz zugleich den Zustand dessen dar, der auf dem geistlichen Weg fortgeschritten ist.

D. X als *Symbol des Paradieses*.

Die Schenkel des Kreuzes symbolisieren die vier Ströme des Paradieses, die aus einem Mittelpunkt entspringen und in die vier Hauptrichtungen fließen. Der Meditierende erreicht das Paradies und wird eins mit dem Zentrum, von dem aus Ströme neuen Lebens in alle Richtungen entspringen.

Abb. 4: Die Bedeutungen des Andreaskreuzes (nach Happich 1948, S. 46-50)

Das Andreaskreuz und Happichs Lehre von seinen Bedeutungen beziehen sich eindeutig auf Symbole, Praktiken und Konzepte, die mit dem Schwedischen Ritus, wie er seit 1770 in der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland praktiziert wird, verbunden sind. Happichs Forderung einer regelmäßigen, möglichst täglichen Einübung der freimaurerischen Symbole bezieht sich wohl vor allem auf die Symbole der sogenannten Arbeitstafeln, die bei jeder Tempelarbeit zur Betrachtung dargeboten werden.¹⁵ Während des Rituals kann man die Tafeln schweigend und in

¹⁵ Die freimaurerischen Arbeitstafeln sind große rechteckige Tafeln oder Teppiche, auf denen visuelle Symbole dargestellt sind, welche auf Inhalte, die in den Einweihungsritualen vermittelt werden, hindeuten. Sie werden bei den Zusammenkünften in der Mitte des Tempels aufgelegt.

Ruhe ansehen und über ihre Bedeutung reflektieren. Hier könnte ein Ansatzpunkt für die Entwicklung einer ausdifferenzierten Meditationspraxis liegen, in der diese Symbole verwendet werden. Diese Vermutung wird durch die Tatsache bestätigt, dass die Figur des X, von der die Andreaskreuz-Meditation ausgeht, mehrfach auf dem Reißbrett erscheint, das auf den Arbeitstafeln der verschiedenen Grade in zentraler Position abgebildet ist.

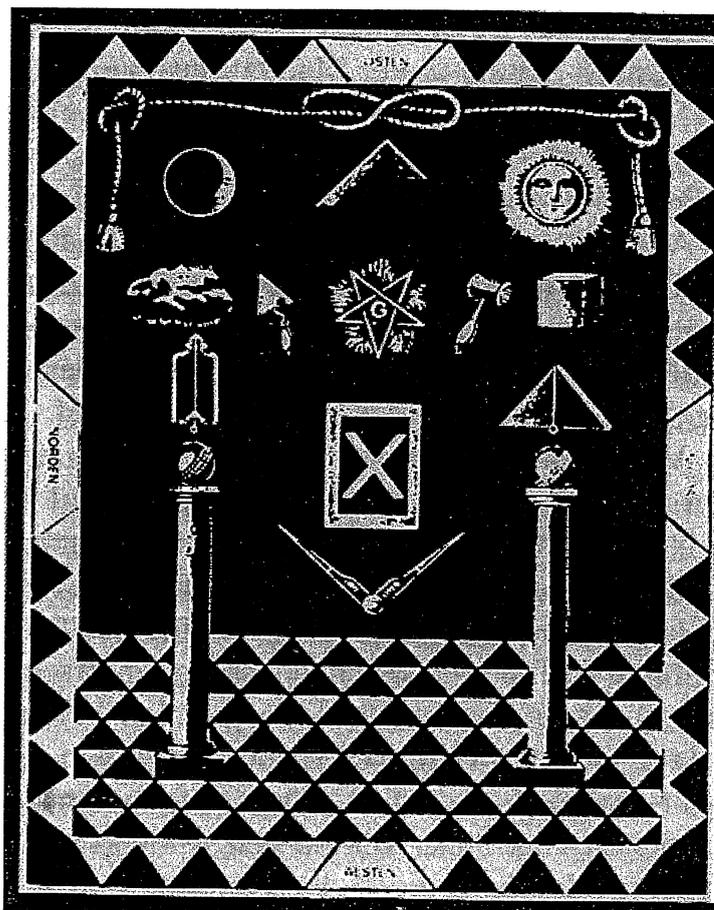


Abb. 5: Arbeitstafel (aus: Feddersen 1982, S. 555)

Es liegt nahe, den Bedeutungsebenen des X verschiedene Einweihungsgrade und die in ihnen verwendeten Arbeitstafeln zuzuordnen. Dabei bleibt freilich zu berücksichtigen, dass es keine offiziell festgelegten Interpretationen der Rituale und ihrer Symbolik in der Freimaurerei gibt, wodurch immer viel Raum für individuelle Deutungen bleibt. Außerdem ist das Symbolsystem der drei Johannisgrade (Lehrling, Geselle, Meister) umfassend und in sich abgeschlossen. Die Höheren Grade erschließen erweiterte Deutungen dieser Symbolik, wobei es zu Überschneidungen und Wiederholungen kommen kann, was wiederum eindeutige Zuordnungen erschwert.

Wolfgang Fenske (2011, S. 169) schließt sich der Meinung von Thomas Titz, dem Zeremonienmeister der Johannisloge „Friedrich Wilhelm zum Eisernen Kreuz“

in Bonn, an. Nach Titz hätte Happich seine Interpretationen nahezu wörtlich aus den Frage-und-Antwort-Büchern des Schwedischen Ritus entnommen. Die verschiedenen Bedeutungsebenen könne man den Johannisgraden zuordnen.

Dies entspricht nicht ganz der Zuordnung, die Happich selbst nahelegt. In einem Artikel über Alchemie, den er 1930 nicht von ungefähr in *Andreasmeisterhefte*, der Zeitschrift der Andreasmeister der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland, veröffentlichte, interpretiert Happich den Weg durch die Johannis- und Andreasgrade auf eine Weise, die sich auf die Bedeutungsebenen des X beziehen lässt.¹⁶ Er zählt in diesem Aufsatz genau dieselben Bedeutungen des X in fast derselben Reihenfolge auf, nach der sie in der Meditationsübung durchgegangen werden (Happich 1930b, S. 232). Es ist mithin überaus wahrscheinlich, dass er die Meditation des Andreaskreuzes für Brüder der Andreasloge bereits im Jahr 1930 entwickelt hatte. Seine Perspektive ist jedenfalls eindeutig die eines Andreasmeisters, der aus der Sicht des Andreasmeister-Grades die früheren Grade interpretiert.

Die ersten beiden Grade (Johannislehrling und -geselle) konzentrieren sich laut Happich auf die moralische Reinigung und Übung der Tugenden, womit ein wachsendes Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit verbunden ist. Das entspricht der ersten Bedeutung des X.

Der Prozess der Verwandlung, der im Johannismeistergrad und den beiden ersten Andreasgraden (Andreaslehrling und -geselle) durchlaufen wird (Loslösung von der Materie und Neuordnung der Elemente), entspricht der dritten Bedeutungsebene des X in der Meditationsanleitung. Die Neuordnung der Elemente, die Happich ebenfalls als Element der Andreaskreuz-Meditation anführt, gelangt an ihr Ziel, wenn zwischen ihnen vollkommenes Gleichgewicht herrscht, ein Zustand, der dem Andreasmeistergrad zugeordnet ist. Im Hintergrund steht hier die rosenkreuzerische Auffassung, dass sich das fünfte Element, die *quinta essentia*, offenbart, wenn die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft in Harmonie sind. Bezüge auf das Gedankengut der Rosenkreuzer sind in den Andreasgraden der Freimaurerei des Schwedischen Ritus durchaus möglich. Happich hat dem einen publizierten Vortrag gewidmet (Happich 1925). Das Symbol der Paradiesströme, die einer Mitte entspringen, spielt als Bild für den Menschen, der durch die Verwandlung gegangen ist, ebenfalls auf die Symbolik des Andreas-Meistergrades an.

Die Bedeutungen des X umfassen so den gesamten Weg durch die Johannis- und Andreasgrade. Eine Zuordnungsschwierigkeit besteht nur in Bezug auf die zweite Bedeutungsebene (X als Zeichen des Namens Christi), weil der Bezug auf Jesus Christus im Schwedischen Ritus den Johannisgesellen noch nicht explizit als Deutungsmöglichkeit des X angeboten wird. In einer Meditation für Andreasmeister, in der das X rückblickend auf die früheren Grade aus der Sicht des Andreasmeister-Grades interpretiert wird, ist diese Interpretation jedoch durchaus möglich.

Happichs Auffassung der verschiedenen Bedeutungsebenen visueller Symbole ist von zwei alten hermeneutischen Konzepten beeinflusst. Erstens übernimmt er

16 Happichs Zuordnung einiger Bedeutungsebenen des X zu den Graden der Andreaslogen wird durch Klaus Bettag bestätigt, den Präsidenten der Freimaurerischen Forschungsvereinigung Frederik in Flensburg, die auf den Schwedischen Ritus spezialisiert ist (E-mail vom 17. Juli 2011).

die Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns aus der Tradition christlicher Theologie. Im folgenden Zitat werden der *sensus historicus*, *sensus moralis* und der *sensus anagogicus* angeführt: „Wir fragen bei allen Instruktionen unserer Loge, bei allen Symbolen und symbolhaften Handlungen, welches sei 1. ihre historische, 2. ihre moralische und 3. ihre religiöse, in den höheren Graden auch die geheime und mystische Bedeutung. Die Frage nach der historischen Wertung des Vorgangs entspricht [in Bezug auf das Beispiel alchemistischer Handlungen, KB] genau auch der naturwissenschaftlichen Bedeutung eines chemischen Prozesses. Die moralische Bedeutung steht gleich der Frage, woher kommst Du, wie bist du geschaffen, wer hat dich erschaffen, was hast Du gefehlt; und die religiöse oder auch mystische Bedeutung soll die Antwort geben auf die Frage, wohin soll ich gehen, wie kann ich mich zu ihm kehren, wie kann ich von ihm die Stärke bekommen“ (Happich 1925, S. 83). Diese Auslegungsperspektiven lassen sich unschwer im Schema der Bedeutungen des Andreaskreuz-Zeichens wiederentdecken.

Ebenso wichtig ist für Happich eine Hermeneutik der Analogie, die seiner Meinung nach in der hermetischen Tradition, im mittelalterlichen Denken, in Gnosis, Kabbala und Alchemie praktiziert wurde, in der Moderne aber in Vergessenheit geraten sei. „Bei der Betrachtung von Symbolen oder symbolischen Handlungen“, schreibt Happich, „ist uns eine Vorstellung gänzlich verloren gegangen, die unseren Vorfahren selbstverständlich war; für sie bestand der weitumfassende Begriff der ‚Entsprechung‘. Für unsere Altvordern konnte es sich nicht darum handeln, zu sagen, dieses ‚ist‘, oder dieses ‚bedeutet‘, sondern darum, daß es ‚entspricht‘. Um die Beziehung von Makrokosmos zu Mikrokosmos, von Göttlichem und Menschlichem auszudrücken, beginnt der Text der uralten Tabula smaragdina mit den Worten: ‚So wie es oben ist, so entsprechend ist es auch unten‘. Dieses ‚entsprechend‘ wird durch das lateinische ‚sicut‘ ausgedrückt“ (Happich 1948, S. 39; siehe dazu auch Happich 1930b, S. 204-207) Das Analogiedenken spielt besonders bei der Deutung der rosenkreuzerisch-alchemistischen Symbolik eine Rolle, wie in unserem Beispiel bei der Auslegung des Gedankens der Harmonie der Elemente. Ein Mitglied der Michaelsbruderschaft, Wilhelm Stählin, entwickelte Happichs Ansätze einer Symbolhermeneutik später weiter zu einer Semiotik, in der zwischen Bild, Zeichen, Symbol und Allegorie unterschieden wird.

Der symbolisch-rituelle Gebrauch des Zeichens X und der Gedanke, dass es in verschiedenen Einweihungs-Graden unterschiedliche Bedeutung annehmen kann, waren Happich, wie oben gezeigt, durch die Praxis des Schwedischen Ritus und auf sie bezogene freimaurerische Interpretationen schon bekannt. Die Bedeutungsschichten des Zeichens entsprechen in Happichs Verständnis den Einweihungsgraden eines esoterisch-christlichen Weges, der sich in den noch nicht explizit christlichen Johannislogen ankündigt, um dann in den Andreaslogen ausdrücklich beschritten zu werden. Die dem Ritual entnommenen Symbole zu einem Bedeutungssystem zusammenzufügen und ein Meditationsritual daraus zu machen, war jedoch etwas Neues. Happich war damit ebenso innovativ wie mit dem Einsatz von imaginierten Szenen in seiner meditativen Psychotherapie.

Er gibt verschiedene Gründe dafür an, warum die freimaurerischen Rituale und Symbole extra eingeübt werden sollten. Im Unterschied zu früheren Zeiten werde durch das verstandesbetonte Denken der Gegenwart der „Wert der Symbole geistiger Begriffe und Vorgänge“ nicht mehr gewürdigt (Happich 1919/1920, S. 173). Oft würde die Freimaurerei von Außenstehenden wegen ihrer Rituale verspottet werden. Aber auch unter den Freimauern selbst sei die für den Vollzug ihrer Bedeutungsfülle nötige innere Haltung nicht selbstverständlich. Sie müsse eingeübt werden. Die durch geistige Übung eingeleitete Verwandlung des Menschen entspräche der Intention der freimaurerischen Rituale und dem Durchlaufen der verschiedenen Grade (vgl. Happich 1928b).

Da Happichs Meditation des Andreaskreuzes auf dem Schwedischen Ritus beruht und eines seiner zentralen Symbole behandelt, ist es überaus wahrscheinlich, dass er sie als Logenmeister in seiner Loge oder im Rahmen der Andreasloge lehrte. Historische Dokumente, die eine Meditationspraxis in den Logen belegen, scheinen jedoch heute leider nicht mehr zu existieren.¹⁷ Sollte es solche Meditationspraxis gegeben haben, dann wird sie sicher im Vergleich mit der publizierten Version der Andreaskreuz-Meditation viel differenzierter und mit deutlicheren Bezügen auf die freimaurerischen Grade und Arbeitstafeln gewesen sein.¹⁸ Nach der Schließung der Logen im Jahr 1935 konzentrierte Happich sich offenbar ganz auf seine Tätigkeit als Meditationslehrer in der Michaelsbruderschaft. Im Zuge dessen, vielleicht auch schon früher, kann es zur Ausarbeitung einer vereinfachten Meditation des Andreaskreuzes für die Michaelsbruderschaft gekommen sein.

Happichs Versuch, neue Formen der Meditation in die freimaurerische Arbeit einzuführen, ist außerdem historisch im Zusammenhang mit der wachsenden Polarisierung zwischen den christlichen und den humanistischen Logen in der deutschen Freimauerei der Zwischenkriegszeit zu sehen. Gerade im völkischen Lager, dem viele Logenmitglieder verbunden waren, kursierten nach dem Krieg antimaurerische Verschwörungstheorien, die mit den Theorien einer Weltverschwörung des Judentums verschmolzen wurden (vgl. Neuberger 1980, S. 19-38). Weltjudentum und Weltfreimaurerei wurden zunehmend identifiziert. Die bekannteste Schrift, die solche Ideen verbreitete, waren die berühmt-berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion*.

Als Antwort darauf setzten sich vor allem die drei sog. altpreußischen Großlogen immer deutlicher von dem in den humanistischen Logen vertretenen Ideal des Internationalismus und einer universellen Bruderschaft der Menschheit ab und betonten ihre nationale und christliche Orientierung. Die Große Landesloge der Freimaurer von Deutschland verstand sich in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg als deutschnationaler christlicher Ritterorden, der sich von den humanitären Logen scharf distanzierte (vgl. dazu und zum Folgenden Schulte 1998). Damit trat ein bis ins 18. Jahrhundert zurück reichender Richtungsstreit in der Freimaurerei, der im-

17 Nach Auskunft des Logenmeisters Jan Pons der Johannisloge „Zum flammenden Schwert“ Darmstadt existieren in der Loge heute keine Unterlagen mehr aus der Zeit, in der Happich Logenmeister war (E-mail vom 18.09.2012).

18 Ich schließe mich hier der Meinung von Klaus Bettag (E-mail vom 15.09.2012) an.

mer auch eine politische Dimension hatte, in extrem zugespitzter Form zu Tage. Von 1927 an sprachen sich die Mitglieder der Großen Landesloge nicht mehr wie in der Freimaurerei üblich mit „Bruder“, sondern mit „Ordensbruder“ an. Man wollte die religiöse und monastische Dimension der Loge hervorheben. 1930 wurde der Bezeichnung „Große Landesloge der Freimaurer Deutschlands“ der Titel „Deutscher Christlicher Orden“ beigefügt. Nach 1933 wurde jeder Bezug zur Freimaurerei aus dem Namen getilgt und nur „Deutscher Christlicher Orden“ blieb übrig. Freimaurerische Symbole und Bezeichnungen verschwanden. Die Teile des Rituals, die Bezüge zum Alten Testament aufwiesen, wurden beseitigt. Das Geheimhaltungsprinzip wurde aufgehoben und ein „Arier-Paragraph“ eingeführt. Diese Strategie der völligen Anpassung an das Regime blieb freilich erfolglos. Von nationalsozialistischer Seite behandelte man den „Deutschen Christlichen Orden“ weiterhin als Freimaurerei. Er wurde gemeinsam mit anderen altpreußischen Großlogen 1935 geschlossen.

1928 veröffentlichte Happich einen Artikel über geistige Übungen, in dem er die Leser darüber informiert, dass er mit einigen Mitbrüdern seit Jahren die Gründung eines freimaurerischen Hauses für geistige Übungen erwäge, wo man sich für mehrere Tage in die Einsamkeit der Meditation zurückziehen könnte, ohne dass es gelungen sei, diesen Plan zu verwirklichen.¹⁹ Der Artikel wirbt für diese Idee und allgemein für Meditationspraxis in den christlichen Systemen der Freimaurerei. Er nennt darin das Exerzitienwesen der katholischen Kirche eine „bewundernswerte und beispielhafte Organisation“ (Happich 1928b, S. 58). Die Prinzipien der humanistischen masonischen Systeme wie Toleranz und Menschlichkeit hält er in diesem Aufsatz dezidiert für Themen, die für solche Exerzitien ungeeignet seien. Happichs Eintreten für Meditation und die Idee eines freimaurerischen Exerzitienhauses kann deshalb als Teil der angesprochenen Bestrebungen von Teilen der deutschen Freimaurerei betrachtet werden, die Arbeit der Logen spiritueller zu gestalten und als Gegenmodell zu den humanistischen Systemen verstärkt auf eine ordensähnliche Verfassung hinzuarbeiten.

Zur Wirkungsgeschichte von Happichs explizit religiösen Meditationsformen

Die Meditationsunterweisungen Happichs wurden in der Michaelsbruderschaft von seinem Freund Karl Bernhard Ritter weitergeführt, der 1947 das Happich gewidmete Buch *Meditation als Mittel der Menschenbildung* veröffentlichte, das seinen Ansatz weiter fortführte (vgl. dazu und zum Folgenden Baier 2009, S. 685-689). Anfang der 1950er Jahre kritisierte der protestantische Theologe und Religionspsychologe Werner Gruehn die Methoden Happichs (dazu Baier 2009, S. 691f.). Er würde neuere psychologische Erkenntnisse außer Acht lassen und das Bildbewusstsein überschätzen. Durch die Veröffentlichungen und Meditationskurse des Indien-

19 Denselben Traum hegte Happich auch in Bezug auf die evangelische Kirche. In Happich 1930a, S. 90, wünscht er sich ein „protestantisches Kloster mit Übungswochen“.

Missionars und Pfarrers Friso Melzer (1907-1998) blieben Happich und seine Meditationstechniken dennoch bis in die 1960er Jahre hinein vor allem bei den an Meditation interessierten deutschen Protestanten und Katholiken präsent (Melzer 1958, S. 8). Melzer wurde nach eigenen Angaben noch kurz vor Happichs Tod von ihm in Meditation unterwiesen, weshalb er sich als sein „letzter Schüler“ bezeichnet (ebd.). Seine scharfe Abgrenzung christlicher Meditation von asiatischen Praktiken war jedoch ein Rückschritt im Vergleich mit dem Reflexionsniveau, das bei Happich und Ritter erreicht worden war. Er wurde aus diesem Grund schon in den 1950er Jahren kritisiert. Als zehn Jahre später Yoga und Zen in Mode kamen und neue Meditationslehrer auftraten, schwand das Interesse an Melzers und Happichs Übungspraxis endgültig dahin. Happichs Erbe blieb, wie oben beschrieben, hauptsächlich im Rahmen der transpersonalen Psychologie, in der Katathym-Imaginativen Psychotherapie und in den Übungsweisen verwandter Ansätze lebendig, auch wenn er innerhalb der evangelischen Kirche als Pionier moderner Meditationspraxis nicht ganz vergessen wurde.

Über das etwaige Fortleben seiner Meditationsübungen im freimaurerischen Rahmen liegen mir keine Informationen vor. Sollte es eine solche Praxis überhaupt gegeben haben, halte ich es für unwahrscheinlich, dass sie die Auflösung der Logen im Dritten Reich überstand und nach dem Krieg revitalisiert wurde. Der zur Weiterführung von Happichs Lehren Prädestinierte wäre auch hier Karl Bernhard Ritter gewesen, doch scheint dieser nach seiner Beförderung zum Johannis-Meister im Jahr 1931 nicht in die Andreas-Loge aufgenommen worden zu sein und war auch nicht an der Neugründung der Loge „Zum Flammenden Schwert“ im Jahr 1946 beteiligt (vgl. Fenske 2011, S. 47). Das spricht nicht dafür, dass er sich nach den 1920er Jahren groß in der Freimaurerei engagiert hätte.

Die Beziehung zwischen beiden Formen der Meditation

Für Happich bildet die säkulare therapeutische Meditation die Voraussetzung für seine ausdrücklich religiös orientierten Übungen. Die letzte therapeutische Meditation führt mit der Kapelle bereits ein religiöses Element ein und war als Übergang zu den religiösen Meditationen geeignet. Generell war er, auf der Linie von Silberer und C. G. Jung, der Auffassung, dass die Psychotherapie als „moderne Wissenschaft vom Seelenleben“ die alten Erkenntnisse der „mystischen Pfade“ von der stufenweisen Verwandlung des Menschen bestätigt. Besonders die Analyse menschlicher Fehler und die Methoden, das chaotisch gewordene Innere neu zu ordnen, die früher nur in Geheimwissenschaften überliefert worden seien, würden durch sie empirisch bestätigt und öffentlich zugänglich gemacht werden (vgl. Happich 1922, S. 36f.; 1930b, S. 231).

Bei der Entwicklung einer gestuften Abfolge von säkularer hin zu religiöser Meditation stand möglicherweise das sukzessive Durchlaufen zuerst der Grade der Johannisloge und dann der religiös-mystisch orientierten Grade der Andreasloge Pate. Happich sagt über das Verhältnis der beiden: „Wir wissen, daß die Arbeit der

Johannis-Loge nur im Vorhof des Tempels geschieht, daß sie sich nur vollzieht im Reiche der Natur, nur dazu da ist, unsere Natur zu läutern, damit der gereinigte Geist fähig werde, im Reiche der Erkenntnis erleuchtet zu werden und so durch die Religion zu Gott zu finden und ihm nahe zu kommen. Die entscheidende Wendung vollzieht sich im dritten Grad“ (Happich 1925, S. 83f.).

Falls Happich, was ja sehr wahrscheinlich ist, in seiner Loge und/oder in der Andreasloge als Meditationslehrer auftrat, könnte er eine modifizierte Form der dreigliedrigen therapeutischen Meditation in den Johannisgraden gelehrt haben, während die Andreaskreuz-Meditation (wenigstens ab Stufe 2) den Andreasgraden vorbehalten war. Es gibt dafür aber keinerlei Hinweis in seinen Schriften. Happichs Aussagen deuten eher darauf hin, dass die therapeutische Meditation aus seiner psychotherapeutischen Praxis hervorging und nicht aus freimaurerischem Kontext dorthin übertragen wurde. Nachdem er sie aber auch in der Michaelsbruderschaft als einführende Übung einsetzte, könnte er sie in dieser Funktion auch in der freimaurerischen Arbeit verwendet haben.

Einige Elemente finden sich in nur einer der beiden Meditationsformen, etwa das Pulsabnehmen und Handauflegen der therapeutischen Meditation. In den Anleitungen zur religiösen Meditation betont Happich die Heiligkeit des meditierten Symbols und das Ziel, einen heiligen Raum im Inneren der Meditierenden zu schaffen; beides spielt in der therapeutischen Meditation keine Rolle.

Gemeinsam ist beiden Formen, dass das bewusste Atmen und Entspannungsübungen zur Einstimmung praktiziert werden. Für beide Übungsformen ist es zudem wichtig, dass die Meditierenden das meditierte Symbol auf sich selbst beziehen und sich mit seinem Inhalt identifizieren. Happich sagt, für jedes meditierte Symbol gelte „Das bist Du!“ (vgl. Happich 1948, S. 18, 31). Zu guter Letzt inszenieren beide Meditationsweisen einen in Stufen verlaufenden Entwicklungsweg, einmal durch eine Abfolge verschiedener symbolischer Szenarien, das andere Mal durch die Aktualisierung verschiedener Bedeutungsebenen desselben Symbols.

Ein deutlicher Unterschied besteht jedoch im Grad der Offenheit für individuelle Bedeutungen. Wie schon gesagt, war es für Happich wesentlich, dass die Symbole in der therapeutischen Meditation als unspezifische Kristallisationspunkte fungieren, die individuelle imaginative Prozesse in Gang bringen, die in ihrem Verlauf unvorhersehbar sind und individuelle Bedeutsamkeiten zum Vorschein bringen. Die Imaginationen lassen viel Raum für persönliche Ausgestaltung. Ihr genauerer Inhalt und Sinn muss sich im Verhältnis zur Lebenssituation des jeweiligen Übenden immer neu herausstellen.

Dagegen zielt die zweite Form der Meditation darauf ab, die Übenden durch festgelegte Stufen eines christlich-esoterischen Weges zur Vereinigung mit Gott zu führen. Die Stufen reflektieren eine bestimmte Theologie, die im Verlauf der Meditation vermittelt wird. Happich gibt die zu verwirklichenden symbolischen Bedeutungen Schritt für Schritt in seiner Anleitung vor. So bleibt nicht viel Platz für individuelle Bildproduktion und Deutung. Seine religiösen Meditationen sind für heutige Verhältnisse und auch verglichen mit der traditionell stark individualisierten Zu-

gangsweise der Freimaurer zum „Behauen des rauhen Steines“ erstaunlich festgelegt.

Happich entwickelte neue Formen von Meditation, weil er der Meinung war, dass der Sinn für den Wert und die Notwendigkeit der Symbole und ihr praktischer Gebrauch für ethische und religiöse Zwecke in der Moderne im Schwinden begriffen seien. Deshalb müsse die Fähigkeit des imaginativen Denkens eigens trainiert werden. Die verschiedenen Meditationstechniken sind seiner Meinung nach wirksame Methoden, diese zutiefst menschliche Fähigkeit zu bewahren und zu kultivieren.

Der Verlust symbolischen Denkens hat für Happich einen doppelten Effekt, dem er mit zwei Arten von Meditation entgegenwirken will. Die Trennung von Bildbewusstsein und Denkbewusstsein verursacht seelische Leiden, denen die therapeutische Meditation abhilft, und sie entfremdet den Menschen von der in der Tiefe der Seele erfahrbaren religiösen Sphäre, was durch die im engeren Sinn religiöse Meditation rückgängig gemacht werden kann. Er spricht damit Topoi an, die seither in dieser oder ähnlicher Form immer wieder ins Spiel gebracht wurden und werden, wenn es um die Notwendigkeit von Meditationspraxis in modernen, rationalisierten Gesellschaften geht.

Literatur

- Assagioli, R. (1965): *Psychosynthesis. A Manual of Principles and Techniques*. New York, Buenos Aires.
- Baier, K. (2009): *Meditation und Moderne*. Würzburg.
- Feddersen, K. C. F. (1982): *Die Arbeitstafeln in der Freimaurerei*. Bd. 1. Bayreuth.
- Fenske, W. (2010): Art. Carl Happich. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. XXXI, Sp. 590-593.
- Fenske, W. (2011): *Innerung und Ahnung. Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie* Karl Bernhard Ritters. Leipzig.
- Gahlings, U. (1996): *Hermann Graf Keyserling. Ein Lebensbild*. Darmstadt.
- Glaser-Gerhard, E. (Hg.) (1970): *Zur Geschichte der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland zu Berlin 1920-1970*. Berlin.
- Happich, C. (1919/1920): Über den Wert und die Notwendigkeit der Symbole und kultischen Handlungen. In: *Mecklenburgisches Logenblatt*. Jg. 48, S. 172-174.
- Happich, C. (1922): Selbsterziehung, in: *Der Leuchter. Jahrbuch der Schule der Weisheit 1921-1922*, Darmstadt, S. 9-40.
- Happich, C. (1923): Experimente und ihr Gewicht. In: H. Graf Keyserling/K. Graf von Hardenberg/K. [sic!] Happich: *Das Okkulte*. Darmstadt, S. 47-137.
- Happich, C. (1925): Rosenkreuzerisches zu dem Johannis Meister- und den Andreas-Graden. In: *Andreas-Hefte*, Bd. 14, Nr. 56, S. 83-86.
- Happich, C. (1928a): Psychoanalyse und Parapsychologie. In: H. Prinzhorn (Hg.): *Krisis der Psychoanalyse*. Bd. 1: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben. Leipzig, S. 305-316.
- Happich, C. (1928b): Wesen, Zweck und Ziel geistiger Übungen. In: *Zirkelkorrespondenz der Großen Landesloge der Freimaurer von Deutschland* 57, Nr. 3, 1. Februar-Heft, S. 49-59.
- Happich, C. (1930a): Von Erziehung und Meditation. In: *Das Gottesjahr*, Bd. 10, S. 89-91.
- Happich, C. (1930b): Alchemie. In: *Andreasmeisterhefte der Zirkelkorrespondenz* XV, 4. Bd., sechzigstes Heft, S. 204-232.

- Happich C. (1932): Das Bildbewusstsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung. In: Zentralblatt für Psychotherapie, Bd. 5, S. 663-677.
- Happich, C. (1934): Das „Christliche“ im Deutschen. Rede zum Johannisfest am 24. Juni 1934 in dem Johanniskonvent des Deutsch-Christlichen Ordens zu Saarbrücken. In: Große Landesloge der Freimaurer von Deutschland. Deutsch-Christlicher Orden. Ordensblatt 63, Nr. 10, S. 280-286.
- Happich, C. (1948): Anleitung zur Meditation. Darmstadt.
- Heidrich, P. (1999): Weg wird Weg im Gehen. Beiträge zur Spiritualität, Religion und Märchendeutung; zum 70. Geburtstag des Autors. Hg. von H. M. Niemann/K. Schultz. Münster.
- Heiler, F. (1918): Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München.
- Keyserling, Graf H. (1936): Das Buch vom persönlichen Leben. Stuttgart, Berlin.
- Kretschmer, W. (1951): Die meditativen Verfahren in der Psychotherapie. In: Zeitschrift für Psychotherapie und Medizinische Psychologie, Bd. 1, Nr. 3, S. 105-113.
- Kretschmer, W. (1962): Meditative Techniques in Psychotherapy. In: Psychologia. An International Journal of Psychological Science, Vol. 5, S. 76-83.
- Langen, A. (1968): Der Wortschatz des deutschen Pietismus. Zweite, ergänzte Aufl. Tübingen.
- Leuner, H. (2005): Katathym-Imaginative Psychotherapie (KIP). Fortgeführt von Eberhard Wilke. 6., neubearb. Aufl. Stuttgart.
- Melzer, F. (1958): Anleitung zur Meditation. Stuttgart.
- Neuberger, Helmut (1980): Freimaurerei und Nationalsozialismus. Bd. 1: Der völkische Propagandakampf und die deutsche Freimaurerei bis 1933. Hamburg.
- Nitzschke, B. (1997): Herbert Silberer. Skizzen zu seinem Leben und Werk. Vorwort zur Neuauflage von Silberer: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Sinzheim, S. 7-21.
- Panesar, R. (2000): Keyserlings Geistesaristokratie vor dem Hintergrund seiner Zeit. In: Gahlings, U./Jork, K. (Hg.): Hermann Graf Keyserling und Asien. Beiträge zur Bedeutung Asiens für Keyserling und seine Zeit. Biebelsheim, S. 70-97.
- Röhr, H. (1997): Friedrich Heiler und Indien, in: Journal of Religious Culture 8: <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur08.pdf> (Zugriff: 13.09.2012).
- Runkel, F. (2006): Geschichte der Freimaurerei. Reprint der Ausgabe von 1932. Königswinter.
- Silberer, H. (1914): Probleme der Mystik und ihrer Symbole. Wien.
- Silberer, H. (1997): Zur Entstehung der Symbole [1919]. Reprint des handschriftlichen Manuskripts eines Vortrags in der Wiener Großloge. In: Silberer, H.: Probleme der Mystik und ihrer Symbole. Durch Tod zum Leben. Der Seelenspiegel. Sinzheim, S. 409-429.
- Schmitz, O. H. A. (1923): Yoga und Psychoanalyse. Darmstadt.
- Schmitz, O. H. A./Keyserling, Graf H. (1970): Sinnsuche oder Psychoanalyse. Briefwechsel Graf Hermann Keyserling – Oscar H. A. Schmitz aus den Tagen der Schule der Weisheit. Darmstadt.
- Thomas, Ch. C. (2011): Compass, Square and Swastika: Freemasonry in the Third Reich. PhD-Thesis: Texas A&M University. Online verfügbar unter <http://repository.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/ETD-TAMU-2011-08-9993/THOMAS-DISSERTATION.pdf?sequence=2> (Zugriff: 05.10.2012).
- Schulte, D. (1998): Der Deutsch-Christliche Orden. Eine Betrachtung seiner Vorgeschichte, seines Existenzkampfes und seines Scheiterns. In: Schriften der freimaurerischen Forschungsvereinigung Frederik der Großen Landesloge der Freimaurer in Deutschland. Quellenkundliche Arbeit Nr. 15. Flensburg, S. 27-47.
- Tart, Ch. (Hg.) (1969): Altered States of Consciousness. A Book of Reading. New York.