

silberne Medaille mit entsprechender Inschrift verehrt, die kleinen Virtuosinnen erhielten andere kleine silberne Medaillen¹⁸.“

In den folgenden Jahren wurde die Maiandacht fast in allen Teilen Deutschlands eingeführt und erwarb sich überall wie im Flug die Liebe von hoch und niedrig. Seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts fand sie auch in den übrigen europäischen und außereuropäischen Ländern mehr und mehr Eingang. Italienische, deutsche und polnische Auswanderer übten in ihrer neuen Heimat jenseits des Ozeans weiter, was ihnen in der alten lieb und teuer geworden war, und die Missionare lehrten die Neubekehrten, was sie von frühester Jugend an schätzten.

Heute hat die Maiandacht alle Stände der Christenheit durchdrungen, so daß sie im weitesten Sinn des Wortes eine große Volks- und Kirchenandacht geworden ist. Unter den verschiedenen Andachten zur Gottesmutter ist sie zweifelsohne eine der volkstümlichsten. Sie ist eben eine liebliche und herzige Andacht, die dem christlichen Volk mit seinem gesunden Sinn und einfältigen Verstand nicht zu hoch und erhaben ist.

Phantasie und Frömmigkeit

Von Abt Laurentius Zeller O. S. B., Trier, Abtei St. Matthias

Die Frömmigkeit, von der hier die Rede sein soll, ist eine übernatürliche, eingegossene Tugend. Sie gehört zu den geheimnisvollen Kräften der Seele, die den Menschen über seine Natur erheben und zur Teilnahme am göttlichen Leben befähigen. Um ihr Wesen und ihre Beziehung zur Phantasie zu verstehen, müssen wir von der übernatürlichen Verbindung des Menschen mit Gott ausgehen.

Uebernatürlich im vollen Sinn des Wortes ist nur ein Leben, das von Natur Gott allein zukommt, für ihn allein natürlich ist. Wenn ein Mensch die Wissenschaft der Engel eingegossen erhielte, besäße er wohl ein Wissen, das über die menschliche Natur hinausgeht, aber nicht ein Wissen, das schlechthin für jedes wirkliche oder mögliche Geschöpf übernatürlich ist. Die Gnade ist eine übernatürliche Lebensanlage, weil sie uns zur Teilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Leben erhebt. Wie der Leib sein Leben von der Seele, so empfängt die Seele

¹⁸ Ludwig Schieder mair, Aus Aiblingers italienischem Briefwechsel. In: *Musica sacra* 46 (1913) 92.

ihr neues göttliches Leben von der Gnade. Die Eigenart dieses Lebens ist für uns, obwohl wir es in uns selbst tragen, geheimnisvoll. Gott selbst, wie er an sich ist, wird der unmittelbare Inhalt unseres Lebens. Dies ist nur möglich, weil unsere Seele und ihre Kräfte durch die Gnade befähigt werden, in dieses geheimnisvolle, unmittelbare Verhältnis zu Gott einzugehen. Die Gnade ist für uns ein Geheimnis im vollen Sinn des Wortes; wir vermögen ihr Wesen nicht zu begreifen. Wir können uns aber ihre Natur einigermaßen verständlich machen, wenn wir ihre Vollendung, ihre letzte Auswirkung in der ewigen Anschauung Gottes betrachten. Die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens ist Gott allein von Natur eigen: es kann kein Geschöpf geben, dem dieser geistige Besitz Gottes natürlich wäre. Die Engel und Menschen können zur Anschauung Gottes gelangen, weil ihre Natur durch die Gnade derart vergöttlicht wird, daß sie zu einer Erkenntnis und damit auch zu einer Liebe befähigt werden, die Gott allein von Natur eigen ist. In diesem Sinn wird die Gnade Anteilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Leben genannt (II. Petr. 1, 4; Jo. 1, 12f. u. a).

Solange wir im sterblichen Fleische wandeln, ist unsere Teilnahme am göttlichen Leben unvollkommen. „Wir wandeln im (Dunkel des) Glaubens, nicht im (Lichte) des Schauens“ (II. Cor. 5, 7). Der Glaube, der seiner Natur nach in der heiligmachenden Gnade wurzelt, befähigt uns wohl, „in die Tiefen der Gottheit“ einzudringen (I. Cor. 2, 10), doch nur im Dämmerlichte der mittelbaren Offenbarung. Im Lichte des Glaubens erfassen wir Geheimnisse, deren Kenntnis nur Gott natürlich ist, Geheimnisse, die uns ins innerste Leben Gottes Einblick gewähren (vgl. Jo. 15, 15). Mit dem Glauben wächst aus der heiligmachenden Gnade die göttliche Hoffnung hervor. Sie richtet unser ganzes Streben auf den ewigen, vollen Besitz der Geheimnisse, die wir im Glauben nur dunkel und unvollkommen erkennen. Sie befähigt uns, von Gottes Güte und Allmacht die Vollendung unseres Glaubens im Himmel zuversichtlich zu erwarten. „Der Glaube ist die Gewißheit von den Dingen, die wir hoffen, die feste Ueberzeugung von dem, was wir nicht sehen“ (Hebr. 11, 1). Die edelste Kraft, die aus der durch die Gnade vergöttlichten Seele entspringt, oder mit der Gnade der Seele eingegossen wird, ist die göttliche Liebe. Sie ist ein Ausfluß jener heiligen Liebe, mit der Gott selbst sein unendlich liebenswürdiges Wesen umfängt, jene geheimnisvolle Kraft, die uns derart mit Gott verbindet, daß wir

nicht mehr uns, sondern Gott leben (Jo. 14, 19f. Rom. 6, 10 u. a.). „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt wurde“ (Rom. 5, 5).

Aus dieser übernatürlichen Verbindung der Seele mit Gott fließen die sittlichen Tugenden. Sie haben die Aufgabe, unser natürliches, menschliches Leben in die neue höhere Lebenslage einzuordnen. Die Natur wird durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern vervollkommenet und erhöht. Die erste und vornehmste der sittlichen Tugenden ist die Religion. Wir nennen sie hier Frömmigkeit, weil der Ausdruck Religion unter dem Einfluß der Religionsgeschichte seinen eindeutigen Sinn verloren hat und daher leicht zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Die Frömmigkeit ist die Tugend, die den Menschen bestimmt, „Gott zu geben, was Gottes ist“ (Mat. 22, 21). Schon von Natur ist der Mensch verpflichtet, Gott als seinen Schöpfer und Herrn zu ehren. Diese Naturpflicht wird durch die Gnadenordnung nicht aufgehoben, sondern geheiligt. Die übernatürliche, eingegossene Frömmigkeit verlangt als Ergänzung die natürliche Frömmigkeit, die der Mensch durch öftere Betätigung der Gottesverehrung erwirbt. Die eingegossene Frömmigkeit kann ihre geheimnisvolle Kraft nur entfalten, wenn die erworbene Frömmigkeit den Willen befähigt, den Antrieben der Gnade zur Verehrung Gottes rasch und freudig zu folgen. Diese erworbene Befähigung des Willens enthält an sich keine positive Beziehung zur übernatürlichen Ordnung, zur eingegossenen Tugend der Frömmigkeit, sie empfängt eben diese Beziehung durch die der Gnade entspringende Frömmigkeit. Um die natürliche Frömmigkeit zu erwerben, brauchen wir uns auch nicht in die reine Naturordnung hineinzudenken, denn wir würden unsere Frömmigkeit auf den Flugsand der Phantasie bauen. In Wirklichkeit gibt es die bloße Naturordnung gar nicht; wir leben tatsächlich in der übernatürlichen Ordnung der Gnade, und selbst der Sünder kann sich dieser Ordnung nicht entziehen, auch sein Sündenzustand trägt die Beziehung zur übernatürlichen Gnadenordnung in sich, selbst wenn er gar keine Gnade, nicht einmal den Glauben besitzt. So wie unser Leben von Gott einmal geordnet ist, durchdringen sich Natur- und Gnadenordnung in unserem Leben. Die Erwerbung der natürlichen Frömmigkeit ist nur im Rahmen der übernatürlichen Ordnung möglich. Sie muß vom Glauben und von der übernatürlichen Liebe Gottes ausgehen und der eingegossenen Frömmigkeit dienen.

Damit wollen wir nicht in Abrede stellen, daß sich unter den Heiden Gestalten finden, bei denen eine „religiöse“ Seelenhaltung bemerkbar ist. Vergil spricht ja so nachdrücklich vom „frommen“ Aeneas, daß wir dem Dichter und vielleicht auch seinem Helden Unrecht tun würden, wollten wir ihm alle Frömmigkeit von vornherein absprechen. Aber der Theologe muß sich doch fragen, ob die an Aeneas gerühmte Frömmigkeit wirklich eine Willensanlage war, die dasselbe ist, was die erworbene Frömmigkeit eines frommen Christen. Falls wir nicht dem modernistischen Relativismus die Segel preisgeben wollen, sondern an absoluten geistigen Werten festhalten, müssen wir sagen, daß von der natürlichen Tugend der Frömmigkeit nur die Rede sein kann, wo der reine natürliche Gottesbegriff feststeht. Die Frömmigkeit des Aeneas und seines Sängers war eine erworbene Anlage, die mit der natürlichen Tugend der Frömmigkeit im wahren Sinn des Wortes nur eine gewisse Ähnlichkeit hat, ihrem eigentlichen Wesen nach war sie eine Abwendung des Willens vom wahren Gott. Wir können auf diese Frage nicht näher eingehen, sondern müssen das Wesen der erworbenen Frömmigkeit klarzustellen suchen.

Die Erkenntnis Gottes ist jedem Menschen von Natur möglich. „Der denkende Verstand schaut Gottes unsichtbares Wesen seit Erschaffung der Welt in seinen Werken, seine Macht und seine Gottheit“ (Rom. 1, 20). Diese Erkenntnis bleibt nicht ohne Einfluß auf den Willen. Verstand und Wille ergänzen einander. Der Wille gibt sich der erkannten Wahrheit hin. Der Mensch, der in Gott seinen Schöpfer und Herrn sieht, wird von dieser Einsicht bestimmt, Gott gegenüber den Willen unbedingter Unterwürfigkeit zu haben. Die Erkenntnis der unbeschränkten Hoheit Gottes, der die erste Quelle alles Seins und alles Lebens ist, löst im Willen eine Haltung aus, die wir Hingabe nennen; die Theologen bezeichnen sie mit dem Ausdruck *devotio*, der sonst mit Andacht übersetzt wird. Diese innere Willenshingabe ist der wesentlichste Akt der Frömmigkeit; alle anderen Akte der Frömmigkeit haben ihn zur Voraussetzung. Denn die Frömmigkeit beschränkt ihren Einfluß nicht auf die Hingabe und Unterwürfigkeit des Willens, sie durchdringt alle Seelenkräfte und das ganze Leben. Der Wille ist der Träger der königlichen Gewalt im Reiche der Seelenkräfte und des Lebens. Er stellt auch den Verstand in den Dienst der Gottesverehrung und bewegt ihn zum Beten. Das Gebet, sei es nun Lob- oder Bittgebet, hat im Willen seine Quelle und, solange es innerliches Gebet bleibt, im Verstande seinen Sitz. Der Wille stellt auch die anderen Seelenkräfte in den Dienst seiner Hingabe an Gott, Phantasie und Gemüt, auch die äußeren Sinne und die ganze Haltung des Körpers; ja er bringt, was ihn innerlich bewegt, auch in äußeren Handlungen zum Ausdruck. Im mündlichen Gebet fassen wir

unsere Lobpreisungen Gottes und unsere Bitten in Worte; durch tiefes Verbeugen des Körpers oder durch Beugen der Kniee oder Niederwerfen des ganzen Körpers auf die Erde drücken wir die innere Unterwürfigkeit unter Gottes Hoheit aus. Den vollkommensten Ausdruck findet die innere fromme Seelenhaltung im Opfer. Wir können hier auf die einzelnen Betätigungen der Frömmigkeit nicht eingehen, sondern wenden uns der Tugend zu, die wir durch die öftere Wiederholung der Hingabe und Unterwürfigkeit unter Gottes unendliche Hoheit erwerben. Die Erfahrung bestätigt den Grundsatz der Schule: „Iteratis actibus adquiretur habitus.“

Die Frömmigkeit ist ihrem Wesen nach Gottesverehrung. In der inneren Hingabe und Unterwürfigkeit des Willens liegt die Anerkennung der Hoheit Gottes. Die Frömmigkeit steht daher den göttlichen Tugenden sehr nahe. Allgemein sieht man in ihr die Tugend, die das Verhältnis des Menschen zu Gott zum Gegenstand hat. Doch schon der Umstand, daß es in der natürlichen Ordnung überhaupt keine göttlichen Tugenden gibt, weil die Vernunft und der Wille des Menschen schon an sich jene natürliche Beziehung zu Gott herstellen, die in der Gnadenordnung durch die drei göttlichen Tugenden bewirkt wird, sagt uns, daß die erworbene Frömmigkeit keine göttliche Tugend sein kann. Gott ist wohl Gegenstand der Frömmigkeit, aber nur als Träger der unendlichen Hoheit, die durch die Frömmigkeit anerkannt wird, und als Herr, dem die Verehrung, die Hingabe und Unterwürfigkeit des Willens geweiht wird; er ist aber nicht der innere Wesensgrund der Tugend. Der Wille wird wohl durch die Betrachtung der unendlichen Hoheit Gottes zur Hingabe und Unterwürfigkeit, zu jener Seelenhaltung bestimmt, die wir Frömmigkeit nennen, aber nicht unmittelbar. Der eigentliche Wesensgrund der Frömmigkeit liegt in der durch die hingebende, unterwürfige Haltung des Willens verwirklichten Rechtsordnung. Die Hoheit Gottes kann den Willen nur zur Hingabe bestimmen, insofern sie als ein den Willen bestimmendes Gut erkannt wird, nicht als ein unabhängig vom Willen Gott eigener Besiß. Der formale Gegenstand der Frömmigkeit, der innere bestimmende Wesensgrund ist die durch die hingebende, unterwürfige Haltung Gott erwiesene Ehre; denn diese Haltung stellt das richtige Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf her. Aufgabe des Willens ist es, das von der Vernunft als bestehend erkannte Verhältnis in die sittliche Ordnung zu übertragen; die Verwirklichung dieser Ordnung ist das sittliche Gut, das den Willen

zur Tat bestimmt, denn er ist eben seiner Natur nach sittliche Kraft. Die Frömmigkeit ist daher ein Teil der Gerechtigkeit, jener Tugend, die jedem gibt, was ihm gebührt. Gott ist der Herr, der Mensch sein Geschöpf und Knecht. In der Anerkennung dieser Ordnung liegt die Verehrung Gottes, das Wesen der Frömmigkeit. Ihre Aufgabe ist es, den Willen, den Verstand, und alle anderen Kräfte, auch den Leib und die äußeren Güter der Hingabe an Gott unterzuordnen und so das ganze Leben zu einem Dienste Gottes zu gestalten. Die Erfüllung dieser Naturpflicht bildet den Inhalt der drei ersten Gebote des Dekaloges. Positiver Art ist nur die Bestimmung, dem Herrn einen Tag der Woche ausschließlich zu weihen.

Die übernatürliche, eingegossene Frömmigkeit liegt wesentlich höher. Im Lichte des Glaubens sehen wir in Gott den unendlich liebenswürdigen Vater, der uns in Gnaden zu Kindern angenommen und uns die ewige Herrlichkeit des Himmels bereitet hat, den Vater, der uns seinen eigenen Sohn geschickt und ihn um unseres Heiles willen in den Kreuzestod dahingegeben hat. Der Glaube stellt Gott den Herrn in geheimnisvoller Größe vor unsere Seele, daß der Wille von Liebe ergriffen Gott gegenüber eine ganz andere Hingabe und Unterwürfigkeit empfinden muß, als sie der natürlichen Frömmigkeit entspricht. Das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer gewinnt eine ganz neue Gestaltung. Die Unterwürfigkeit des Knechtes gegen den Herrn wird zur Hingabe des dankergriffenen Kindes zum liebespendenden Vater. Die übernatürliche Frömmigkeit erweist Gott eine wesentlich andere Verehrung. Dazu kommt noch die gleichnamige Gabe des Heiligen Geistes. „Zum Beweise, daß ihr Söhne Gottes seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater“ (Gal. 4, 6). Während die Tugend der Frömmigkeit in Gott den Vater und Urheber des Lebens und der Gnade ehrt, erhebt uns die Gabe der Frömmigkeit derart über uns selbst, daß wir unter dem Antrieb des Heiligen Geistes unseren Willen ganz in Gott versenken und unter Ausschaltung unserer persönlichen Geltung beten können: „Dank sagen wir dir ob deiner großen Herrlichkeit“ (Gloria). Auf das Verhältnis der eingegossenen Tugend der Frömmigkeit zur Gabe des Heiligen Geistes, die den gleichen Namen trägt, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da es im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 239 ff) ausführlich geschehen ist; wir beschränken uns auf die Tugend und ihre Beziehungen zur Phantasie.

Wie die erworbene, hat auch die eingegossene Frömmigkeit im Willen ihren eigentlichen Sitz. Während die natürliche Frömmigkeit unmittelbar im Willen wurzelt, hat die übernatürliche Frömmigkeit in der eingegossenen göttlichen Liebe ihre Quelle. Auch die eingegossene Frömmigkeit gehört zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Die Herrlichkeit des himmlischen Vaters, des Urhebers aller Gnade und alles Lebens, ist nicht der unmittelbare Gegenstand der Frömmigkeit, sondern nur ihr äußerer Grund, ihre Bedingung; die Anerkennung dieser Herrlichkeit ist ihr innerer Wesensgrund, ihr Formalgegenstand. In der Anerkennung der übernatürlichen Vaterwürde Gottes liegt die übernatürliche Verherrlichung Gottes. Diese Verherrlichung Gottes ist die erste und vornehmste Kindespflicht. Wie das vierte Gebot nicht die Liebe, sondern die Ehrung der Eltern verlangt, so haben auch die drei ersten Gebote des Dekaloges, die uns die Gottverehrung zur Pflicht machen, in der übernatürlichen Ordnung ihre volle Geltung. Darum ist die Verherrlichung Gottes auch das erste Anliegen des dankerfüllten, von Ehrfurcht ergriffenen Kindes, seine erste Bitte: „Geheiligt werde dein Name!“ (Mat. 6, 9). Die übernatürliche Frömmigkeit nimmt nicht nur den Willen selbst mit der natürlichen Frömmigkeit, sondern auch alle andern Seelenkräfte und den Körper sowie die äußeren Dinge in ihren Dienst. Durch ihren Einfluß wird die natürliche Frömmigkeit in die übernatürliche Ordnung erhoben. Die natürlichen Uebungen der Frömmigkeit bewahren unter dem Einfluß der übernatürlichen Tugenden ihre Eigenart, nehmen aber eine Beziehung zum übernatürlichen Leben in sich auf. Der Glaube hindert uns nicht, auch die Vernunft zu gebrauchen; im Gegenteil, er regt ihren Gebrauch fördernd an. Wir können uns also auch Gott als unseren Schöpfer und Herrn im Lichte der Vernunft vor Augen halten, und aus dieser Erkenntnis jene Hingabe und Unterwerfung unter Gottes Hoheit erwecken, die der natürlichen Frömmigkeit entspricht. Weil wir aber in der übernatürlichen Ordnung leben, und durch die übernatürliche Liebe mit Gott als dem letzten Endziele oder höchsten Gute verbunden sind, ist der Gebrauch des Verstandes und des Willens diesem Endziele durch den Glauben und die Liebe untergeordnet. Auch die übernatürliche fromme Hingabe an Gott kann den Verstand und den Willen bestimmen, ihre natürlichen Kräfte zur Verehrung Gottes zu entfalten. Natur und Gnade bilden in der Lebensordnung, in die uns Gott der Herr gestellt hat, ein einheit-

liches Ganzes, keine getrennten Gebiete. Begrifflich lassen sich beide Gebiete trennen; die Kräfte sind auch real von einander verschieden, aber doch im wirklichen Leben derart mit einander verbunden, daß ein und dasselbe Werk der Frömmigkeit beiden Ordnungen angehört, von beiden Kräften ausgeht. Doch nicht dieser Zusammenhang von Natur und Gnade soll uns hier beschäftigen, sondern die Beziehungen der Frömmigkeit zur Phantasie.

Da die Frömmigkeit ihrem Wesen nach ihren Sitz im Willen hat, kann sie unmittelbar nur vom Verstande abhängig sein. Der Wille ist die aus dem Verstande fließende Lebenskraft, die uns den Weg ins Höhenland der Wahrheit und des Geistes bahnt. Der Verstand aber, obwohl an sich rein geistiger Natur, ist von den Sinneswahrnehmungen abhängig. Er trägt das edle Gold der Wahrheit nicht in sich, sondern gewinnt es aus dem Gestein der sinnlichen Vorstellungswelt. Durch die äußeren Sinne sind wir befähigt, mit der sichtbaren Schöpfung in lebendige Verbindung zu treten, die Phantasie ermöglicht uns, die wahrgenommenen Dinge festzuhalten, die Schranken von Raum und Zeit zu durchbrechen und uns eine neue Welt zu bauen, in der Schein und Wirklichkeit sich friedlich zusammenfinden. Diese Vorstellungswelt ist das weite Meer, in dem das Schiffelein unseres Geistes segelt. Je reicher und lebhafter die Bilderwelt der Phantasie ist, umso reger kann sich auch das geistige Leben entfalten. Doch die Phantasie kann für das Geistesleben auch zum Verhängnis werden. Jeder weiß aus Erfahrung, daß die Herrschaft des Geistes über die Phantasie nur eine beschränkte ist. Die Phantasie ist die Quelle der Zerstretheit und Ausgegessenheit, unter der auch fromme Seelen viel zu leiden haben. Die Phantasie wird das geistige Leben und die Frömmigkeit nur fördern, wenn sie der vom Glauben durchleuchtete Verstand und der von der Gottesliebe durchglühte Wille in den Dienst der Gottesverehrung stellt.

Gerade die Religionsgeschichte gewährt uns einen tiefen Einblick in die verhängnisvolle Rolle, die die Phantasie im religiösen Leben der Menschen gespielt hat. Der hl. Paulus, der das Heidentum des römischen Reiches aus eigener Anschauung gekannt und im Lichte der Wahrheit beurteilt hat, zeigt uns, wie die Phantasie losgelöst von der Herrschaft des Geistes die mythologischen Vorstellungen geschaffen hat. Er sagt, daß „sie wohl Gott erkannt hatten, aber ihn nicht als Gott verherrlicht und gepriesen haben“. Die Unterlassung der Gottesverehrung und Danksagung ist der erste Schritt auf dem Weg ins Heidentum. Wenn der Wille dem Lichte der Vernunft nicht mehr folgt, wird er die Vernunft in seine Verkehrtheit hineinziehen, und

an die Stelle der Wahrheit treten die Wahnvorstellungen der Phantasie. Das sind die weiteren Schritte nach den Worten des Apostels: „Sie sind mit ihren Anschauungen auf Irrwege geraten und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Während sie behauptet haben weise zu sein, sind sie Toren geworden. Sie haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Abbildern von vergänglichen Menschen und von Vögeln und von vierfüßigen oder kriechenden Tieren vertauscht“ (Rom 1, 21 ff.). Dem Zerfall des geistigen Lebens folgt auch die Auflösung der sittlichen Werte des Daseins. „Gott hat sie daher den unreinen Gelüsten ihres Herzens preisgegeben, so daß sie die eigenen Leiber zu Schandtaten mißbrauchten.“ Mit Bedauern können wir heute sehen, daß weite Schichten des Volkes den gleichen Weg gehen. In den Kreisen, die den Gedanken an Gott aufgeben und die Gottesverehrung verlassen haben, ist heute die Phantasie im Dienste der Menschenverherrlichung an der Arbeit, neue „religiöse“ Wege zu gehen.

Am stärksten macht sich die Vorherrschaft der Phantasie wohl auf dem Gebiete der heidnischen Mystik geltend. Während die christliche Mystik ihrem Wesen nach in einer erhöhten Anteilnahme am göttlichen Leben besteht, in der vollen Entfaltung der in der Gnade schlummernden übernatürlichen Lebenskräfte, schwelgt die heidnische Mystik im Traume einer Welt, die scheinbar über dieser wirklichen Welt liegt, in Wahrheit aber ein Vorstellungsgelbilde einer von der Herrschaft der Vernunft losgelösten Phantasie ist. Um die Phantasie für die Aufnahme der mystischen Vorstellungswelt empfänglicher zu machen, haben sich die Mystiker oft einer „Reinigung“ unterzogen, die sie von den Einflüssen der äußeren Sinne befreien und befähigen sollte, in unmittelbaren Verkehr mit den „gegenwärtigen“ Göttern zu treten. Plato war von der ägyptischen Mystik beeinflusst, wenn er die Seele für ein rein geistiges, vom Leibe unabhängiges Wesen hielt, und annahm, daß sie zur Strafe für die im vorweltlichen Leben begangenen Sünden mit dem Leibe vereinigt wurde. Es kann nicht befremden, wenn die Mystik bei den Heiden vielfach in den Okkultismus überging und bis zum Dämonismus führte. Denn die Phantasie ist auch der Boden, auf dem die dämonischen Einflüsse an den Menschen herantreten. Wir müssen uns auf die grundsätzliche Seite der Frage beschränken und können auf eine Untersuchung von Einzelercheinungen nicht eingehen, so anregend diese Aufgabe auch wäre. So wenden wir uns der dienenden Stellung der Phantasie zu.

Da der Verstand des Menschen von Natur Gott nur aus der sichtbaren Welt zu erkennen vermag, ist unsere ganze Gotteserkenntnis bildhaft und von den Vorstellungen der Phantasie abhängig. Wohl können wir uns Begriffe von solcher Vollkommenheit bilden, daß wir mit ihnen Gottes Wesen und Wirken im eigentlichen und wahren Sinn erfassen. Aber auch diese Begriffe haben insofern noch etwas bildhaftes an sich, als die in ihnen liegenden Vollkommenheiten, so wie wir sie unmittelbar erfassen, sich nur beim Menschen finden. Wir können sie auf Gott nur übertragen mit der Bedingung, daß er sie in unendlichem Maße in der Einfachheit seines Wesens vereinigt. Er besitzt

auch diese reinen Vollkommenheiten in ganz anderer Art als der Mensch. Auch diese Begriffe können wir nur in Anlehnung an eine Phantasievorstellung bilden. Bildlich im vollen Sinn des Wortes sind jene Begriffe, die noch eine Unvollkommenheit in sich schließen, und daher im eigentlichen Sinn nur auf die Geschöpfe anwendbar sind; sie helfen uns aber, Gott leichter zu erreichen und durch die ausdrückliche oder stillschweigende Auflösung des Bildes doch die Wahrheit zu erfassen. Die Heilige Schrift selbst bedient sich dieser bildlichen Sprache in reichem Maße. Sie will die übersinnlichen, göttlichen Wahrheiten dem Verständnis aller nahe bringen. Gerade der einfache Mann, dem die abstrakte Denkweise fremd ist, bedarf der anschaulichen Bilder, um ins Gebiet des Geistigen vordringen zu können. Der hl. Thomas von Aquin lehrt im Anschluß an Dionysius Areopagita, daß die Heilige Schrift sich der bildlichen Ausdrucksweise bedient, nicht nur um unserer Schwäche entgegenzukommen und uns vom Sinnlichen zum Geistigen zu führen, sondern auch um die göttlichen Geheimnisse denen zu verbergen, die für ihre Wahrheit nicht empfänglich sind (s. th. I. 1. 9). Durch die Menschwerdung seines Sohnes ist Gott der Herr den Bedürfnissen unserer Natur in einer Weise entgegengekommen, die alles übersteigt, was wir uns denken oder wünschen könnten, um ihm näherzukommen. Die Präfation von Weihnachten weist auf diese Frucht des Festgeheimnisses hin mit den Worten: „Durch das Geheimnis des fleischgewordenen Wortes ist den Augen unseres Geistes ein neues Licht deines Glanzes aufgegangen, damit wir, Gott sichtbar erkennend, durch ihn zur Liebe des Unsichtbaren hingerissen werden.“ Die heilige Menschheit Christi ist das erhabenste Bild, von dem die christliche Frömmigkeit ihre Befruchtung empfängt.

Die Meister des geistlichen Lebens geben daher den Gläubigen die Weisung, sich der Phantasie zu bedienen, um sich die Geheimnisse des Lebens Jesu vorzustellen, und Verstand und Wille und Gemüt zur Betätigung der Frömmigkeit anzuregen. Der hl. Franz von Sales schreibt in seiner *Philothea*, daß man das fromme Leben mit der Betrachtung des Lebens, Leidens und Sterbens des Heilandes beginnen soll. Diese Betrachtungsweise sei die einfachste und sicherste. Er spricht dann ausdrücklich vom Gebrauch der Phantasie, empfiehlt ihn mit Maß und warnt vor Uebertreibung. „Im allgemeinen, sagt er, sollen alle mit jener Betrachtungsweise beginnen, welche die sicherste ist, und welche die Aenderung und Besserung des Lebens bewirkt, und das ist die Methode, welche die Geheimnisse des Lebens und Todes des Heilandes zum Gegenstande hat. Man muß mit großer Herzenseinfalt bei unserem Meister verweilen, um von ihm zu erfahren, was wir tun sollen; diejenigen, welche

sich der Einbildungskraft bedienen können, sollen es tun; nur muß es mäßig, sehr einfach und kurz geschehen. Die heiligen Väter haben uns viele andächtige und gottselige Betrachtungen über das Leben, Leiden und Sterben unseres Herrn hinterlassen, die wir benutzen können. Und wer wollte Bedenken tragen, sich der Betrachtungen zu bedienen, die jene großen und heiligen Männer verfaßt, und fromm zu glauben, was sie im frommen Glauben angenommen haben? Auf dem Wege, auf dem sie wandelten, geht man sicher. Allein man hat sich mit dem, was sie hinterlassen haben, nicht begnügt, und andere haben vieles, was nur Gebilde ihrer Phantasie ist, zusammengeschrieben. Solcher Schriften soll man sich bei der Betrachtung nicht bedienen; denn sie können schaden.“ Dann spricht der heilige Lehrer von einer zweiten Betrachtungsweise, bei der man „von der Einbildungskraft keinen Gebrauch macht, sondern einfach über das Evangelium und die Geheimnisse des Glaubens nachdenkt und sich auf einfältige und vertrauliche Weise mit unserem Heiland über das, was er für uns getan, geredet und gelitten hat, unterhält, ohne sich dabei eine Vorstellung zu machen. Diese Betrachtungsweise ist besser und sicherer als die erste“ (III, 20). Der gottselige Abt Blossius O. S. B. empfiehlt in seiner „Anleitung zum innerlichen Leben“, man solle sich mit der Betrachtung der Leidensgeheimnisse des Herrn so beschäftigen, daß man sich ein bestimmtes Geheimnis, z. B. den Herrn im Oelgarten, den Tag über beständig, soweit es die Aufmerksamkeit auf die sonstigen Pflichten zuläßt, vor die Seele stellt, um dann entsprechende Anmutungen zu erwecken (IV, 2. § 1). Ludwig von Ponte S. J. spricht in seiner Anleitung zur Betrachtung vom Gebrauch der Phantasie. Er stellt den Satz auf: „Das Vorstellungsvermögen, so sehr es die Betrachtung stören und hindern kann, wenn es ausschweifend und schlecht erzogen ist, kann sie auch sehr gut fördern, wenn es mit Leichtigkeit Bilder und Gleichnisse zum Betrachtungsstoff aus sich zu erzeugen vermag; so ist es gleichsam wie an einen Ort gebunden und legt die Betrachtungsgegenstände auf geistige Weise der Seele vor, so daß sie dieselben wie gegenwärtig vor sich sieht“ (Pars. 1, Introd, § 7). Er gibt dann Beispiele an, wie man sich den Betrachtungsgegenstand möglichst lebhaft vorstellen kann. Auch er bemerkt, man solle sich, falls die Einbildungskraft Schwierigkeiten macht, auf den Gebrauch der geistigen Fähigkeiten beschränken. Wer eine lebhaftere Phantasie hat, solle sich hüten, seine Vorstellungen für göttliche Offenbarungen zu halten¹.

¹ Anmerkung der Schriftleitung: Auch die Verwendung der Phantasie in den Exerzitien des hl. Ignatius hat nur die untergeordnete Aufgabe, den Willen nach den Gesetzen des Seelenlebens zu unterstützen, wobei der oberste Maßstab bleibt, „soweit es den Exerzitanten fördert“. (E. Böminghaus: Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien, Freiburg 1927, S. 121). Der Exerzitant soll sich vorstellen, er sei bei der zu betrachtenden Tatsache zugegen, vor seinen Augen soll er sie sich abspielen lassen und „daraus einigen Nutzen zu ziehen suchen“. Ignatius war zweifellos optisch gut veranlagt und setzte darum voraus, daß die leichteste Betrachtungsweise darin bestehen muß, sich das während des Tages durchbetachtete Glaubensgeheimnis phantasiemäßig anschaulich vorzustellen. Hätte er unter seinen Exerzitanten je einen getroffen, der als schwach Visueller zu dieser Betrachtungsmethode unfähig war, so hätte er ihn sicher davon dispensiert (L. Lindworsky: Die charakterologische Bedeutung der Exerzitien des hl. Ignatius von L., Berlin 1924 S. 287).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir einen doppelten Gebrauch der Phantasie zu unterscheiden haben, den naturnotwendigen und den freiwilligen. Weil der menschliche Verstand von den Sinnesvorstellungen von Natur abhängig ist, können wir überhaupt weder in der natürlichen Ordnung noch auch auf dem Gebiete des Glaubens unseren Verstand ohne die Hilfe der Phantasie betätigen. Denn der Glaube erhebt uns noch nicht zu einer höheren Erkenntnisweise; er ist ein neues Licht, eine übernatürliche Erkenntniskraft, die den Verstand befähigt, die natürlichen, erworbenen Begriffe zu neuen Urteilen zu verbinden, deren Wahrheit er nicht einsieht, sondern auf Grund der Bezeugung durch die Kirche als göttliche Offenbarung mit voller Zustimmung annimmt, weil der Wille ihn dazu bewegt. Um unabhängig von der Phantasie denken zu können, müßten wir neue Ideen eingegossen erhalten. Es hat nicht an Männern gefehlt, die die Meinung ausgesprochen haben, daß die menschliche Seele auf den höheren Stufen des Gebetes eingegossene Ideen erhalte und daher ohne Zuhilfenahme der Phantasie sich zu Gott erheben könne. Wir leugnen die Möglichkeit einer solchen Gnade zwar nicht, müssen sie aber für eine außergewöhnliche halten, und daher die Meinung vertreten, daß die gewöhnliche Beschauung, zu der alle Christen, wie zur Vollkommenheit, berufen sind, nicht ohne die Mitwirkung der Phantasie möglich ist.

Diese Meinung entspricht der Lehre des hl. Thomas von Aquin, der selbst von den Stammeltern im Stande der Unschuld sagt, daß sie nur mittels der Phantasie zu erkennen vermochten; sie besaßen die Gabe der gewöhnlichen Beschauung, die dem Besiße der Vollkommenheit entspricht, im höchsten Maße. Suarez, von dem man annehmen darf, daß er sich auf dem Gebiete der Mystik Erfahrung erworben hat, behandelt die Frage ausdrücklich. Er gibt mit allen Theologen zu, daß der Geist des Menschen in diesem Leben zu einer übernatürlichen Beschauung erhoben werden kann, bei der er ohne jede Mitwirkung der Sinne sich zu Gott erhebt. Dagegen stellt er den Satz auf: „Natürlicher Weise ist es unmöglich, daß der Mensch in diesem Leben durch den Verstand zur wahren Gottesschau hingerissen wird, so daß er überhaupt in keiner Weise dazu mitwirkt, weder durch den äußern noch durch den innern Sinn.“ Er beruft sich auf den hl. Thomas (s. Ih. II., II., 174, 2 ad 4) und nennt die Meinung die allgemein bei den Theologen geltende. Zur Erklärung fügt er bei, was wir hier nicht übergehen dürfen: „Natürlicher Weise, so sagen wir, kann dies nicht geschehen; nicht allein weil es ohne die Hilfe der Gnade unmöglich ist; denn in diesem Sinn kann überhaupt keine wahre Gottesschau auf natürlicher Weise zustande kommen, auch dann nicht, wenn sie auf die Hinwendung zu den Phantasiebildern angewiesen ist. Besteht sie ja aus übernatürlichen Tätigkeiten, die ohne die Gnade nicht möglich sind. Wir meinen also, daß es natürlicher Weise, d. i. der

Tätigkeitsweise unserer Natur gemäß auch nicht mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade geschehen kann. Obwohl nämlich die Gnade die Natur zu übernatürlichen Tätigkeiten erhebt, so wahrst sie doch für gewöhnlich und so weit als möglich die Tätigkeitsweise, die unserer Natur gemäß ist. Darum erhebt sie auch nicht den Verstand zu übernatürlichen Tätigkeiten, ohne zugleich auch die Phantasie anzuregen, ihm den ihr möglichen Dienst zu leihen“ (Tr. 4 de or. lib. II, Kap. 14). Die Phantasie leistet uns also ihre naturnotwendigen Dienste selbst auf den Höhen der mystischen Frömmigkeit.

Wenn die Phantasie von Natur bestimmt ist, uns die Entfaltung des geistigen Lebens überhaupt zu ermöglichen, und wenn sie uns sogar beim mystischen Gebete unentbehrliche Dienste leistet, läßt sich die Folgerung nicht abweisen, daß die Pflege dieser wichtigen Seelenkraft von größter Bedeutung für das Leben der Frömmigkeit ist. Wir haben daher allen Grund, die Weisungen der Geistesmänner, die uns die freigewollten Vorstellungen der Phantasie empfehlen, ernst zu nehmen. Der hl. Franz von Sales und Ludwig de Ponte sprechen zwar von einer Betrachtung, die ohne solche freigewählte lebhaftere Vorstellungen gemacht wird, und Franz von Sales hält sie für vollkommener, aber sie deuten auch an, daß die Art der Mitwirkung der Phantasie beim Gebet von der Veranlagung des einzelnen abhängig ist. Wer von Natur eine lebhaftere Phantasie hat, wird ihre geordnete Mithilfe bei den Uebungen der Frömmigkeit nicht entbehren können. Wer dagegen, sei es von Natur, sei es durch seine Bildung, mehr für das rein begriffliche Denken befähigt ist, wird die bewußten Vorstellungen der Phantasie lieber entbehren und keinen Schaden leiden. Gott der Herr trägt der Verschiedenheit der Menschen selbst bei außergewöhnlichen Gnadenweisen Rechnung. Aus der Geschichte der Heiligen wissen wir, daß manche rein geistige Schauungen gewürdigt wurden, wie der hl. Paulus, der im zweiten Briefe an die Korinther (12) von seinen Gesichten spricht und sagt, daß er bis in den dritten Himmel entrückt war und unaussprechliche Dinge vernommen habe, die kein Mensch auszudrücken vermöge, er wisse auch nicht, ob es im Leibe oder außer dem Leibe geschehen sei. Diese beiden Bemerkungen deuten an, daß es sich um rein geistige Visionen gehandelt hat. Dagegen lesen wir in der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes von Gesichten, die einen ganz sinnlich bildhaften Charakter tragen, also Geist und Phantasie zugleich übernatürlich beeinflußt haben. Aehnlichen Charakter haben die Visionen der hl. Hildegard. Weil die übernatürlichen Gesichte der

Phantasie nicht notwendig geschichtliche Heilsereignisse darstellen, ist man auch nicht ohne weiteres berechtigt, aus dem Umstand, daß sie z. B. das Leiden des Herrn zum Gegenstand haben, zu folgern, sie müßten das Geschehnis in seinem wirklichen geschichtlichen Hergang darstellen. Es kann dies wohl der Fall sein, ist aber an sich nicht notwendig, weil Gott der Herr seine besonderen Absichten haben kann, die uns verborgen sind. So kann es nicht befremden, wenn wir finden, daß verschiedene Visionen nicht übereinstimmen; gegen ihre Uebernatürlichkeit würde aus diesem Umstande allein kein Schluß gezogen werden können, selbst wenn die betreffende Seele ihre imaginären Gesichte für eine Darstellung des historischen Herganges hielte; dieser Irrtum wäre nur dann unvereinbar mit der Vollkommenheit, wenn er hartnäckig festgehalten würde. Wir verstehen also, weshalb z. B. die hl. Theresia über die Herkunft ihrer Gesichte selbst im Zweifel sein konnte. Die imaginären Visionen, haben an sich nicht die Aufgabe, der Wissenschaft zu dienen, sondern der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit aber ist verankert in der ewigen Wahrheit Gottes, und die Seele kann sich zur Verherrlichung ihres Gottes, mit dem sie in Glaube und Liebe in Gnaden verbunden ist, nicht bloß auf den Schwingen philosophischer oder theologischer Spekulation erheben, sondern auch auf den Schwingen der sinnlichen Betrachtung äußerer, mehr oder weniger künstlerischer Darstellungen religiöser Gegenstände, sie kann sich aber auch empor-schwingen auf den Flügeln der eigenen Phantasie.

„Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden“ (Mat. 5, 6).