

Die Glossolie im Lichte der Mystik.

Von Karl Richstaetter S. J.

„Eingehende Behandlungen der biblischen Mystik, speziell der von der Bibel berichteten außerordentlichen mystischen Phänomene, sind nicht nur lohnende, sondern auch dringliche Aufgaben.“ Von kompetenter Seite wurde dies schon vor Jahren betont¹. Wie viel Licht die wissenschaftliche Mystik über außergewöhnliche biblische Tatsachen verbreiten könnte, soll hier für das von Paulus und Lukas berichtete Charisma der Glossolie zu zeigen versucht werden. Gerade „bezüglich dieser Gaben herrscht unter den neueren Auslegern am meisten Verwirrung“, — und auch unter den älteren! Im Lichte der Mystik aber dürften sich alle Schwierigkeiten leichter lösen lassen.

Die Apostelgeschichte wie der erste Korintherbrief sind bei Erwähnung des Zungenredens sehr kurz. Sie wenden sich eben an solche, die dieses Charisma aus eigener Beobachtung kennen und die wissen, was der Ausdruck bedeutet. Es sind Tatsachen, die dem Gebiete der Mystik angehören.

Wenn nun auch mystische Gnaden, wenigstens relativ, weit seltener geworden sind als im Urchristentum, so haben sie dennoch nie ganz in der Kirche aufgehört. Im wesentlichen sind sie dieselben geblieben. Unter den Charismen, die in der Urkirche vom Heiligen Geist in so reicher Fülle den Neuchristen verliehen wurden, dürfte gerade die Gabe, die mit dem Worte des Zungenredens bezeichnet wird, sich in der Folgezeit am meisten erhalten haben, während die anderen Charismen mehr zurücktraten.

Die wissenschaftliche Mystik stellt die psychologisch beobachteten Tatsachen des außergewöhnlichen Gebetslebens wie seiner Begleiterscheinungen zusammen und sucht sie zu deuten und zu erklären. Durch die Kenntnis der mystischen Gnaden müßte man wohl in ähnlicher Lage sein, wie die Zeitgenossen des hl. Paulus und Lukas. Dabei aber umfaßt das Beobachtungsmaterial der Mystik nicht bloß einige Jahre, sondern mehr als anderthalb Jahrtausende. Es berücksichtigt nicht bloß den einen oder anderen Ort, sondern Mystiker jeglicher Sprache, jeglichen Geschlechtes, jeglicher Bildung und Lebensstellung, und das bis in unsere Zeit hinein. Wenn sich nun hier Tatsachen nachweisen lassen, auf

¹ Jos. Zahn, Einführung in die christl. Mystik (Paderborn 1918) 567.

die die Beschreibung des Zungenredens, ebenso wie auch die Weisungen, die der Apostel zu geben sich gezwungen sah, vollkommen passen, so würde damit für das Verständnis des heiligen Textes ein wertvolles Mittel geboten. Bisher ist es auffallenderweise nur von sehr wenigen benutzt worden, wie von Bisping und Gutjahr bei der Erklärung des ersten Korintherbriefes. Die Väter haben darauf verzichtet und ebenso die mittelalterliche Scholastik. Es stand eben damals noch nicht ein so reiches Beobachtungsmaterial zur Verfügung wie in unserer Zeit. Die Scholastik stand zudem noch ganz unter dem Einfluß der plotinischen Mystik des Pseudoareopagiten. Erst zu Beginn der Neuzeit wurde der Bann gebrochen, am wirkungsvollsten durch die hl. Theresia. Durch sie ist die psychologische Beobachtung mystischer Phänomene ganz zu ihrem Rechte gekommen. So haben denn auch bereits Mystiker wie Harphius O. F. M. im 16. Jahrhundert und Scaramelli S. J. im 18. Jahrhundert auf die Ähnlichkeit mancher mystischer Zustände mit dem Zungenreden der Urkirche hingewiesen. Aus rein sprachlichen Gründen kommt E.-B. Allo O. P. in seinem Kommentar zum ersten Korintherbriefe z. T. zu ähnlichen Ergebnissen².

Da das Wort Mystik in verschiedener Bedeutung verwendet wird, so dürften einige Vorbemerkungen nicht unnötig sein. Verschieden ist das Gebiet, das der Mystik zugewiesen wird, verschieden sind auch die Methoden, die Verwendung finden. Darum sei hier kurz bemerkt, daß das Wort hier in seiner engsten Bedeutung genommen wird und auf solche Gnaden beschränkt wird, die heute nur sehr wenigen zuteil werden. Sodann wird im Anschluß an die theresianische Mystik besonderer Wert auf die psychologische Beobachtung der Tatsachen gelegt.

In diesem Sinne umschreibt Joseph Kleutgen S. J. das Gebiet der Mystik: Der Gegenstand der eigentlichen Mystik ist eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott, zu der nicht alle berufen sind. Sie besteht darin, daß die Seele durch außerordentliche Wirkungen der Gnade zu einer höheren Beschauung der himmlischen Dinge und vorzüglich Gottes selber erhoben wird. Vermittels derselben erfaßt sie jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloß durch den Glauben, sondern lernt sie auch durch Erfahrung kennen³. In ähnlicher Weise faßt J.-V. Bainvel S. J. den Begriff Mystik in seiner Einleitung zu Des grâces

² Première Épître aux Corinthiens (Paris 1935) 353 ff.

³ Jos. Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit, 4. Bd. (21873) 50.

d'oraison von Aug. Poulain S. J.: „La vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement“⁴.

Dieses erfahrungsmäßige Innwerden Gottes und des Übernatürlichen ist bei den Mystikern aber nicht etwa bloß ein stark erhöhtes Andachtsgefühl, wie es innerlichen Menschen allgemein bekannt und, wenigstens in den ersten Anfängen, zeitweilig allen erreichbar ist. Es ist vielmehr, wie sich später ergeben wird, nach seiner psychologisch wahrnehmbaren Seite armmäßig von dem gewöhnlichen inneren Gebet verschieden, also nicht bloß gradmäßig gesteigert. Der Träger des gewöhnlichen inneren Gebetes ist, nach den Worten des Apostels der Nus, mens, der Träger des außergewöhnlichen Gebetes dagegen das Pneuma, spiritus (1 Kor 14, 14—19).

Die Sprachengabe ist der Kirche im Markusschluß verheißen: „Sie werden in neuen Zungen reden“⁵. Die Erfüllung wird in der Apostelgeschichte berichtet, bei der Bekehrung der ersten Heiden durch Petrus im Hause des Hauptmanns Kornelius und bei der Handauflegung des hl. Paulus zu Ephesus⁶. Ausführlicher noch spricht Paulus im ersten Korintherbrief von einem Charisma des Zungenredens, das sich jedoch in einer Hinsicht vom Pfingstwunder unterscheidet.

Denn bei dem Pfingstwunder hörte jeder „aus allen Völkerschaften unter dem Himmel“ die Apostel „in seiner Muttersprache reden“. Erstaunt fragte man, „wie kommt es, daß jeder von uns seine Muttersprache hört?“ „Wir hören sie in unseren Sprachen die Großtaten Gottes verkünden“ (Apg 2, 4—13). Anders erscheint das Charisma, worüber Paulus die Korinther belehrt: „Wer in Sprachen redet, der redet nicht für Menschen, sondern für Gott, niemand versteht ihn ja, er redet im Geiste geheimnisvolle Worte“ (1 Kor 14, 2).

Im Berichte über das Pfingstwunder werden 16 verschiedene Nationen angeführt, die die Apostel in ihrer Muttersprache reden hörten. Es soll hier nicht untersucht werden, wie es möglich gewesen wäre, sich gleichzeitig in 16 verschiedenen Sprachen verständlich zu machen, und ob der Bericht nicht selbst nahelegt, hier statt eines Sprachwunders ein Hörwunder anzunehmen.

⁴ S. XXX. Vgl. Jos. de Guibert S. J., *Études de théologie mystique*. Toulouse (1930) 78 ff. — K. Richstaetter S. J., *Mystische Gebetsgnaden*. Innsbruck (1924) 72 ff.

⁵ Mk 16, 17. — In einigen Handschriften fehlt der Zusatz „neuen“. Diese Verse gelten als kanonisch, wie immer man über die Verfasserschaft denken mag.

⁶ Apg 2, 4; 13, 10 46; 19, 6.

Dies letztere findet seine Bestätigung durch den Vergleich mit anderen Berichten über das Zungenreden. Bei der Predigt des hl. Petrus vor dem Hauptmann Kornelius kam der Heilige Geist auch auf die Heiden herab. Die Judenchristen, „die mit Petrus gekommen waren, staunten, daß auch über die Heiden die Gaben des Heiligen Geistes ausgegossen würden. Denn sie hörten sie in Zungen reden und Gott lobpreisen“ (Apg 10, 44—47). Würde es sich hier um ein Reden in fremdem Sprachidiom handeln, so würde man den Lobpreis Gottes gar nicht als solchen verstanden haben oder man müßte auch hier für die Judenchristen noch ein eigenes Hörwunder annehmen. Vom Standpunkte der Mystik aus würden solche Zeichen für göttliches Wirken wenig angebracht erscheinen, da es dämonischem Wirken eigen ist, sich durch nach außen auffallende, aber sonst unnütze Zeichen kundzugeben. Dasselbe gilt auch für das Wirken des hl. Paulus zu Ephesus. Als er den Neugetauften die Hände auflegte, „kam der Heilige Geist auf sie herab. Sie redeten in Zungen und weissagten“ (Apg 19, 6).

Paulus selbst dankt Gott, daß er „mehr in Zungen rede als alle“; aber in der gottesdienstlichen Versammlung will er lieber „fünf verständliche Worte reden als zehntausend in Zungen“ (1 Kor 14, 19). Ist es denkbar, daß Paulus, wenn er allein war, sich unbekannter Sprachidiome beim Gebete bedient habe?

Was soll endlich die charismatisch begnadigten Christen in Korinth veranlaßt haben, gerade das Zungenreden besonders hochzuschätzen, wenn es sich dabei nur um ein Reden in unbekanntem Sprachen gehandelt hätte? Mußten die anderen Charismata, die sie ja vor Augen hatten (1 Kor 12, 4 ff.), nicht begehrenswerter erscheinen?

Die Geschichte der Mystik bestätigt die Annahme, daß es sich bei dem Pfingstwunder eher um eine doppelte mystische Gnade handelt: Einerseits um ein Hörwunder in 16 Sprachen, andererseits aber zugleich um ein ekstatisches Reden, das durchaus denselben Charakter trägt wie das Zungenreden in Korinth. Daß es sich um ein Hörwunder handelte, ist die Ansicht des Basilius von Seleucia (Oratio 37; PG 85, 389 B), Beda (zu Apg 2, 6; PL 92, 999 C) u. a., während der hl. Gregor v. Nazianz (Oratio 41 n. 15; PG 36, 449 B) beide Ansichten vorlegt, das Sprachwunder aber vorzieht.

Die Sprachwunder, die von mystisch begnadigten Heiligen berichtet werden, können nach den Zeugenaussagen nur Hörwunder gewesen sein. Glaubwürdige Zeugen versichern,

daß man darüber staunte, wie der hl. Vinzenz Ferrer in seiner katalanischen Muttersprache predigte, und trotzdem von solchen verstanden wurde, die diese Sprache nicht kannten⁷. Der hl. Antonius von Padua predigte in Rom vor dem Volke, das dort wegen des großen Ablasses aus aller Welt zusammengeströmt war. Von vielen aber wird bezeugt, daß jeder ihn in seiner eigenen Muttersprache verstand⁸. Vom hl. Franz Xaver wird berichtet, man habe ihn in Japan portugiesisch predigen gehört, aber die Japaner hätten ihn zu gleicher Zeit in ihrer Sprache verstanden. Mehrfach habe der Heilige den Heiden gepredigt, und alle hätten sich gewundert, daß so verschiedene Nationen mit ganz verschiedenen Sprachen ihn gleichzeitig in ihrer Muttersprache reden hörten, gerade so, als ob er ihre Sprache geredet hätte⁹.

Ein doppelter Unterschied aber findet sich im Vergleich mit dem Pfingstwunder. Eine Predigt war das Zungenreden der Apostel nicht. Kein einziger Fall im Neuen Testament läßt sich darunter fassen. Ein anderer wesentlicher Unterschied liegt auch in dem Umstand, daß wir bei dem Pfingstwunder einen wirklich übernatürlichen Vorgang haben, während dies bei der Predigt des hl. Vinzenz Ferrer und des hl. Franz Xaver nicht angenommen werden muß. Das Wunder ist wohl ausschließlich auf seiten der Hörer.

Verwandt mit derartigen Hörwundern ist das Verständnis fremder Sprachen, wie es in der Mystik wiederholt berichtet wird. So schreibt der hl. Johannes vom Kreuz: „Manchmal kommt es vor, daß man die betreffende Sprache, wenn es z. B. Lateinisch ist, gar nicht versteht und trotzdem erfaßt man den Sinn der Worte vollkommen¹⁰.“ Dasselbe bestätigt die hl. Hildegard in einem Briefe an den hl. Bernhard: „Ich bin nur eine armselige, sehr armselige Frau . . . Höre mich mit Güte an . . . Ich habe das innere Verständnis des Psalmenbuches, des Evangeliums und der übrigen heiligen Bücher, wenn sie mir in diesem Gesichte . . . gezeigt werden. Aber der Geist gibt mir nicht das Verständnis des buchstäblichen Sinnes, . . . meine Seele allein wird erleuchtet¹¹.“ Von derselben Gnade spricht die hl. Theresia aus eigener Erfahrung: Ich verstehe „von dem, was

⁷ Benedikt XIV., *De canoniz.* lib. 3 c. 48 n. 3.

⁸ Görres, *Christl. Mystik*, II. B. 193.

⁹ Brou, *François Xavier* (Paris 1912) I 276—279 373—374; II 180.

¹⁰ *Aufstieg zum Karmel*, 2. Buch, Kap. 24.

¹¹ Vacandard, *Leben des hl. Bernhard* II 350.

ich in lateinischer Sprache, besonders aus den Psalmen, rezitiere, fast nichts, und doch ist es mir während des Gebetes der Ruhe schon begegnet, daß ich den Vers, wie er in der Muttersprache lautet, verstanden und noch obendrein den darin enthaltenen Sinn mit Süßigkeit gekostet habe¹²“.

Finden so die Hörwunder in der mystischen Theologie manche Bestätigung, so sind eigentliche Sprachwunder in der echten Mystik bisher nicht nachgewiesen. Dagegen wird „in fremden Sprachen längere Sätze reden“ vom *Rituale Romanum* dämonischer Wirkung zugeschrieben und scheint deshalb als solche bereits beobachtet worden zu sein¹³. Im Lichte der Geschichte der mystischen Theologie würde man also das Reden in „neuen Sprachen“, wie es der Herr verheißen hat, nicht als ein Reden in fremden Sprachidiomen deuten können. Wie aber ist es denn zu verstehen?

Unter den Charismen, die Paulus im ersten Korintherbriefe behandelt, nimmt das Zungenreden eine auffallende Sonderstellung ein. Die anderen Charismen dienten der Belehrung und Erbauung der ganzen Gemeinde. Denn was in späterer Zeit theologische Wissenschaft, Tradition in Lehre und Liturgie der Kirche bieten konnte, ersetzte im Anfang in überreicher Fülle der Heilige Geist durch seine Charismen. Als aber deren Zweck in anderer Weise erfüllt wurde, traten sie immer mehr zurück, um in späterer Zeit fast ganz zu verschwinden.

Nur die mystische Gnade des Zungenredens dürfte heute, wenn man die ganze Kirche berücksichtigt und die Zahl nicht relativ, sondern absolut nimmt, erheblich häufiger sein, als in der Urkirche. Äußert sich doch hier eine Gnade, die an erster Stelle zum Nutzen des einzelnen verliehen wird. „Denn wer in Zungen redet, der redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; niemand versteht ihn ja, er redet im Geiste geheimnisvolle Worte“ (1 Kor 14, 2). So erklärt es sich auch unschwer, weshalb gerade dieses Charisma von den Korinthern ganz besonders geschätzt wurde, so daß Paulus sich gezwungen sah, die Bedeutung der anderen hervorzuheben, insofern sie für die Gemeinschaft von größerem Nutzen seien.

Welcher Art dieses ekstatische Reden war, geht aus der Beschreibung des Apostels ziemlich klar hervor. Es handelt sich vor allem hier um eine mystische Gebetsgnade. Denn

¹² *Leben*, 15. Kap., übers. v. Al. Alkofer O. Carm. D. (München 1933) 144.

¹³ *Rituale Romanum*, tit. XI, cap. 1.

„wer mit der Zunge redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott“ (1 Kor 14, 2). „Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst“ (14, 4), er „betet im Geiste“, „lobsingt im Geiste“, „benedeit im Geiste“, „sagt Dank“ (14, 14 ff.). Beim Pfingstwunder hörte man die Apostel „die Großtaten Gottes verkünden“ (Apg 2, 11). Als bei der Petruspredigt vor Kornelius der Heilige Geist zum ersten Male auf die Heiden herabkam, hörte man diese „in Zungen reden und Gott lobpreisen“ (Apg 10, 46). Dieses gibt klar und deutlich die innere Seite dieses Charismas wieder. Diese innere Gnade nun gibt sich in auffallender Weise nach außen kund.

„In Zungen reden“ ist bei Paulus und Lukas zu einem stehenden Ausdruck geworden. Die Zunge wird eben im Hebräischen als ein Instrument gefeiert, mit dem das Gotteslob verkündet wird¹⁴. „Kommet, vernehmet, ich will erzählen, . . . was er getan meiner Seele: Lobeserhebungen sind auf meiner Zunge“ (Ps 65, 17). „Meine Zunge wird den ganzen Tag kundtun seine Gerechtigkeit“ (Ps 70, 24). „Als gewendet der Herr die Gefangenschaft Sions, . . . da ward erfüllt . . . unsere Zunge mit Frohlocken“ (125, 12). Zur Erklärung des Pfingstwunders beruft sich der hl. Petrus auf Ps 15, 9: „Es freuet sich mein Herz und es jubelt meine Zunge“ (Apg 2, 26). Dementsprechend schreibt auch Paulus: „Jede Zunge soll zur Ehre des Vaters bekennen: Jesus ist der Herr“ (Phil 2, 11).

Die äußere Seite dieses Charismas aber bietet auffallende Erscheinungen: Es handelt sich um ein lautes Beten in artikulierten Worten, die dem Ohr vernehmbar sind. Trotzdem aber ist der Inhalt dieses Gebetes für andere nicht ohne weiteres verständlich, „niemand versteht ihn ja, er redet im Geiste geheimnisvolle Worte“ (1 Kor 14, 2). Beim Pfingstwunder „wurden alle mit dem Heiligen Geiste erfüllt und begannen in andersartigen Zungen zu reden, wie der Geist ihnen das Wort dazu verlieh“, und zwar noch bevor die Menge zusammenströmte.

Weil die Worte, die im ekstatischen Gebete gesprochen wurden, anderen nicht verständlich sind (14, 9 ff.), so bedürfen sie einer Auslegung. Darum soll man um die Gabe der Auslegung beten (13). „Einer soll die Auslegung geben. Ist kein Ausleger da, so soll man in der Versammlung schweigen“ (28). Die Auslegung aber ist wieder ein besonderes Charisma (12, 10). Manche hatten beide Cha-

¹⁴ C. L. W. Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum*, Leipzig 41903 zu γλῶσσα 2.

rismen, manche nur eines. Für die Gläubigen ist das Zungenreden kein Zeichen, sondern nur unter gewissen Umständen für die Ungläubigen, was von dem Ausleger abhing.

Warum aber ist ein solches lautes artikuliertes Beten für andere ohne Erklärung nicht verständlich? Daß der Grund nicht in einem fremden Sprachidiom gelegen haben kann, wurde vorher gezeigt. Dagegen ist die Beschreibung bei Paulus und Lukas die genaue Darstellung einer Gebetsgnade, die in der Mystik mit dem Namen „Ebrietas spiritualis“, „geistliche Trunkenheit“, bezeichnet wird. Was die innere Seite dieser mystischen Gnade angeht, so handelt es sich dabei um ein passives Gebet, dessen Träger nicht der Intellekt ist, Nus, Mens, sondern der Geist, das Pneuma, Spiritus, der „die Sprache der Engel“ redet (1 Kor 13, 1), nicht die Sprache der Menschen im gewöhnlichen inneren Gebete. Man verkehrt mit Gott in passiver Weise „sine formis et imaginibus“, wie die mittelalterlichen Mystiker sagen, in der „Spitze des Geistes“. Dieser rein geistigen Schauung, bei der das diskursive Denken ausgeschlossen ist, wie es bei der Engelerkenntnis der Fall ist, entspricht auch im Willen eine rein geistige Fähigkeit, von den Mystikern Synteresis genannt, die in der *cognitio experimentalis Dei* unaussprechliche Süßigkeit empfindet, einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit.

So zeigt schon die innere Seite dieses Gebetes einen wesentlichen Unterschied vom gewöhnlichen inneren Gebete. Bei diesem ist der Nus, Mens, Träger des Gebetes, selbstredend unter dem Einfluß der gewöhnlichen Gnade des Heiligen Geistes, die stets allen zur Verfügung steht. Bei diesem Charisma aber ist es der Geist, Pneuma, Spiritus, der Gott lobt und preist (1 Kor 14, 15). Es muß also zwischen diesem Gebete des Geistes und dem gewöhnlichen Gebete des Mens, Nus, ein wesentlicher Unterschied bestehen. Denn dieses Gebet des Geistes ist so erhaben, daß auch der Verstand des Begnadigten das Geheimnisvolle nicht zu erfassen vermag und deshalb „ohne Frucht bleibt“ (14, 14). Trotzdem hat die Seele des Begnadigten Frucht davon, „er erbaut sich selbst“, nicht aber auch ohne weiteres andere (14, 2). Wegen des großen persönlichen Nutzens dieses erhabenen mystischen Gebetes dankt Paulus dem Herrn, daß er diese Gnade in so hohem Maße besitzt, aber er macht nicht in Gegenwart anderer Gebrauch davon (19). Darum wünscht er dieses Gebet auch, nicht etwa „bloß ironisch“, allen anderen (5), und er will nicht, daß es gehindert werde, nur gibt er Weisungen, wie man beim

gemeinsamen Gottesdienst davon Gebrauch mache (27 f.).

Paulus gilt als der größte Mystiker des Christentums. Darum muß man von vornherein annehmen, daß er die mystischen Gnaden der großen Heiligen der späteren Zeit aus eigener Erfahrung kannte, auch die Ebrietas spiritualis. Das Wesentliche bei ihr ist das innere Erlebnis, das sich so auffallend nach außen zeigt. Es besteht, wie vorher gezeigt wurde, darin, daß man die Glaubenswahrheiten, auch das Innewohnen Gottes in der Seele, nicht bloß durch den Glauben, sondern aus Erfahrung kennenlernt. Diese innere Erfahrung aber verleiht der Seele eine unaussprechliche Süßigkeit, die sich, zumal wenn sie zuerst auftritt und als etwas ganz Neues empfunden wird, im Inneren kaum verbergen läßt. Die übergroße Ergriffenheit äußert sich dann in Ausrufen, in abgerissenen Worten oder unvollständigen Sätzen. Dies scheint auch Paulus durch den Vergleich mit den Musikinstrumenten nahelegen: Abgerissene Töne ohne Rhythmus und bestimmte Tonfolge geben keine verständliche Melodie, derartige Trompetenstöße sind für die Soldaten kein verständliches Signal. „So ist es mit euch“, sagt Paulus den Korinthern. „Wenn ihr mit dem Zungenreden keine verständlichen Worte vorbringt, wie soll man das Gesprochene verstehen (14, 9)?“ So sei es bei allen Sprachen der Welt.

In unübertroffener Selbstbeobachtung beschreibt die hl. Theresia, von Pius X. „die große Lehrmeisterin der Psychologie der Mystik“ genannt, wie andere mystische Erlebnisse, so auch die „mystische Trunkenheit“. Bei der großen spanischen Mystikerin wie auch bei vielen anderen, die eigene Erfahrung aufgezeichnet haben, finden wir den Schlüssel zur Deutung des rätselhaften Charismas der Urkirche. Die äußere Seite des Zungenredens wie auch die innere mystische Gnade, wodurch ihre Äußerungen wie von selbst verständlich werden, gibt die hl. Theresia aus eigener Erfahrung so wieder, wie man es bei Paulus und Lukas liest:

Die Seele genießt hier „eine größere Wonne, als man sie aussprechen kann Die Seele weiß alsdann auch nicht, was sie tun soll; sie weiß nicht, ob sie sprechen oder schweigen, lachen oder weinen soll. Es ist dies ein glorreiches Vonsinnensein, eine himmlische Torheit, in der man die wahre Weisheit erlernt. Es ist dies für die Seele ein überaus wonnevoller Genuß. — . . . Schon oft war ich wie von Sinnen und berauscht von göttlicher Liebe — . . . Man spricht hier viele Worte zum Lobe Gottes, jedoch ohne Ordnung, wenn nicht der Herr selbst

sie ordnet; der Verstand wenigstens vermag dabei nichts. Die Seele möchte in laute Lobeserhebungen ausbrechen; sie weiß sich nicht zu fassen und schwebt in süßer Unruhe. . . . Hier wünschte die Seele, daß alle sie sehen und ihre Glückseligkeit begreifen möchten, um mit ihr Gott zu preisen; sie möchte alle teilnehmen lassen an ihrer Freude, weil diese zu groß ist, als daß sie allein sie ertragen kann. . . . — O mein Gott, wie ist es doch einer Seele in diesem Zustande! Um den Herrn zu loben, möchte sie aus lauter Zungen bestehen. Sie redet tausend heilige Torheiten, damit immer ihr Ziel treffend, nämlich dem zu gefallen, der in solcher Weise ihr seine Gunst erzeigt. . . . Ich glaube nicht, etwas übertrieben zu haben; vielmehr bleibt alles hinter der Wirklichkeit zurück, was ich über diese Art von Freude, die der Herr eine Seele in dieser Verbannung genießen lassen will, gesagt habe. Gepriesen seist du, o Herr, in Ewigkeit! . . . O mein König! Durch deine Güte und Barmherzigkeit bin ich, während ich dieses schreibe, nicht ohne jene heilige und himmlische Torheit. Da du mir also ohne jegliches Verdienst von meiner Seite diese Gnade erweistest, so wolle nun auch, ich bitte dich, daß alle, mit denen ich umgehe, gleichfalls Toren deiner Liebe seien“ (Leben, 16. Kap.; bei Alkofer S. 150—153).

Von derselben mystischen Gnade spricht die Heilige in ihrem ersten Berichte an P. Petrus Ibáñez O. P.: „Manchmal befallen mich solch heftige Antriebe, daß ich vor Verlangen vergehe, Gott zu schauen und ich meiner nicht mächtig bin. Es scheint mir, als ob es mit meinem Leben zu Ende ginge, und dann schreie ich auf und rufe zu Gott; diese Antriebe befallen mich mit großer Heftigkeit. — Manchmal kann ich nicht mehr sitzen bleiben, so heftig ist die Gewalt dieser Antriebe; sie verursachen eine innere Pein, ohne daß ich etwas dazu beitrage; und diese Pein ist derartig, daß sie die Seele während ihres ganzen Lebens nicht mehr entbehren möchte. . . . — Ein andermal ist dieses Verlangen, Gott zu dienen, mit solch heftigen Antrieben begleitet, daß ich es gar nicht in Worte zu fassen vermag. . . . Ich möchte dann meine Stimme erheben und allen Menschen zu verstehen geben, wie wichtig es sei, für Gottes Ehre sich nicht mit wenigem zu begnügen, und welche große Schätze wir von seiner Hand empfangen werden, wenn wir uns dafür empfänglich machen. Dieses Verlangen . . . ist derart, daß ich vergehen möchte¹⁵.“

¹⁵ Leben, 1. Bericht; bei Alkofer S. 428.

Überträgt man die hier beschriebene mystische Gnade in die Christengemeinde von Korinth, so werden die Weisungen des hl. Paulus sofort verständlich: „Wenn sich nun die ganze Gemeinde versammelt und alle in Zungen reden, und es treten Unkundige oder Ungläubige ein, werden sie nicht sagen, ihr seid von Sinnen (14, 22)?“ „Will man in Zungen reden, so sollen es nur zwei oder höchstens drei tun und zwar nacheinander, und einer soll die Auslegung geben. Ist kein Ausleger da, so soll ein solcher in der Versammlung schweigen. Er mag mit sich selbst und mit Gott reden (14, 27 f.).“ Es ist verständlich, daß für die Gemeinde und ihren Gottesdienst die Predigtgabe wertvoller ist und daß man im Interesse der Gemeinschaft nach ihr besonders verlangen soll, doch mahnt der Apostel im Interesse der einzelnen: „Hindert auch das Zungenreden nicht! Es geschehe alles in Anstand und Ordnung (14, 39 f.).“

In Verbindung mit den „genera linguarum“ nennt Paulus nicht bloß die „interpretatio sermonum“, sondern auch die „discretio spirituum“ als ein eigenes Charisma. Es ist nach Kardinal Bona „eine besondere Wirkung des Heiligen Geistes oder eine innere Erleuchtung zur Unterscheidung bei verschiedenen Bewegungen, ob diese vom guten oder bösen oder vom eigenen Geiste kommen. Es kann sich dabei um Sitte oder Lehre handeln, um innere und unsichtbare Anregungen oder äußere Lehren von Menschen oder vernehmbare Sprache von Engeln¹⁶.“ Daß dieses Charisma in der Urkirche besonders notwendig war, ergibt sich einerseits aus der Häufigkeit der außergewöhnlichen Vorgänge, anderseits daraus, daß damals von der erworbenen Gabe der Unterscheidung noch nicht die Rede sein konnte, da diese sich auf die von den Vätern und Theologen der Mystik und Aszetik angegebenen Weisungen sowie auf langjährige Erfahrung stützen. Daß aber auch in der Urkirche bereits pseudomystische Vorgänge auftraten, wissen wir aus der Apostelgeschichte, den paulinischen Briefen und den apostolischen Vätern¹⁷.

Einen weiteren Beweis für die Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister in der Urkirche bieten moderne pro-

¹⁶ De discretione spir. c. 2 n. 2.

¹⁷ Apg 8, 9 ff.; 19, 13 ff.; 1 Kor 12, 3. — Der Hirte des Hermas, XI. Gebot: Über die wahren und falschen Propheten, n. 5—8: „Jeder von Gott gegebene Geist läßt sich nicht fragen . . . Ein Geist aber, der sich fragen läßt, ist von der Erde . . . Nie gibt der göttliche Geist jemanden auf eine Frage Antwort, noch redet er, wenn ein Mensch will, daß er rede.“

testantische Exegeten, die in dem charismatischen Zungenreden der Urkirche eine Analogie sehen zu dem Zungenreden, „das in der Gegenwart bei Sekten, Gemeinschaften u. a. m. vorkommt . . . Es handelt sich um ein Reden, das der Psychologe und Psychiater ekstatisch nennen und als gewaltsamen Durchbruch religiöser Gefühls- und Vorstellungskomplexe erklären¹⁸.“

Vergleicht man aber die historisch treuen Berichte über pseudomystische „Erweckungs“-Zustände bei protestantischen Sekten mit den Berichten über die echten Gnaden der Urkirche und der Darstellung mystischer Begnadigung bei katholischen Heiligen, so tritt der gewaltige Unterschied sofort hervor. Bei den Sekten ist es das abstoßende Bild eines krankhaften Mystizismus. Bei den katholischen Mystikern tragen die Berichte den Stempel göttlichen Wirkens, vor allem in der Begründung ekstatischer Äußerungen durch die überwältigende innere Gnade.

Von den zahlreichen Berichten, die auch das Charisma der Urkirche in neuem Lichte erscheinen lassen, werden hier einige aus den verschiedenen Jahrhunderten ausgewählt. Sind sie auch kürzer gefaßt als der Bericht der hl. Theresia, so bieten sie doch alle dasselbe Bild.

Johann Baptist Scaramelli, S. J., gest. 1752, behandelt in seiner in viele Sprachen übersetzten „Anleitung zur mystischen Theologie“ unter dem Titel „Trunkenheit der Liebe“ die Zustände, wie sie beim Zungenreden geschildert werden. Er spricht auf Grund der Erfahrung der Mystiker der früheren Jahrhunderte wie auch aus seiner Zeit:

„Die Trunkenheit der Liebe ist nach der Erklärung der erfahrensten Mystiker eine fühlbare Liebe, von der das ganze Begehrungsvermögen entzündet ist. Es ist die süßeste und glühendste Liebe, die je ein Herz wünschen kann. Man ist dadurch gezwungen, in stürmischer Weise diese Affekte auch äußerlich in ungewohnter Weise zu zeigen . . . durch laute Worte, Seufzer, Tränen und Jubelrufe . . . Gott schenkt Anfängern diese Trunkenheit, um sie von den Dingen der Welt loszureißen und sie durch diese fühlbare Liebe an sich zu ziehen . . .“

Gleichwie solche, die vom Weine trunken sind, kein geordnetes Gespräch zu führen imstande sind und auch

¹⁸ Friedrich Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh 1926). 242. — Berichte über schwärmerische Zusammenkünfte von protestantischen und mohammedanischen Sekten bei Poulain, *Des grâces d'oraison* (Paris 1922) 621—635.

nicht wissen, was sie tun, so bricht auch hier die Seele, von Jubel hingerissen, in ganz ungereimte Lobsprüche Gottes aus, weil die Liebe, von der sie erfüllt ist, sie daran hindert, die Worte zu ordnen. Vom Weine süßester Liebe erfüllt redet die Seele Torheiten, jedoch Torheiten voll göttlicher Weisheit . . . Niemals ist die Seele so erleuchtet, wohlgeordnet und so hoch erhoben, um die Herrlichkeiten Gottes und die Nichtigkeit alles Irdischen zu verstehen, als in dieser himmlischen Trunkenheit. Alle diese Ungereimtheiten, alle diese weisen und heiligen Torheiten gehen hervor aus der glühenden Liebe, der großen Wonne, der übermäßigen Freude, die ihre Affekte fortreißen¹⁹.“

„Als der hl. Franziskus von Assisi Gott lobend durch die Felder ging und, von Räubern angefallen, gefragt wurde, wer er sei, gab er zur Antwort: ‚Ich bin der Herold des großen Königs.‘ Ähnlich findet sich diese heilige Trunkenheit bei einigen seiner ersten Gefährten. Wie andere, so konnte auch der hl. Petrus von Alkántara die heilige Freude nicht in sich verbergen und zog sich deshalb in die Einsamkeit zurück.“ Scaramelli fügt bei: „Namentlich begegnete dieses den Aposteln, die vom Heiligen Geiste in heiliger Liebe berauscht, in solcher Begeisterung aus dem Abendmahlssaal heraustraten, daß man sie wegen ihres entflammten Antlitzes, ihrer lebhaften Gebärden und ihrer feurigen Reden für trunken vom Weine hielt²⁰.“

Auch dem Franziskanermystiker Harphius, gest. 1477, war die Ähnlichkeit der Pfingstgnade mit der „mystischen Trunkenheit“ aufgefallen. Zunächst schildert er diese auf Grund der Erfahrung als ein Übermaß eingegossener innerer Süßigkeit und jubelnder Freude, so groß, daß man sie nicht glaubt ertragen zu können. „Durch die göttliche Liebe ist das Herz so in Glut, daß die Brust zu eng zu sein scheint und die Fülle des Geistes mit gewaltiger Glut hervorbrechen läßt. Sie muß sich nach außen kundgeben, ob man will oder nicht. Die Macht der stürmischen Liebe erschüttert den ganzen Menschen.“ Dann fährt er fort: „Darum schienen die Apostel am Pfingstfeste vom Heiligen Geist begnadigt vom Weine trunken zu sein. Denn man vermag nicht die Liebesglut zurückzuhalten, zumal wenn man sie noch nicht erfahren hatte. Sie äußert sich in ungewohnten Bewegungen, bei einigen in Jubel und Lied, bei anderen in Aus-

¹⁹ Joh. Bapt. Scaramelli S. J., Anleitung zur mystischen Theologie (Regensburg 1855) II. Bd. 46—51.

²⁰ Ebd. 53.

rufen und Seufzern, wieder bei anderen in ungewohnten Worten und abgerissenen Sätzen²¹."

Tausend Jahre früher berichtet Kassian von dem „unbeschreiblichen Gebete“ der Wüstenväter, das „jedes menschliche Verstehen übersteigt“, also Gebet mystischer Begnadigung, hervorgerufen „durch die Eingießung des himmlischen Lichtes“. Er selbst beobachtete während seines Aufenthaltes in Ägypten die unaussprechliche Freude und den Jubel, der in so glühenden Äußerungen hervorbricht, daß man es in den Nachbarzellen vernehmen konnte. Er erinnerte dabei an das Wort des heiligen Einsiedlers Antonius, „daß das Gebet noch nicht vollkommen sei, wenn der Mönch verstehe, was er bete²²“.

Augustinus spricht in seiner Erklärung des 102. Psalmes von der unaussprechlichen Freude und dem ekstatischen Jubel, von dem die Seele so hingerissen ist, daß sie ihr inneres Glück nach außen nicht verbergen kann:

„Deficimus in voce, sed non in affectu . . . Explicare non possumus: ‚Iubilemus‘: Bonum est Deus! Quale bonum quis dicat? Ecce, non possumus dicere et non permittimur tacere. Ergo si non possumus dicere, et prae gaudio non permittimur tacere, nec loquamur nec taceamus. Quid ergo faciamus, non loquentes et non tacentes? Iubilemus! Iubilate Deo salutari nostro, iubilate Deo omnis terra (Ps 99)! Quid est Iubilate? Efferte vocem ineffabilem gaudiorum vestrorum et eructate in eum laetitia vestras“ (PL 37, 1322 f.).

Es handelt sich hier um die Gotteserfahrung im innersten Heiligtum der Seele. Ähnlich spricht Augustinus in seinen Confessiones: von einem „dulce lumen“ (10, 17), „ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura“ (2, 1). Jesus nennt er: „omni voluptate dulcior“ (9, 1). Überhaupt kann er sich manchmal im Gebrauch der dulcedo kaum genug tun, weil er sie eben als Mystiker aus Erfahrung kannte.

Ähnlich preist Gregor der Große, anscheinend ebenfalls aus Erfahrung redend, die unaussprechliche Wonne, wenn die Seele in der *cognitio Dei experimentalis* in ihrem innersten Heiligtum die Nähe Gottes als des höchsten Gutes empfindet, so daß sie den Jubel nach außen kundgeben muß:

²¹ Harphius O. F. M., *Theol. Myst.* (Coloniae 1556) lib. 2 p. 3 c. 42.

²² Viller, S. J., *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Paris 1930) 112.

„Ineffabile gaudium mente concipitur, quod nec abscondi possit nec sermonibus aperiri; et tamen quibusdam motibus proditur, quamvis nullis proprietatibus exprimatur . . . Sciri quidem iubilatio intellectu potest, sed dicto exprimi non potest. Sentitur per illam quippe, quod ultra sensum est. Et cum vix ad hoc contemplandum sufficiat conscientia sentientis, quomodo ad hoc exprimendum sufficiat lingua dicentis²³?“

Die hier dargestellte mystische Gnade scheint vollkommen auf das Pfingsterlebnis der Apostel zu passen wie auf das Charisma von Korinth. Ebenso auch die folgenden Sätze:

„Aliquando [anima] ad quandam inusitatam dulcedinem interni saporis admittitur ac raptim aliquo modo ardenti spiritu afflata renovatur, tantoque magis inhiat, quanto magis quod amet degustat. Atque hoc intra se appetit, quod sibi dulce sapere intrinsecus sentit²⁴.“

Treffend zeigt der hl. Bernhard, wie bei dem inneren mystischen Erlebnis, das nach außen hervortritt, Erkenntnis, Erleuchtung und Liebesglut sich verbinden. Für ihn ist die „gratiosa praesentia“ Dei ein „wunderbarer Strom von Erkenntnissen²⁵“. Mit der „plötzlichen außergewöhnlichen Weitung des Geistes“ verbindet sich „das Einströmen des Lichtes, das den Verstand erleuchtet“ und ihm das Verständnis der Schrift und die Kenntnis von Glaubensgeheimnissen vermittelt (57, 8; PL 183, 1053 D). Das „excedere“ ist für Bernhard zugleich ein „excedere in lumine Dei“ und ein „excedere in suavitate“ (13, 7; 838 B), ein „Eingießen von Freuden und Offenbarung von Geheimnissen und gewissermaßen eine nicht voneinander zu scheidende Vermischung himmlischen Lichtes mit dem erleuchteten Geiste“ (2, 2; 790 C).

Ausdrücklich weist der Heilige dann bei dem Pfingstwunder auf die ebrietas spiritualis hin: „[Discipuli] erant ebrii, sed Spiritu Sancto, non musto . . . Nonne unusquisque illorum exiens inebriatus ab ubertate domus illius et torrente voluptatis tantae potatus, dicere merito quibat: Quoniam introduxit me rex in cellam vinariam“ (In cantic. 49, 2; PL 183, 1017 A/B).

Den Grund für die Äußerung des inneren Jubels gibt der Heilige fast mit denselben Worten wieder wie später die

²³ *Moralia* lib. 24 c. 6 n. 10 (PL 76, 292 A).

²⁴ *Moralia* lib. 23 c. 20 n. 43 (PL 76, 277 B). — Franz Lieb-
lang, *Grundfragen der myst. Theologie* (1934) 125 ff.

²⁵ In cantic. sermo 2, 2 (PL 183, 790 B). — Joh. Schuck, *Das religiöse Erlebnis b. hl. Bernhard* (1922) 66 ff.

hl. Theresia in dem bereits angeführten Texte: „Ex abundantia cordis os locutum est, sed non pro abundantia. Habent suas voces affectus, per quas se, etiam cum nolunt, produunt . . . Sic flagrans ac vehemens amor, praesertim divinus, cum se intra se cohibere non valet, non attendit, quo ordine, qua lege quave serie seu paucitate verborum ebulliat, dummodo ex hoc nullum sui sentiat detrimentum. Interdum nec verba requirit, interdum nec voces omnino ullas, solis ad hoc contentus suspiriis. Inde est, quod sponsa sancto amore flagrans, idque incredibili modo, sane pro captanda quantulacumque evaporatione ardoris, quem patitur, non considerat quid, qualiter eloquatur: sed quicquid in buccam venerit, amore urgente non enunciat sed eructat“ (In cantic. 67, n. 3; PL 183, 1103 D—1104 A).

Der sel. David von Augsburg, der erste Novizenmeister der deutschen Franziskaner, gest. um 1280, beschreibt in seinem, früher dem hl. Bonaventura zugeschriebenen wertvollen Werke treffend den inneren Liebesjubel der Seele, wie er sich nach außen zeigt:

„Ebrietas spiritus dici potest quaelibet amoris et gaudii devotio, ex quo quasi ex vini fortitudine fervor spiritus sancti sic exhilarescit, ut se intra se cohibere non possit. — Videtur, quod iubilus sit quoddam spirituale gaudium, cordi repente ex alia devota cogitatione vel collatione infusum, quod totum cor concutit ex sui vehementia . . . Aliquando per quosdam clamores quasi evaporando erumpit, nec valet se intra se continere . . . Talis fervor spiritus novis et nondum exercitatis mentibus nuper infusus minus valet se cohibere, quin erumpat per inusitatos gemitus vel voces²⁶.“

Als übergroße Freude in Gott, hervorgerufen durch die Süßigkeit der Gottesliebe, die sich in Worten nicht ausdrücken, aber auch nicht verbergen läßt, die sich in Gotteslob und geistlichem Liede kundgibt, so stellt der sel. Johannes van Ruysbroich, gest. 1381, in verschiedenen Werken eine mystische Gnade dar, die vollkommen mit dem Charisma der Urkirche übereinstimmt:

„Iubilum id est gaudium, quod verbis non potest explicari, in quo sensus viresque deficiunt²⁷.“ „Nonnumquam [mystici amoris aestu laborantes] quoddam percipiunt lumen, quod quidem profectum sit ex Deo, sed per media. . . Ex hac luminis obviatione tanta sentitur appetentia et delectatio,

²⁶ De septem processibus religiosi VII c. 15.

²⁷ De regno amantium Deum c. 34.

ut sit cordi intolerabilis et prae exultatione in quanda m prorumpunt vocem. Et id iubilus appellatur. Quod eiusmodi gaudium est, ut verbis non possit explicari. Neque id devitari aut suppressi potest. Si enim corde sursum erecto ac patulo quisquam lumini huic occurrere velit, vox talis sequatur necesse est, quamdiu lux ipsa et exercitatio perseverat²⁸.“ „Nonnumquam tanta intus homini praestatur consolatio et suavitas, ut se vix possit continere, nesciatque uti se gerere debeat. . . . Atque inde iubilum oritur, eo quod non possit se cohibere²⁹.“

„Sub luminis et contactus divini occursu tam ingens laetitia et casta voluptas corpus animamque in istiusmodi elevato corde occupant, ut plane nesciat homo, quid sibi acciderit, aut qua ratione durare queat. Et hoc iubilum dicitur. Quod nemo potest verbis exprimere nec quisquam nisi expertus novit³⁰.“

„Est ebrietas spiritalis, quando quisquam plus spiritalis gustus et voluptatis percipit, quam cor illius . . . capere possit. Isthac spiritalis ebrietas gestus varios et insolitos in homine excitat. Quidam, dum sic ebrii sunt, prae gaudii abundantia in cantica et Dei laudes prorumpunt. . . . Alii magnis vocibus eam quam intus sentiunt, testantur voluptatem. . . . Istiusmodi homines . . . omnes id experiri putant quod ipsi sentiunt . . . Nonnumquam usque adeo isthaec augescit voluptas, ut cor penitus rumpendum videatur³¹.“

Dionysius Cartusianus, gest. 1471, konnte als doctor ecstaticus ähnlich wie Paulus aus eigener Erfahrung über die Gnaden berichten, die dem Zungenreden zugrunde lagen und darin zum Ausdruck kamen: „Cor animae amorosae mira atque ingenti dulcedine quadam, quam nec sensus seu ratio aestimare nec lingua eloqui valet, perfunditur. Dum namque sponsus caelestis animae ipsum ferventer amanti caritatis amplexibus iungitur atque ad eius spirituale osculum inclinatur, mox illa ad ipsius contactum caelesti suavitate adspergitur. Influens ergo ille dulcor suavitatis supernae, incipit primo eius interiora replere . . . , deinde ad oculos eius effluere et tandem ad labia emanare³².“

²⁸ De nuptiis spiritalibus lib. 2 c. 25.

²⁹ De regno amantium Deum c. 20.

³⁰ De vera contemplatione c. 10.

³¹ De nuptiis spiritalibus lib. 2 c. 20.

³² Dionysius Cartusianus, De gaudio spiritali et pace interna. Opp. 40 (Tornaci 1911) 561 a A B.

In dem wertvollen Lexikon der Mystik von Sandaeus S. J. wird auf Grund der Aussagen der Mystiker die Gnade des Zungenredens dargestellt bei den Stichworten: ebrietas mystica, ebrietas sobria, ebullitio mystica, iubilum mysticum: „Ebrietas sobria est illius, qui fruitur unione cum Deo activa. Siquidem anima illius . . . videtur carnalibus hominibus prae musto divino ebria. Contigit tali animae, quod apostolis in die Pentecostes, quando multitudo Iudaeorum et proselytorum conveniens eosque variis linguis divina magnalia eructantes audiens, stupore quodam attonita ebrios esse existimavit.“

Zu dem Worte ebullitio wird bemerkt: „Ignis Spiritus Sancti impellit, urget atque excitat cor omnesque animae vires, ut ebulliant, i. e. in laudes Dei erumpant.“

Bei der Erklärung des Wortes iubilum mysticum wird der Grund für das äußerlich wahrnehmbare Verhalten der mystisch so Begnadigten angegeben: Es ist eine „dulcedo spiritualium delectationum, quae nullis verbis satis potest exprimi, est ineffabilis dulcedo spiritus in Deo occupati“³³.

Unter den zahlreichen Äußerungen der Mystiker der späteren Zeit erscheinen besonders die wenigen Worte des hl. Alfons von Liguori wie eine anschauliche Schilderung des Zungenredens der Urkirche. Er schreibt von der ebrietas spiritualis: „Facit animam prorumpere in quaedam amoris deliria, ut cantus, clamores, fletus immodicos, saltus et his similia, quemadmodum eveniebat S. Mariae Magdalenaee de Pazzis“³⁴.

Godínez, S. J., gestorben 1644 in Mexiko, sucht diese Äußerungen, die den Mystikern geläufig sind, zu begründen und näher zu bestimmen: „Wie ein Glutofen, damit er nicht in Stücke gesprengt wird, durch seine Öffnungen Feuer ausstößt, so ist auch die Seele von solcher Liebesglut erfüllt, daß sie, um nicht gleichsam in Stücke gerissen zu werden, sich gezwungen sieht, ihren Affekten in Worten Luft zu machen, indem sie dann und wann ausruft: ‚Was ist das, Leben meiner Seele? Wo bin ich? Was tue ich? Was sehe ich? Was besitze ich? Welch plötzliche Änderung, mein Bräutigam!‘“³⁵

³³ Max. Sandaeus S. J., *Clavis pro theologia mystica* (Columbiae 1640) 188 189 259—261.

³⁴ *Homo apostolicus*. Appendix I n. 15.

³⁵ Godínez, *Praxis theolog. mysticae* (Neudruck, Paris 1919) 127.

Nicht wenige Mystiker sind es, die auch in den letzten Jahrhunderten Ähnliches an sich erfahren haben. Franziska Fournier, eine Ursuline von Angers, gest. 1675, schrie in dem mystischen Verlangen, Gott zu schauen und in ihrer Liebe zu Gott, nicht selten laut auf, da es ihr nicht gelang, es äußerlich zu verbergen, was sie innerlich empfand³⁶. Die sel. Maria von der Menschwerdung, eine Karmelitin, wurde von der Einwirkung des Heiligen Geistes nicht selten so ergriffen, daß sie laut aufschrie, als wäre ihr das Herz gebrochen³⁷.

Aus neuester Zeit ist eine Bemerkung von Interesse, die sich in den Aufzeichnungen der 1920 gestorbenen mystisch begnadigten Ursuline Mater Salesia Schulten findet: „Mein Geist wurde mehrmals mit solcher Gewalt zu Gott emporgezogen, ich empfand solche Liebesgluten, daß ich meinem Liebesschmerz durch laute Seufzer Luft machen mußte. Ich war allein und konnte unbemerkt und ohne gehört zu werden, mich meiner Liebe überlassen³⁸.“

Bei aller Ähnlichkeit und Verwandtschaft der späteren mystischen Phänomene mit dem Zungenreden der Urkirche sei jedoch auch auf einige Unterschiede hingewiesen, wenn diese auch kaum wesentlich erscheinen dürften.

Bei den Mystikern der späteren Zeit handelt es sich nach deren Beschreibungen mehr um spontane Äußerungen, die eine Folgeerscheinung der tiefen inneren Erlebnisse sind. Das Zungenreden wird ausdrücklich als Geistesgabe gewertet, und es bestände die Möglichkeit, es nicht bloß als übernatürlich *in causa* zu betrachten, sondern auch in seinen Äußerungen selbst.

Das Zungenreden ist zudem für die Zeit der Urkirche eine ständige Gabe, die auch im Dienste des Einwirkens auf andere steht, was allerdings von der Gabe der Auslegung und Deutung abhängig ist. Diese Gabe geht ihr zur Seite. Hierfür scheinen die Beispiele in der späteren Mystik zu fehlen.

Es ist ferner kaum anzunehmen, daß es sich in Korinth wie auch anderwärts in der Urkirche immer um hohe mystische Gnaden gehandelt habe, wie später in der Geschichte der Mystik. Auch bei niederen Graden innerer Erleuchtung und mystischer Ergriffenheit müßte man dort das Zungenreden annehmen.

Dieses scheint auch daraus hervorzugehen, daß Paulus genaue Anweisungen gibt, wie es dabei zu halten sei. Es

³⁶ Poulain I, Kap. 11. — ³⁷ Poulain I, Kap. 13.

³⁸ K. Richstaetter S. J., M. Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik (Freiburg 1932) 154.

wird also die Möglichkeit vorausgesetzt, die innere Ergriffenheit nach außen nicht hervortreten zu lassen. Manchen Mystikern würde das kaum immer möglich gewesen sein.

Ein dauernder Besitz war das Zungenreden für den einzelnen wohl nicht. Damit wäre allerdings eine neue Ähnlichkeit mit den späteren mystischen Gaben und Gnaden gegeben.

Der hl. Paulus verbindet häufig verwandte Erscheinungen miteinander, ohne sie deshalb gleichzusetzen. Darum sei endlich nur als Möglichkeit oder Vermutung noch ein Grund genannt, weshalb das Zungenreden nicht immer allen verständlich war.

Das Reden in „andersartigen Zungen“, *ἑτέροις γλώσσαις* (Apg 2, 4), tritt bei den Mystikern wiederholt im charismatischen Liede auf, *ῥῆματι πνευματικῆς* (Eph 5, 19). Die Darstellung des reichen inneren mystischen Erlebens kleidet sich dabei in geheimnisvolle Worte von hohem dichterischem Schwung. Darum sind sie ohne Erklärung unverständlich. Beispiele dafür bieten u. a. die hl. Theresia, der hl. Johannes vom Kreuz, Mechthild von Magdeburg in ihrem [in die Seele] „Fließenden Licht“ [der Gottheit] und die hl. Margareta Maria Alacoque.

Die hl. Theresia schreibt wahrscheinlich von sich selbst: „Ich kenne eine Person, die obwohl sie keine Dichtergabe besitzt, doch in jener mystischen Liebespein mit Schnelligkeit tief empfundene Verse niederschrieb, worin treffend die Pein ausgedrückt ist, die sie empfand. Diese Verse waren weniger ein Erzeugnis ihres Verstandes als vielmehr Klagerufe zu ihrem Gott, um die Seligkeit besser zu genießen, die ihr eine so süße Pein bereitete³⁹.“ Ein Beispiel dafür sind ihre bekannten Verse:

Ohn in mir zu leben, leb ich
Und so hohes Leben hoff ich, —
Daß ich sterbe,
Weil ich nicht sterbe.

Ohne eine Erklärung dürften diese Worte vielen unverständlich, ja töricht erscheinen.

Ebenso kleidete der hl. Johannes vom Kreuz, der Kirchenlehrer der Mystik, das was er in geheimnisvoller Begnadigung erfahren hatte, in geheimnisvolle Verse, zumal in seinem „Geistlichen Gesang“ und in der „Lebendigen Liebesflamme“. Einigermassen nur ist für den Kenner der Mystik deren Anfangsstrophe verständlich:

³⁹ Leben, Kap. 16.

O Liebesflamme, die nur Leben spendet
 Und die so zart mir brennt manch tiefe Wunde
 In meiner Seele allertiefstem Grunde!
 Schon ist das Schreckliche in Lust gewendet.
 Mach Schluß, falls mir dein Wille diesen gebe,
 Zerreiß der süßen Einigung Gewebe.

Die Erklärung bietet der Heilige immer selbst, indem er eigenes Erlebnis, das er in dichterischer Sprache bietet, als Grundlage seiner Darlegungen benutzt. Die Erläuterung, die er zu dieser Strophe gibt, erklärt nicht nur seine eigenen Verse und die vorher angeführten der hl. Theresia, nicht bloß die dulcedo, von der alle Mystiker seit dem hl. Augustinus so oft reden, sie sind auch eine Erklärung dafür, weshalb man in Korinth die mystische Begnadigung des Zungenredens für sich selbst den anderen Gaben vorzog: „Wenn die Seele“, schreibt Johannes vom Kreuz, „sich ganz entflammt fühlt in der Vereinigung mit Gott, wenn ihr Verkosten ganz durchflossen ist von seliger Liebe, ja bis ins Innerste ihres Wesens mit einem Übermaß von Wonne ganze Ströme von Seligkeit fluten, wenn sie fühlt, wie ‚aus ihrem Inneren Ströme lebendigen Wassers hervorbrechen‘ (Joh 7, 38), die nach den Worten des Sohnes Gottes von solchen Seelen ausgehen, so kommt es ihr vor, sie sei schon wirksam in Gott umgewandelt, so mächtig von ihm ergriffen und so überreich mit Gaben und Vorzügen ausgestattet, daß nur ein leichtes und dünnes Gewebe sie von der ewigen Seligkeit trennt. Und weil sie sieht, daß diese zarte, in ihr brennende Liebesflamme jedesmal, wenn sie von ihr ergriffen wird, sie gleichsam verklärt in süßer und inniger beglückender Seligkeit, so ist sie bei jedem Einwirken dieser verzehrenden Flamme der Meinung, es werde das Gewebe ihres irdischen Lebens zerrissen und sie gelange in den Besitz der ewigen Seligkeit und des ewigen Lebens⁴⁰.“

Wie die nach außen so auffallend hervortretenden Äußerungen des Zungenredens durch die Mystik ihre vollkommene Erklärung finden, so besonders auch die innere Gnade, die jenen Äußerungen zugrunde liegt.

Daß die wesentlich mystische Gnade der *contemplatio infusa* in der so reich begnadigten Urkirche nicht fehlen konnte, bedarf für keinen Kenner der Mystik eines Beweises. Im Zungenreden tritt sie nach außen hervor und zwar nur hier allein. Ohnehin müßte es sehr auffallend sein, wenn

⁴⁰ Johannes v. Kreuz, Sämtl. Werke, 3. B. (München 1924) 6.

gerade dieser, für den einzelnen wertvollsten Gnade gar keine Erwähnung geschähe. Daß diese Gnade gemeint ist, ergibt sich aus den Worten, daß „der Geist, das Pneuma betet, aber die Vernunft, der Nus, ohne Frucht ist“. „Beten werde ich durch den Geist, beten durch die Vernunft“ (1 Kor 14, 14 f.).

Diese Unterscheidung von Pneuma und Nus ist eine grundlegende Forderung der Psychologie der Mystik. Während die normale Tätigkeit der Seele als Nus, auch im Gebete, leibseelisch, abhängig vom Phantasma und dem diskursiven Denken ist, betätigt sich die Seele als Pneuma bei der mystischen Beschauung in geistseelischer Weise nach Art der Engel⁴¹. Hier vollzieht sich alles ohne diskursives Denken, sine formis et imaginibus, im höheren Teil der Seele, im apex mentis, der scintilla animae, dem fundus animae, jenem Teil der Seele, der durch die heiligmachende Gnade und die Verbindung mit dem innewohnenden Heiligen Geiste das Prinzip übernatürlicher Handlungen ist, aber leibseelisch niemals empfunden wird, sondern nur in der mystischen Gnade.

Richard von St. Viktor, dessen Mystik für die ganze Folgezeit von entscheidender Bedeutung geworden ist, beschreibt, wohl aus eigener Erfahrung redend, psychologisch genau die intellektuelle Seite wie auch das beseligende Glück der mystischen Gnade. Dabei unterscheidet er scharf Geist und Seele. Der Geist schaut in der Entrückung bei den göttlichen Geheimnissen das Licht göttlicher Weisheit ohne Bild und Gleichnis, ohne Vermittlung geschaffener Dinge, in seiner vollen Reinheit und in seiner einfachen Wahrheit. Die Vernunft dagegen geht gleichsam unter in der geistigen Unmittelbarkeit der Schauung. Tritt der gewöhnliche Zustand ein, so ist er von dem früheren durch den dichten Schleier der Vergessenheit getrennt. Der Grund dafür liegt darin, daß die Seele jetzt wieder mit den natürlichen Kräften, mit Einbildungskraft, Gedächtnis und Vernunft arbeiten muß, die vorher ausgeschaltet waren, weil der Geist über diese Kräfte hinaus erhoben war. Nachher kann man sich deshalb des Geschauten nicht mehr so erinnern, wie es wirklich geschaut wurde. Man hat wohl etwas davon behalten, aber man begreift wenig davon⁴².

⁴¹ Vgl. A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris 1927) t. I 349 ff.; t. II 21 ff. 131 ff.

⁴² Richardi S. Victoris, *De gratia contemplationis libri quinque*, lib. 5 c. 2. PL 196, 169 ff. — Richstaetter, *Mystische Ge-*

Da die Seele als Pneuma im mystischen Schauen ihre Erkenntnisse und ebenso die Glut der Liebe in geistigen Bildern erfährt, so konnte Paulus schreiben, daß der Mensch, die Vernunft dabei „ohne Frucht ist“ (1 Kor 14, 14). Der Mensch ist eben an das sinnenfällige Phantasma gebunden und vermag darum die geistigen Bilder des Pneuma nur dunkel zu verstehen. Nun erscheint mit dem Zungenreden immer das Gebet im Geiste, das wesentlich mystische Gebet der Beschauung, verbunden: „mein Geist betet“. So tritt die enge Verbindung beider klar hervor.

Das Zentralphänomen der Mystik ist die von den Mystikern aller Jahrhunderte übereinstimmend bezeugte *cognitio Dei experimentalis*. Das Schauen oder Innwerden Gottes in der eigenen Seele, die Schauungen der Dreifaltigkeit, der eigenen Seele usw. können psychologisch nie erklärt werden durch eine Erkenntnisweise, die, wenn auch in einem noch so geringen Grad, an die Phantasie gebunden ist. Die großen Mystiker stimmen darin überein, daß ihr inneres mystisches Erlebnis weder die *visio beatifica* noch das Erkennen des gewöhnlichen Gebetslebens oder eines hochgesteigerten Andachtsgefühles ist. „Die Mystiker“, bemerkt P. Alois Mager O. S. B., „verlegen die Beschauung in den ‚Seelengrund‘, in das ‚Seelenfünkeln‘, in das ‚Zentrum‘, in den ‚obersten Teil‘, in den ‚Geist‘ der Seele. Ich erinnere nur an unzweideutige Stellen bei Bernhard (*excedere spiritu*), Richard von St. Viktor (*spiritus ab anima scinditur*), Tauler (Wegrücken des Geistes von der Seele), Theresia (*diferencia muy conocida del alma a el spiritu*), Franz von Sales (*il y a deux portions en l'âme*) und insbesondere an die Tradition der griechisch-christlichen Mystik (z. B. Gregor von Nyssa). Sie alle betonen, daß die Seele zwar nur eine ist, daß man aber trotzdem zwischen ‚Geist‘ und ‚Seele‘ unterscheiden müsse⁴³.“ Die hier angeführten Beispiele lassen sich aus allen Zeiten noch erheblich vermehren. Ein hervorragendes Zeugnis hierfür bieten aus jüngster Zeit die Schauungen der schon genannten Osnabrücker Ursuline Mater Salesia Schulten, denen sich in der Psychologie der Mystik an Klarheit nur Weniges an die Seite stellen läßt.

Mit Recht betont P. Alois Mager weiter: „Die Tatsachen, die uns Apostelgeschichte, Paulusbriefe und kirchliche Über-

betsgnaden (Innsbruck 1924) 186 ff. — Jos. Ebner, Erkenntnistheorie Richards von St. Viktor (1917) 102 f.

⁴³ A. Mager, O. S. B., *Mystik als Lehre und Leben* (Innsbruck 1934) 209.

lieferung berichten, berechtigen uns zu dem Schluß: Mystisches Leben unterscheidet sich von dem gewöhnlichen nicht-mystischen dadurch, daß es wesenhaft mit einem unmittelbaren erfahrungsmäßigen Wahrnehmen des göttlichen Geist- und Gnadenlebens verbunden ist, während im gewöhnlichen christlichen Leben diese Eigentümlichkeit fehlt“ (49). Verwiesen wird dabei auf „die überaus schwierigen Stellen der Paulusbriefe, wo vom Geist, vom pneumatischen, geistseelischen Menschen und vom psychischen, leibseelischen Menschen die Rede ist. Diese erfahren von der spanischen [psychologischen] Mystik aus eine überraschende Beleuchtung. Was kann diese Gegenüberstellung von Pneumatikern und Psychikern zwanglos anders bedeuten, als was die Unterscheidung der spanischen Mystik zwischen Seele und Geist will?“ (53.)

Als Beispiel hierfür sei auf die schwierige von den Protestanten für den Fiduzialglauben mißbrauchte Stelle des Römerbriefes 8, 16 verwiesen: „Der Geist selbst gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind.“ Für den gewöhnlichen Gläubigen kann es sich hier nur um eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit handeln (Cornely). Ob damit aber die Worte des Apostels hinreichend erklärt sind? Sobald man aber beachtet, daß diese Gewißheit vom Heiligen Geiste dem P n e u m a, dem Geiste, der nur beim Mystiker zum Bewußtsein kommt, gegeben ist, erhält die Stelle eine ganz andere Bedeutung, weil es eben nur sehr wenige sind, deren Pneuma vom Heiligen Geiste so beeinflußt wird, daß es ins Bewußtsein übertritt.

Auch für den Exegeten dürfte es von Interesse sein, wie der Mystiker, der aus Erfahrung spricht, diese Paulusstelle versteht⁴⁴: „Das Wort des hl. Paulus scheint eine höchst einfache Wahrheit zu sein, deren weitere Erklärung eben wegen der Einfachheit der damit ausgesprochenen Tatsache schwer fällt. Innerlich hat die Seele eine Gewißheit darüber, und diese Gewißheit bezeugt ihr jemand in ihrem Inneren, der in großer Ruhe gegenwärtig ist, von dem sie aber sich selbst klar unterschieden weiß. Sie hat auch das Bewußtsein, daß derjenige, der es bezeugt, Autorität besitzt; denn sein Zeugnis ist klar und bestimmt, es fordert Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, die z. B. nie ein ‚Wenn‘ oder ‚Aber‘ einer Disputation der Seele gestatten könnte. Das Zeugnis selbst ist eine Wahrheit, die jeden Zweifel ausschließt, doch braucht die Seele es damit noch nicht be-

⁴⁴ Aus privater Mitteilung.

ständig zu besitzen. Es können Zeiten kommen, wo ihr die Gewißheit, ‚ein Kind Gottes zu sein‘ genommen ist, es können Nacht und Dunkelheit kommen mit allen inneren Qualen und Ängsten. Dann ist ihr etwas verhüllt, sie steht vor einer undurchdringlichen Mauer oder wird verwirrt, weil ihr das gewohnte Licht sehr fehlt. Sie ist jetzt hilfloser als tausend andere, die das Licht nicht hatten, leidet mehr, als sich ausdrücken läßt, unter ihrer Dürre und Trockenheit, die nicht lieben kann und die doch um der Gerechtigkeit willen unendlich lieben möchte, den sie so gut kennt. Aber auch da ist etwas in ihr, das zuweilen, selbst in der tiefsten Finsternis, jeden Zweifel, ob sie im Stande der Gnade ist, einfach verbietet und das Gegenteil bezeugt.“

Dies gilt aber nur für sehr wenige, die mystische Gnaden aus Erfahrung kennen. Wendet man aber diese Gewißheit, die der Heilige Geist dem Geiste bezeugt, auf das Zungenreden an, so ist es leicht verständlich, wie man laut aufjubelte, als man am Pfingstfeste, oder bei dem Hauptmann Kornelius oder bei der Handauflegung des hl. Paulus zu Ephesus zum erstenmal erlebte, wie „der Heilige Geist dem Geiste Zeugnis gab, Kinder Gottes zu sein“.

Ist es für die gewöhnliche Vernunft schon so schwer, daß man das mystischerweise im Geiste Geschaute versteht, so steigert sich naturgemäß die Schwierigkeit noch, wenn man es in Worte kleiden will. Darum ist nach Paulus dazu eine neue mystische Gnade, ein neues Charisma nötig. Das bestätigt die hl. Theresia aus eigener Erfahrung. Denn als es ihr möglich wurde, ihre mystische Begnadigung in Worten darzustellen, schrieb sie dies einer ganz besonderen göttlichen Gnade zu.

Chrysostomus leitet die Erörterung über die Charismen in der 29. Homilie des ersten Korintherbriefes mit den Worten ein: „Diese ganze Stelle ist sehr dunkel. Diese Dunkelheit rührt hier von unserer Unkenntnis desjenigen her, was damals stattfand, jetzt aber nicht mehr geschieht⁴⁵.“ Die Wissenschaft der Mystik aber vermag, wie wir sahen, uns heute noch in dieselbe Lage zu versetzen, in der sich die Christen der Urkirche befanden. Darum ermöglicht sie es, die sonst so dunkeln Stellen über das Zungenreden, und vielleicht auch noch andere, leichter zu verstehen und zu erklären.

⁴⁵ Bei F. S. Gutjahr, Die zwei Briefe an die Korinther, II 402.