

Noch einmal Theresia von Lisieux

Von Friedrich Wulf S. J., München

Nach der vielbeachteten und eindrucksvollen Arbeit von I. Fr. Görres (Das verborgene Antlitz), die das Leben Theresias vom Kinde Jesu historisch-psychologisch zu erhellern sucht, um damit zugleich die eigentliche Größe ihrer Heiligkeit vom Untergrund der Natur besser abheben zu können, legt uns neuerdings, in bewußter Ergänzung dazu, *Hans Urs von Balthasar* eine ungewöhnlich tiefe Studie vor, die Leben und Lehre dieser Heiligen theologisch interpretiert und auswertet: Theresia von Lisieux. Geschichte einer Sendung¹. Das Anliegen des Buches ist zweifelsohne echt und die Ergänzung zur erstgenannten Arbeit war notwendig. Man kann die Heilige einmal von unten her sehen, aus unserer Sicht und Erfahrung. Man kann sie aber auch von oben her sehen, gleichsam mit Gottes Blick, indem man im Glauben an Gottes ewige Planung und Seine konkrete Gnadenführung die Grundlinien ihres übernatürlichen Lebens aufzuspüren sucht und dadurch eine Gestalt herausarbeitet, die in ihrer Bedeutsamkeit und Vorbildhaftigkeit für uns von Gott von vornherein so intendiert war. Balthasar nennt ein solches Bemühen „theologische“ oder auch „übernatürliche Phänomenologie“. Er hält sie für das eigentliche Anliegen der heutigen Hagiographie. Denn nicht daß die Heiligen diese oder jene individuellen Eigenschaften besaßen, dieses oder jenes menschliche Schicksal erlebten, sei an ihnen das Entscheidende, sondern daß sie Auserwählte waren, Träger einer göttlichen Sendung, eines Wortes Gottes an uns und unsere Zeit. Er steht mit dieser seiner Ansicht nicht allein². „Die Theologie“, sagt P. M.-Philipon O. P., „hat nicht nur die Artikel des Credo

zu analysieren; sie muß im einzelnen den langen Weg der Offenbarung durch die Geschichte nachgehen und uns die vollständige Erfassung des Planes Gottes nicht nur in der äußersten Weltlenkung, sondern bis in die geheimsten Führungen der Seelen liefern... Unsere Schultheologie, die allzu oft schematisch und abstrakt bleibt, würde sehr viel gewinnen durch eine vertiefte, nicht nur historisch-beschreibende, sondern wirklich theologisch-erklärende Erforschung der Psychologie der Heiligen. Und dies vor allem dort, wo die Sendung nicht nur eine solche der Heiligkeit ist, sondern der Lehre, wie etwa bei Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und vielen Ordensstiftern³. Eben diese Arbeit möchte Balthasar in Bezug auf Leben und Werk der Heiligen von Lisieux leisten, zumal die Kirche selbst, anlässlich der Heiligensprechung Theresias, von einer „neuen Botschaft“, einer „neuen Sendung“, einem „neuen Modell der Heiligkeit“ spricht und damit die besondere Bedeutung der „Kleinen“ Heiligen und ihrer Lehre für unsere Zeit herausstellt.

I.

In einer längeren, sehr aufschlußreichen Einleitung präzisiert Balthasar zunächst genauer das Ziel seiner Studie: Die Kirche Christi gründet auf objektiver und subjektiver Heiligkeit, auf dem also, was Gott allein gestiftet hat in Amt, Sakrament, Vollkommenheitsstand und Charisma (im Sinne von¹ Kor 12, 4–11) und auf der persönlich gelebten Liebe. Beide sind ihrem innersten Wesen nach aufeinander bezogen und müssen einander durchdringen. Heilig im subjektiven Sinn ist ein Christ darum in dem Maße, als er die gottgestifteten Formen der

¹ Verlag Jakob Hegner in Köln, 1950, 344 S.

² Vgl. unsere kleine Studie: „Die Hagiographie an der Wende“. Diese Zeitschrift 22 (Oktober 1949) 383 ff.

³ Sainte Thérèse de Lisieux, Paris² 1946, S. 8 — Zitiert nach Balthasar S. 27f.

Heiligkeit innerlich übernimmt und mit seiner Liebe erfüllt. Und da alle Formen objektiver Heiligkeit Formen und Heiligkeitsquellen der Kirche sind, d. h. nicht nur von der Kirche verwaltet werden, sondern ihrem innersten Leben dienen, wird persönliche Heiligkeit sich immer nicht nur *innerhalb* der Kirche, sondern auch in der *Hingabe für* die Kirche äußern müssen. Alles nun, was einem Menschen von Gott an objektiven Heiligkeitsformen bzw. -quellen zugeteilt wird, kann unter dem Begriff der „Sendung“ zusammengefaßt werden. „Gott hat von jedem Christen eine Idee, die ihm seinen Platz innerhalb der kirchlichen Gliedschaft absteckt... Diese in Gott ruhende Idee zu verwirklichen, dieses „individuelle Gesetz“, das ein von Gott frei entworfenes, ganz übernatürliches Gesetz ist, ins Leben umzusetzen, ist das oberste Ziel des Christen“ (14). Wie erfährt man aber dieses von Gott vorgestekte und aufgegebene Ziel? „Aus der Betrachtung der bloßen Natur eines Menschen ist nimmermehr abzulesen, was Gottes Gnade mit ihm vorhat... Den Heiligkeitsswillen Gottes muß jeder Einzelne in Gebet und Betrachtung zu erfahren, zu erlauschen suchen...“ (15). Unter den Sendungen gibt es nun solche zur „gewöhnlichen“ Heiligkeit und andere „zu einer besonderen, differenzierten Heiligkeit, in welcher Gott zum Besten der Kirche und der Gemeinde einen Einzelnen als besonderes Beispiel der Heiligkeit hervorhebt“ (16). „Mit dieser Unterscheidung von „gewöhnlicher“ und „repräsentativer“ Heiligkeit hängt eine andere zusammen, ohne ganz mit ihr in eins zu fallen“ (17). Es gibt Heilige, die gleichsam rein von oben geschenkt werden, denen Gott einen besonderen und einmaligen Auftrag für die Kirche zugesetzt hat und solche, „die aus dem Schoß der Kirche und der Gemeinde, aus der Gemeinschaft der Orden emporwachsen und durch ihre Reinheit und Konsequenz den anderen zum Vorbild werden“ (17). Erstere sind für die Kirche die wichtigeren. Sie haben etwas Meteorhaftes an sich, etwas weithin Leuchtendes, Anfeuerndes oder auch Werbendes, und obwohl sie gar nicht unmittelbar nachgeahmt werden können, sind sie dennoch

die Lieblinge des Volkes. Für dieses „sind sie vor allem eine neue, vom Heiligen Geist geschenkte Form der Nachfolge Christi im Leben, eine Illustration und Exemplifizierung des Evangeliums im Alltag. Für die Theologen dagegen sind sie mehr eine neue Auslegung der Offenbarung, eine Bereicherung der Lehre um neue, bisher noch wenig beachtete Züge“ (19). „Von hier aus erhebt sich die Forderung eines möglichst engen *In-einanderwirkens* von Hierarchie und Heiligkeit, wie auch von spekulativ-schulhafter Theologie und Theologie der Heiligen“ (20). Das Entscheidende an diesen Heiligen ist ihre Sendung. Ihre natürlichen Voraussetzungen (Charakter, Milieu), ihre psychologische Entwicklung und ihr menschliches Schicksal interessieren nur insoweit, als sie die übernatürliche Sendung herausfinden lassen und deutlicher machen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem das Problem der Spannung zwischen Person und Sendung. Es gibt Heilige, die ihrer gnadenhaften Sendung so sehr nachgekommen sind, daß bei ihnen Person und Sendung fast zusammenfallen, bei anderen bleibt gerade noch die Substanz ihrer Sendung erkennbar, und wiederum kann dies auf persönliche Schuld zurückgehen oder aber auf eine unglückliche Verkettung unverschuldeter Umstände.

Damit hat Balthasar das Ziel seiner Arbeit, die methodischen Grundsätze, die ihn leiten, und die theologischen Voraussetzungen, von denen er ausgeht, auseinanderge setzt. Nur Weniges kann nach ihm „die Theologie und durch sie das ganze christliche Leben so befruchten und verjüngen, als eine Blutzufuhr aus der Hagiographie, vorausgesetzt, daß diese theologisch betrieben und das Wesen der Heiligkeit wirklich evangelisch und kirchlich, das heißt sendungshaft, und nicht bloß aszetisch-my stisch und individualistisch aufgefaßt wird“ (30). Das Werk will also weit mehr sein als eine bloße hagiographische Studie. Es will gelebte Theologie, Heilstheologie, Sendungstheologie am Beispiel Theresias von Lisieux entwickeln, in der Überzeugung, daß dies bei ihr wie bei kaum einer anderen Heiligen der Neuzeit möglich sei.

II.

Nach dem Gesagten ist klar, daß Balthasar weder in erster Linie das Milieu (der Familie, des Klosters), in dem Theresia aufwuchs, als solches interessiert, noch ihre komplizierte, empfindliche Veranlagung, noch ihre natürliche-psychologische Entwicklung, deren Hemmungen und Krisen, sondern die gnadenhafte Sendung ihres Lebens.

In einem 1. Teil („Wesen“ überschrieben) werden die entscheidenden formalen Elemente dieser Sendung aufgezeigt. Als ursprünglichstes die radikale Hinwendung zur Wahrheit. Theresia will die Wahrheit um jeden Preis, die reine, lautere Wahrheit. Ihr Kampf gilt von Jugend auf der Lüge in jeder Form: der Schablone, der bloßen (frommen) Konvention im Reden und Tun, der Heuchelei (vor sich selbst und vor den Menschen), der Tarnung und Unechtheit. „Wahrheit ist das Grundwort ihres Lebens, und dadurch rückt dieses unter das Zeichen der Theologie“ (33). Wahrheit ist Demut in der Anerkennung der eigenen Nichtigkeit, ist restloser Gehorsam gegen das je jetzige Wort Gottes. So stößt Theresia „durch alle Verniedlichungen und Fälschungen zur einfachen, nackten Wahrheit des Evangeliums durch“ (35). „Eine solche Gradlinigkeit, Zielstrebigkeit bis zur Verbohrtheit ist bei einer so reichen, auf so Vielfältiges angelegten Natur wie Therese“ nach Balthasar „nicht anders möglich als aus einer übernatürlichen Quelle“ (41), sie gehe darum auf eine persönliche, gnadenhafte Sendung zurück.

Und nun das Zweite: Der Inhalt der von Theresia erkämpften, gnadenhaft erfahrenen und verkündeten Wahrheit ist keine von ihrer Person getrennte Lehre, kein bestimmter Schatz objektiver Wahrheiten, sondern sie selbst, ihre eigene, von der ewigen Wahrheit durchleuchtete Person. Ihre Sendung fällt mit ihrer Existenz zusammen. Sie kündet nur das, was sie selbst erfahren, erprobt und durchexerziert hat. Die ganze Breite der Offenbarung, selbst das Jenseits mißt sie an ihrer persönlichen Erfahrung. Die Gefahr einer Einengung der Fülle göttlicher Wahrheiten auf das je

Heute und Jetzt ihrer eigenen Person sieht sie nicht mehr. Zu unmittelbar steht sie in allen Dingen und Ereignissen dem Gott des übernatürlichen Lebens gegenüber. Je deutlicher nun das Bewußtsein der Auserwähltheit wird, um so mehr weiß sie: es geht um sie selbst, um die Herausbearbeitung des eigenen Modells, an dem sie darum bis zur Aufzehrung ihrer Kräfte arbeitet. Anderseits registriert sie immer weniger das eigene Erlebnis, zielt sie immer weniger auf die eigene Vollkommenheit, weiß sie sich als Werkzeug in Gottes Hand, zum Lobpreis seiner Herrlichkeit, zum Opfer für die Brüder, für die Kirche. „Es ist, als gäbe es zwei Theresen: die eine ist Mittel und Werkzeug, das sich vergißt, die andere ist Auftrag und Ziel. Die eine tritt immer mehr in den Schatten, die andere ins Licht. Die eine zehrt sich auf, gibt das Äußerste her... (die andere) beginnt sich selbst zu drehen, um ihr himmlisches Wesen von allen Seiten sichtbar werden zu lassen, wie ein Mannequin, der nicht sich, sondern das Kleid, das Kleid der Gnade zur Schau stellt“ (47).

Theresia geht wie auf einem Grat, immer in Gefahr, zur einen oder anderen Seite hin abzustürzen. Aber das ist ihre Sendung, und solange sie dieser treu bleibt, wird sie von der Gnade gehalten. Eine Korrektur, ein Regulativ dieser radikal existentiellen Haltung scheint in der starken Schriftgebundenheit ihrer Frömmigkeit zu liegen. Für alles, was sie sieht oder erlebt, hat sie ein Wort der Schrift zur Hand. Das Wort Gottes ist ihr großer Lehrmeister. Aber das darf nicht mißverstanden werden. Zwar hat Theresia „die Schrift sehr eifrig gelesen und z. T. sogar auswendig gekonnt; sie hat sie aber fast ausschließlich im Licht ihres eigenen Lebens und ihrer persönlichen Sendung auf sich wirken lassen“ (79). Eine wirkliche Kontemplation der Schrift, deren objektivem Gehalt man sich hingibt, hat sie nicht gekannt. Liegt darin aber nicht die große Gefahr, in einen reinen Subjektivismus abzugleiten? Dieser Gefahr entging Theresia nur dadurch, daß sie die Schrift, bei aller Subjektivität, im Raum der Kirche, ihrer überlieferten Lehren und Institutionen, las, und eben darin unterscheidet sie

sich von Luther und vom reformatorischen Schriftverständnis. Sie muß ihre inneren Erfahrungen und Erleuchtungen letztlich am Gehorsam gegen die Kirche und die Ordenssatzungen. Die Schatten, die dennoch nach Balthasar über Theresias Sendung liegen, sind nach ihm nicht in einer schwierigen psychologischen Struktur zu suchen, in den Anfällen eines Wesens, die zu Krisen Anlaß geben, sondern „in gewissen Verstößen gegen die Idee und Integrität der Sendung“ (83). „Es gibt zwei Punkte in Theresens kurzem Leben, wo eine leise, eigentlich unmerkliche Verbiegung doch zu ernsten, unvermutet weitreichenden Folgen geführt hat“ (83). 1. Durch die unzeitige Mitteilung des Wunders (der Erscheinung Mariens) an Céline kommt sie in den Ruf besonderer Begnadigung und muß fortan notgedrungen die Rolle der miraculée, der Heiligen spielen. 2. Durch das gutgemeinte, aber unkluge Wort eines Beichtvaters, sie habe „niemals auch nur eine einzige schwere Sünde begangen“ (89), fehlt ihr fortan ein echtes Sündenbewußtsein und damit auch das Verständnis für manche Sätze der Schrift, für die Tiefe und Schwere mancher Geheimnisse der Offenbarung. Die Sendung selbst ist dadurch aber nicht angetastet worden. „Therese hat sich von diesen Unfällen mit großer Anstrengung, aber schließlich doch wieder erholt: dies zeugt von der unwahrscheinlichen Gesundheit ihrer Seele ebenso sehr wie von der Größe der ihr zuteil gewordenen Sendungsgabe“ (95).

Während der erste Teil die formalen Elemente der Sendung Theresias aufzeigt, betrachtet der zweite (überschrieben: „Stand“) den „Raum“, in dem diese Sendung gelebt wird. Raum meint hier, da es sich um theologische Phänomenologie handelt, nicht das Milieu (der Familie, des Klosters), sondern den kirchlichen „Stand“. „Der Begriff des Standes beantwortet die Frage nach einem räumlichen oder geistigen Wo-Sein“ (188).

Da ist zunächst der Weltstand, die Familie, in die Theresia hineingeboren wird. Er ist der „fleischliche“ Stand, weil er im Sakrament ein „fleischliches Bild“ (Eph 5) ist für die Erfüllung des unmittelbaren Ste-

hens im Geheimnis Christus-Kirche im „Stand der Vollkommenheit“ (101). Für Theresia ist die Familie, weil sie der Funktion des Geöffnetseins für den höheren Stand vollkommen nachkommt, in all ihren Bereichen unmittelbar transparent zum Ewigen hin: sie ist Abbild des himmlischen Vaters, der Kirche, des Himmels. Der Eintritt in den Ordensstand bedeutet darum für sie nicht ein eigenliches Verlassen, weil er in der Familie tausendfach vorbereitet war.

Dennoch weiß Theresia, daß es sich dabei um eine eindeutige Entscheidung handelt. „Indem sie das Kloster wählt, ist sie sich sehr bewußt, den geistigen Schritt von der Welt der Gleichnisse in die Welt der Wahrheit zu tun“ (127), in der man nicht mehr selbst wählt, sondern untergeht im Willen Gottes. Auf diese Wahrheit zielt sie schon früh mit allen Kräften hin. So erklärt sich nach Balthasar die scheinbare Starrheit und Dickköpfigkeit, die sie seit dem Eintritt Paulines kennzeichnen, die rätselhaften leiblichen und seelischen Krankheiten: „das alles war nötig, damit der wahre und einzige Anfang ihres Lebens erreicht und gesetzt werden konnte“ (128). Hier im Ordensstand kennt sie nicht mehr Fleisch und Blut, sondern nur noch die Familie des Vaters im Himmel, hier kennt sie keinen anderen Beruf mehr als die Rettung der Seelen durch Gebet und Buße. Darum gilt es als erstes, sich selbst gänzlich aufzugeben. Die drei Hauptmittel dazu sind nach Balthasar die Regel (als sichtbarer Ausdruck des Gehorsams und damit auch der Armut und Jungfräulichkeit), das Amt und die kirchliche Sendung. Die unpersönliche Objektivität der Regel, diese vorgegebene fremde Form, die im Karmel eine betonte Form des Kreuzes ist, läßt nicht mehr zu, ein Leben nach eigenem Geschmack, nach eigener Neigung zu leben. Sie wird zur Schule der Selbstaufgabe. Theresia erkennt klar diese Funktion und befruchtet durch ihre präzisen Formulierungen und originellen Bilder, in denen sie ihre Erkenntnisse und Erfahrungen zum Ausdruck bringt, die Theologie des Ordensstandes. Mehr noch als die Regel läßt das Amt den Menschen sterben. Hinter ihm hat der Vorgesetzte mit

allem Eigenen und Persönlichen so sehr zurückzutreten, daß er zur reinen Durchgabe des göttlichen Willens für andere wird. „Die Kluft zwischen dieser Einstellung zum Nächsten und derjenigen, die Therese in der Welt, im Kreise der Familie besaß, ist unerschließbar: dort war es die unmittelbare Liebe von Seele zu Seele, eine persönliche, subjektive Zuneigung... Hier ist es eine ganz objektive, amtliche Liebe“ (157). Damit ist die dritte Stufe der Selbstaufgabe erreicht: die Kirche. In sie hinein gilt es zu sterben, um frei und verfügbar zu sein für ihren Dienst: für den Lobpreis Gottes und die Hingabe für die Brüder. Hier steht Theresia auf dem Höhepunkt ihres Lebens. Ihre Kontemplation wird zur Aktion, oder besser: sie lebt jenseits von Kontemplation und Aktion, in einem Zustand, der beides zugleich ist. Theresia ist reines Werkzeug in der Hand der Kirche geworden.

Die so in Christus Gestorbene, aus der Welt Ausgewanderte, der Kirche Einverleibte, hat ihren geistigen Ort zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Heiligen leben und zehren ganz vom ewigen Leben, dessen Erfahrung ihnen aber noch verwehrt ist. Während ihr innerstes Herz bei Gott, in der Glorie des Himmels ist, leben sie noch in der Form des Kreuzes. So auch Theresia. Immer mehr im Licht stehend, „zieht sie dankbar den Mantel der Nacht um sich, der Glaubensnacht, die es verhindert, daß ihr Glaube in Schauen aufgehe wie ein Blatt Papier in Flammen“ (196). Dieses Geheimnis der Herrlichkeit Gottes in der Nacht des Glaubens verdichtet sich für Theresia in der Andacht zum heiligsten Antlitz, die ihre Lebenssituation mehr und mehr zum Ausdruck bringt und zusammenfaßt, wobei die Formen dieser Andacht der Vorstellungswelt und Erlebnisfähigkeit ihres kindlichen Herzens entstammen.

Obwohl Theresias Sendung mit ihrer personalen Existenz zusammenfällt, ist sie doch ausgesprochen lehrhafter Art. Diesem Gedanken, dem Inhalt ihrer Sendung, gilt der dritte Teil des Buches („Lehre“ überschrieben). Theresia selbst weiß immer deutlicher um diese, ihre lehrhafte Sendung. Sie formuliert sie immer klarer in dem, was sie

uns als den „Kleinen Weg“ hinterlassen hat. Das Geheimnis dieses Weges besteht im Geheimnis der Liebe und das Geheimnis der Liebe ist das „Mehr“, die Absolutheit der Hingabe, die um so dringlicher gefordert wird, je weniger alle menschliche Hingabe der Liebe Gottes entspricht. Caritas und Cupiditas stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz. In unserer konkreten Heilsordnung ist der Rhythmus der Liebe der Rhythmus von Tod und Auferstehung. Danach gliedert sich der Kleine Weg in die beiden Etappen: A b b a u und A u f b a u.

Zunächst gilt es, alle Leistungsethik a b - z u b a u e n. Sie muß an der Wurzel getroffen werden. Mit großem Eifer geht Theresia ans Werk. Kampfesfeuer beseelt sie. Aber gerade diesem kämpferischen Geist haftet noch irgendwie ein Leistungswille an. Theresia erkennt immer deutlicher, daß all ihre Leistung notwendig hinter dem Geforderten und Geschenkten zurückbleibt, daß alle Natur unangemessen ist im Verhältnis zu Gott, daß selbst Tugend und Lohn im Grunde nichts sind als Geschenk und Gnade. Und hier, auf dieser Stufe der Erkenntnis, erlebt sie die Peripetie ihres Weges. Wenn es schon gar keinen Sinn hat, mit eigenen Kräften den Anstieg zu Gott zu unternehmen, weil alles menschliche Tun im Vergleich zur Größe Gottes unangemessen ist, dann sollte man erst gar nicht den Versuch dazu machen, sondern Gott von vornherein bitten, einen zu sich hinaufzuheben. Für diesen Gedanken erfindet Theresia das treffende Bild des Fahrstuhles, und man kann sich denken, wie sehr sie sich über diese Erfindung gefreut hat. Das bedeutet nun keineswegs Quietismus. Es gilt vielmehr so sehr auf alles Eigene zu verzichten, sich so absolut Gott zu überlassen, daß man ihm niemals ausweicht, daß man alles Zukommende, Schicksalhafte, auch das Zufälligste, Geringste, so wie es der Alltag, die Ordensregel oder der Auftrag des Vorgesetzten mit sich bringen, annimmt und umfängt. Wer so handelt, der bedarf keiner großen Bußwerke mehr, keiner besonderen mystischen Begnadigungen, selbst nicht einmal der Tugenden als eines Ausweises für den Lohn im Himmel. Der braucht Gott nicht mehr zu

fürchten, nicht einmal seine Gerechtigkeit, weil auch sie letztlich nichts anderes als Liebe ist. Dieser Weg ist nun alles andere als klein. „Menschlich gesehen scheint (er) ein einziges Als-Ob, eine einzige Überforderung, ja Verfälschung der Natur“ (243). Er ist ja auch nicht das Werk der Natur, sondern der Gnade.

„Was Therese nun als ihren ‚kleinen Weg‘ aufbaut, besteht in einem fortschreitenden Verzicht auf alles in der christlichen Liebe, was diese Liebe sich selber groß, stark, herrlich erscheinen läßt, damit die Liebe im Zustand und Modus der Schwäche die Stärke der göttlichen Liebe erfahren, im Zustand und Modus der Kleinheit und Dunkelheit die Größe und Helligkeit der göttlichen Liebe darstelle“ (245). Es ist ein Verzicht „auf den Selbstgenuß der Liebe, auf die Freude der Selbsterfahrung“ (245), ein „Verzicht auf die Sicht der Frucht“ (247), ein Verzicht auf das eigene Können und den Fortschritt (249). Erst hinter den Mauern dieser Verzichte, im Ausgewandertsein aus sich selbst, beginnt das innere Reich der „Zärtlichkeit“, wo alles Spiel ist, Mit-sich-spielen-lassen, um Gott Freude zu machen. So lebt Therese immer mehr „jenseits ihrer selbst in Gott, ohne sich deshalb mystischer Ekstasen zu erfreuen“ (267). „Und sie bleibt im Inchoativen des Sich-Werfens wie festgebannt, wirklich das Kind mit dem aufgehobenen Fuß, das nie zum Fußfassen auf dem ersten Treppenabsatz gelangt“ (273).

In den letzten drei Abschnitten: *Indifferenz, Der Sprung, Mystik* analysiert Balthasar nun genauer den hier erreichten tiefsten Grund, bzw. die steilste Höhe theresianischer Sendung. Indifferenz besagt näherhin die Einübung in die reine Werkzeuglichkeit, über die beiden Stufen des Sterbens und des Leidenwollens als des äußersten Ausdrucks der Liebe und Hingabe. Das Erreichen dieses Zustandes ist nicht das Ergebnis eines komplizierten eigenen Bemühens, sondern verlangt einen Sprung, einen Sprung in das Nichts seiner selbst, in den Abgrund Gottes, in das Feuer seiner Liebe, das verzehrt, — einen Sprung im Dunkel des Glaubens, im Vertrauen dar-

auf, daß Er das Unmögliche möglich machen wird. Ist ein solcher Zustand nun Mystik? Obwohl Theresia in ihrem eigenen Leben mystische Phänomene erfahren hat, „vertreibt sie in ihrer Lehre einen ganz anderen Standpunkt“ (304) und setzt sich damit „in einen fast unbegreiflichen Gegensatz zu den großen Spaniern“ (305). Tatsächlich hat sie denn nach Balthasar auch nicht die eigentliche Nacht der Sinne und des Geistes, wie sie bei Johannes vom Kreuz geschildert wird, erfahren. „Was sie erlebt, ist eine bis ins äußerste gesteigerte ‚Trockenheit‘, die jede fühlbare Hilfe, jede Tröstung und Befeuerung von seiten Gottes entzieht und scheinbar die Seele den verzweifelten Anstrengungen ihrer eigenen Kraft überläßt“ (310). Nicht einmal das Sterben will ihr in ihrer Ohnmacht gelingen. „Aber schließlich wurde der Tod ihr Glück, wie er das Glück aller Sterblichen ist, wenn er ihnen schenkt, was sie selbst nicht können, sich aufgeben“ (326).

III.

Wir haben im Vorhergehenden nicht ohne Absicht eine so ausführliche Darstellung des Werkes von Balthasar gegeben, weil im deutschen Sprachgebiet eine so reichhaltige und theologisch tiefe Studie auf dem Gebiet der Aszese und Mystik nicht eben alltäglich ist. Wir halten die Arbeit Balthasars für das Bedeutendste, das uns in der geistlichen Literatur der letzten Jahre vorgelegt wurde. Obwohl es sich zunächst um eine hagiographische Studie handelt, die sich also in einem engen Rahmen hält, wirft das Werk doch so viele Fragen grundsätzlicher Art auf, daß es eine eigene Stellungnahme fordert.

Was diesen „Versuch“ (30) einer theologischen Phänomenologie formal kennzeichnet, sind eine geradezu erstaunlich umfassende Kenntnis der Quellen, überaus scharfsinnige Analysen der Aussagen, Zustände und Verhaltensweisen Theresias und bei all dem eine große synthetische Kraft, die aus vielen Einzelheiten wirklich so etwas wie den Gründriß eines übernatürlichen, von Gott entworfenen Bildes abliest. Inhaltlich fällt am stärksten ins

Gewicht der radikal übernatürliche Standpunkt, von dem aus alles gesichtet und beurteilt wird, sodann das vorgegebene, aus Schrift und Tradition abgeleitete Grundschema christlicher Vollkommenheit und Mystik (das auch in Theresias Leben wiedergefunden wird), die beide eindeutig einen charismatischen ekklesiologischen Akzent haben, endlich die Herausarbeitung der individuellen, übernatürlichen Sendung der heiligen Karmeliterin und ihres Wesens, ihrer geradlinigen Entwicklung.

Zunächst könnte man fragen: Gibt es so etwas wie ein „ganz übernatürliche Gesetz“, das Gott von Ewigkeit her für jeden einzelnen Menschen entworfen hat und mit dem er ihm seinen Platz innerhalb der kirchlichen Gliedschaft absteckt? Das wird man wohl in dem Sinne bejahren müssen, als mit dem freien Entschluß Gottes, den Menschen über ihre Natur hinaus in Jesus Christus Anteil an Seinem dreipersönlichen Leben zu geben, der ganze Mensch, mit Seele und Leib, seine Natur und seine Geschichte, in die übernatürliche Ordnung erhoben wurde. Von hierher gesehen gibt es nichts mehr, das rein natürlich betrachtet und beurteilt werden könnte, weil in der konkreten Heilsordnung alles auf die Anteilnahme am göttlichen Leben hingeordnet ist und von dort her seinen letzten Sinn erhält. Es ist darum auch richtig, wenn Balthasar sagt: „Aus der Betrachtung der bloßen Natur eines Menschen ist nimmermehr abzulesen, was Gottes Gnade mit ihm vorhat...“ (15), wobei allerdings der Begriff der „bloßen Natur“ eine Abstraktion ist, weil „bloße Natur“ in Wirklichkeit nicht existiert. Nur unter der Voraussetzung dieser abstrakten Betrachtungsweise (der die Sicht des bloß natürlich denkenden Menschen, des fleischlich gesinteten Menschen, wie Paulus sagt, de facto gleichkommt) schließen sich die Sicht von unten und von oben nicht, lassen diese beiden Schweisen eine unüberbrückbare Kluft zurück. Anders ausgedrückt: Nur in einer philosophisch-abstrakten Betrachtungsweise, bzw. in der Denkweise des „fleischlichen“ Menschen, stehen Natur und Übernatürliche in einem scharfen, dialektischen

Gegensatz, der durch nichts ausgeglichen werden kann. Das gilt aber keineswegs für die Sicht des übernatürlich denkenden Menschen, der sich als ganzen zur Anteilnahme am Leben Gottes berufen und erhoben weiß. Daran ändert auch nichts die Ordnung des Kreuzes. In dieser Ordnung hat zwar der Mensch in Hinsicht auf diese irdische Welt zu sterben, weil das Aufgeben des „fleischlichen“ Denkens, zu dem er seit der Erbschuld hinneigt, für ihn ein Leben lang Kampf und Kreuz besagt und ein Sterben genannt werden kann. Dieses Sterben müssen, dieses Gekreuzigtwerden müssen des „alten Menschen“ bedeutet nun aber nicht ein eigentliches Gebrochen-werden der Natur, der konkreten, zum übernatürlichen Leben berufenen und erhobenen Natur, bedeutet nicht einen unaufhebbaren Riß zwischen einer „bloßen Natur“ und dem begnadeten Menschen.

Ein solches Gebrochen-werden, einen solchen Riß scheint nun aber Balthasar — wenn auch nicht durchgehend und konsequent — nahezulegen. Und das führt bisweilen zu unhaltbaren Folgen. So wird z. B. auf der einen Seite gesagt, der Eintritt Theresias in den Ordensstand habe kein eigentliches Zerbrechen der Familienbindungen mit sich gebracht, da ihre Familie von vornherein für das Kreuz geöffnet gewesen sei (117, 120, 127, bes. 146). Auf der anderen Seite wird aber die Kluft zwischen der Einstellung Theresias zum Nächsten innerhalb der Familie und der im Orden als unschleißbar bezeichnet (157). Damit hängt zusammen, daß das eine Mal schöne Worte für das Aufeinanderzugeordnetsein von sakramental-elchlichem und jungfräulichem Stand gefunden werden (101f.), dann aber wieder ein solcher Gegensatz zwischen beiden konstruiert wird (z. B. 136), daß Theresia erst nach ihrem Eintritt in den Orden, „nach diesem Tod und dieser Neugeburt, ernsthaft beginnen kann (129). Und was soll diese rein übernatürliche (136), „amtliche“, „ganz objektive“, „objektivierte“, „verkirchlichte“, „universalisierte“ Liebe (157), die nur aus dem Kreuz geboren wird und immer neu daraus hervorgeht? (157) Das scheint eine sehr vollkommene Liebe zu sein, die man in

der Welt niemals erreichen kann, da die vollkommene Liebe des Christen in der Welt ja von Standes wegen immer nur „vor dem Kreuz beheimatet“ ist, „darauf zuschreitend“ (157). In Wirklichkeit ist diese Liebe des Ordensstandes, die (im Gegensatz zur Liebe des Christen in der Welt) „unter das Gesetz des Heiligen Geistes rückt“ (157), eine Konstruktion, die nicht einmal Christus, der Herr, verwirklicht hat und verwirklichen konnte, weil auch er ganzer Mensch war. Wenn Balthasar sich für diese seine Ansichten scheinbar auf Worte Theresias berufen kann, wie z. B. daß auch der Herr die Apostel nicht wegen ihrer natürlich guten Eigenschaften erwählt habe, so gilt das insofern, als der Mensch keine positive Disposition für die Begnadigung mitbringt. Aber die berufenen Jünger liebt er mit all ihren Eigenschaften, und gerade so, — wie sie niemals auf Erden geliebt worden sind, mit einem echt menschlichen Herzen. Wenn die Liebe der Heiligen bisweilen so „amtlich“ und „kalt“ oder jedenfalls „fremd“ erscheint, so ist das ein Durchgangsstadium oder es liegt an der Schwäche des Gefäßes.

Gewiß will Balthasar ausdrücklich jeden Supranaturalismus, jeden Dualismus zwischen Natur und Übernatur vermeiden (vgl. 155), aber in Wirklichkeit entgeht er ihnen nicht. So wie er es will, vollzieht sich nichts „ganz und ausschließlich innerhalb der Zusammenhänge übernatürlicher Führung und Belehrung“ (159), weil er niemals ernstlich den ganzen Menschen mit all seinen natürlichen Bezügen in diese übernatürliche Führung und Belehrung einbezieht. Daher klingt denn auch so vieles (nicht nur hart, wie in der Bergpredigt, sondern) übersteigernd, überfordernd, gleichsam überheizt und damit unvollziehbar. Letztlich steht im Hintergrund solcher Auffassungen ein unchristlicher Platonismus, der auch in dem „augustinischen Entweder-Oder von Caritas und Cupiditas“ (212) nicht ganz überwunden war.

Damit haben wir den Haupteinwand gegen das in vieler Hinsicht so wertvolle Buch

Balthasars vorgebracht. Es wäre dann weiter noch zu fragen, ob die Herausstellung des charismatischen Sendungscharakters christlicher Heiligkeit in dieser Vorbetontung, ja Ausschließlichkeit, annehmbar ist. Wohl hat Balthasar, ganz im Sinne der kirchlichen Entwicklung, gegen einen falschen Individualismus und Subjektivismus, mit Recht das apostolische und kirchliche Moment christlicher Vollkommenheit hervorgehoben. Aber das darf nicht zu einer neuen Einseitigkeit führen, wie sie z. B. in der Frage der Mystik deutlich wird. Wenn die Kirche Johannes vom Kreuz zum allgemeinen Lehrer der Mystik erhoben hat, so hat sie ihn damit zwar nicht zum einzigen Lehrer erklärt. Es haben daneben durchaus noch andere Lehrmeinungen und Akzente Raum. Aber es geht nicht mehr an, Theresia gegen die spanische Mystik auszuspielen und in Gegensatz zu stellen (172, 305) und jede rein kontemplative Mystik als Reste neu-platonischer Deutung (173) und als falschen Subjektivismus hinzustellen. Bei aller berechtigten Abwendung von der geradezu süchtigen Hinneigung des heutigen Menschen zur Psychologie, die auf eine Erkrankung des innersten seelischen Gefüges dieses Menschen zurückgeht, sollte man nicht in das andere Extrem fallen und alles nur mit der Hingabe an objektive Zwecke, mit der Hingabe für den Nächsten, meistern wollen. Sonst würde sich die Natur des Menschen leicht rächen. Denn der Mensch braucht einen gewissen Spielraum seelischen Eigenlebens. Anders würde er verkümmern und auch seiner apostolischen Aufgabe nicht mehr gerecht werden können.

Es werden nicht viele Leser sein, denen diese Zusammenhänge auffallen. Eben darum haben wir sie in dieser Schärfe herausgestellt. Wir möchten damit aber nicht den Eindruck erwecken, als wollten wir der Leistung Balthasars unsere Anerkennung versagen. Wir hoffen vielmehr, daß er mit seinem Werk die deutsche geistliche Literatur befruchten wird und ihr jene Stellung zusichert, die sie in Frankreich schon lange besitzt.