

## Geist des Karmel

Von Friedrich Wulf, S. J., München

„Kein Orden scheint in der neuesten Zeit mit so deutlichen Auftragsgnaden beschenkt zu sein wie der Karmel; Gnaden, die offenkundig eine Mahnung und ein Gegengewicht gegen Strömungen in Welt und Kirche derselben Ara darstellen. Im Zeitalter der katholischen Aktion ist es der Rückruf zum Einen Notwendigen der Kontemplation — und zwar zur Betrachtung ohne Rücksicht auf Frucht und Erfolg. Im Zeitalter der Psychologie ist es der Rückruf in die Anonymität nicht nur des Schleiers, sondern tiefer der reinen liturgischen Anbetung Gottes um seiner selbst willen ... Im Zeitalter des religiösen Persönlichkeitsideals ist es der Rückruf in das Leben der übernatürlichen Sendung, zu der alle persönliche Anlage und Neigung sich höchstens als Material verhält und die die Bereitschaft zum Opfer der ganzen Natur verlangt“<sup>1</sup>.

Was die alten Mönche gewußt haben, droht dem modernen Kultuskatholizismus aus dem Bewußtsein zu schwinden; Sendungen wie die Elisabeths (von der Dreifaltigkeit) oder Charles de Foucaulds sind große Mahnrufe in die Zeit und Kirche: sich im Endlichen nicht anzusiedeln, sondern das Sterben mit Christus an sich geschehen zu lassen, um als ‚Gestorbene ein verborgenes Leben mit Christus in Gott zu führen‘ (Kol 3, 3)<sup>2</sup>.

Mit diesen Worten kennzeichnet Hans Urs von Balthasar die Bedeutung des Karmel und seiner Ideale für die heutige Welt wie auch für das innerkirchliche Leben unserer Zeit. Ähnlich schrieb schon vor zwei Jahrzehnten Gertrud von Le Fort: „Es ist nicht zufällig, wenn in unseren Tagen der

verborgenste aller Orden, der Orden Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel, gleichsam die Pforten seiner Klausur auftut und die Stimme seines gewaltigen Schweigens mitten in einer Welt erhebt, die doch scheinbar ihm so fernsteht. Es ist nicht zufällig: diese dem Geiste des Karmel scheinbar so fremde Welt unserer Tage ist im Grunde gerade ihm in ihren innersten Notwendigkeiten zugeordnet. Denn wenn sich diese Welt heute entschließen muß, auf der ganzen Linie ihrer Existenz nur noch um die letzten Antworten zu ringen, weil ja alle vorletzten vom Untergang erfaßt oder doch von ihm bedroht erscheinen, so heißt dies im Grunde die Einstellung auf das Geheimnis des Karmel als letzte Zuflucht... Im Karmel findet die Welt unserer Tage die Reihe der unerbittlichen Abschiede, wie sie heute von ihr verlangt werden, religiös vorgelebt, — sie findet die ihr selbst so notwendige, vor nichts mehr zurückstreckende Verfügungsbereitschaft gegenüber den heute mehr denn je verhüllten Ratschlägen Gottes, — sie findet die Möglichkeit, in jede Nacht gläubig einzutreten als eben nicht mehr ihre eigene Nacht, sondern als die Nacht Gottes, — im Karmel findet sie auch das unverständlichere ihrer Leiden gewürdigt, durch Aufopferung an die Ewige Liebe eingeschlossen zu werden in die Teilnahme am Erlösungsleid des Kreuzes“<sup>3</sup>.

Der Ruf Gottes an die Menschen und die Kirche von heute durch den Karmel und seine jüngsten Stimmen, durch Therese vom Kinde Jesu und Elisabeth von der Dreifaltigkeit, durch Marie Antoinette de Geuser und Edith Stein, ist nicht ohne Echo geblieben. Das beweisen nicht nur die sich häufenden Veröffentlichungen über karmelita-

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung (Jakob Hegner, Köln und Olten 1952, 177 S., DM 12,—), S. 11.

<sup>2</sup> ebda. 79.

<sup>3</sup> Briefe in den Karmel. Briefe von Marie Antoinette de Geuser an eine Karmeliterin. Regensburg 1934, S. Vf.

nisches Geistesgut, sondern noch viel mehr jene vielen, die sich unter dem Antrieb der Gnade zu einem beschaulichen Leben entschließen. Beides hängt miteinander zusammen. Gewiß mag das große Interesse, das man in unseren Tagen allenthalben dem Karmel und seiner Tradition, seiner Frömmigkeit und seinen Heiligen entgegenbringt, bisweilen modischer Art sein: man gefällt sich in der Dialektik von Tod und Leben, von Nichts und Alles, man idealisiert gern das verborgene und ins Schweigen versunkene Leben unter dem Schleier und hinter dem Gitter und vergißt darüber leicht die so unromantische Wirklichkeit. Aber darüber hinaus macht doch das überaus reiche Schrifttum über den Karmel das echte und drängende Anliegen vieler Christen deutlich, sich gegen den Aktivismus unserer Zeit zu stemmen und nach Hilfen für ein kontemplatives Leben Ausschau zu halten. Es ist hierfür bezeichnend, daß das dreibändige Werk des französischen unbeschuhten Karmeliten *P. Marie-Eugène de L'Enfant-Jésus* „Ich will Gott schauen“ (*Die geistliche Lehre der hl. Theresia von Avila und des hl. Johannes vom Kreuz*), dessen erster Band soeben in deutscher Übersetzung erschienen ist<sup>4</sup>, einem praktischen Verlangen religiös interessierter Laien sein Entstehen verdankt. Der Verfasser schreibt darüber „Vor etwa 15 Jahren sprach in unserem abgelegenen Kloster eine kleine Gruppe vor, unter der sich auch einige Mittel- und Hochschulprofessoren befanden, und bat uns, wir möchten sie in die Wissenschaft des karmelitanischen Gebetslebens einführen ... Das großmütige Angebot einer Unterkunftsmöglichkeit ... ermöglichte es uns, in der nächstgelegenen größeren Stadt eine Reihe von Vorträgen über das betrachtende Gebet abzuhalten. Diese Vorträge ... vereinigten eine gewählte Zuhörerschaft und fanden ihren Abschluß in einer halbstündigen Betrachtung, an die sich dann noch Einzelunterredungen und ein all-

gemeiner Gedankenaustausch anschlossen... Selbst bei diesen geistig hochstehenden und glänzend veranlagten Personen zeigte sich ... weniger das Bedürfnis nach einer Erörterung jener spekulativen dogmatischen Probleme, die in Zeitschriften zur Diskussion standen, als der offenkundige Wunsch nach einem lebendigen und praktischen Unterricht, d. h. nach einem schlachten, aber authentischen Beispiel der im Leben verwirklichten Doktrin“.

## I.

Wenn wir das karmelitanische Schrifttum in deutscher Sprache einmal überschauen, so fällt zunächst auf, daß es sich dabei meist um Übersetzungen (hauptsächlich aus dem Französischen) handelt. Die Originalausgaben liegen z. T. schon einige Jahre zurück. Zu begrüßen ist, daß eines der wichtigsten Bücher über Theresia von Lisieux, die „Einführung in das Geistesleben der hl. Theresia vom Kinde Jesu“ von André Combes nun auch bei uns vorliegt<sup>5</sup>. Der Verfasser, dem wir u. a. die kritische Ausgabe der Briefe der Heiligen verdanken, ist sozusagen der vom Karmel zu Lisieux autorisierte Verwalter und offizielle Interpret des theresianischen Erbes. Ihm standen nicht nur sämtliche schriftlichen Quellen (auch die nicht edierten) zur Verfügung, sondern außerdem eine mündliche Überlieferung, wie sie wohl selten anzutreffen ist, — im Gespräch mit Augen- und Ohrenzeugen, insbesondere mit den leiblichen Schwestern Thereses. Combes will als Theologe und als Historiker seine Aufgabe lösen. Nach Aufstellung einer Chronologie der äußeren und inneren Ereignisse im Leben der Heiligen mit Hilfe aller nur erreichbaren Anhaltspunkte, sucht er die entscheidenden Grundauffassungen Thereses vom Sinn des menschlichen Lebens, von der Liebe, vom Ordensstand und vom Apostolat, vom betrachtenden Gebet, vom Weg der geistigen Kindheit und vom Leiden herauszuarbeiten.

<sup>4</sup> Aufstieg der Seele zu Gott. Thomas-Morus-Verlag, Basel, 1953. 430 S., DM 17,50.  
— Die im folgenden angeführte Stelle auf S. IX f. Wir werden das Werk nach seinem Gesamterscheinen noch ausführlich würdigen.

<sup>5</sup> Johann Josef Zimmer Verlag, Trier (1951), 488 S., DM 16,—. Die Übersetzung erfolgte nach der zweiten französischen Auflage, Paris, 1948.

Schon für die frühen Kinderjahre, aber auch für die Jungmädchenzeit, weiß er dabei aufschlußreiche Einzelheiten zu berichten, die bisher unbeachtet geblieben waren, die aber mitbestimmend für Thereses innere Entwicklung wurden. In manchen Punkten vermag Combes durch sorgfältige und detaillierte Analysen das bisherige Urteil der Theresienforschung zu ergänzen oder gar zu korrigieren. Das wird z. B. deutlich, wo vom betrachtenden Gebet die Rede ist. Wie oft ist Therese als die große Befreierin von den Fesseln einengender Gebetsmethoden hingestellt worden. Um wie vieles einfacher liegen hier in Wirklichkeit die Dinge, um wie vieles menschlicher. Wie nah rückt uns dadurch die Heilige in unserem täglichen religiösen Bemühen. — Aus der Darstellung des „Kleinen Weges der geistigen Kindheit“ wird einerseits der eigentliche Kern der Heiligkeit Thereses ersichtlich, der Heroismus ihres Glaubens und ihrer Hingabe an die barmherzige Liebe Gottes, anderseits aber auch, wie dieser „Kleine Weg“ für alle gilt und möglich ist, anders allerdings für die Sünder als für die Heiligen. Endlich erfahren wir auch einiges über den mystischen Aufstieg Thereses. Der Verfasser ist hier der Ansicht, daß man schon vor ihrem Eintritt in den Karmel von eigentlicher Mystik sprechen könne, also noch vor der „dunklen Nacht“ der inneren Trockenheit und Trostlosigkeit, die bis zum Tode nicht mehr endigen sollte. Daß sich Thereses mystische Erfahrungen von dem Aufstiegsschema des hl. Johannes vom Kreuz unterscheiden, ist auch schon von anderer Seite bemerkt worden. Das letzte Urteil über diese Fragen steht wohl noch aus. — Nimmt man das Werk von Combes als Ganzes, so wird man es nicht gern im Chor der Stimmen über Therese von Lisieux vermissen. Mag uns auch seine Sprache bisweilen ein wenig zu enthusiastisch klingen und mancher „Fund“ nicht so neu und wichtig erscheinen, wie der Verfasser es darstellt, so ist man doch von seiner Sachlichkeit angenehm berührt. Es bedarf weder der Tiefenpsychologie noch eines vorgegebenen Denk- oder Daseinsschemas, um Therese in ihrem eigentlichen Anliegen

und in ihrer inneren Entwicklung zu verstehen. Und dennoch bleibt letztlich alles unter dem geheimnisvollen Schleier der göttlichen Gnade verborgen.

Neben Therese von Lisieux tritt in den letzten Jahren immer mehr ihre jüngere Mitschwester Elisabeth von der Dreifaltigkeit. Nachdem das Buch von M. Philipon O. P., „Die geistliche Lehre Schwester Elisabeths“ schon vor einigen Jahren in deutscher Übersetzung erschienen ist (Wien 1948), sind nun auch die Erinnerungen der Priorin von Dijon, *Mutter Germaine de Jésus*, gefolgt<sup>8</sup>. (Es fehlt eigentlich nur noch die Übersetzung des wichtigsten Werkes über Elisabeth von der Dreifaltigkeit: *Écrits spirituels d'Elisabeth. Lettres, Retraites et Inédits, présentés par le R. P. Philipon O. P.*, Editions du Seuil, Paris 1949.) Man spürt es diesen Erinnerungsblättern an, daß sie von einer liebenden Mutter geschrieben wurden, die den einsamen und steilen Weg ihrer Tochter aus nächster Nähe miterleben durfte. Dabei hat sich Mutter Germaine aufs treueste an die Tatsachen zu halten gesucht. Sie will nicht nur den äußeren Lebensgang Elisabeths schildern, sondern ist auch bemüht, auf Grund eines jahrelangen persönlichen Umgangs mit ihrer geistlichen Tochter, sowie an Hand von deren Briefen und Aufzeichnungen ein Bild der inneren und religiösen Entfaltung dieses einzigartigen Menschenkindes zu zeichnen. Auf diese Weise erfahren wir manchen Einzelzug aus dem Leben Elisabeths, der sonst vielleicht der Vergessenheit anheimgefallen wäre. Wir tun aber auch einen unmittelbaren Blick in ihre Seele, wie er nur durch das Zeugnis eines Mitwissenden möglich ist. Die Eigenart und der Vorzug dieses Buches bestehen darin, daß es keine theoretischen Erörterungen enthält, wie sie der Theologe anstellt und anstellen muß, sondern schlicht und an-

<sup>8</sup> Schwester Elisabeth von der Dreifaltigkeit, Verlag Butzon und Berker, Kevelaer (1951), 335 S., DM 9,80. — Das Werk kann auch unmittelbar vom Kölner Karmel „Maria vom Frieden“ (Köln, Vor den Siebenburgen 6) bezogen werden. Der Erlös dient dem Wiederaufbau des ehemaligen Karmelitinnenklosters aus dem 17. Jahrhundert.

schaulich schildert, so daß die Gestalt Elisabeths konkret und lebendig vor den Leser hintritt und deren Leben von ihm noch einmal miterlebt werden kann. Den Erinnerungen Mutter Germanines werden noch geistliche Aufzeichnungen Elisabeths (wie sie auch der „Geistlichen Lehre“ beigegeben sind) sowie eine Auswahl ihrer Briefe hinzugefügt.

Eine glückliche Ergänzung zu diesem Lebensbericht schenkt uns *Hans Urs von Balthasar* in seinem Büchlein „*Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*“. Er betrachtet es selbst als „eine Art Gegenstück zur früher erschienenen Deutung der Sendung von Lisieux“. Und wie diese Deutung an Eigenständigkeit und Dichte des Gedankens die meisten anderen Veröffentlichungen über Therese überragte, so auch hier. Es handelt sich um eine Deutung. Darum fällt das Biographische weithin fort. Deutung läßt leicht den subjektiven Standort des Deutenden hervortreten. Das wird man auch hier nicht leugnen können, obwohl es dem Verfasser um die Herausstellung der objektiven Lehre und Sendung Elisabeths geht, und wir auch nicht bestreiten wollen, daß ihm dies im Kern gelungen ist. Während P. Philipon in den theologischen Gedanken der gnadenhaften Einwohnung der heiligsten Dreifaltigkeit, der Gleichförmigkeit mit Christus und (entsprechend der thomistischen Gnadenlehre) der Gaben des Heiligen Geistes die Grundzüge der geistlichen Gestalt und Lehre Elisabeths sieht (also praktisch in dem, was zur Hauptsache in den Unterweisungen P. Vallées grundgelegt war), greift Urs von Balthasar noch hinter die Gnadenherrlichkeit in Christus zurück, auf deren innersten Ursprung, und glaubt im Gedanken der Prädestination den eigentlichen Angelpunkt der Heiligkeit und der Lehre Elisabeths gefunden zu haben. Prädestination meint hier nicht „eine (protestantische oder jansenistische) ‚Heilsgewißheit‘“<sup>7</sup>. Elisabeth faßt nach v. Balthasar „den ganzen Prädestinationsgedanken niemals individualistisch, sondern immer sozial,

kirchlich, gemeinschaftlich“ anf, „so daß sie andere mit der gleichen Evidenz als von Paulus Gemeinte anspricht“<sup>8</sup>. „Sie schließt sich als ein glaubendes, hoffendes und liebendes Glied der einen heilsgewissen Ecclesia dankbar ihrem (der Kirche) Jubel über ihre Vorherbestimmung an, ohne für sich etwas anderes zu fordern als den nackten, einfachen Glauben. Aber eines freilich tut sie: sie lebt von jetzt ab innerhalb des Planes Gottes... Sie gibt Gott die einzige adäquate Antwort auf die Enthüllung des ‚großen Mysteriums‘: die Antwort der ganzen Hingabe und der vollkommenen Anbetung“<sup>9</sup>.

Im Leben und in der Verkündigung dieses Mysteriums sieht v. Balthasar die Sendung Elisabeths, die nicht von uns in ihre Worte subjektiv hineininterpretiert, noch als das Endergebnis ihres Heiligtumsstrebens, sozusagen erst nachträglich, entdeckt wird, sondern von vornherein als solche von Gott intendiert war, auf die hin alle seine Gnaden angelegt waren. Dies ist ein Lieblingsgedanke v. Balthasars, den er schon auf Therese vom Kinde Jesu anwandte und der oft bei ihm wiederkehrt. „Es gibt in der Kirche Menschen, die von Gott in einer besonderen Erwählung mit einer besonderen Sendung betraut sind, und diese Erwählung hebt sie aus den Niederungen empor in die Regionen Gottes und fordert von ihnen den Mitvollzug in einer totalen Art, wie sie in den Räten Jesu Christi im Evangelium sich ausdrückt: die ganze Welt verlassen, um in Ausschließlichkeit dem Ruf zu folgen und dem himmlischen Willen nachzuleben. Diese Menschen erhalten aber ihren Auftrag nicht für sich, sondern für die andern; sie sollen Stadt auf dem Berg sein, um die in der Niederung Lebenden zu schützen und auszurichten... Sie sollen zeigen, wie die volle Liebe aussieht, das volle Vertrauen, die volle Zuversicht, und gleichzeitig mit dem Vorbild die ausgestreckte Hand sein, die hilft und mitemporzieht“<sup>10</sup>. Elisabeth selbst hat um diese Sendung gewußt. Sie drückt sie gegen Ende

<sup>7</sup> Urs v. Balthasar in der Einleitung zu „Schwester Elisabeth von der Dreifaltigkeit“, S. 13.

<sup>8</sup> In: *Elisabeth von Dijon*, S. 51.

<sup>9</sup> wie Anm. 7.

<sup>10</sup> *Elisabeth von Dijon*, S. 69.

ihres Lebens einmal so aus: „Ich glaube, im Himmel wird es meine Mission sein, die Seelen zur inneren Sammlung zu erziehen, ihnen zu helfen, aus sich selbst herauszugehen und in einer ganz einfach-schlichten, liebevollen Hinwendung des Herzens zu Gott ihm allein anzuhangen. In dem großen inneren Schweigen werde ich sie bewahren, in dem Gott in ihnen Gestalt gewinnen und sie in Sich umwandeln kann“<sup>11</sup>. In dieser Mission findet Elisabeth auch ihren Namen, den Gott ihr gegeben hat und der im „Buch des Lebens“ aufgeschrieben ist (Geh Offb 3, 5; 20, 15): „Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1, 12) zu sein.

Unendlichkeit, Lob, Anbetung und Dienst sind die Stichworte, nach denen v. Balthasar die Sendung Elisabeths weiter erläutert und entfaltet. Es ist ein Weg zu einem immer radikaleren Sich-selbst-Vergessen und in eine immer innigere Gottvereinigung hinein. Die Mystik Elisabeths ist nach v. Balthasar, „obwohl ausgesprochene Unendlichkeitsmystik, doch ebenso fraglos christologische Mystik, da die Unendlichkeit an keiner anderen Stelle in die Endlichkeit einbricht als in der Menschwerdung, in der Passion und in der Eucharistie der Liebe Gottes in Christus“<sup>12</sup>. Und da die Verähnlichung mit Christus nur im Zusammenhang der Sendung und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes verständlich wird, ist ihre Mystik zugleich Geist-Mystik. Durch diese ausgesprochene Schriftbezogenheit unterscheidet sich nach dem Vf. die Mystik Elisabeths in etwa von der ihres Ordensvaters Johannes vom Kreuz, der sich wie Pseudo-Dionysius viel stärker der negativen Theologie und einer fast neuplatonisch klingenden Begriffswelt bedient, um seine Gebetserfahrungen wiederzugeben, obwohl im Grunde auch seine Mystik wie alle christliche Mystik ausgesprochene Christus- und Kreuzesmystik ist. Während nun Elisabeth dem Theologen Johannes vom Kreuz gegenüber durch den Rückgriff auf Paulus und Johannes schriftgemäßster ist, kennzeichnet sie im Vergleich zu Theresia von Avila mit ihrer stark psy-

chologischen Betrachtungsweise die stärkere theologische Ausrichtung. So trifft auch bei ihr zu, was Combes einmal von Therese von Lisieux sagt, daß sie Elemente aus dem Evangelium, aus Paulus und aus Johannes vom Kreuz aufgenommen hat und dennoch auf keine dieser Quellen zurückgeführt werden kann, sondern etwas ganz Eigenes und Einmaliges darstellt<sup>13</sup>. Elisabeth besitzt eine erstaunliche Eigenständigkeit und hat ihre ganz persönliche Sendung an unsere Zeit.

So wie Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon sich von Gott beauftragt wußten, ihre Erleuchtungen und Erfahrungen an andere weiterzugeben, sei es durch das fürbittende Gebet und die apostolische Opferbereitschaft, sei es auch durch eine eigentliche Lehre wie bei Therese, so fühlen sich auch in unseren Tagen wieder Menschen gedrängt, von den ihnen zuteil gewordenen Gnaden und Erkenntnissen eines beschaulichen Lebens anderen mitzuteilen. (Wie sehr ist doch in der Kirche der Gedanke lebendig, daß alle Christen eine heilige Gemeinschaft bilden, in der einer für den anderen und ein Stand für den anderen die Verantwortung trägt und zu sorgen hat!) Wir wollen drei von ihnen nennen. Alle haben sie zuerst längere Zeit in der Welt gelebt, ehe sie den Weg in einen beschaulichen Orden fanden. Zwei von ihnen sind Konvertiten.

Der erste, von dem die Rede sein soll, ist der amerikanische Trappist *Thomas Merton*, dessen Selbstbiographie (*Der Berg der sieben Stufen*) vor wenigen Jahren einiges Aufsehen erregt hat. Merton schenkt uns wieder ein Werk, dem wegen der grundsätzlichen und systematischen Fragen, die darin besprochen werden, etwas größere Bedeutung zukommt. Es handelt sich um eine Einführung in das beschauliche Leben und in die Mystik und ist betitelt: „Der Aufstieg zur Wahrheit“ (*The ascent to truth*)<sup>14</sup>. Zwei Gründe haben Merton zu diesem Buch veranlaßt: 1. „Das plötzliche Interesse der Amerikaner am beschaulichen Leben“, das ihm *eines* klar zu beweisen scheint: „daß die

<sup>11</sup> a. a. O., S. 27.

<sup>12</sup> Elisabeth von Dijon, S. 88.

<sup>14</sup> Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln (1952), 316 S., Ln DM 15,—.

Beschauung, die Askese, das innere Gebet, die Weltabgeschiedenheit Dinge sind, deren die Christen unserer Zeit am meisten bedürfen<sup>15</sup>. 2. Die Hinneigung des modernen Menschen zu einer antiintellektualistischen „Mystik“, die den Offenbarungsglauben bedroht. Dieser konkrete Anlaß gibt dem Buch sein Gepräge: Es ist einerseits positiv einführend in die Fragen des beschaulichen Lebens, andererseits jeden Mystizismus, der auf eine Art von Gnosis oder auf eine Ekstase des Gefühls abzielt, abwehrend und richtigstellend. Führer ist für Merton dabei Johannes vom Kreuz, den er aus der Theologie des heiligen Thomas von Aquin interpretiert (fußend auf den Dominikanertheologen Johannes a. S. Thoma [1589—1644], Gardeil und R. Garrigou-Lagrange).

Im ersten Teil seines Werkes behandelt Merton das Verhältnis von Wissen und Unwissenheit, Licht und Dunkel, begrifflicher Erkenntnis und dunkler Erkenntnis im katholischen Glaubensbegriff. Er zeigt, wie die Spannung zwischen diesen beiden Elementen mit wachsendem Glauben zunimmt. Der Glaube treibt aus sich selbst über das begriffliche Erkennen hinaus in die Dunkelheit der Liebe, aber die liebende Erkenntnis bleibt immer an das Wort der Offenbarung in der Kirche gebunden. — Im zweiten Teil wird dann gezeigt, welche Rolle dem Verstand beim Übergang vom gewöhnlichen Glaubensleben zur Beschauung und auf den verschiedenen Stufen der aktiven und passiven Reinigung nach Johannes vom Kreuz zukommt. „Der Verstand ist der Schlüssel zum mystischen Leben“. Er „bereitet die Seele durch die aktive Tätigkeit der ‚Unterscheidung‘ und Klugheit auf die passive Gottesvereinigung vor“<sup>16</sup>. Er prüft die verschiedenen Erfahrungen, schützt vor Täuschungen und weist die Seele immer wieder auf das Licht des Glaubens und der Liebe hin. — Im letzten Teil wird abschließend noch einmal das Verhältnis von begrifflicher Erkenntnis und mystischer Beschauung und insbesondere das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe im Akt der Be-

schaugung selbst untersucht. — Merton stellt an seine Leser einige Anforderungen; man kann darum zweifeln, ob das Buch über einen Kreis theologisch Gebildeter weit hinauswirkt. Andererseits ist er aber sehr klar und weiß schwierige Gedankengänge bisweilen erstaunlich einfach auseinanderzulegen. Kontroversen (wie z. B. die Streitfrage nach der „erworbenen“ und „eingegosenen“ Beschauung) werden im allgemeinen vermieden. So gewinnt der Leser den Eindruck eines lückenlosen Systems, sowohl in der Theologie des hl. Thomas, wie auch damit übereinstimmend in der mystischen Lehre des hl. Johannes vom Kreuz. Es weht durch das Buch etwas vom Geist des Optimismus und vom Glauben an die Kraft des Intellekts, die den amerikanischen und kanadischen Thomismus beseelen.

Fast wie eine Parallele zu Thomas Mertons „Aufstieg zur Wahrheit“ wirkt auf den ersten Blick das nachgelassene Werk *Edith Steins* (Teresia Benedicta a Cruce OCD) „Kreuzeswissenschaft“, Studie über Johannes a Cruce<sup>17</sup>. Bei näherem Zusehen sind aber die Unterschiede nicht unbedeutend. Zunächst einmal der Anlaß des Buches. Die Karmeliterin, die ihr Leben mit dem Martyrium krönen sollte, hat im Grunde keine literarischen Absichten. Wenn andere sie nicht gedrängt hätten, wäre sie wohl kaum auf den Gedanken gekommen, nach ihrem Eintritt in den Karmel sich noch einmal ihren früheren wissenschaftlichen Interessen zuzuwenden. Urs von Balthasar wagt sogar das Urteil, sie sei „gegen ihren besseren Trieb allzu stark in den Bereich des analytischen Denkens zurückgefesselt worden“<sup>18</sup>. Auf jeden Fall spürt man bei ihrem Werk, daß es trotz allem wissenschaftlichen Scharf-sinn letztlich einem ganz persönlichen religiösen Streben seinen Ursprung verdankt. Es enthält nicht nur eine systematische Analyse der mystischen Lehre ihres großen Ordensvaters, sondern erschließt uns auch die

<sup>15</sup> ebd. S. 13.  
<sup>16</sup> ebd. S. 168/69.

<sup>17</sup> In Zusammenarbeit der Verlage E. Nauwelaerts, Louvain, und Herder, Freiburg, 1950 (I. Bd. der Werke Edith Steins, herausgeg. von Dr. L. Gelber und P. fr. Romaeus Leuven O. C. D.), 300 S.

<sup>18</sup> Elisabeth v. Dijon, S. 12.

Mitte ihrer eigenen Frömmigkeit. Insofern ist diese objektive Darstellung einer Lehre zugleich persönliches Bekenntnis.

Worum es der Verfasserin in diesem Werke geht, ist folgendes: Sie will zeigen, daß der junge Karmelit Johannes de Yepez, mit seinem ersten Ordensnamen Johannes vom hl. Matthias, im Beginn der theresianischen Reform nicht zufällig den Adelstitel *vom Kreuz* annahm. Gott hatte ja diesen Menschen schon längst im Zeichen des Kreuzes gerufen. Sein Leben hatte darum nurmehr im Geheimnis des Kreuzes einen Sinn. Edith Stein führt uns an die einzelnen Stationen der Begegnung des jungen Johannes mit dem Kreuz. Sie fand schon sehr früh statt und verdichtete sich immer mehr zu einer einzigen großen Vision. Johannes vernimmt den Ruf und verspürt den inneren Zug; er will fortan ausschließlich dem Geheimnis des Kreuzes oder besser das Geheimnis des Kreuzes leben. Das ist der Inhalt des ersten Kapitels: „*Kreuzesbotschaft*“. Im zweiten Kapitel „*Kreuzeslehre*“ ist dann von selbst klar, daß die Schriften des Kirchenlehrers der Mystik nichts anderes sind als das laute Echo seines innersten Geheimnisses. Sie entfalten die „*Kreuzeswissenschaft*“, die Wissenschaft der Heiligen, die nun im einzelnen analysiert wird. Mit großer Konsequenz und erstaunlicher Sachkenntnis wird der Aufstieg der Seele zur höchsten Liebesvereinigung mit Gott, werden die aktiven und passiven Nächte ebenso wie der Brautgesang der liebeglühenden und verwandelten Seele vom Geheimnis des Kreuzes her gedeutet und auf dieses bezogen. Sie offenbaren sich als Kreuzsnachfolge, als Entblößung mit Christus, als Gekreuzigtwerden und Verlassenheit am Kreuz, als Sterben und Auferstehen. Damit wird durch alle scheinbar neuplatonische Begrifflichkeit hindurch deutlich, daß die Mystik des hl. Johannes im tiefsten christologische, ja Kreuz-Mystik ist. In dem Abschnitt „*Die Seele im Reich des Geistes und der Geister*“ versucht die Verfasserin, den Zustand der Seele, die in die passive Nacht des Geistes eingegangen und in Gottes Liebe umgewandelt worden ist, von einer Philosophie der

Person her metaphysisch zu deuten. Diese Seiten enthalten manches Wertvolle, befriedigen aber nicht ganz, weil die Verfasserin hier zu sehr in der Begriffswelt des hl. Thomas stehen bleibt. — In einem letzten Abschnitt, der nur Fragment geblieben ist, „*Kreuzesnachfolge*“ überschrieben, wird gezeigt, wie der Heilige die von ihm geschaute und entworfene „*Keuzeswissenschaft*“ nun auch ins Leben übersetzt. Seine Briefe und Mahnungen an Schwestern, wie auch sein eigenes Verhalten in den Widerwärtigkeiten der Verfolgung sind ein ergreifendes Lied auf die Schönheit und Größe des Kreuzes. — Schw. Benedicta a Cruce hätte uns kein besseres Abschiedswort hinterlassen können, als sie es hier getan hat. Es ist eine Erhellung ihres eigenen Lebens.

Noch mehr persönliches Bekenntnis als das Buch von Edith Stein ist das von *Oda Schneider*: „*Im Anfang war das Herz. Vom Geheimnis des Karmel*“<sup>19</sup>. Es ist noch vor dem Eintritt in den Wiener Karmel geschrieben und übergibt uns das abgeklärte Ergebnis eines jahrelangen, intensiven Bemühens um Klärung und Verwirklichung des göttlichen Gnadenrufes. Das Heiligkeitideal der Verfasserin, wie sie es schon früher öfter in dieser Zeitschrift ausgeführt hat<sup>20</sup>, ist klar umrissen. Der Mensch, der mit dem Herzen Gottes eins werden will, muß in seinem Eigenwillen und in seiner durch die Erbsünde bedingten Ich-Bezogenheit „gebrochen“ werden. Oda Schneider spricht darum von der „völligen Vernichtung des Ich“ (26), von der „gebrochenen Natur“ (67), von der „Brechung des natürlichen Hanges (zu anderen Menschen)“ bei Teresa von Avila (103). Die unter den Folgen der Erbsünde stehende Natur muß „bis zur Asche verbrennen“ (34) und „leichter ist die Natur in den Gegenpol ihrer Neigung hineinzukreuzigen und zu heiligen als in diese Neigung selbst“ (103). Dieses Ideal findet die Verfasserin nun in einzigartiger Weise im Karmel verwirklicht. Schon in Elias, dem „Füh-

<sup>19</sup> Otto Müller Verlag, Salzburg (1951), 299 S., DM 17,20.

<sup>20</sup> Karmelheiligkeit 11 (1936), 210 ff.; Die Ganzheit der Gebrochenen 12 (1937) 177 ff.

*rer und Vater der Karmeliten*" ist es geheimnisvoll vorbedeutet. Im 3. Buch der Könige (18, 30 ff.) wird berichtet, wie der Prophet, entsprechend der Zahl der Stämme Israels, 12 Steine nahm. „Aus den Steinen erbaute er einen Altar... und zog rings um den Altar einen Graben... Dann schichtete er das Holz auf. Hierauf befahl er: ‚Füll vier Krüge mit Wasser und gießt es auf das Brandopfer und über das Holz!‘ Er gebot: ‚Tut es noch einmal!‘ Sie taten es noch einmal. Hierauf befahl er: ‚Tut es zum dritten Mal!‘ Und sie taten es zum dritten Mal, so daß das Wasser rings um den Altar floß. Auch den Graben ließ er mit Wasser füllen... (Dann) betete er:..., Erhöre mich, Herr...‘ Da fiel das Feuer des Herrn herab und verzehrte das Brandopfer und das Holz, die Steine und die Erde und leckte das Wasser im Graben auf“. Oda Schneider interpretiert dieses Opfergeschehen in ihrem Sinn: „Erst fällt Feuer vom Himmel, ein bereitetes Opfer zu verzehren, und dann strömen die Wasser des Lebens“ (46). Das ist auch für jeden Nachfolger des Propheten im Orden Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel die Weise (das wird für die Patrone und Heiligen des Ordens im einzelnen durchgeführt), sich von Gottes Liebesfeuer verzehren zu lassen; nur Gottes Feuer kann auch das Unbrennbare entflammen. Ist die eigensüchtige Natur des Menschen einmal verbrannt, dann ist der Mensch dieser Welt entschwunden, dann darf er unter dem Schleier des Schweigens teilnehmen an dem Geheimnis des verborgenen Herzens Gottes. Auch dem Karmel ist das Herz Gottes offenbart, aber nicht, wie in Paray-Le-Monial, das sich der ganzen Christenheit enttäuschende Herz Jesu, sondern das verborgene Herz Gottes.

## II.

Jeder der großen Orden hat seine eigene Aufgabe in der Kirche, derentwillen er von Gott erweckt wurde. Nicht nur eine einmalige, historische, — wenn auch der Gründergeneration für gewöhnlich eine besondere Bedeutung zukam, und sie das Ordensideal in einer Höchstform verwirklichte. Jeder von ihnen stellt eine spezifische und immer gültige

Verwirklichung des Evangeliums dar, die zur Nachahmung aufruft. Mag das auch durch die geschichtlich bedingte Nivellierung der Orden in neuerer Zeit nicht genügend hervorgetreten sein. Heute steht es wieder deutlich im Bewußtsein der Kirche und der Christenheit. Denn überall zeigt sich in den großen Orden — in den einen schon länger als in den anderen — das ernste Bestreben, das ursprüngliche Ideal des Stifters und die Ideale der ersten Generation möglichst rein wiederzugewinnen und in die Tat umzusetzen. Das gilt auch vom Orden Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel. Das karmelitische Schrifttum der letzten Jahre, von dem die oben angeführten Werke nur einen geringen Bruchteil darstellen, ist dafür ein Zeichen. Es knüpft allenfalls an die Ursprünge des Ordens, an den Geist der „*Institutio priorum monachorum*“ (12. Jahrh.) und an die großen Ordensgestalten des Mittelalters an, noch mehr aber an die theresianische Reform (bzw. für die beschuhten Karmeliten an die Reform von Touraine durch Johannes v. hl. Samson) und die große Zeit der mystischen Theologie. Die historische Forschung hat ein sicheres Material dafür bereitgestellt. Skizzieren wir kurz das sich aus der Geschichte ergebende Ordens- und Frömmigkeitsideal des Karmel<sup>21</sup>, um zu sehen, welche Akzente in dem uns zugänglichen Schrifttum von heute besonders hervortreten.

Als erstes und Hauptziel des Ordens wird durch alle Jahrhunderte hindurch und ohne Widerspruch das kontemplative Leben genannt, das Gebet, näherhin die Beschauung, und als Vorbereitung dafür die Reinigung des Herzens — durch eine radikale Aszese

<sup>21</sup> Vgl. zum folgenden: Titus Brandsma O. Carm. in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Fasc. VII, Stichwort „Carmes“; Gabriel de Se. Marie-Madelaine O. C. D. in: *L'Osservatore Romano* vom 13., 20., 29. Januar und vom 3. Februar 1934 (eine Zusammenfassung davon in RAM 15 (1934) 174 ff.); derselbe in: *Dictionnaire de Sp.*, VII, c. 171 ff.; François de Sainte Marie O. C. D., *La règle du Carmel et son esprit*, Paris 1949 (vorher in ähnlicher Fassung schon erschienen in *Ephemerides Carmelitae* 2 (1948) Fasc. I, S. 205 ff.).

— und die Vollkommenheit der Tugenden. Hinzu kam dann noch — mehr von außen bedingt, als sich aus dem Innersten des Ordens ergebend — ein bescheidenes Apostolat, das aber nicht neben die Kontemplation tritt, sondern dieser eingeordnet erscheint. Wenn von der Kontemplation als dem eigentlichen Kennzeichen des Karmel gesprochen wird, dann versteht man darunter nicht das opus Dei, den objektiven, öffentlichen göttlichen Kult, sondern das innere Gebet in der Einsamkeit des persönlichen Herzens. Das ergibt sich mit aller Deutlichkeit schon aus der ursprünglichen Regel. In der dritten Regel heißt es: „... jeder von euch habe seine eigene Zelle...“ und in der sechsten: „Jeder bleibe allein in seiner Zelle, Tag und Nacht das Gesetz des Herrn betrachtend und wachend im Gebet, wenn er nicht rechtmäßiger Weise durch andere Beschäftigungen in Anspruch genommen wird“, während der öffentliche Kult auf ein Mindestmaß beschränkt bleibt. In der siebten Regel wird für diejenigen, die lesen können, vorgeschrieben, sie sollten mit den Klerikern zusammen die kanonischen Horen beten, und die zehnte Regel bestimmt, das Oratorium solle möglichst bequem in der Mitte der Zellen liegen, woran die Bemerkung angeknüpft wird, „dort müßt ihr euch jeden Morgen zum Anhören der hl. Messe versammeln, wenn es sich gut machen läßt“<sup>22</sup>. Alles zielt also auf die Förderung der Einsamkeit und des Alleinseins ab; das Eremitendasein in der Wüste soll auch in der Gemeinschaft des Zusammenwohnens erhalten bleiben, damit die Seele um so ungestörter dem Gebet obliegen könne, allein mit dem alleinigen Gott.

<sup>22</sup> P. François de Sainte Marie OCD, a. a. O. S. 21, schreibt zu diesem Satz der zehnten Regel: „Der Text lautet: ‘Zu den Feierlichkeiten der Messe.’ Der Ritus des Heiligen Grabes, den die Karmeliten damals befolgten, war sehr feierlich. Dies ist zweifelsohne der Grund, weshalb der selige Albert (Patriarch von Jerusalem) zu seiner Feier nur verpflichtete, soweit es sich ermöglichen ließ“. Aber auch so bleibt bestehen, daß die Übung des inneren Gebetes vor allem den Vorrang hatte.

So sehr ist das Gebet das Bestimmende für diejenigen, die sich auf dem Berge Karmel in der Nachfolgeschaft des Elias und unter dem Schutz Mariens zusammenfinden, daß eine besondere Berufung zur Mystik als ein Proprium des Ordens gilt, und die eingegossene Beschauung als Ziel für alle Brüder und Schwestern hingestellt wird. Daran hält auch die theresianische Reform fest. Ihre erste Sorge gilt der Reinerhaltung des Gebetsgeistes. „Wir alle, die wir das heilige Kleid des Ordens vom Berge Karmel tragen“, schreibt Theresia von Avila, „sind zum Gebete und zur Beschauung berufen; dies war die anfängliche Lebensweise unseres Ordens. Wir stammen ja von jenen heiligen Vätern auf dem Berge Karmel ab, die in so großer Einsamkeit und mit so vollkommener Verachtung der Welt diesen Schatz, diese kostbare Perle gesucht haben, von der wir sprechen“<sup>23</sup>. Die nachfolgende mystische Theologie des Ordens hat dann, in der Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Beschauung, als unmittelbares Ziel des Karmeliten die vollkommene Vereinigung mit dem Willen Gottes in der Liebe herausgestellt, der aber bei entsprechend hochherziger Hingabe für gewöhnlich — nach anderen: normalerweise — die umwandelnde mystische Vereinigung als freies Gnaden geschenk Gottes folgen werde.

Wie verhält sich nun zu diesem kontemplativen Ziel des Ordens das Apostolat? Der Karmelit soll die Kontemplation zugunsten des Apostolates nur unterbrechen, wenn die Liebe zum Nächsten es erfordert oder der Gehorsam es befiehlt. Nach vollbrachtem Auftrag soll er darum möglichst bald wieder in die Einsamkeit des Gebetes zurückkehren. Dem entspricht auch die Geschichte des Ordens. Es waren viel mehr die Zeitumstände und der Ruf der Päpste als der eigene Trieb, was die Karmeliten des 13. und 14. Jahrhunderts apostolische Aufgaben übernehmen ließ. Immer wieder mahnten die Generalprioren, das Hauptziel des Ordens nicht aus dem Auge zu verlieren. Sie sahen

<sup>23</sup> Seelenburg, 5. Wohnung, Kap. 1 (ed. Aloysius Alkofer, 5. Bd., München 1938, S. 85 f.).

vom wachsenden Apostolat her eine Gefahr für das kontemplative Ideal des Ordens heraufziehen. Tatsächlich muß man denn auch die Milderung der ursprünglichen Regel unter Innozenz IV. (1247) und die Erschlaffung der Ordenszucht nicht zuletzt auf die immer stärkere Hereinnahme des Apostolates zurückführen. Die theresianische Reform (der mehrere Teilreformen, die letzte durch den seligen Johannes Soreth, vorausgegangen waren), hat auch hier die Akzente wieder richtig gesetzt. Ergreifend ist zu lesen, mit welch glühendem Eifer Johannes vom Kreuz im ersten reformierten Klösterlein zu Durvelo dem Gebete oblag, wie ihn nicht einmal die Predigt aus der Kontemplation himmlischer Dinge entließ und mit welcher Sehnsucht es ihn jedesmal nach vollbrachter Arbeit wieder in die Armutseligkeit seiner Hütte zurücktrieb, ohne daß er auch nur eine Nacht außerhalb seines geliebten Dachbodens verbracht hätte.

Andererseits hat aber Theresia, die eigentliche Gründerin der Reform, einen neuen apostolischen Akzent in das Ordensideal des Karmel hineingebracht. Ihre männlich starke und aktive Natur, aber noch mehr ihre inneren Erlebnisse sind der Ausgangspunkt dafür. Was die letzteren angeht, so war wahrscheinlich die berühmte Höllenvision Ende 1559 oder Anfang 1560 von entscheidender Bedeutung für den Durchbruch des apostolischen Gedankens. „Von diesem Gesicht“, schreibt sie, „röhrt auch der außergewöhnliche Schmerz, den ich über so viele Seelen empfinde, die der ewigen Verdammnis entgegensehen... Daher kommen auch jene mächtigen Antriebe, den Seelen zu helfen, so daß mir in Wahrheit scheint, ich würde mit der größten Freude tausendmal den Tod erleiden, damit auch nur eine einzige Seele so entsetzlichen Peinen entgehe“<sup>24</sup>. Je mehr sie von Gott hingerissen wird, um so stärker wird ihr apostolisches Verlangen. „O mein Jesus“, ruft sie nach einer Verzückung aus, „wie groß ist doch deine Liebe zu den Menschenkindern! Der größte Dienst, den wir dir erweisen können,

ist der, daß wir dich verlassen aus Liebe zu ihnen, um ihres Gewinnes willen. Dadurch erlangen wir zugleich, daß wir dich vollkommen besitzen“<sup>25</sup>. Es ist wohl kein Zweifel, daß ihre Beichtväter und Berater aus dem Jesuitenorden sie in diesem ihrem Verlangen unterstützten. Man erkennt es bis in typische Ausdrücke hinein, die sie mit dem Sprachschatz ignatianischer Frömmigkeit gemeinsam hat. So nennt sie z. B. Gott mit Vorliebe nicht nur ihren „Geliebten“, sondern ebenso häufig „Seine Majestät“, und alles in ihr ist, nach ihren eigenen Worten, „auf den Dienst Gottes gerichtet, auf die möglichst vollkommene Erfüllung seines Willens und auf seine höchste Ehre“<sup>26</sup>.

Ihr Eifer für die Ausbreitung der Reiches Gottes und das Heil der Seelen blieb nicht nur auf ihr eigenes Beten und Arbeiten beschränkt, sondern war auch von entscheidendem Einfluß auf ihre Umgebung und auf das Frömmigkeitsideal der ganzen Reform. Sie hielt Johannes vom Kreuz ab, seiner Neigung zum Eremitentum nachzugeben und zu den Karthäusern hinüberzuwechseln. Ihren Schwestern aber sprach sie oft und oft von der Pflicht, sich Gott für die Heiligung der Priester und die Rettung der Seelen aufzupopfern. „Ich diente dem Herrn immer mit meinen armen Gebeten und ermahnte auch meine Schwestern, dasselbe zu tun und sich das Heil der Seelen, die Ausbreitung der Kirche und die Erbauung aller derer, mit denen sie umgingen, ernstlich angelegen sein zu lassen... Wenn ich daher in den Lebensgeschichten der Heiligen lese, daß sie Seelen für Gott gewonnen haben, so erweckt das in mir größere Andacht und Vorliebe zu ihnen, und ich beneide sie darum mehr als um alle Martern, die sie gelitten haben; denn gerade diese Neigung hat mir der Herr eingesloßt. Es scheint mir nämlich, daß Gott den Gewinn einer einzigen Seele, die wir mittels seiner Barmherzigkeit durch unser Gebet und unseren Opfersinn retten, weit höher

<sup>24</sup> Vita, c. 32, n. 5 (ed. Alkofer, a. a. O., Bd. I, S. 313).

<sup>25</sup> Zitiert nach Oda Schneider, a. a. O., S. 104.

<sup>26</sup> Aus dem Bericht Theresias an ihren früheren Beichtvater in Toledo, Don Alfonso Velasquez (ed. Alkofer a. a. O., I. Bd., S. 464).

schätzt als alle übrigen Dienste, die wir ihm sonst leisten können“<sup>27</sup>.

Wenn wir von dem karmelitanischen Ordensziel her, wie es sich aus dem Willen der ersten Generation und der theresianischen Reform ergibt, noch einmal die heutige deutschsprachige Literatur über den Karmel überschauen, so ergibt sich folgendes Bild: Übereinstimmend wird von allen die Kontemplation als das unterscheidende Merkmal des Karmel und als sein spezielles Ziel hingestellt. Aber innerhalb der Kontemplation werden doch die Akzente sehr verschieden verteilt. Einmal wird Kontemplation verstanden als persönliches Verhältnis und als liebende Einheit zwischen der Einzelseele und Gott; dieses Verhältnis und diese Einheit werden als höchstes Gut um ihrer selbst willen angestrebt. Das andere Mal wird Kontemplation verstanden als sich opfernde und verströmende Hingabe an das verborgene und barmherzige Herz Gottes, das die Menschen retten und mit seinem unendlichen Leben beschenken will.

Zu einer Kontemplation um einer individuellen Vereinigung mit Gott willen neigt am stärksten der Aufsatz von *P. Otho Merv OCD „Die geistige Struktur des Karmel“*<sup>28</sup>. Zwar betont auch er, daß „der Karmel den Weg der Menschenferne nicht geht, um unterzutauchen in den Tiefen göttlicher Abgründe, ohne je wieder in die harte Realität dieser Welt zurückzukehren“, ... daß den Karmeliten vielmehr in seiner Gottversunkenheit „aus der Gleichförmigkeit mit Christus heraus die Sehnsucht nach seinen Menschenbrüdern packt, so daß er sich zu ihnen aufmacht, um ihnen Apostel zu werden“<sup>29</sup>. Aber der apostolische Gedanke ist doch nicht von vornherein mit in das kontemplative Element hineingenommen. Zunächst geht es vielmehr ausschließlich darum, „in persönliche Fühlung mit Christus zu treten, ein

Ich-Du-Verhältnis zu begründen und zu pflegen... (und) diese personale Beziehung zu Gott in ihrer höchsten menschenmöglichen Potenz anzustreben, sich bewußt zu bereiten zum Erleben Gottes, zur Beschauung“<sup>30</sup>. „Der Gipfel des Karmel ist also Gottesnähe, Gotteserleben... das von Gott unmittelbar Berührtsein“<sup>31</sup>. So wie die gloria Dei, die Ehre Gottes nur sekundär intendiert wird<sup>32</sup>, so folgt auch das Apostolat erst nachträglich aus der liebenden Vereinigung mit Gott. — Ähnlich wie für P. Otho, wenn auch keineswegs so exklusiv, steht auch für *Thomas Merton* (Der Aufstieg zur Wahrheit) und für *P. Macarius Wengel OCD*<sup>33</sup> der rein individuelle Gesichtspunkt der Kontemplation im Vordergrund des Interesses. Aber schon in der Studie von *Edith Stein* tritt durch die Betonung des Zusammenhangs zwischen Mystik und Erlösungsleiden Christi (darin liegt ja die eigentliche Intention der Verfasserin) der apostolische Gedanke viel stärker hervor, wenngleich das Thema der Arbeit diesen Gedanken nicht weiter ausführen ließ und die Untersuchung auf die Betrachtung des individuellen Verhältnisses zwischen der Einzelseele und Gott beschränkte.

Anders in dem Buch von *Oda Schneider*. Hier ist der apostolische Gedanke von vornherein den Inhalt der Kontemplation mitbestimmend. Der Mensch geht nicht in erster Linie in den Karmel — um es einmal ganz einfach auszudrücken —, um für sich allein in ein bräutliches Verhältnis zu Gott zu treten, sondern um sich Gott zum Dienst und zum Opfer anzubieten, ganz unabhängig von seiner eigenen Seligkeit, — um andere mitzureißen und die Ströme der göttlichen Gnade auf die verlorene Menschheit herabzurufen. Für ihre Haltung ist mehr Theresia als Johannes vom Kreuz bestimmt. Und es will uns scheinen, daß eben diese Haltung der Situation unserer Tage mehr entspricht als die zuerst angeführte. Daß sie die reine Kontemplation in keiner Weise zu schmälern braucht und darum dem

<sup>27</sup> Das Buch der Klosterstiftungen, 1. Kp., n. 5—6 (ed. Alkofer a. a. O., Bd. II, S. 22 f.).

<sup>28</sup> In: *Terra Carmeli. Jahrbuch zur Pflege karmelitanischen Geistes und Erforschung karmelitanischer Geschichte*, herausgeg. von der Provinz der Unb. Karmeliten Bayerns, Abensberg/Ndb. (1951).

<sup>29</sup> ebd. S. 19.

<sup>30</sup> ebd. S. 9. <sup>31</sup> ebd. S. 16. <sup>32</sup> ebd. S. 20.

<sup>33</sup> „Mystik als Begegnung und Aufbruch“. In: *Terra Carmeli*, S. 77 ff.

Hauptziel des Karmel durchaus gemäß ist, zeigen die großen Gestalten des Karmel aus neuerer Zeit: *Theresia vom Kinde Jesu*, *Elisabeth von der Dreifaltigkeit*, ebenso wie *Marie Antoinette de Geuser* und *Edith Stein*. Bei Theresia von Lisieux ist dies zu bekannt, für Elisabeth von Dijon hat es Urs von Balthasar mit aller Deutlichkeit gezeigt.

In dieser Tatsache hat Gott gesprochen, und die Kirche hat Gottes Wort aufgenommen und zur apostolischen Kontemplation aufgerufen. Niemand kommt zu Gott, es sei denn durch Christus, den Herrn. Und niemand steht in Christus vor Gott allein, sondern immer nur in der Gemeinschaft der Brüder. Auf der höchsten Stufe der Heiligkeit und Gottverbundenheit gleiten Kontemplation und Aktion ineinander. Eine kann ohne die andere nicht sein.

Gibt es nicht auch unter dem Gnadenruf des Heiligen Geistes und der Führung der sichtbaren Kirche eine Entfaltung des Karmelideals von der Kontemplation als Weg vorzüglich individueller Gottverbundenheit zur Kontemplation als Höchstform des sich auswirkenden Erlösungsgeheimnisses? Theresia von Lisieux und Elisabeth von Dijon scheinen es zu bestätigen. So schreibt z. B. Combes: „Theresia hat ihre klösterliche Berufung zunächst als eine Auserwählung durch Jesus empfunden, der sie dazu berief, in der Einsamkeit des Karmel Seine Braut zu sein ... Diese originelle Ausrichtung scheint sie nach der ‚Geschichte einer Seele‘ eine Zeitleng ausschließlich beseelt zu haben. Erst nach und nach nimmt man wahr, wie durch den Einfluß der Gnade neue Züge hinzukommen ... Kaum, daß ein weiteres Jahr vergangen war, als auf diese klösterliche Berufung, die an sich noch nicht genügte, um das Äußerste an Großherzigkeit in dieser Seele auszulösen, noch ein deutlich wahrnehmbarer übernatürlicher Ruf zum Apostolate erfolgte. Dieser Ruf wird im Jahre 1887 gewissermaßen zum Wendepunkt in der Geistesgeschichte Theresias und damit auch in der Gesamtkirche überhaupt“<sup>34</sup>. „Daher heißt es, sehr vorsichtig sein, wenn man, um die Berufung Theresias zu definieren, das all-

gemeine Endziel des Karmels in den Vordergrund rückt. Msgr. Laveille hat geschrieben: ‚Das Ziel der Karmelitin ist, das den Seligen eigene Leben der Beschauung, soweit es möglich ist, zu beginnen‘. Dies mag wohl, wenn man es so will, das Ziel der Karmelitin im allgemeinen sein, sicherlich aber ist es nicht das genau umrissene und hauptsächlichste Ziel Theresia Martins, ebenso wenig wie das ihrer Mutter Theresia von Avila“<sup>35</sup>.

In dieselbe Linie der apostolischen Kontemplation stellt Hans Urs von Balthasar Elisabeth von Dijon, wenn er sie in ihren Briefen sprechen läßt: „Finden Sie nicht auch, daß, während man anscheinend das Amt Marthas versieht, die Seele ständig mit Maria in ihrer Beschauung vergraben bleiben kann, über die Quelle gebeugt wie eine Verdurstende? Auf diese Weise verstehe ich das Apostolat sowohl der Karmelitin wie des Priesters: beide können Gott ausstrahlen und ihn den Seelen vermitteln, wenn sie sich ohne Unterbruch an den göttlichen Quellen aufhalten, ... Es ist der alte Begriff der ausstrahlenden Kontemplation, wie schon die Mönche von Ägypten und Dionysius ihn kannten, wie er aber doch in der Neuzeit — durch die große und die kleine Therese — sein ganze innere Dimension der apostolischen Aktion offenbart hat“<sup>36</sup>. „Was am Ausgang der Patristik, da die Ströme des Evangeliums in die Form der neuplerotischen Weltshau sich ergossen, noch selbstverständlich war, das muß, nach langen Jahrhunderten ichbetonter Aszetik und inmitten eines Zeitalters der Psychologie, als die der Offenbarung gemäße und katholische Haltung bewußt zurückerobert werden“<sup>37</sup>: „Mystik ist Dienst“, ist höchste Teilnahme am Erlösungswerk Christi und Fortsetzung desselben. Dabei braucht der erste Sinn christlicher Mystik, wie aller Gnade im Pilgerstand, „der Beginn der Glorie“, keineswegs beeinträchtigt zu werden. *Christliche Mystik ist Seligkeit und Auftrag zugleich*.

<sup>35</sup> ebd. S. 217 f.

<sup>36</sup> v. Balthasar, a. a. O., S. 84 f.

<sup>37</sup> ebd. S. 155.