

# Vom Geist der heiligen Therese von Lisieux

Von Clemens M. Tönnemann O.C.D., Würzburg

Die Feststellung A. Combes', daß dem Herrenwort vom Kindschaftsgeist im Leben und in der Lehre der hl. Therese von Lisieux durchaus nicht jene zentrale Bedeutung zukomme, die ihm die mehr oder weniger volkstümliche Literatur beimißt, mag überraschen. „Diesen Ausspruch (Mt 18, 3), der von allen als grundlegend in der thesesianischen Lehre angesehen wird, erwähnt Therese weder in ihrer ‚Geschichte einer Seele‘ noch jemals in ihren Briefen“<sup>1</sup>.

Vielmehr zitiert Therese am häufigsten das Wort aus der Vision des Isaias vom leidenden Gottesknecht: „Sein Antlitz war wie verborgen“ (Son visage était comme caché, Is 53, 3). Zum erstenmal begegnet uns dieses Wort in einem Brief an ihre Schwester Celine vom 18. Juli 1890. In der Folgezeit kehrt es in ihren Aufzeichnungen immer wieder, und sechs Wochen vor ihrem Tode bekennt die Heilige ausdrücklich: „Meine Andacht zum heiligsten Antlitz oder besser gesagt, *meine ganze Frömmigkeit* ist auf die Worte des Isaias aufgebaut: Weder Glanz noch Schönheit ist an ihm. Wir erblickten ihn, und sein Anblick war nicht angenehm. Verachtet war er und der Geringste unter den Menschenkindern, der Mann der Schmerzen, der unsere Gebrechen getragen. *Sein Antlitz war wie verborgen*, und wir haben ihn für nichts geachtet“<sup>2</sup>. Keine andere Stelle der Heiligen Schrift zeichnet die Gestalt des Erlösers dunkler und unverständlicher als die Vision des Isaias. Wenn ein strenger Büsser der Wüste dieses Erlöserbild zu seinem Christusbild sich gewählt hätte, wäre das verständlich; aber daß die „kleine Heilige“, „the little flower“, sich von diesem Christusbild angezogen fühlt, erscheint immerhin etwas paradox. Man könnte auf den Gedanken kommen, es handle sich in dem Bekenntnis Thereses um ein Geständnis, durch das sie sich auf ihrem Kranklager der ewig lästigen Frager habe entledigen wollen, wenn nicht ihre Briefe dieses Bekenntnis voll bestätigen würden. In dem oben zitierten Brief heißt es bereits: „Schon die Seele des Propheten Isaias versenkte sich wie die unsrige in die verborgenen Schönheiten Jesu“. Die letzten Worte sind im Original dreimal unterstrichen. Es ist merkwürdig, wie wenig Beachtung dieses Selbstbekenntnis Thereses bisher gefunden hat. Gewöhnlich wird es nur als ein Wort unter vielen andern erwähnt. Combes bemerkt zwar, daß Therese in der Verehrung des heiligsten Antlitzes die unerschöpfliche Kraftquelle finde, um ihren Lebensplan vollkommen zu verwirklichen<sup>3</sup>; doch man erfährt nicht, was das näherhin bedeuten soll. Das Selbstbekenntnis besagt aber ausdrücklich, daß die Verehrung des heiligsten Antlitzes eine Grundidee ihrer ganzen Frömmigkeit und gleichsam ein Schlüssel ihres geistlichen Lebens ist.

<sup>1</sup> A. Combes, Einführung in das Geistesleben der hl. Therese vom Kinde Jesu, Trier (1951), S. 271.

<sup>2</sup> Novissima Verba, 5. August 1897.

<sup>3</sup> Einführung, S. 409.

# I. Die Grundzüge der thesesianischen Ascese und Mystik

Die thesesianische Literatur, insbesondere die über den sogenannten kleinen Weg, erweckt oft den Eindruck, als habe die Heilige die Lehre der Bergpredigt entwertet und einen neuen Weg entdeckt, auf dem man auch ohne die Kreuzesnachfolge der Heiligen das Ziel der christlichen Vollkommenheit erreichen könne. Diese Vereinfachung ist wohl der Grund, warum Therese von manchen nicht ernst genug genommen wird; es fehlt an einem letztgültigen und gewichtigen Inhalt, ohne den man sich alles Gottsuchen und -streben nicht vorstellen kann. Das wirkliche Leben der hl. Therese sollte vor dieser Vereinfachung eigentlich bewahren. Denn zugegeben, daß die Heilige selbst durch die Art der Darstellungsweise — schon der „kleine Weg“ ist ein der Erklärung recht bedürftiger Begriff — zu dieser Mißdeutung beigetragen hat, so zeigt ihr Leben doch Strenge und Härten, die von „kleinen Seelen“ einfach nicht nachvollzogen werden können, mag auch Therese selbst behaupten: „Alles, was ich tue, müssen alle kleinen Seelen ebenfalls tun können“<sup>4</sup>. Nur auf ihre Worte achten, in denen sie das unsagbar Schwere ihres Lebens mit anmutigem Kitsch übergießt, hieße ihren Lebenskampf einfach ignorieren.

Und doch, sollte nicht auch dieses ihr Wort ernst gemeint sein? Woran hat Therese eigentlich gedacht, wenn sie sagt: „Alles, was ich tue?“ Denkt sie dabei an ein äußeres Tun? An ihre Opferchen? Ich meine: Ja, auch daran denkt sie! Und an ihren öden und langweiligen Alltag im Karmel; an eine unvernünftige Oberin; an die Launen der Schwestern, die sie ertragen muß; an ihre Schwäche . . . Sie denkt daran, daß sie eigentlich nie und nimmer einen befriedigenden und vollwertigen Ausdruck für ihre Gottesliebe findet, sondern sich mit alltäglichen Bagatellen begnügen muß, um Gott ihre Liebe zu zeigen, sich als gottliebend zu erleben und Gott in liebender Begegnung zu finden. Es gibt für sie keine glänzende und starke Ausdrucksmöglichkeit ihrer Liebe zu Gott — keine Heldentat, keine Massenbekehrung von Ungläubigen, kein sieghaftes Martyrium —, sondern nur jene des ganz durchschnittlichen Menschen, jene der kleinen Seelen. Sie ist auf den letzten Platz gestellt, wo sie Gott nichts zu sagen und zu bieten hat. Diese Erkenntnis war eine der entmutigendsten Wahrheiten, die Therese hinnehmen mußte und der sie sich im Karmel bewußt wurde; eine schmerzliche und deprimierende Erkenntnis, der Therese immer ins Angesicht zu schauen gezwungen war und in der sich alles Streben nach selbstmächtiger Vollkommenheit verzehrte. Wenn man bedenkt, welch ausgeprägtes Selbstbewußtsein und fast überstarkes Geltungsbedürfnis Therese besaß, wird einem klar, wie erdrückend die Erkenntnis dieser Minderwertigkeit für sie sein mußte. Und doch, was noch stärker in ihrer Seele drängte und sie aufwühlte, war ihre suchende Gottesliebe. Therese *muß* gleichsam Gott lieben; sie kann nicht anders. Sie muß Gott lieben, auch aus ihrer Minderwertigkeit heraus und durch sie hindurch. Sie will Gottes Antlitz sehen. So kommt es zu dem Paradox, daß sie Gott zwar mit ihrer Liebe sieht, aber nur unter dem Erleben ihrer Arm-seligkeit und Minderwertigkeit. *Sein Antlitz ist wie verborgen*.

Dieses blinde Vertrauen bedeutet in der Tat eine gewisse Abwertung des menschlichen Moral- und Vollkommenheitsschemas, weil es dabei zutiefst nicht um sche-

<sup>4</sup> Novissima Verba, 15. Juli, 1897.

matistische Vollkommenheit geht, sondern um vollkommene Gottesliebe und Gottesbegegnung. Aber die Gottesbegegnung bleibt für Therese eben nur jene, die keinen natürlich menschlichen Ausdruck kennt, sondern arm ist, ja bitterarm ist an glänzenden Liebeserweisen. An diese in äußeren Werken ausdruckslose Gottesliebe denkt Therese, wenn sie sagt: „Alles, was ich tue, müssen alle kleinen Seelen ebenfalls tun können“. Es ist nicht vieles zu tun, sondern nur zu lieben.

Die Praxis dieser Gottesliebe und Gottesbegegnung sieht so aus, und sie ist im Karmel die gleiche wie in der Welt: „Welche Gnade, sich am Morgen ohne jeden Mut zu finden, die Tugend zu üben. Das ist der Augenblick, die Axt an die Wurzel des Baumes zu legen ... Es ist die kritische Stunde, wo man versucht ist, alles liegen zu lassen. Aber in einem Liebesakt, selbst wenn man ihn nicht fühlt, ist alles gut“<sup>5</sup>. Und dann wieder: „Das Leben kostet etwas. Es ist schwer, einen arbeitsreichen Tag zu beginnen ... Wenn man Jesus noch fühlte! Ach, alles würde man für ihn ertragen. Doch nein, er scheint tausend Meilen weit weg zu sein, und wir sind mit uns selbst allein. Eine langweilige Gesellschaft, wenn Jesus nicht da ist!“<sup>6</sup> Auch im Leid muß Therese auf alles selbstgefällige und hohe Erleben verzichten lernen. „Das Glück findet man nur im Leiden und zwar im Leiden ohne jeden Trost“<sup>7</sup>. „Wir möchten gern groß- und edelmütig leiden. Welche Illusion! Wir möchten nie fallen ... Es ist eine große Freude, unser Kreuz schwach zu tragen ... Das Sandkorn will sich ohne Freude, ohne Mut und Kraft ans Werk begeben“<sup>8</sup>.

Thereses Kampf geht darum, aus jedem Augenblick eine Gottesbegegnung zu machen, so fade und gefühllos der Augenblick auch sein mag. Sie zwingt jedem Augenblick einen metaphysischen Sinn auf. Sie drängt in jedem Augenblick zur Schau Gottes, auch wenn ihr das Antlitz Gottes verborgen ist, d. h. auch wenn ihre Gotteserkenntnis und Gottesbegegnung völlig eines erlebbaren menschlichen Beweggrundes entbehrt, so daß sie natürlich menschlich unfassbar ist. Es ist eine Gottesbegegnung, die nur vom dunklen Glauben, wie Johannes vom Kreuz sagt, und vom Liebeswillen der Seele diktiert wird, eine formlose Gottesbegegnung, eine Schau ins verborgene Antlitz Gottes. Aber Gott ist wirklich da und mit der Seele vereinigt.

Bezeichnenderweise beginnt die „Geschichte einer Seele“ mit Gedanken über die Prädestination, also mit Gedanken über jenes Geheimnis, das uns letztlich das Vaterantlitz Gottes verhüllt. „Gott beruft nicht die, die würdig sind, sondern die, welche er berufen will“, schreibt Therese. Aber die Heilige liebt sich gleichsam durch den Schleier hindurch zu Gott hin. „Ich erkannte, daß die Natur ihren Frühlingssschmuck verlieren würde, wenn alle duftende Rosen sein wollten“<sup>9</sup>. „Wenn der Gärtner einen Strauß bindet, findet er immer kleine Lücken zwischen den prachtvollen Blumen; um sie auszufüllen und das Ganze hübsch abzurunden, steckt er Moos dazwischen. Sehen Sie, das werde ich im Himmel sein: ein kleiner Moos-

<sup>5</sup> Brief 40 (Ausgabe von Lisieux 1948).

<sup>6</sup> Brief 32.

<sup>7</sup> Brief 50.

<sup>8</sup> Brief 59.

<sup>9</sup> Geschichte einer Seele, vgl. Ausgabe der Kreuzring-Bücherei, Trier, S. 8.

stengel zwischen den herrlichen Blumen, die der liebe Gott dort hat“<sup>10</sup>. Hat Therese das wohl ernst gemeint? Sie wollte doch eine große Heilige werden. Träumt sie nicht doch von den ersten Plätzen im Himmel? Der Mensch neigt dazu, sich vor dem letzten Platz oder besser gesagt, vor dem, was ihm als letzter Platz erscheint, zu sträuben. Und die Erkenntnis der eigenen Schwäche, der eigenen Fehler und Sünden, die Erkenntnis, daß man so gar nichts Besonderes, Überdurchschnittliches aufzuweisen hat, läßt die Hoffnung auf einen glänzenden Platz im Himmel umso leichter schwinden. Sie weckt die Angst, daß man im Himmel wahrscheinlich zu kurz kommen wird und unser Glücksverlangen unerfüllt bleibt. Therese dreht die Sache um: Gott hat mir meinen Platz bestimmt; und es ist sein Liebeswille gewesen, der mir diesen Platz bestimmt hat. So armselig und unscheinbar er mir und den Menschen auch erscheinen mag, es ist der einzige Ort, an dem der liebende Gott mich erwartet; es ist der einzige Ort der vollkommenen Gottesbegegnung und Gottesvereinigung. Und nur „dieser (letzte) Platz ist allein ausgenommen von dem, was Salomon als Eitelkeit und Geistesplage bezeichnet“<sup>11</sup>. Er wird das Glück der Ewigkeit bestimmen. Und warum nicht daran glauben, daß wir schon jetzt auf diesem Platz sind? Gott ist ja in uns und wartet auf uns. „Ja, jeder Augenblick ist eine Ewigkeit, eine Ewigkeit von Freude für den Himmel, eine Ewigkeit Gott schauen von Angesicht zu Angesicht“<sup>12</sup>, auf Erden freilich in einer stets verhüllten Schau.

Die Deutung, die van der Meersch der thesesianischen Lehre gegeben hat, wurde von vielen Seiten heftig angegriffen. Sie scheint der Religiosität Thereses die Tendenz auf die protestantische Rechtfertigungslehre hin zu unterstellen. Der Autor schreibt z. B.: „Die Heiligkeit fügt sich in alles Elend, in alle Armseligkeit unseres Herzens. Die Heiligkeit ist allen gewährt, den Verdorbenen, den unheilbar Heruntergekommenen. Wenn sie nur ihre Ohnmacht erkennen! Und wenn sie kämpfen, ohne einen Lohn zu erwarten!“<sup>13</sup> Was diese Äußerung dem Wortlaut nach besagt, ist natürlich nicht die Lehre der hl. Therese. Aber van der Meersch möchte wohl nicht die Vereinbarkeit von Heiligkeit und moralischer Verdorbenheit behaupten, sondern jene Tatsache herausstellen, daß die Heiligkeit wirklich unter dem Erleben von Schwäche und Gottverlassenheit verborgen sein kann. So ist in der Tat bei Therese das Erleben von Schwäche und Gottverlassenheit demütigende und läuternde Verhüllung, durch die sie den Willen Gottes blind erfüllen lernt. Es vermindert keineswegs die substantiale Heiligkeit der Seele, sondern ist Weg zur unbedingten Hingabe an Gott. Ob allerdings auch der Verdorbenste, der unheilbar Heruntergekommene bereits zu dieser vollkommenen Hingabe fähig ist? Auch die Behauptung Morées ist mit Bedenken aufzunehmen: „Weit mehr als der kleine Weg ist dies der eigentliche Sinn der Botschaft Thereses von Lisieux: Sich zu Gott erheben in Vertrauen und Liebe, ist eine Möglichkeit für alle Menschen, auch für die größten Sünder, auch für die allergrößten Sünder“<sup>14</sup>. Gewiß steht auch dem größten Sünder diese Möglichkeit offen. Ja, er ist dazu verpflichtet, sich wieder zu

<sup>10</sup> Zitiert bei I. F. Görres: Das verborgene Antlitz, Freiburg 1944, S. 426.

<sup>11</sup> Brief 215.

<sup>12</sup> Brief 74.

<sup>13</sup> Maxence van der Meersch, La petite Sainte Thérèse, S. 234.

<sup>14</sup> Morée, vgl. Herderkorrespondenz 7 (1953) S. 564.

Gott zu wenden, und zwar auch wider alles Hoffen, trotz des größten Schuldbewußtseins. Aber nie ist dieses Sicherheben zu Gott in Vertrauen und Liebe eine Befähigung aus der Sündhaftigkeit des Menschen, eine Befähigung trotz der ermangelnden Kraft der heiligmachenden Gnade, sondern eine Befähigung trotz des *Sündenbewußtseins*, des Erlebens der Gottferne und Gottverhüllung.

Im Grunde genommen ist dieser Weg der hl. Therese nichts anderes als das, was Johannes vom Kreuz als die dunkle Nacht der Seele beschrieben hat. Urs v. Balthasar vertritt zwar die Auffassung, Therese habe nie diese dunkle Nacht gekannt. Thereses Erleben bleibe immer nur in einer gewissen Halbnacht, wie sie in einem unterirdischen Gang herrsche. „So bleibt es bei dem Paradox: ‚Der Weg, den ich gehe, hat keinerlei Tröstung für mich, und doch enthält er alle Tröstung‘. Wie immer man diesen Zustand bezeichnen und einreihen will, es scheint unmöglich, ihn mit der wahren Nacht gleichzusetzen, in welcher für alle diese wenn auch ungefühlten Freuden, Gewißheiten, Hoffnungen keinerlei Raum mehr bleibt. Was Therese entzogen ist, ist das Gefühl, die Evidenz, die Sieghaftigkeit des Glaubens, aber keineswegs der Glaube selbst ... Sogar der stärkste Ausdruck bezeugt das Gegenteil: ‚Ich glaube nicht mehr an das ewige Leben; mir scheint, daß es nach diesem Leben nichts mehr gibt. Alles ist verschwunden. Es bleibt nur noch die Liebe.‘ Wenn die Liebe bleibt, und Therese weiß, daß sie bleibt, so ist das nicht die dunkle Nacht der Seele. Unzeitig beruft sich Therese hier auf das Ölberggeheimnis, in welchem der Herr ‚alle Freuden der Trinität genoß und trotzdem in grausamer Agonie lag‘; ... die eigentliche dunkle Nacht, wie sie Johannes vom Kreuz und andere beschreiben, läßt für toutes délices de la Trinité keinen Raum“<sup>15</sup>. Diesem Urteil liegt offenbar ein Begriff der dunklen Nacht zugrunde, der ihre Lichtleere und Verzweiflung bis ins Maßlose steigert und der weder bei Johannes vom Kreuz zu finden noch überhaupt theologisch haltbar ist. Wenn Johannes vom Kreuz sagt, die Seele glaube, Gott habe sie verstoßen, so bedeutet das doch offensichtlich nicht die Auslöschung des theologischen Glaubens, sondern seines sinnlich-seelischen Erlebens. Nirgendwo spricht Johannes vom Kreuz von gänzlicher Glaubensleere. Man lese doch nur die Strophen der „Dunklen Nacht“, die überquellen von Bildern ekstatischen Glückes. Und im „Geistlichen Gesang“ schreibt der Mystiker: „Im Leiden findet die Seele ihre größte Wonne und ihren höchsten Gewinn, weil es ein Mittel ist, um tiefer in die Wonnen und Tiefen der Weisheit Gottes einzudringen. Die Seele gibt sich nicht zufrieden mit irgendeiner Art gewöhnlicher Leiden ... Sie will auch Todesängste auf sich nehmen, die sie als ein Mittel betrachtet, um Gott zu schauen“<sup>16</sup>. Aber Therese wahrt gegenüber der Größe des hl. Johannes vom Kreuz ihre volle Selbständigkeit und bleibt ihrer persönlichen Art treu. Wenn sie die beiden ersten theologischen Tugenden auch nicht außer acht läßt — in der „Dunklen Nacht“ und im „Aufstieg“ des hl. Johannes vom Kreuz nehmen sie den größten Raum ein — so ist doch ihr ganzes geistiges Leben von vornherein mehr auf die Liebe ausgerichtet (vgl. das Gedicht „Aus Liebe leben“), und der blinde Liebesgehorsam in den Willen des Vaters dämpft manche Verlassenheit der dunklen Nacht. Johannes vom Kreuz schmachtet im Ker-

<sup>15</sup> Urs v. Balthasar, *Therese von Lisieux*, Köln 1950, S. 310f.

<sup>16</sup> *Geistl. Gesang*, Str. 36.

ker der Sinne und des ungeläuterten Geistes nach der Befreiung. Er verlegt sich dabei auf eine großartige asketische Lehre. Therese weiß sich anders zu befreien, indem sie jede Bestimmung Gottes, so quälend und unerträglich sie für ihr menschliches Empfinden auch sein mag, mit Aufbietung aller Herzenskraft willentlich bejaht und sich ihr ergibt, schwach, hilflos und unvermögend wie ein Kind. Jedem Augenblick, jeder Stimmung und jeder Lage versucht die Heilige als einer Gotteserfahrung, so unverständlich sie menschlichem Erleben auch ist, mit dankender, alles erdulder Liebe zu begegnen. Mag ihr das Antlitz des begegnenden Gottes auch noch so verschleiert und unkenntlich erscheinen, sie bejaht es und liebt es als das Antlitz des liebenden Vaters.

Es ist ein ganz persönliches Erleben, das Therese diese Geisteshaltung vermittelt hat: Die seltsame Vision ihres eigenen Vaters, von der sie in der „Geschichte einer Seele“ berichtet. Sie sieht seine Gestalt, ohne die Züge des Vaters zu erkennen, doch mit der bestimmten Gewißheit, daß es ihr Vater ist. „Son visage était comme caché“. Als Therese später dieses Wort bei Isaias findet in der Vision des Jahweknechtes, wird es ihr zum Schlüssel ihrer Gottesbegegnungen und ihres eigenen Lebens. Es ist ein Doppeltes, was ihr die Gestalt des Gottesknechtes, mit dem sie das Bild ihres eigenen Vaters identifiziert, sagt: Gott selbst hat auf Erden nicht das leuchtende Angesicht menschlicher Vollkommenheit getragen. „Nicht Gestalt ist an ihm, nicht Schönheit. Verachtet war er, der letzte der Menschen, von Gott getroffen und geplagt. Der Herr legte auf ihn die Sündenschuld von uns allen“ (Therese hat die ganze Isaiasvision für ihre Schwester Celine abgeschrieben)<sup>17</sup>. Was bedeutet angesichts dieser Gotteserscheinung noch menschlich beurteilte Vollkommenheit? Nicht mehr im Streben nach glänzender Vollkommenheit und heroisch selbstmächtiger Heiligkeit lernt Therese den Inhalt christlichen Lebens sehen, sondern in der „Versenkung in die Schönheit Jesu“, des gebeugten, verachteten, von sich selbst und von Gott verlassenen Gottesknechtes, in der liebenden und gehorsamen Ertragung der Kenosis Christi, der irdischen Verbannung von der Anschauung Gottes. Sie muß auf dem letzten Platz ausharren.

Die zweite Grundhaltung, die Therese durch die Gestalt des Gottesknechtes findet, ist ihr Vertrauen<sup>18</sup>. Therese weiß darum, daß der Gottesknecht trotz seiner Verbannung und Entstellung der Sohn Gottes ist. Deshalb glaubt sie in tiefster Seele, daß auch ihre Gotteskindschaft nicht abhängig ist vom Erleben ihrer Armseligkeit, sondern in aller Verlassenheit und Öde und Verzweiflung fort dauert, ja sie so allein den Willen Gottes vollkommen erfüllt und zur Begegnung mit Gott findet, allerdings in einer Begegnung, die nicht mehr auf der Ebene des Natürlichen, sondern des Übernatürlichen liegt. Das Gehorchen und Sichergeben in das Leid, in die Verlassenheit, in die Kenosis Christi, ist nach Therese „das einzige Mittel, uns dafür fähig zu machen, Gott zu erkennen, wie er sich erkennt, und daß wir Götter werden“<sup>18</sup>, einziges Mittel für die vollkommene Gottesbegegnung auf Erden. Therese hat an diesem Gottesbild des Jahweknechtes gelernt, was Johannes vom Kreuz die Entblößung der Seelenkräfte nennt, d. h. jene Läuterung und Vergöttlichung der Seele, die ihr die übernatürliche Kraft verleiht, die Potenzen der Gottes-

<sup>17</sup> Brief 88.

<sup>18</sup> Brief 32.

begegnung, Glaube, Hoffnung und Liebe, nicht mehr natürlich menschlich zu motivieren, sondern ohne ein natürlich menschlich erlebbares Motiv, d. h. übernatürlich. Und man darf wohl sagen, daß Therese an mystischer Genialität ihrem Ordensvater und Meister wenig nachsteht. Therese war trotz ihrer mädchenhaften Anmut eine ganz harte, unerbittlich um die Gottesliebe und Gottesbegegnung eifernde Seele.

## *II. Das Apostolat der hl. Therese v. Lisieux*

Leicht und heiter sind oft die Worte, mit denen Therese ihr apostolisches Wirken darzustellen und zu erklären sucht. Die Heilige schreibt: „Jesus macht es Freude, seine Gaben einigen seiner Geschöpfe verschwenderisch auszuteilen; aber oft geschieht es, um die Herzen anderer anzulocken, und dann, wenn er sie an sich gezogen hat, läßt er diese äußeren Gaben zergehen, und er beraubt die Seelen vollständig, die ihm die liebsten sind. Wenn sich diese Seelen in so großer Armut sehen, sind sie in Furcht, und es scheint ihnen, daß nichts Gutes mehr an ihnen ist, weil sie alles von anderen empfangen und nichts geben können. Aber es ist nicht so, denn das Innerste ihres Seins arbeitet im Verborgenen“<sup>19</sup>. In ihrer Exegese zu Hld 1, 3 hat Therese diese apostolische Wirksamkeit folgendermaßen dargestellt: „Ich bitte Jesus, mich in die Flammen seiner göttlichen Liebe zu versenken und mich so innig mit sich zu vereinigen, daß er in mir lebt und ich in ihm. Ich fühle es, je inniger die Flammen der Liebe mein Herz entzünden, desto flehentlicher werde ich bitten und beten: Ziehe mich an Dich, und mit desto größerer Schnelligkeit werden auch jene Seelen, die mir nahestehen, dem Wohlgeruch der Salben meines Geliebten nacheilen. Ja, sie werden auf dem Wege laufen. Um die Wette wollen wir eilen, denn die Seelen, die entflammt sind von deiner Liebesglut, können nimmermehr untätig sein. Wohl sitzen sie mit Maria zu Füßen des Herrn . . . Während sie müßig zu sein scheinen, geben sie dem Herrn weit mehr als Martha, die sich um vieles kümmert“<sup>20</sup>.

Wir haben bereits gesehen, wie Therese ihr geistliches Leben unabhängig zu machen sucht von natürlich menschlicher Motivierung und es auf eine Motivierung aufbaut, die nur aus dem Glauben geschöpft werden kann. Diese Geisteshaltung erstrebt tatsächlich nichts anderes als die Aktivierung jener übernatürlichen Bewegkräfte, die die Theologen die Gaben des Heiligen Geistes nennen, die dem Menschen zu einem übermenschlich motivierten und vollzogenen Tun die Kraft geben. In dieser Eigenart liegt die sichere Begründung für die Tatsache, daß das Geistesleben der hl. Therese wirkliche Mystik ist. Und diese mystische Haltung, deren Tun über menschliche Beweggründe und Einsichten erhöht ist, kennzeichnet auch das theresianische Apostolat: die Wirksamkeit eines Herzens, das vom verborgenen Geist der Liebe, dem Geiste Christi, entbrannt ist. Sichtbare Erfolge nimmt sich Therese nicht zum Ziele. Dafür ist im Karmel keine Möglichkeit gegeben. Der Erfolg möge vor ihr verhüllt bleiben, damit er weder Antrieb noch Absicht sein kann, sondern Jesus allein, der sein Erlösungswerk um so fruchtbarer in seinen mystischen Gliedern fortsetzen kann, je inniger sie mit ihm vereinigt und seinem

<sup>19</sup> Brief 127.

<sup>20</sup> Geschichte S. 179.

Wirken untertan sind als ein gefügiges Werkzeug („Ich bin ein kleiner Pinsel“), d. h. eben nicht dem Erfolge oder der Leistung, sondern dem Geiste Christi selbst untertan. Diese mystisch apostolische Wirksamkeit kann letztlich von der natürlichen Vernunft nicht eingesehen, beurteilt, schematisiert werden, weil sie streng übernatürlich ist (wie die Theologen sagen: *quoad substantiam et quoad modum*). Auch im einzelnen muß ihre Weise für den natürlichen Menschen oft unverständlich bleiben. „Der natürliche Mensch erfaßt nicht, was des Geistes ist“ (1 Kor 2, 14), sowie auch für die eifrig dienende Martha die beschauliche Untätigkeit ihrer Schwester unverständlich bleibt. Man kann sich sicherlich im Bewußtsein einer selbstgerechten Gottesfreundschaft oder mit bequemer Selbstschätzung des eigenen ausgewählten beschaulichen Standes auch zu Unrecht auf das Maria-Martha-Beispiel berufen. Auch Therese hat man diesen Vorwurf gemacht im Hinblick auf ein angeblich „stolzes und doch im Hintergrund so fragwürdiges, so bitterarmes Wort“. Aber ob es wohl richtig sein kann, die außergewöhnliche Fruchtbarkeit der Mission Thereses mit einem fragwürdigen, bitterarmen Wort zu erklären?

Die Gestalt des Gottesknechtes aus Isaias erweist sich auch hier als der Schlüssel zur richtigen Deutung der theresianischen Mission und der Solidarität mit den Erlösungsbedürftigen und Sündern.

Wie der Gottesknecht muß auch Therese die Schuld und Strafe anderer auf sich nehmen, oder besser gesagt: Christus selbst ist es, der in ihr noch immer die Schuld der Welt auf sich nimmt. Sie ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt. In dieser Erlösergemeinschaft ist der Anteil Christi die Kraft, zu tragen; das Erlösungsleiden und seine Gottverlassenheit aber ist der alleinige Anteil des Menschen, durch den Christus die fremde Schuld trägt. „Es geht etwas Geheimnisvolles in mir vor. Ich leide nicht für mich, sondern für eine andere Seele“<sup>21</sup>. Es bedeutet schließlich die Vollendung des theresianischen Erlösungsapostolates, wenn sich die Heilige angetrieben fühlt, die Finsternis und Verlassenheit gottferner Seelen auf sich zu nehmen. „Ich bemühe mich, mich selbst in nichts mehr zu besitzen, und das, was Jesus in meiner Seele zu wirken gefällt, überlasse ich ihm, denn ich habe ein strenges Leben nicht gewählt, um meine Sünden zu sühnen, sondern die der anderen“<sup>22</sup>. Und worin dieses Leben für die Sünder besteht, ist einmal die Ertragung des karmelitanischen Alltags; und dann hat Therese noch ein tieferes Erlösungsleiden auszukosten. Sie beschreibt es so: „Während der lichtvollen Tage der Osterzeit zeigte mir Jesus klar und deutlich, daß es Seelen gäbe ohne Glauben und Hoffnung ... Dein Kind ist bereit, das Brot des Schmerzes und der Verbannung solange zu essen, als Du es willst. Um Deiner Liebe willen nimmt es teil an diesem Mahl voll Bitterkeit, von dem sich die armen Sünder nähren, und es wird nicht vom Tische aufstehen, ehe es das Zeichen dazu von Dir erhalten. Aber darf ich denn nicht sowohl für mich als auch für meine schuldigen Brüder sprechen: Herr Gott, sei uns armen Sündern gnädig? ... Laß nicht zu, daß ich Dich je beleidige...“<sup>23</sup> Bis zu ihrem Tode kommen alle Versuchungen über Therese: Versuchungen gegen den Glauben; sie sieht sich in den verzweifelnden Gedanken eines Materialisten;

<sup>21</sup> Zitiert bei I. F. Görres, S. 476.

<sup>22</sup> Brief 220.

<sup>23</sup> Geschichte 140f.



sie verliert allen Lebensmut und Lebenssinn. Dann wieder: „Oh, wenn Sie wüßten, was für abscheuliche Gedanken mich dauernd bedrängen . . . Ich muß sie gezwungener Weise aushalten“<sup>24</sup>. Über das Leben Thereses senkt sich der Schleier der Gottverlassenheit; sie ißt am Tisch der Sünder das Brot der Schuld. Aber dieser Tisch ist — der Abendmahlstisch des Herrn, des Jahweknechtes. Wie sich die Solidarität Christi mit den Sündern am tiefsten beim letzten Abendmahl zeigt, wo der heilige Gottmensch so in die Schuldgemeinschaft der Sünder tritt, daß er sogar ihre Speise wird, so bei Therese, indem sie sich gleichsam verzehrt in der willigen Ertragung der Gottverlassenheit für andere. Diesen apostolischen Sinn hat Therese der „dunklen Nacht“ gegeben.

Von hier aus gesehen wird auch die fast schwärmerische Leidenssehnsucht der Heiligen verständlich. Es mag scheinen, als habe Therese den Wert des Leidens übertrieben. Doch es geht schließlich um die Identifikation mit dem Erlösungsleiden Christi, um ein Leiden also, das allein in der Kraft Christi getragen werden kann. Aus dieser Kraft schöpft Therese den Mut, selbst über den Tod hinaus für die Seelen leiden zu wollen. „Ich zähle fest darauf, im Himmel nicht untätig zu sein! Mein Wunsch ist, weiter für die Kirche und die Seelen zu arbeiten. Ich bitte Gott darum . . . Wenn ich den Kampfplatz verlasse, dann nicht mit dem egoistischen Wunsch, auszuruhen. Der Gedanke an die ewige Seligkeit läßt mein Herz kaum höher schlagen. Schon lange ist das Leiden zu meinem Himmel geworden, und ich habe wirklich Mühe, mir vorzustellen, wie es mir möglich sein wird, mich in einem Lande zu akklimatisieren, wo die Freude ohne Beimischung von Traurigkeit herrscht“<sup>25</sup>. Unverständliche Worte, wenn man nicht den Geist des menschengewordenen Gottessohnes in ihnen verspürt, der die Unseligkeit des gefallen Menschen auf sich nahm, nicht stolz sich annehmend und richtend, sondern aus Güte, per viscera misericordiae. Diese Liebe kann sich ihr Wirken nicht durch den Tod beendet vorstellen. Therese fühlt, daß ihre Sendung gerade erst nach ihrem Tod beginnen wird, sowie auch Christus erst nach seiner Auffahrt in den Himmel sein Werk entfaltet hat. „Ich fühle, daß meine Sendung bald beginnen wird . . . Meinen Himmel werde ich auf Erden verbringen bis zum Ende der Welt. Ja, ich will meinen Himmel damit verbringen, auf Erden Gutes zu tun“<sup>26</sup>. Als ihre Schwester Celine einige Wochen vor ihrem Tod bemerkt: „Wenn man bedenkt, daß die Schwestern im Missionskarmel in Indochina noch immer glauben, Sie würden kommen“, antwortet Therese: „Ich komme auch nächstens dorthin. Wenn Sie wüßten, wie schnell ich meine Rundreise mache, wenn ich erst einmal im Himmel bin“<sup>27</sup>. „Bis ans Ende der Welt werde ich keinerlei Ruhe haben, solange es noch Seelen gibt, die zu retten sind“<sup>28</sup>.

So originell und echt nun diese Gedanken Thereses auch sein mögen, letztlich sind sie Ausflüchte vor dem dunklen und verzehrenden Geheimnis, das der Mensch nicht mehr durchschauen kann. Und dann steht Therese vor diesem Geheimnis. „Wann kommt das Jüngste Gericht? Ach, wie gern wäre ich an jenem Augenblick! Und

<sup>24</sup> Zitiert in R. P. Petitot: Sainte Thérèse de Lisieux, S. 255.

<sup>25</sup> Brief 225.

<sup>26</sup> Novissima Verba, 17. Juli, 1897.

<sup>27</sup> A.a.O.

<sup>28</sup> A.a.O.

was wird nachher sein? ...<sup>29</sup>. Wenn es Seelen gibt, die nicht mehr zu retten sind? Die Unerträglichkeit dieses Gedankens führte religiöse Denker wie etwa Origines zur Lehre von der Apokatastasis, der allgemeinen Wiederherstellung. Therese läßt sich nicht in diesen Irrweg des Erbarmens drängen; aber ihr menschliches Fassungsvermögen zerreißt gleichsam, da sich die Wahrheit der Verdammung vieler nicht nur als ein rationalistischer Gedanke, sondern als mystisches Erleben in ihre Seele senkt und an ihr zehrt wie das Ölbergleiden des Knechtes Jahwes. Was dieses Leiden um andere so schwer macht, ist die völlige Hoffnungslosigkeit und Fruchtlosigkeit für jene, die ewig verloren gehen. Ihm fehlt jegliches Motiv und Ziel außer dem Gehorsam in den Willen des unbekannten Gottes, dessen Antlitz verborgen ist. Nur die lautere Gottesliebe siegt über alle Sinnlosigkeit. Auch das mystische Apostolat Thereses ist letztlich nur der Ausfluß dieser Gottesliebe, die ihre Kraft nicht mehr durch ein menschliches Motiv, sondern durch Gott selbst besitzt. Diese Liebe hat nur noch einen Sinn: Sich selbst, Gott selbst.

Es bliebe noch einiges zu sagen übrig über die Gottesvorstellung der hl. Therese, aus der, wie gezeigt, ihre ganze Geisteshaltung hervorgeht. Aber dieser kurze Abriss kann genügen, um das Charakteristische und Geniale der theresianischen Geisteshaltung klar werden zu lassen, jene so schwer gemeisterte Einheit und Spannung zwischen Vollkommenheits- und Geltungsdrang einerseits und demütiger Gottesliebe andererseits, zwischen Beschaulichkeit und Aktivität, zwischen Gottversenkung und Apostolat, also jene Geisteshaltung, die der Inhalt karmelitanischen Lebens sein sollte.

---

<sup>29</sup> A.a.O.