

senseinwand nicht machen. Ein solches Vorgehen scheint darum nahezuliegen, weil man niemanden zu etwas zwingen darf, was gegen dessen Gewissen ist, und auch, wenn nichts anderes aus anderen Gründen zwingend geboten ist, niemand Nachteile darum erleiden soll, weil er seinem Gewissen folgt. Wenn jedoch (b) der Gewissenseinwand zur Verweigerung *solcher* Leistungen führt, die der Obere nach reiflicher Prüfung als für den Orden und sein Leben konstitutiv oder unerlässlich und notwendig erachtet, dann ist dem betreffenden Untergebenen, wenn er seinen Gewissenseinwand dezidiert aufrecht erhält, die Bitte um Entlassung aus dem Orden nahezulegen oder (wenn die Bitte nicht gestellt wird) er einfach aus dem Orden auszuschließen. Niemand darf zu einer Handlung gegen sein Gewissen gezwungen werden; aber der, der den Gewissenseinwand erhebt, hat auch kein Recht, durch seinen Einwand den Orden zu einer Handlung oder Duldung zu zwingen, die der Orden als Widerspruch gegen seine Substanz erachtet. (Niemand kann z. B. mit Berufung auf sein Gewissen Atheist oder Häretiker oder verehelicht *und* Ordensmann sein wollen.) Jede (kirchliche oder profane) Gesellschaft nimmt grundsätzlich das Recht in Anspruch, unter bestimmten Umständen auch gegen „Gewissenstäter“ vorzugehen⁹.

Aktualität von Lisieux

Hans Urs von Balthasar, Basel

Es gibt in der ganzen Hagiographie keine annähernd so vollständige Dokumentation wie die über Therese von Lisieux; nicht nur eine Fülle von Briefen¹, Fotografien², selbstbiographischen Schriften³ stehen uns zur Ver-

⁹ Vgl. z. B. meine Aufsätze: *Theologie der Macht*, in: Schriften zur Theologie IV, 485–508 und: *Würde und Freiheit des Menschen*, in: Schriften zur Theologie I, 247–277.

¹ *Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (=L) (Office Central de Lisieux 1948). Von der kritischen Ausgabe (4 Bände) ist erst Band I erschienen: *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, Correspondance générale*, Tome 1, 1877–1890 (Cerf-Desclée de Brouwer, Paris 1972).

² *Therese von Lisieux wie sie wirklich war* (Einsiedeln 1961)

³ *Therese vom Kinde Jesus, Selbstbiographische Schriften*, Einsiedeln 1958, hier zitiert nach der französischen Faksimile-Ausgabe von P. François de Sainte-Marie, *Manuscrits Autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (=Ms), Office Central de Lisieux 1956. Diese Ausgabe umfaßt die faksimilierten Manuskripte A, B und C und zusätzliche

fügung, sondern neuerdings, dank der kritischen Ausgabe der „Letzten Gespräche“⁴ eine minuziöse Chronik ihrer Aussagen und ihres ganzen Verhaltens während der Zeit ihrer letzten Krankheit. Man kann sich fragen, ob so viel wissenschaftlicher Aufwand sich lohnt, bei einem vierundzwanzigjährigen Mädchen, das anscheinend ganz in der bürgerlichen Mentalität des Katholizismus des letzten Jahrhunderts gelebt hat, einer für uns gründlich vergangenen Zeit.

Aber seltsam: je mehr man sich mit Therese befaßt, desto weitere Horizonte erschließen sich, was zweifellos ein Merkmal der „großen Heiligen“ ist: sie leben in der Unendlichkeit Gottes und diese schimmert durch ihre menschliche Beschränktheit hindurch. Dabei verschwimmen ihre Umrisse nicht, wie man annehmen könnte, ineinander, sondern jede große Sendung hat in der Topographie des himmlischen Jerusalem ihren exakten Platz: die Sendungen stehen in bestimmten Abständen und Beziehungen zueinander, treten zu Sternbildern zusammen; mit jener Kunst der himmlischen Geometrie, von der Claudel spricht, könnte man messen, wie Therese sich zu Johannes vom Kreuz und zu Theresia von Avila stellt, aber auch zu Jeanne d’Arc, zum Evangelisten Johannes, zu Thomas und Augustin.

Bei solchen Berechnungen kommt es eindeutig auf die *Form* der göttlichen Aufträge an, der sich die natürliche Anlage der Person als Material unterordnet, wie etwa das Material Simon Sohn des Jonas sich der Form Kephas unterzuordnen hat (was einige Mühe gekostet hat, aber doch endlich gelang). Wie es um die Religiosität der „Buissonets“, Thereses Vaterhaus, und die ihrer ganzen Verwandtschaft bestellt war, ist bestenfalls eine Materialfrage, und es ist bekannt genug, wie frei Therese später damit verfuhr, als es galt, all dies der Form ihrer Sendung unterzuordnen⁵. Für

Einzelstücke, eine Einleitung (Bd. I), Anmerkungen und Verzeichnisse (Bd. II), ein Verzeichnis der Zitate (Bd. III). Davon erschien eine einfache kommentarlose Ausgabe in einem Band, Office Central de Lisieux 1957 und darauf aufbauend die neue Ausgabe der „Geschichte einer Seele“, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris 1972.

⁴ „Derniers Entretiens avec ses sœurs... et témoignages divers“, Edition critique des Oeuvres complètes, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris 1971, 2 Bde. Darin auch die genauen ärztlichen Befunde. Thereses ältere Schwester Pauline, die nach der Heiligsprechung die „Novissima Verba“ (= NV) herausgab, hatte die Aussprüche der Heiligen an ihrem Krankenbett aufgezeichnet. Daraus entstanden um 1909 die fünf „Cahiers verts“ (= CV) und später (um 1922) das offenbar den ursprünglichen, nicht erhaltenen Aufzeichnungen getreuere „Cahier jaune“ (= CJ). Andere Bearbeitungen waren für die Heiligsprechungsprozesse gemacht worden. Während die bisher bekannten „Novissima Verba“ ausgesprochen auf Erbaulichkeit hin stilisiert waren, zeigen die früheren Aufzeichnungen eine viel größere Frische und Unmittelbarkeit. Wir werden in diesem Aufsatz einige Beispiele davon geben. Die köstliche Färbung von Thereses Normandie-Französisch ist freilich nicht wiederzugeben.

⁵ Als einziges Beispiel sei die Tatsache erwähnt, daß Therese als Kind angeleitet wurde, alle ihre guten Werke und Stoßgebete zu zählen, eine ganze geistliche Buchführung zu tätigen, und daß ihre ausgereifte „kleine Lehre“ sich gegen nichts so heftig wendet, wie

einen großen Künstler kann jedes, auch unvollkommene Material willkommen sein, ja es ist für ihn sogar notwendige Voraussetzung, so wie Kyd und Lyly und die italienische Novelle notwendig war für Shakespeare, oder Christian Bach für Mozart, oder der oft formlose Materialhaufen Lopes für die strenge Form Calderons. Das geniale Werk ist aber von keinem noch so ausgiebig vorbereiteten Material aus konstruierbar; daher verschwenden bei Therese die Psychologen und Psychoanalytiker (wie I. F. Görres und neuerdings François Six) ihre Zeit, und nicht minder die Mediziner, die – statt Thereses klaren Selbstaussagen zu trauen – an ihrer Jugendkrankheit herumrätseln. Gegen alle diese Ansätze von unten spricht die vollendete Klarheit der theresianischen Form, die bis zur wasserklaren Durchsichtigkeit herausgearbeitete Sendung. Was Therese von Maria sagt: „Wer hätte die Muttergottes erfinden können?“ (CJ 31. 8. 10)⁶, gilt analog von allen großen Sendungen, denen ein Mensch nach besten Kräften entsprochen hat. Sie haben eine Richtigkeit, die für sich selber spricht – um so schlimmer für den, der keine Augen dafür hat.

Die großen Sendungen sind zweifellos Signale, die der Heilige Geist in die Geschichte der Kirche hineingibt, um ihr theologisch und praktisch den Weg zu weisen, den sie selber anders gewählt und vielleicht verfehlt hätte. Sie sind deshalb, weltlich gesehen, unerwünscht, unbeliebt, unzeitgemäß, und werden oft auch wenig oder zu spät befolgt. Kanonisierungen sind oft ein Mittel, Winke des Geistes zu archivieren⁷. Vianney war zweifellos eine evidente Mahnung zur praktischen und theologischen Rehabilitierung der persönlichen Beichte: was machen wir daraus? Lourdes war ein ebenso deutliches Signal, daß die Immaculata nicht an den Rand der katholischen Kirchentheologie gehört, sondern ins Herz der „Braut ohne Runzel und Makel“. Newman war das groß aufgerichtete Zeichen, daß man, wie viel Opfer es auch koste, im Ökumenismus das Stadium der „via media“ hinter sich lassen muß, in das wir heute allgemein zurückfallen. Charles de Foucauld war das sehr unzeitgemäße Zeichen der Wüste, der verschwenderischen Kontemplation ohne Rücksicht auf Erfolge, aber als echte Fruchtbarkeit der Kirche: wann haben unsere soziologischen Kirchenplaner dieses Zeichen wahrgenommen, wo sind sie ihm gefolgt? Die Heiligen haben wenig Glück unter uns; wir wissen alles besser, und in vielen Fällen, gerade auch im Fall Ars und Lisieux, trösten wir uns damit, daß

gegen das Verdienstesammeln. Sie ist für „leere Hände“ vor Gott. Vgl. Conrad de Meester OCD, *Les Mains Vides, Le message de Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1972.

⁶ Wir zitieren wie die kritische Ausgabe: *Cahier jaune*, 31. August (1897), zehnter Ausspruch.

⁷ Man vergleiche z. B. die Verehrung des Bruder Klaus in der Schweiz vor seiner Kanonisierung und sein fast völliges Vergessensein nachher.

diese Botschaften ihre Zeit gehabt haben und wir getrost nach neuen Sternen Ausschau halten dürfen.

Und noch etwas: Uns ist der Aristokratismus der Heiligen verdächtig. Muß nicht eine laikale, demokratische Kirche heute in der säkularen Erfahrung ihren Weg suchen? Machen sich's die Heiligen nicht geradezu leicht, wenn sie mit beiden Füßen in jene Mitte hineinspringen, der sich die allermeisten Menschen erst in mühsamer Anstrengung von der Peripherie her nähern müssen? Sind die Heiligen nicht naiv, die, von keiner exegetischen Problematik beleckt, jedes Wort der Schrift als bare Münze nehmen? Bieten sie uns nicht ein allzu künstliches Licht an, dort, wo wir uns ehrlicherweise in der Nacht vorantasten müssen, in der wir heute mit der ganzen zweifelnden und atheistischen Menschheit solidarisch sind? Aber betrügen wir uns doch nicht selbst! Wenn Paulus allen alles werden wollte, so ganz gewiß nicht Zweifler mit den Zweifelnden, Atheist mit den Atheisten; was hätte dies den Zweiflern und Atheisten genützt? Nur aus der glühenden Mitte der christlichen Liebe konnte er die Kraft schöpfen, nach entgegengesetzten Seiten und in alle Dunkelheiten zu leuchten. Das Evangelium erlaubt uns keinen andern Weg: aus der zentralen und unbedingten Hingabe allein ergeht kirchlich-apostolische Sendung.

Das „Aristokratische“ an den Heiligen ist ihre Einmaligkeit, die natürlich als solche unnachahmlich ist. Aber Gott schenkt ihnen ihre Einmaligkeit nur, damit sie vielen, oft unzähligen voranleuchten. Was ist unnachahmlicher als der stigmatisierte Franziskus, aber wessen Familie ist in der Welt größer? Was ist unnachahmlicher als Maria, aber wer will nicht unter ihrem Schutzmantel sein? Was ist unnachahmlicher als Christus, der uns doch in seine Nachfolge – und damit Nachahmung (1 Kor 11, 1; 1 Petr 2, 21) – befiehlt? Therese hat um dieses Paradox gewußt, und sich – sehr im Gegensatz zu den großen Karmelreformatoren – immerfort darum bemüht, die Bedingungslosigkeit ihrer Liebe (die ihre große Sendung ausmachte) zu einem gar nicht aristokratischen, sondern gerade allen „kleinen Seelen“ zugänglichen Weg zu gestalten. Sie will für sich nichts, was nicht auch den „kleinen Seelen“ zukommen kann. Und indem sie die Differenz zwischen dem Unnachahmlichen und dem Nachahmbaren auslöscht, hat sie hintergründig auch eine verblüffende Art, das unterscheidend Göttliche im unterscheidend Menschlichen zur Geltung zu bringen, „Theologie“ und „Anthropologie“ gegenseitig durchsichtig werden zu lassen. Wir möchten dies an drei Querschnitten durch ihre Lehre zeigen, die alle drei die Aktualität ihrer Theologie beweisen:

1. An der fraglosen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wobei die Gottesliebe so radikal gelebt wird, daß die Nächstenliebe keinen Raum mehr zu haben scheint, sich aber bei Therese gerade erst in der Nächsten-

liebe als christlich echt erweist, womit ein theoretisch unlösbares Problem praktisch gelöst wird.

2. An der paradoxalen Einheit von Kindlichkeit und Passion – „de l’Enfant Jésus et de la Sainte Face“ – wobei diese Einheit wiederum sogenannte willkürlich ist, daß sie vielmehr in einen alles begründenden theologischen Hintergrund weist.

3. An ihrer Theologie der Hoffnung, die existentiell deshalb alles mit Gott wagen kann, weil sie ebenso existentiell bereit ist, für dieses Wagnis alles Eigene bis in die reine Sichtlosigkeit preiszugeben.

Wir erfassen mit diesen drei Querschnitten zweifellos nicht alle Aspekte der theresianischen Theologie, hoffen damit aber doch zu zeigen, daß sie wirkliche und zugleich für uns höchst ergiebige Theologie ist.

Doch bevor wir die einzelnen Themen angehen, sind noch ein paar allgemeine Bemerkungen zu machen, damit der Ort dieses katholischen Denkens ganz deutlich werde. Ob es uns lieb oder leid ist, Therese denkt nun einmal von dem Zentrum aus, von wo die Wahrheit des Christlichen theoretisch und existentiell allererst in den Blick und Vollzug kommen kann – und hier kommt ihr die uns so suspekte kleinbürgerliche Religion ihrer Umgebung als Material und Unterlage höchst gelegen.

Therese denkt 1. von der *unangefochtenen Voraussetzung aus*, daß die *Glaubensartikel*, in der Bibel begründet, von der Kirche vorgestellt, die Auswirkung der uns geschenkten göttlichen Wahrheit sind. Sie folgt damit einfach dem Grundsatz Thomas von Aquins: „Wie die übrigen Wissenschaften nicht ihre eigenen Grundlagen zu beweisen unternehmen, sondern von ihnen ausgehen, um daraus anderes innerhalb dieser Wissenschaften zu beweisen, so ist es nicht Sache der Theologie, ihre eigenen Grundlagen, nämlich die Glaubensartikel zu beweisen, sondern sie geht von diesen aus, um etwas weiteres darzulegen“ (S. Th I, 1, 8). Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, die jungfräuliche Mutterschaft Mariens, die katholische Kirche als mystische Gemeinschaft der Heiligen und als sichtbare, hierarchisch gegliederte Gesellschaft mit Leo XIII. an der Spitze, die Wirksamkeit des Gebetes und des persönlichen Opfers, aber auch die Liebe zur Familie und zur ganzen von Gott geschaffenen Natur, die freudige Sehnsucht nach dem verheißenen ewigen Leben: dies und vieles Ähnliche ist für Therese nicht Anlaß unruhigen Suchens und Fragens, sondern völlig selbstverständlicher Ausgangspunkt. Daß Therese in ihrer letzten Phase an den Zweifeln und Leugnungen der Atheisten teilzunehmen hatte, steht auf einem ganz andern Blatt; es war eine letzte Verwirklichung ihrer Bereitschaft, als Karmelitin an dem Tisch der Sünder zu sitzen und „dessen Bitterkeit zusammen mit ihnen zu schmecken“ (Ms C 8r). Weil sie zuerst geglaubt hat, darf sie nachträglich in die Dunkelheit des Glaubens.

Ihr Glaube ist 2. ganz richtig ein Glaube im *Kreislauf des Lebens und der Liebe zwischen Christus und der Kirche*. Es gibt gar keinen andern Ort als diesen Kreislauf, an dem man der Selbstduldgabe Gottes objektiv ansichtig werden und sie empfangen kann. Nur im Zirkel zwischen dem Glauben der Urkirche und dem für diesen Glauben verständlichen Leben Jesu, nur in dem vom Heiligen Geist inspirierten Wort der Schrift, das diesen Zirkel setzt und voraussetzt, gewinnt man Anschluß und Teilnahme an der Welt der göttlichen Offenbarung. Zu allererst ist es der unauflösbarer Zirkel zwischen Maria und ihrem Kind. Therese zeigt Pauline ein Bild der Muttergottes, die das Jesuskind tränkt: „Y a que ça qui est du bon lolo, faut le dire à M. de Cornière“⁸ (CJ 10. 7. 3). Therese erkennt, nach langem Suchen unter den einzelnen Charismen, ihren Ort: „Ich will eine Tochter der Kirche sein“ (Ms C 33r). „Endlich habe ich meinen Platz in der Kirche gefunden: im Herzen der Kirche, meiner Mutter, will ich die Liebe sein“, denn „ich begriff, daß die Kirche ein Herz hat, und daß dieses Herz ein Brand von Liebe war“ (Ms B 3r). Diese Liebe aber ist in ihrem Innersten nichts anderes als die in Maria vollkommene Antwort auf die Liebe Gottes in Jesus Christus. Therese will „fasziniert sein von Deinem göttlichen Auge, sie will eine Beute Deiner Liebe werden“ (Ms B 5r), des Gottes, der als Adler auf die Seelen niederfährte.

Damit ist 3. schon gesagt, daß für Therese die Vielheit der Glaubensartikel sich auf diesen Kreislauf der *Liebe als Grund, Sinn und Ziel* reduziert, und daß sie alle gerade in dieser Reduktion lichtvoll werden. Soll vollkommene Liebe verstanden und erwidert werden, ist keiner der Glaubensartikel entbehrlidh. Das Hohelied, das für Johannes vom Kreuz und die ganze theologische Tradition der Kirche eine Art innerstes Heiligtum war, ist auch für Therese ein Grundbuch ihrer Spiritualität. Es wäre ihr Wunsch gewesen, einen Kommentar darüber zu schreiben, wie ihre Schwester Marie beim Heiligsprechungsprozeß mitgeteilt hat.

Mit diesen Vorbemerkungen sollte einfach auf den unendlichen Vorsprung der Heiligen in der Theologie hingewiesen werden. Sie starten dort, wohin unzählige Annäherungswissenschaften erst, wenn es gut geht, am Ende hingelangen. Natürlich sind diese nicht überflüssig, und manche, wie Fundamentaltheologie oder Exegese, können uns auch im Zentrum der Liebe hellere Lichter aufstecken, wenigstens falls sie sich selber zu dem Sprung des Glaubens entschließen, der die Voraussetzung alles Schriftverständnisses und der Ausgangspunkt der Theologie der Heiligen ist. Dennoch: welche Verzögerungen, wieviel verlorene Liebesmüh, wenn man

⁸ „Das allein ist die gute Milch (lolo = Kinderwort), man soll es Dr. Cornière sagen“, der ihr immer Milch zu trinken verschrieb, die sie stets erbrechen mußte.

nicht, wie es zweifellos richtig wäre, die Theologie der Heiligen als den Maßstab lebendiger, auf „Herzenstafeln geschriebener“ (2 Kor 3, 3) Auslegung der Offenbarung nimmt: Auslegung in Existenz, Gebet und, wenn Gott es will, auch in spekulativem Denken⁹. Die inspirierte Richtigkeit der Akzentsetzung kann auch bei wenig spekulativen Heiligen unabsehbare Auswirkungen im Leben und Denken der Kirche haben: man denke an die Benediktsregel, das Testament des Franziskus, die Exerzitien des Ignatius. Wie diese und andere haben das Leben und Wort Thereses durch ihre Richtigkeit immer neue richtungweisende Kraft.

Ein Letztes: Ihre Theologie ist wesentlich eine solche *im Heiligen Geist*. Sie ist „Kind“ des Vaters, „Braut“ des Sohnes einzig innerhalb jener kirchlichen, sakramentalen, speziell auch klösterlichen Welt, in der sie sich bewegt und reflektiert. Nicht die historische Offenbarung, sondern ihr Widerschein im christlichen Leben, der Weg des Heils beschäftigt sie. Alle Strukturen der Kirche, auch die Sakramente, interessieren sie nur unter diesem Gesichtspunkt. So tritt in der Tat der „kleine Weg“, die „kleine Lehre“ ins Zentrum. Sie setzt Schrift und Dogmatik voraus und enthält sie in sich, aber sie lebt – ähnlich wie Fra Angelico – von der Kontemplation der gelebten christlichen Existenz. Sie ist im biblischen Sinn Weisheit. Es ist kennzeichnend, daß Therese in den fürchterlichen Leiden ihrer letzten Tage die *Wahrheit ihrer Lehre* endgültig erfährt: „Ich fühle jetzt genau, daß was ich gesagt und geschrieben habe, in allem wahr ist“ (CJ 25. 9. 2). Diese Wahrheit meint nicht vor allem abstrakte, theoretische Geltung, sondern existentiell bis auf den Grund erprobte Richtigkeit. Sie meint die Kunst der Liebe. Das wird sich gerade an den drei Querschnitten erweisen, zu denen wir nun übergehen.

1. Gottes- und Nächstenliebe

Es geht um das berühmte Problem der christlichen Vertikale und Horizontale. Wir dürfen dabei aber nicht von einer unreflektierten, lauen Vermittlung zweier nebeneinanderliegender Größen ausgehen – Gott das Eine, die Welt das Andere –, sondern von der unendlichen religiösen Leidenschaft, für die Gott, nach dem Wort Jesus Sirachs, „Alles“ ist (43, 27), dem, entsprechend dem Hauptgebot des Alten Bundes, die Liebe des ganzen Herzens und Gemütes und aller menschlichen Kräfte gebührt (Dt 6, 4 ff). Von hier die Aporie, die keineswegs bloß eine theresianische ist,

⁹ Alle sog. „wissenschaftliche Exegese“, die von einem Buch „mit Tinte geschrieben“ (2 Kor 3, 3) ausgeht, behält demgegenüber einen rabbinischen Zug – was nicht sagt, daß sie entbehrlich ist.

sondern eine allgemein biblische: wie kann dann der Mitmensch in Echtheit geliebt werden, der nicht das Alles ist, sondern ein winziges Etwas, wenn schon das ganze Herz an Gott verschwendet ist? Bei Therese wird diese Aporie nirgends als solche reflektiert. Sie will, das steht außer Frage, Gott allein lieben: „Ich fühlte das Sehnen, den lieben Gott allein zu lieben, in Ihm allein meine Freude zu finden“ (Ms A 36r). So heißt es am Anfang der Lebensbeschreibung. Und am Ende: „Du weißt es, mein Gott, ich habe nie etwas anderes begehrts, als Dich zu lieben . . . Deine Liebe ist mir von Kindheit an zuvorgekommen, sie ist mit mir zusammen gewachsen, und jetzt ist sie ein Abgrund geworden, dessen Tiefe ich nicht ausloten kann. Liebe zieht Liebe an, so wirft sich meine Liebe Dir entgegen, möchte den Abgrund füllen; aber ach, sie ist nicht mehr als ein Tautropfen, verloren im Ozean . . . Um Dich zu lieben, so wie Du mich liebst, muß ich mir Deine eigene Liebe ausleihen, dann allein finde ich Ruhe“ (Ms 34rv). „Alles Geschaffene, das nichts ist, macht dem Ungeschaffenen Platz, das die Wirklichkeit ist“ (L 169). Aber wenn solche und viele andere Stellen Gott als die Allheit der Liebe erfahren (die übrigens bei Therese immer in Jesus Christus für uns konkret und gegenwärtig ist) und wenn Therese schließlich Gott nur mit Gottes Liebe zu lieben vermag, so hat ein pantheistischer Gedanke sie nie auch nur gestreift. Und wenn ihre frühen Briefe in einem fort von der Vergänglichkeit der Zeit und von der Sehnsucht nach der Ewigkeit handeln, wenn das kleine Mädchen, an der Hand ihres Vaters trippelnd, ihren Namen in den Sternen geschrieben sieht (das T des Orion), „und nichts mehr von dieser häßlichen Erde wissen wollte, sondern mein Köpfchen stracks in die Luft warf“ (Ms A 18r), so träumt dieses Mädchen doch gleichzeitig von der Vereinigung ihrer ganzen Familie im Himmel, und, was wichtiger ist, es lernt durch das gewaltige Nahen der Ewigkeit den unersetzlichen Wert des irdischen Augenblicks kennen: „Der Tag wird kommen, da die Schatten schwinden werden, dann wird nur noch die Freude, die Trunkenheit bleiben . . . Nützen wir unsren einzigen Augenblick des Leidens aus, schauen wir nur auf jeden Augenblick. Ein Augenblick ist ein Kleinod“ (L 122). Woher diese Umkehrung: von der Nichtigkeit der Zeit und aller weltlichen Dinge zur Kostbarkeit des Jetzt und „Heute“, dem Therese einen eigenen Hymnus widmet?

Die Umkehrung liegt in Gott selbst: als Christen kennen wir seine Liebe nur durch seinen Abstieg in die Zeit, durch seine Zuwendung und seinen Einsatz für uns Menschen. Von hier aus müssen wir das Mysterium hinnehmen, daß er uns, obschon er Alles ist, in seiner Freiheit Etwas sein läßt, und uns gerade in unserer Besonderheit liebt und bejaht. Aber noch nicht genug: in der Erniedrigung (dreimal Ms A 2 rv), in seiner „Kreuzestorheit“ ist Gottes Liebe als leidende Liebe fruchtbar und erlösend gewor-

den und hat uns damit Form und Maß und Möglichkeit der Nachahmung gegeben. Deshalb bleibt die Liebe zwischen Therese und Gott nirgends ein geschlossener Dialog, sondern ist von Anfang an, sobald das Ideal des Karmel (vor dem Eintritt Paulines) bei ihr wach wird, ein Gespräch, das die Welt einschließt. Je reiner und vollkommener ihre Liebe zu Gott wird, desto fruchtbare wird sie im Sinne Gottes für die Welt: „Wie ein Wildbach, der sich ungestüm ins Meer wirft, alles, was ihm unterwegs begegnet, hinter sich herzieht, ebenso, o mein Jesus, zieht die Seele, die in den uferlosen Ozean Deiner Liebe untertaucht, alle Schätze mit sich, die sie besitzt. Herr, Du weißt, ich habe keine andern Schätze als die Seelen, die Du mit der meinen vereinigen wolltest“ (Ms C 33v) – und wir werden sehen, daß Therese nicht jansenistisch an eine begrenzte Anzahl von Seelen denkt. An der Stelle, wo sie im Herzen der Kirche ihre Sendung, die Liebe, entdeckt, versteht sie diese Liebe von vornherein apostolisch: „Ich möchte Missionar sein nicht nur ein paar Jahre hindurch, ich möchte es von Anfang der Welt gewesen sein und es bleiben bis zur Vollendung aller Dinge“ (Ms B 2v). Diesen Durst nach Seelen kann Therese nicht durch große Werke stillen, sondern durch das einzige, was ihr möglich ist: Selbsthingabe in Schmerzen, wie es das als fixe Idee immer wiederkehrende Bild von der zerfleckten Blume sagt: Blatt um Blatt aus dem Blumenkelch gerissen, achtlos hingestreut – „daß keiner sich um mich kümmere, daß ich unter den Füßen zertreten und vergessen werde“ (8. September 1890) – bis von der einstigen Blume nur noch ein Duft übrig ist.

All dies könnte überschwenglich erscheinen, Fieberträume einer Lungenkranken, und ist doch gedeckt durch eine unerhört nüchterne, bis ins Raffinierte verfeinerte Kunst der Nächstenliebe. Als hätte Therese nichts anderes zu tun, als sich auszudenken, wie sie dieser und jener ungebildeten, launischen, eifersüchtigen, verletzenden, unerträglichen Schwester ein Antlitz voll herzlicher und tätiger Liebe zuwenden kann. Im zweiten Teil ihres letzten Manuskriptes an jene Priorin, unter der sie bis zuletzt so viel zu leiden gehabt hat, erklärt sie ihr, leichthin und oft schelmisch, aber ausgehend von der eucharistischen Selbsthingabe Jesu, wie sie immer tiefer in alle Finessen praktischer Nächsten- und Feindesliebe eingedrungen ist, im Geist der Armut und des Gehorsams, und wie sie in allen Quälereien die Haltung der Liebe bewahrt hat: „Ich versuche, zufrieden auszusehen, und vor allem, *es zu sein*“ (Ms C 18r). Beim Erziehen ihrer Novizen hat sie ihre Lehre unerbittlicher Selbstverleugnung in jedem Augenblick – das ist ja der kleine Weg – gleichzeitig zu lehren und tiefer zu lernen verstanden.

Diese christliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist, wie wir sahen, schlechterdings theologisch begründet: sie ist Nachfolge des Sohnes,

der nichts als den Willen des Vaters tut. Dieser Wille aber ist die Preisgabe des Sohnes (und des ganzen Gottes in ihm) an die Welt. Daß dieses theologische Mysterium nicht widersinnig ist, zeigt die vollendet harmonische, nirgends verkrampte Gestalt der kleinen Therese.

Sie ist das Musterbild eines ausgewogenen christlichen *Humanismus*. Sie haßt, auch bei Heiligen, alle Feierlichkeit, sogar alle Ausnahmephänomene, die von den „kleinen Seelen“ nicht nachgeahmt werden können. Man kennt die Stellen, an denen sie sich entschlossen gewissen Attitüden der großen Theresia und zuweilen selbst des heiligen Johannes vom Kreuz widersetzt, und damit den Karmel vom Druck einer Art Pflicht zur Mystik befreit. Sie kämpft bis zuletzt gegen die entsetzliche Sucht ihrer Schwestern, sie bei Lebzeiten zu kanonisieren: „Wir sagten ihr, sie sei geduldig, sie sei heilig, sie sei schön“ (CV 1. 9. 6). Antwort: „Ich empfinde eine große Befriedigung nicht nur dann, wenn man mich unvollkommen findet, sondern wenn ich mich selber so fühle.“ Oder: „Wenn man denkt, daß wir eine kleine Heilige pflegen!“ Antwort: „Also denn, um so besser! Aber ich wollte, der liebe Gott würde es sagen“ (CJ 3. 9. 2). Sie schlägt alles nieder mit ihrem unverwüstlichen *Humor*, der die Umstehenden, die nach Erbaulichkeit hungrern, in schallendes Lachen ausbrechen läßt. Nirgends werden natürliche Werte, zum Beispiel die Liebe zu den Verwandten, vergewaltigt um des Opferlebens im Karmel willen; sie weiß alles Natürliche zu verwandeln und emporzuheben, sie kann aber ihre Schwestern zuweilen tadeln, wenn sie an irdischen Anhänglichkeiten kleben bleiben und die Verwandlung nicht vollziehen.

Alle ihre natürlichen Kräfte gelangen zur höchsten Entfaltung: ihre *Intelligenz* wird im Lauf der kurzen Jahre immer überlegener, sie kann, als Gnade Gottes, das Psalmwort auf sich anwenden: „Ich bin klüger geworden als die Greise, weil ich Deinen Willen gesucht habe“ (Ms C 3v), sie besitzt ihren Mitschwestern, ihren Novizen und selbst ihrer Priorin gegenüber einen Scharfblick, dem keine Kleinigkeit entgeht, der aber alles aus der Perspektive der Liebe beurteilt: zugleich unendlich nachsichtig und für Gott unerbittlichfordernd. Ihr *Wille* ist eisern, sich selber läßt sie nichts durch, das Kleinste zählt, nach dem ersten Blutspucken schuftet sie unentwegt weiter, klagt über nichts, noch als Sterbende hält sie stundenlang zitternd ein Glas, weil ihre Wärterin eingeschlafen ist. Aber vor allem sei auf ihre unerhörte sprühende *Einbildungskraft* verwiesen. Wenn ihre Gedichte formal im Zeitgeschmack gefangenbleiben – wo hätte sie die Sprache Péguy oder Claudels hernehmen sollen? –, so ist ihr Geist ein Springquell der treffendsten, originellsten und unvergeßlichsten Bilder, die sie der dichterischen Kraft der beiden großen Karmelreformatoren nicht unterlegen sein läßt.

Lassen wir ihre zahllosen Vergleiche mit Blumen, Wolken, Regen und Tau usf. beiseite. Es gibt aber die Bilder, die ganz ihrer Phantasie und der innersten Intuition ihrer Sendung entstammen: „das Spielzeug“, „der kleine, ganz wertlose Ball, den man auf den Boden werfen, dem man Fußtritte geben, durchbohren, in einer Ecke liegenlassen oder ans Herz drücken kann“ (Ms A 64rv), es gibt „das kleine unscheinbare Sandkorn, das unter den Füßen der Vorübergehenden zertreten wird“ (Ms C 2v, Hingabegebet 8. 9. 1890), es gibt die wundervollen Symbole für die Gnade: das kleine Kind, das unten an der Treppe sein Füßchen hebt, aber die Stufe nicht nehmen kann und dann von der Mutter, die oben steht, heraufgeholt wird, das Bild vom Fahrstuhl, dieser neuen Erfindung, die es bei reichen Leuten gibt, und die einem das Treppensteigen (d. h. die stufenweise Vervollkommenung und das Verdienstesammeln) erspart (MS C 2r), es gibt das Bild von dem Arzt, der seinem kleinen Sohn eine Verletzung erspart, indem er ihm einen Stein aus dem Weg räumt (so ist Therese vor der Sünde bewahrt worden und verdankt Gott mehr als die reuige Sünderin) (Ms A 38r), Therese kann sich auch mit dem Reliquien-tragenden Esel de La Fontaines vergleichen, vor dem die Leute niederknien (Ms C 19r), sie vergleicht ihre Krankheit mit einem Lotterielos, das ihr wenigstens eine Chance gibt, zu gewinnen (CJ 27. 5. 8). Während die Priorin der große Malerpinsel für die Bildung der Novizen ist, ist Therese der kleine Pinsel, mit dem man die unbedeutende Feinarbeit verrichtet (Ms C 20rv). Berühmt geworden ist das Bild einer Passion nicht durch Kreuzenägel, sondern durch die täglichen Nadelstiche (L 117). Die Kranke vergleicht sich mit einem halb erloschenen Lämpchen, an dem man immerhin eine Kerze anzünden kann und mit der Kerze tausend andere entzünden, ja die Welt in Brand setzen kann (CJ 15, 7. 5). Von den vielen Bildern, die ihr noch im Todesleiden einfallen, soll unten die Rede sein.

2. Kindheit und Passion

Therese hat die beiden Extreme des Lebens Jesu zu ihrer Devise; von beiden gleichzeitig her erschließt sich ihr das Mysterium des Gottmenschen. Beide offenbaren zusammen die gleiche Grundhaltung des Sohnes gegenüber dem Vater und den Menschen: Wehrlosigkeit, Überlassenheit, Verletzbarkeit.

Therese hat sich den Namen „vom Kinde Jesu“ heimlich gewünscht und ihn, ohne darum gebeten zu haben, erhalten. Sie hat genaue, umfassende Beschreibungen dessen gegeben, was sie unter Kindsein versteht: „Sein Nichts anerkennen, alles von Gott erwarten, sich um nichts sorgen, keine Schätze (Verdienste) für sich ansammeln, sich keine Tugenden zuschreiben,

sich durch seine Fehler nicht entmutigen lassen usf.“ (CJ 6. 8. 8). Letztlich ist es das Mysterium einer vollkommenen unreflektierten Selbstpreisgabe an den Gott, von dem man sich, wie das Kind vom Vater, unendlich geliebt weiß. Man sieht: ein solches Ideal reinen, vertrauenden Von-sich-weg-Lebens ist einzig christlich möglich (der Gegensatz zu Zen- und Yoga-übungen ist evident), im Geheimnis des ewigen Sohnes Gottes, der ein Menschenkind wird. Und nur aufgrund seines absoluten Vertrauens auf den Vater kann dieser ihm die Passion zumuten: alle Gaben des Vaters, auch die schmerzlichsten, glausamsten, unbegreiflichsten sind gut, weil ein Vater seinem Kind nur gute Gaben schenken kann. Nur weil der Sohn Gottes immer Kind des Vaters bleibt, wird die Erlösung der Menschheit überhaupt möglich. Therese hat die *Einheit von Kindheit und Passion* genau gesehen; so kann sie von Is 53 (den Worten über den leidenden Gottesknecht) sagen: „Diese Worte des Isaias sind zur Grundlage meiner ganzen Frömmigkeit geworden“ (CJ 5. 8. 9). In ihrem „Traum des Jesuskindes“ lässt sie Kindheit und Passion sich ineinander spiegeln: das Kind sieht im Traum sein eigenes entstelltes Antlitz und lächelt ihm zu (L 252). Das Kind ist das ewige Subjekt, die Passion ist ein ihm zugelegtes Attribut, sie ist vom Kindsein aus zu verstehen, nicht umgekehrt.

Kindsein heißt für Therese weiterhin die unmittelbare, fraglose Einheit von restloser, vertrauensvoller Bereitschaft und von ebenso fragloser Sicherheit, alle Wünsche anmelden zu dürfen. Diese Identität im Kind von Fügsamkeit und Ungeniertheit ist ein wundervolles Spiegelbild für das trinitarische Mysterium des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Vater. Therese kann es nicht leiden, wenn man vor Gott „Respekt“ hat (CJ 5. 7. 3). Sie will in der gleichen Familiarität mit Gott leben, wie der Sohn mit dem Vater, was voraussetzt, daß man kindlich alles von Gott entgegennimmt. Gott soll sie nicht schonen: die Muttergottes soll ihm ausrichten: „Sag ihm, er soll keine Umstände mit mir machen“ (CJ 10. 6). Somit auf der einen Seite eine *Indifferenz*, die bis ins Extreme getrieben wird: „Ich begehre nicht *mehr* zu sterben als zu leben; das heißt: wenn ich wählen sollte, so würde ich lieber sterben, aber weil der liebe Gott für mich wählt, so will ich das lieber, was Er will“ (CJ 27. 5. 4). Dasselbe in hundert Varianten. „Ja mein Gott, ich will wirklich alles“ (CJ 29. 9. 11), und während sie als Kind übermütig gesagt hatte: „Ich wähle alles“, sagt jetzt die Kranke: „Ich wähle nichts“ (CJ 14. 9. 3). Sie bittet Maria, nachts nicht husten zu müssen, um Céline nicht zu wecken, „Aber ich habe hinzugefügt: wenn Du es nicht tust, so werde ich Dich noch mehr lieben“ (CJ 15. 8. 4). Schließlich: „Der Liebe Gott hat mich immer das wünschen lassen, was er mir geben wollte“ (CJ 13. 7. 15). So gelangt sie, vor lauter Indifferenz, an den Punkt, wo Gott „ne sait plus comment faire avec moi“,

„nicht mehr weiß, wie er es mit mir anstellen soll“ (CJ 6. 7. 3), während Therese sehr wohl weiß, wie man ihn „nehmen“ muß: „C'est comme cela que j'ai pris le bon Dieu“ (CJ 4. 9. 1). Hier kehrt das Verhältnis sich um: Die andere Seite der kindlichen Hingabe ist die Zuversicht ohne Grenzen; kaum ein Wort erscheint öfter bei Therese als „audace“: Kühnheit, Wagemut. „Vertrauend bis zur Kühnheit auf seine Vatergüte“ (NV 3. 8. 5b), „verwegener Wunsch“, „tollkühnes Vertrauen“ (Ms A 31v; Ms B 4r). „Ist das Verwegenheit? Doch nein, seit langem hast Du mir erlaubt, wagemutig mit dir zu sein“ (Ms C 34r). Sie kann, indem sie beide Aspekte verbindet, von einer „gewagten Hingabe“ (téméraire abandon Ms B 4v) sprechen.

Wenn man diese Dialektik durch das Bild der Kindlichkeit hindurch betrachtet, scheint sie ganz einfach. Im Ernst des christlichen Lebens aber verliert sie sich in den Tiefen des dreieinigen Geheimnisses: die vollkommene Hingabe des Sohnes an den Willen des Vaters ist völlig eins mit dem Willen des Sohnes, der immer vom Vater erhört wird (Jo 11, 42; 17, 24).

Auf diesem theologischen Gipfel ist es unmöglich, nicht wenigstens kurz von einigen *Gefahren* zu sprechen, die Therese bedroht und ihre Durchsichtigkeit zeitweise getrübt haben, ohne sie freilich endgültig zu gefährden. Ihr Kind-Ideal forderte eine völlige Unbefangenheit, ohne jede Reflexion auf sich selbst, auf das Außergewöhnliche ihrer Erwählung. Ein erstes Unglück geschieht, da die Zehnjährige durch das Lächeln der Marienstatue geheilt wird und genau weiß, daß sie über diese Gnade nicht sprechen darf. „Ah, dachte ich . . . nie werde ich es jemandem sagen, denn sonst würde mein Glück verschwinden“ (Ms A 30r). Aber schon haben die Schwestern etwas erraten, sie lassen der Kleinen keine Ruhe, bis sie nachgibt; dann wird das Ganze im Sprechzimmer des Karmel breitgetreten. Therese wird ausgefragt, wie die Muttergottes ausgesehen habe, ob sie das Jesuskind bei sich hatte usf. Sie wird fortan auf den Sockel einer „miraculée“ gestellt, sie hat ohne ihre Schuld einen Teil ihrer naiven Unmittelbarkeit verloren. Nicht minder folgenreich war der zweite Fehler: P. Pichon SJ erklärt ihr in der Beichte mit größter Feierlichkeit, „nie haben Sie eine einzige Todsünde begangen“ (Ms A 70r). Aber aus allen Äußerungen Thereses, besonders aus ihren Gedichten, die vom Wettstreit zwischen Lilie und Rose, Liebe der unsündigen und Liebe der sündigen Seele handeln, wird klar, daß sie diesen Anspruch so verstanden hat, als hätte sie nie gesündigt. Der Begriff läßliche Sünde taucht bei ihr nirgends auf. Und während Mère Agnès in den offiziellen „Novissima Verba“ formuliert: „Man könnte meinen, ich hätte deshalb ein so großes Vertrauen, weil ich vor der Todsünde bewahrt worden bin . . .“, steht im Carnet Jaune, in den Carnets Verts und im Procès de l'Ordinaire zu lesen: „Man könnte meinen, ich hätte deshalb ein so großes Vertrauen, weil ich nicht gesündigt

habe“ (CJ 11. 7. 6). Daher die fast unübersteiglichen Schwierigkeiten – die aber zuletzt doch überstiegen worden sind – als es darum ging, sich „an die Tafel der Sünder zu setzen“ und in der nicht mehr unterscheidenden „Gemeinschaft der Heiligen“ die gemeinsame Sünde zu bekennen. – Wir sprachen schon von der dritten Gefahr: bei Lebzeiten durch die Schwestern kanonisiert zu werden. Dieser Gefahr ist Therese fast ganz entgangen, sie war über solche Anfechtungen hinaus. Sie antwortet nur noch mit überlegenem Humor. Aber auch hier die beständige Nötigung, sich selbst einzuschätzen, über sich selbst zu reflektieren, ein durchgehender Zug, der ihr bis zuletzt anhaftet, und der vielleicht verhindert hat, daß sie von Gott in die eigentliche dunkle Nacht eingeführt werden konnte. Am Todestag, mitten in der Agonie kann sie noch feststellen: „Ja, ich habe die Demut des Herzens verstanden . . . Mir scheint, daß ich demütig bin“ (CJ 30. 9). Und wie seltsam ist das Bedürfnis, ihr Spiegelbild einzuprägen. „Warum blicken Sie denn so aufmerksam auf den Grund dieses Kelches?“ „Weil ich mich darin widerspiegle. Als ich Sakristanin war, tat ich das gern. Es freute mich, wenn ich mir sagen konnte: meine Züge haben sich dort gespiegelt, wo das Blut Jesu geruht hat . . . Wie oft habe ich daran gedacht, daß sich in Rom mein Gesicht in den Augen des Heiligen Vaters ausgeprägt hat“ (CJ 10. 9).

3. Theologie der Hoffnung

Wenn die Theologie der Kindheit und die des Leidens deshalb so aktuell ist, weil wir beides am liebsten aus unserem Jesusbild ausklammern möchten, so ist es Thereses Theologie der Hoffnung darum, weil sie unsere zahlreichen Ansätze zu einer solchen richtigstellt. Für sie geht Theologie der Hoffnung weder von dem Bedürfnis aus, den jetzigen „Weltzustand“ zu verändern, noch ist sie die laue Erwartung, daß schlußendlich die Rechnung zwischen Gott und Mensch doch wird aufgehen müssen. Sie ist für Therese vielmehr die genaue Fortsetzung ihrer „audace téméraire“, die nur zusammen mit ihrer absoluten Indifferenz, ja mehr noch: mit ihrer absoluten Bereitschaft, jeden noch so schwierigen und harten Willen Gottes zu tun, bestehen kann. „Mein besonderer Wahnsinn ist es, zu hoffen“ (Ms 5v). Konkret gesprochen: Therese hofft für die Sünder, sie hofft vermessentlich für *alle* Sünder, und zwar im Maße als sie für die Sünder einzustehen, zu *zählen* bereit ist. Die Entschränkung des Horizontes der Hoffnung ereignet sich proportional zur Entschränkung ihrer bräutlich-kirchlichen Bereitschaft, sie ist eigentlich Hoffnung der Kirche als Immaculata, und nur aufgrund der *Communio Sanctorum* Hoffnung, an der alle teilhaben dürfen. „Meine Hoffnungen röhren ans Unendliche“ (Ms B 2v).

Seit Augustin spätestens ist in der offiziellen Theologie des Westens eine grenzenlose Hoffnung durch die angebliche Sicherheit blockiert, daß eine Anzahl Menschen verdammt werden, und noch fataler durch eine systematisch ausgebauten Lehre von der doppelten Prädestination. Es ist aber bedeutsam, daß seit dem Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein ein ganzer Zug heiliger Frauen still gegen diese Männertheologie protestiert, und aus der Kühnheit des Herzens und einem unmittelbaren Zugang zum Heilsmysterium eine grenzenlose Hoffnung kennt. Nur die größten Namen seien genannt: Hildegard, Gertrud, Mechtild von Hackeborn, Mechthild von Magdeburg, die wunderbare Lady Julian of Norwich, Caterina von Siena, denen wohl auch Caterina von Genua, Marie de l'Incarnation und Madame Guyon beigezählt werden dürfen. Die Theologie der Frauen ist von der Zunft nie ernstgenommen und integriert worden; dies müßte aber endlich, nach der Botschaft von Lisieux, beim heutigen Neubau der Dogmatik geschehen. Dabei wäre freilich zu beachten, daß Therese so wenig wie die früheren die ganze Tiefe des Problems der Verdammnis und der Gerechtigkeit Gottes hat ausschöpfen können, dies lag noch nicht in ihrer Sendung, das Entscheidende wird hier Adrienne von Speyr zeigen. Therese hat in einem großen Schwung des Herzens die Entdeckung gemacht, daß Gottes Liebe nicht durch seine Gerechtigkeit eingeschränkt werden kann (ein Gedanke, den wir schon bei Anselm finden, der hierin Augustinus radikaliert), „Die Gerechtigkeit selbst erscheint mir als mit Liebe bekleidet“ (Ms A 83r). Ja noch mehr: die *Liebe* Gottes ist es, die von den Sündern verkannt, von den meisten Christen, sogar von Priestern und Ordensleuten (CJ 7. 8. 2), vergessen wird, sie ist es, die der Tröstung am meisten bedarf, und so opfert sich Therese am Dreifaltigkeitsfest 1895 der barmherzigen Liebe als Ganzbrandopfer. Aus dieser Hingabe und diesem Verzehrtwerden heraus kann sie Worte sprechen wie die folgenden: „Glauben Sie an die Wahrheit meiner Worte: man kann niemals zuviel Vertrauen auf den lieben Gott haben, der so mächtig und so barmherzig ist. Man erhält von ihm soviel, als man erhofft“¹⁰. Auch kennt Therese das Wort des Herrn an die hl. Mechthild: „Ich sage dir in Wahrheit, daß es mir eine große Freude macht, wenn die Menschen große Dinge von mir erwarten. So groß auch ihr Glaube und ihre Kühnheit sein mögen, ich werde sie doch weit über ihr Verdienst hinaus beschenken. Es ist in der Tat unmöglich, daß der Mensch das nicht empfangen sollte, was er von meiner Macht und von meiner Barmherzigkeit geglaubt und erhofft hat“¹¹. Therese sagt das

¹⁰ Im Nachtragskapitel 12 der früheren Ausgabe der „Geschichte einer Seele“.

¹¹ 2. Summarium des Selig- und Heiligsprechungsprozesses, zit. nach I. F. Görres, „Das verborgene Antlitz“ (1944) 356.

bis zuletzt: „Meine Entschuldigung ist, daß ich ein Kind bin, Kinder überlegen nicht die Tragweite ihrer Worte.“ Und schließlich ist sie „das Kind der Kirche, und die Kirche ist Königin, weil sie Deine Braut ist“: wie sollten also die königlichen Eltern die Wünsche ihres Kindes nicht erfüllen (Ms B 3v)? Ist solche Hoffnung nicht blind? Therese ist bereit, das anzuerkennen: „Es ist meine blinde Hoffnung auf seine Barmherzigkeit“ (L 341). Sie nimmt auch die paulinische Wendung für sich in Beschlag: „Ich ließ nicht ab, gegen alle Hoffnung zu hoffen“ (Ms A 64v).

Es ist unerlässlich, diese Hoffnung genau dort zu situieren, wo Therese dem Herrn begegnet: in der Kindheit und in der Passion. Das heißt in der vollen Uneschütztheit der göttlichen, geschmähten, vergessenen Liebe, der man nicht anders als in der Uneschütztheit des eigenen Herzens begegnet. Das ist die eigentlich karmelitanische Berufung: an den Ort zu treten, wo Weltsünde und leidende Liebe Gottes aufeinander prallen. Nach einem Zitat von Is 53: „Auch ich begehrte, ohne Glanz, ohne Schönheit zu sein, einsam den Wein in der Kelter zu treten, unbekannt von jeder Kreatur“ (NV 119). Hier wird das schwache Kind zur starken Jungfrau, zur Schwester ihrer geliebten Jeanne d'Arc, deren Verbrennungstod sie ausdrücklich – geistig, aber real – mitzuvollziehen gewünscht hat¹².

Therese lodkt mit ihrer „Verwegenheit“ das Feuer Gottes wie ein Blitzableiter auf sich herab: „Damit die Liebe voll befriedigt sei, muß sie sich erniedrigen, sich erniedrigen bis zum Nichts und dieses Nichts in loderndes Feuer verwandeln“ (Ms B 32). Wenn sie nun langsam, stetig, unerbittlich verbrannt wird, in einem Leiden, dessen Fürchterlichkeit erst die neuen Dokumente enthüllen, so zahlt sie damit – sie weiß es – für ihre vermessene Hoffnung. Sie ist entschlossen, von diesem „mit Bitternissen gedeckten Tisch“ der Sünder, deren seelische Finsternis sie teilt, „nicht aufzustehen vor dem von Dir bezeichneten Tag“ (Ms C 5v). Wieder überströmt sie von Bildern, um ihren Zustand zu schildern: sie kommt sich vor wie wandernd in einem halbdunklen unterirdischen Gang; ob sie weiterkommt, wohin sie gelangt, weiß sie nicht (Ms C 5r, Briefe). Sie ist der Däumling, der auf dem Weg alle seine Schätze verliert (Ms A 72, CJ 2. 9. 4), das auf dem Bahnsteig stehengelassene Kind, an dem die Züge vorbeisausen, und keiner nimmt es mit (CJ 9. 6. 5), sie ist Robinson auf seiner Insel, dem man ein

¹² Als sie die von ihr gedichtete Jeanne-d'Arc-Szene vor der Kommunität aufführte (ihre schönsten Fotos stammen von dieser Aufführung, bei der sie sich ganz mit ihrer Helden identifizierte), wäre sie durch ein Versehen beinahe auf dem Scheiterhaufen verbrannt. „Unsere Mutter (Mère Marie de Gonzague) befahl ihr, sich nicht zu rühren, während man sich bemühte, das Feuer um sie her zu löschen. Sie blieb gelassen und unbeweglich inmitten der Gefahr, sie opfere Gott ihr Leben auf, wie sie nachher sagte“, Sœur Geneviève. Procès Apostolique 1003. Vgl. das schöne Buch von Guy Gaucher, *La Passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris 1972, 49.

Schiff ansagt, das aber nie kommt (CJ 6. 8. 2), das Kind, dem man ein Stück Kuchen hinstreckt, und wenn es danach greifen will, zieht die Hand sich zurück (CJ 21/26. 5. 2), der Vogel, der fliehen möchte, aber von einem Faden festgehalten wird (CJ 5. 8. 2), der müde Wanderer, der am Ende seines Weges zusammenbricht (CJ 15. 9. 2), das über den Stickrahmen zum Platzen gespannte Tuch, aber niemand kommt, um es zu besticken (CJ 13. 6). Der Leuchtturm, der in der Nacht den himmlischen Hafen zu bezeichnen schien, hat zu leuchten aufgehört (CJ 15. 6. 1). Sie muß die Glaubenszweifel der lauen Christen, die inneren Verzweiflungen der Atheisten miterleben, sie muß die Anfechtung dulden, daß mit dem Tod alles aus ist und sie „in die noch tiefere Nacht des Nichts versinkt“ (Ms C 6v). Sie sieht das Göttliche nicht mehr, „eine Mauer erhebt sich bis zum Himmel und verdeckt das gestirnte Firmament“ (Ms C 7v). Und sie möchte endlich sterben und kann nicht. Ein wundervolles Bild drückt es aus und schließt noch einmal die früheren Gleichnisse für die Gnade mit ein: „Ich komme mir vor wie an einem Festmast (wo zuoberst der Preis winkt), immer wieder gleite ich hinunter, aber auf einmal werde ich droben sein“ (CJ 8. 7. 7). Hat sie in diesem Dunkel die Hoffnung verloren? Sie hat sie behalten, aber wie etwas, das unwirksam geworden ist: sie hat die Kraft der Hoffnung andern – unendlich vielen, ihrer immer wachsenden Familie – abgegeben.

Therese ist wohl die fröhlichste Heilige, die wir kennen. Sie zeigt, wie spannend und bezaubernd es ist, in der Intimität Gottes zu leben. Alles Feierliche war ihr zuwider, und sie hat in ihrer schelmischen Art die Kritik nicht gescheut. Nah bei Gott leben hieß für sie: mit seinem Sohn zusammen für die Welt leiden *wollen*. Therese ist die Widerlegung von Christofer Frys „The Lady's not for burning“. Die Dame *ist* fürs Brennen. Alles an ihr steht in Flammen: Gottesliebe, Nächstenliebe, Kirchenliebe, Weltliebe. Sie ist das Kind, das mit dem Feuer spielt. Sie hat das Fürchten nicht gelernt. Sie hat vielmehr Freude am Abenteuer, und Gott zu lieben, und mit Gott die Welt zu lieben, erscheint ihr als das tollste Abenteuer. Sie ist im höchsten Maß antibourgeoise. Wir Spießbürger haben aus dem Christentum eine komplizierte, sauertöpfische, unzeitgemäße Sache gemacht. Wir sind offenbar zu alt. Gott ist ewig jung und braucht Jugend, die sein Temperament und seinen Humor ausstrahlt. Lisieux ist sehr aktuell.