

THERESE VON LISIEUX ALS LEBENSTHEOLOGE

Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio (Hebr. 1,1-2).

Gott selbst kam also auf die Erde unter die Menschen, um ihnen lebend und lehrend seine letzte Offenbarung zu bringen. Zeit und Ort dieser irdischen Existenz sind uns bekannt. Leben und Lehre, Tat- und Wortoffenbarung sind daher geschichtlich bezogen und zwar so, dass sie die ganze menschliche Existenz als ein Vor und Nach an sich ziehen. Die Christus-Offenbarung ist dann auch innergeschichtlich geworden, weil sie gerade ein die Geschichte mitdarstellender Faktor ist, nicht nur im *Weltgeschehen*, sondern ebenso sehr im einzelnen *Seelenvorgang*. Christus soll bei allen und bei allem miteinbezogen werden.

In diesem Sinne könnte man behaupten, dass sich die Fleischwerdung Gottes in einem immerwährenden neuen Dasein fortsetzt. Leben und Lehre des Gottessohnes richten ihren Anruf stets an ein anderes « Du ». Es gibt aber « Dus », die Heiligen nämlich, welche den Anruf nicht nur allein fast ganz verstanden haben, so dass ihre Antwort sie total in Anspruch nahm, sondern sich auch bemühten, ihr Dasein ein immer deutlicheres und vollkommeneres Ja-Wort sein zu lassen. Solchen « Dus » gegenüber hat der Theologe eine bestimmt nicht leichte, aber darum nicht weniger dankbare Aufgabe. Er muss diese aufs neue erlebte Offenbarung Christi, diese lebendige Theologie, diesen gelebt beantworteten-Anruf zu verstehen versuchen, denn hier findet man von neuem Wahrheit, Weg und Leben.

Hans Urs von Balthasar hat eine solche Arbeit versucht.¹ Er könnte kein besseres « Du » gewählt haben, als Therese von Lisieux, die ihr Ja-Wort selbst aufgeschrieben hat und bezüglich der Papst

¹ URS VON BALTHASAR, HANS, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Köln, Jakob Hegner, 1950; 334 S.; 22 × 14 cm.

Pius XI. schon bei der Seligsprechung die Frage stellte: « Welches ist das Wort, das Gott uns sagen will? Was will uns die Kleine Therese sagen, die sich auch zu einem Worte-Gottes hat werden lassen? Denn Gott spricht durch ihre Werke... »² Selbstverständlich muss man sich dann bemühen, Therese von Gott her und nicht vom Menschen aus zu verstehen, weil sie ja eine Gesandte ist. Dieses Schauen — nicht mit irdischen, sondern mit himmlischen Augen — nennt Balthasar: « einen Versuch theologischer Phänomenologie » (S.29).³

Ein theologischer Heiligen-Katalog

In einer langen Einleitung versetzt B. den Leser sofort in die einzig richtige Situation, um seine Arbeit über eine Sendung zu verstehen. Paulinisch (I Kor. 12,4-11) stellt er dem Leser die gottmenschliche Realität vor, welche die Mission Christi bis zum Ende der Zeiten fortsetzt, « die Kirche Christi ». Deswegen gibt es eine objektive und eine subjektive Heiligkeit, mit der der Geist der Liebe den Leib Christi organisch aufbaut. Bei diesem Aufbau teilt der Geist jedem nach seiner Eigenart zu.

Balthasar projiziert Existenz und Verschiedenheit der Heiligen, welche dem Volke zum Beispiel, den Theologen zu neuer Auslegung der Offenbarung gegeben sind, aus der Ewigkeit in die Zeit hinein. « Gott hat von jedem Christen eine Idee, die ihm seinen Platz innerhalb der kirchlichen Gliedschaft absteckt... Diese in Gott ruhende Idee zu verwirklichen, dieses « individuelle Gesetz » — das ein von Gott frei entworfenes, ganz übernatürliches Gesetz ist — ins Leben umzusetzen, ist das Ziel des Christen » (14). Um seinen Platz, an dem man nur heilig werden kann, zu erkennen, muss man beten und betrachten; denn « anders als betend kann keiner seine Bestimmung zur Heiligkeit finden » (15).

In dieser Gottes-Idee der Heiligkeit gibt es Unterschiede des Formats. Es gibt « die Sendung zur gewöhnlichen Heiligkeit, die der Christ normalerweise innerhalb der Kirche und der Gemeinde zu verwirklichen hat, und es gibt die Sendung zu differenzierter Heiligkeit, in welcher Gott zum Besten der Kirche und der Gemeinde einen Einzelnen als besonderes Beispiel der Heiligkeit hervorhebt. Ein so hervorgehobener war zum Beispiel Paulus, der im Bewusstsein seiner Sendung die Kirche auffordert, auf ihn zu sehen, ihn

² Alloc. 11 Febraio 1923.

³ Der Versuch ist schon ausführlich recensiert worden von FRIEDRICH WULF, S. J., *Noch einmal Theresia von Lisieux*, in *Geist und Leben*, 24 (1951), ppp. 462-469. Dieser Literaturbericht will hauptsächlich ein Karmelitanischer sein.

nachzuahmen, so wie er den Herrn nachahme» (16). Der Auftrag einer solchen repräsentativen Heiligkeit ist ein reines Gottesgeschenk «eine Zuteilung, die der Beschenkte sich wohl oder übel, schlechter oder besser... aneignen muss» (17).

Wichtig für das Verstehen Balthasars ist noch eine andere Einteilung der differenzierten Heiligkeit innerhalb der Kirche. Es gibt «Sendungen, die wie Blitze vom Himmel herab in die Kirche geschleudert werden, die einen einmaligen und eindeutigen Willen Gottes mit seiner Kirche zur Darstellung bringen müssen. Es gibt auf der Gemeinde, aus der Gemeinschaft der Orden emporwachsen und der anderen Seite Sendungen, die aus dem Schoss der Kirche und durch ihre Reinheit und Konsequenz den anderen zum Vorbild werden» (17). Diese stammen aus der Kirche, jene kommen von Gott und wachsen in die Kirche hinein. Die Gott-Heiligen sagen aus, «was der Geist Gottes, — der immer lebendig weht, wo er will und der immer neue Aspekte der unendlichen Offenbarung aufdeckt, — gerade heute sagen will». (18)

Und weil es nun das wichtigste ist, den Wünschen Gottes nachzukommen, so muss die Kirche mit aller Sorgfalt jene Heiligen, die Gott ihr sendet, finden und empfangen. Diese Heiligen sind für das Volk «eine neue vom Heiligen Geist geschenkte Form der Nachfolge Christi im Leben, eine Illustration und Exemplifizierung des Evangelium im Alltag. Für die Theologen dagegen sind sie mehr eine neue Auslegung der Offenbarung, eine Bereicherung der Lehre um neue, bisher noch wenig beachtete Züge» (19).

Diese Heiligen-Einteilung suggeriert m. E. einen anderen Unterschied: in «mehr» passive und «mehr» aktive Heilige, als ob es also auch Heilige gäbe gegen ihren Willen. Wenn dem so wäre, würde dann nicht die ganze Einteilung kompromittiert? Diese Frage findet vielleicht noch einem Grund in der Auffassung Balthasars über das Kriterium zur Kanonisierung der Heiligen. Nach B. ist das Tugend-Kriterium fraglich, weil es «ein unüberschreitbares 'non plus ultra' ausdrückt. Aber dem ist nicht so» (29). Denn wenn es eine Skala von Grau-Nuancen zwischen den gewöhnlichen Sündern und den kanonisierten Heiligen gibt, «dann wird sich diese Abstufung auch innerhalb der Reihe der Kanonisierten fortsetzen» (29).

Aber, wo verneint die «minimum» Kanon-Norm⁴ diese Abstufung? Ausserdem, wenn B. behauptet: «in der Sendung die jeder

⁴ C.I.C., 2104: «In causis confessorum discuti debet dubium: an constet de virtutibus theologalibus Fide, Spe, Caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia, Fortitudine, earumque adnexis in gradu heroico in casu et ad effectum de quo agitur; in causis vero martyrum: an constet de martyrio eiusque causa et de signis seu miraculis in casu et ad effectum de quo agitur». Für eine weitere Begründung verweise ich nach: GABRIEL DE SAINTE-MARIE MADELEINE, O.C.D., *La Béatification et la Canonisation des Martyrs*, in «Limites de l'humain, (Études carmélitaines), pp. 225-234.

Einzelne erhält liegt wesentlich die Form, der ihm geschenkten und von ihm geforderten Heiligkeit begründet (und) die Ausführung dieser Sendung ist für ihn identisch mit der ihm zugemessenen und erreichbaren Heiligkeit» (14), könnte man dann auch von "diesem" Sendungs-Kriterium nicht sagen, es gibt keine Abstufungen, denn alle Heiligen sind dann «ausgeführte» Sendungen? Wäre sogar ein Prozess dem Kriterium B. gemäss für Therese nicht fraglich geworden? Denn bei Therese gibt es «gewisse Verstösse gegen die Idee und Integrität der Sendung» (83). Ihrer Theologie bleibt «vor allem das Geheimnis der Beichte» unerschlossen. Und doch kann man «nicht sagen, dass ein existenzielles Verständnis, eine Verlebendigung des Sinnes der Beichte nicht in ihrer Sendung gelegen wäre» (92). Der scheinbar harmlose Fehler der vorzeitigen Heiligsprechung und der Zusicherung ihrer Sündenlosigkeit offenbart jetzt, «wo es um die entscheidende christliche Realisierung geht, ihr ganzes Verhängnis. Das Verhängnis ist dieses, dass ihre karmelitische Sendung eine letzte ununterschiedene Gemeinschaft mit den Sündern fordert, dass aber ihre reflektierte Heiligkeit eine solche Gemeinschaft verhindert» (313).

Welche Aufgabe hat also der Theologe diesen «Gott-Heiligen» gegenüber? Die Antwort Balthasars ist klar: «Man sollte das ins Licht stellen, was sie selber ins Licht stellen wollen und müssen: ihre Sendung, ihre Auslegung Christi und der Heiligen Schrift» (21). Auf diese Weise hat B. theologisch ein kirchliches Fundament gelegt, um seine «übernatürliche Phänomenologie» (20) der Sendung Theresens von Lisieux zu versuchen.

Therese eine Gott-Heilige

Therese wird sofort in den Katalog der repräsentativen Heiligen eingeschrieben. Sie ist sich anfänglich nicht bewusst, Trägerin einer für die Kirche gültigen Botschaft zu sein. «Dieses Bewusstsein ist in ihr erst erwacht, nachdem das Werk schon fast fertig war, nachdem Sie ihre Lehre dargelebt hat, ja nachdem sie die wesentlichen Teile ihres Buches geschrieben hat: erst im Anblick des vor ihr Liegenden sieht sie plötzlich das Fremde, mehr als Persönliche, das sie, ohne es selbst zu wissen, gehorsam verwirklicht hat» (22).

Aber dann «scheut sie sich auch nicht, ihre dargelebte Lehre, ihre Existenz der Kirche als Beispiel zu Verfügung zu stellen» (24). Man muss dann jedoch Therese überall, wo sie sich persönlich nimmt, sachlich nehmen. Auf diese Weise hat B. fundamental Theresens Lehre und Leben theologisch in den Rahmen der in die Kirche geschleuderten Sendungen gestellt. Es wird dann also keine blossе Hagiographie geboten, sondern eine Sendungstheologie. Weil

B. sich als Theologe Leben und Lehre Theresens annähert, sucht seine Aufmerksamkeit sogleich nach Angaben, die die theologische Existenz fundieren. Im Dasein ihres Lebens entdeckt er als Grundwort die «Wahrheit», welche «Tat und Verwirklichung» ist (34).

Eine solche Wahrheit ist kein Begriff, sondern eine gottbezogene Lebenshaltung, die man nicht ein für allemal fertig erlernen und weitersagen kann, weil sie etwas situationsmässig Einmaliges ist. «Wahrheit ist der in jedem Augenblick mit ganzer Liebe erfasste und ausgeführte Wille Gottes» (41). Durch solche Wahrheit biblischer Art, als Zeugnis, als Offenbarung, als Gehorsam, als Sendung, rückt das Leben Theresens «unter das Zeichen der Theologie» (33).

Diese Wahrheits-Sendung findet ihren Ausdruck in Theresens ganzem Leben, das also wie der «Stoff» ist. Therese objektiviert so zu sagen ihre Existenz wie ein Bildhauer seine Statue. Die Statue, woran sie mit allen Kräften arbeitet, ist die «Verwirklichung des Wortes der Liebe im Leben und zwar so, als gäbe es zwei Theresen... Die eine tritt immer mehr in den Schatten, die andere in Licht. Die eine zehrt sich auf... die andere erfüllt sich im genauen Mass als die erste abnimmt...» (47). Nach B. hat es vielleicht in der «ganzen Geschichte des Christentums wenig so Befremdendes gegeben wie 'diese Verdoppelung'» (48).

Ist es wirklich so etwas Befremdendes was in Therese vorgeht? Ich glaube es ist gerade das Normalgeschehen einer Seele, in der die Gnade tatsächlich immer mehr lebensrichtunggebend wird. Jedenfalls ist es nichts Befremdendes in der Karmel-Lehre, wo der ganze Aufstieg zum Gipfel des Berges in diesem Vorgang zu verstehen ist. Die Ausdrücke: 'zwei Theresen' und 'Verdoppelung' sind darum meinem Erachten nach keine glückliche Entdeckung.

Je mehr Therese ihre Aufgabe durch ihre Existenz verwirklicht, um so mehr stellt sie diese zur Schau, turnt si vor, denn «für Therese ist nun letztlich das wahr, was verwirklicht, was gelebt ist» (50). Was Therese von Augenblick zu Augenblick zu verwirklichen und darzuleben versucht, ist der ganze Wille Gottes und sie ist sich bewusst, dass sie so im Herzpunkt der übernatürlichen Wirklichkeit steht, ja sogar schon teilnimmt am ewigen Leben, oder besser noch, an ihrer von Gott zugedachten Sendung, die darum nicht in dieser Welt ihr Schwergewicht hat.

Ihrer Existenz-Sendung bewusst, sucht Therese, — die nichts mehr in den Büchern findet, — alles im Evangelium und hier, sagt sie selbst, «schöpfe ich alles, was meine arme kleine Seele braucht» (69). Doch dieses ganze Suchen ist Ich-bezogen. Sie hat die Schrift «aber fast ausschliesslich im Licht ihres eigenen Lebens und ihrer persönlichen Sendung auf sich wirken lassen» (79), aber doch so, dass ihr Gedankenschatz sich bereichert, zaghafte Ahnungen sich zu strahlenden Gewissheiten entfalten, persönliche Einsichten sich kräftigen zur sicheren und mitteilbaren Lehre. Und

das Wichtigste: Durch die Schrift erfährt Therese, dass ihr Auftrag von Gott und ihr Leben kein Subjektivismus ist, sondern eingebettet liegt im objektiven Gefüge der Offenbarung. Sie liest die Schrift kirchlich und darum gibt es keine Luther-Gefahr für Therese.

Ogleich die Sendung Theresens so sehr der Heiligen Schrift gemäss ist, ist sie doch nicht schattenfrei. Diese Schatten liegen «in gewissen Verstössen gegen die Idee und Integrität der Sendung» (83). Es sind zwei Schatten, die kausal gesehen ganz klein sind, aber effektiv sehr gross. Der erste besteht kausal in der Erzählung ihrer wunderbaren Heilung. Therese ist von jetzt ab das Wunderkind. Sie hat Maria gesehen, sie ist auf einen Sockel gestellt. Sie ist eine Gipsheilige, die ihre Umgebung anfertigte. Daher die schlimmste Folge: «Sie muss an ihrem Leben, an ihrer Existenz beweisen, dass die Erscheinung echt war» (86). Auch wenn es ihr gelingt, diese Gipsmaske zu zertrümmern und ganz sich selbst zu sein, eins hat sie zurückbehalten: «Exemplifizieren mit sich selbst» (88). Den zweiten Schatten wirft P. Pichon S. J. über ihre Sendung. Als Therese bei ihm, ungefähr zwei Monate nach Eintritt in den Karmel, eine Generalbeichte ablegte, erklärte er feirlich: «Sie haben niemals auch nur eine einzige schwere Sünde begangen». Folglich meint Balthasar sagen zu müssen, der Pater habe erklärt: *nie eine Sünde*, denn von jetzt redet sie allein von Unvollkommenheiten. Man hat in ihr das Sündenbewusstsein ertötet, sie aus der Gemeinschaft der Sünder herausgezogen, «sie endgültig in der Isolierung der Heiligkeit festgebannt» (90). Durch diese Schatten bleiben «ihrer Theologie zentrale Geheimnisse unerschlossen: das Tragen der Sünde und der Solidarität in der Sünde, vor allen das Geheimnis der Beichte» (92). Therese hat sich von diesen Unfällen mit grosser Anstrengung, aber schliesslich doch wider erholt, dies zeugt von Gesundheit ihrer Seele, wie von der Grösse ihrer Sendungsgnade. Wo zeigt B. die Wiederherstellung? (vgl. 313)

Das Wo-sein der Existenz-Sendung

Therese, die sich, «zu einem Worte-Gottes hat werden lassen» (25) soll auch ihre Sendung geschichtlich darstellen. In einem zweiten Teil gibt Balthasar den Rahmen dieses geschichtlichen Darstellens. Erstens: das Raum-gebunden-sein. Dieses Wo-sein der Sendung-Existenz vollzieht sich innerhalb des Weltstandes und Ordensstandes als Lebensformen der Kirche. Die beiden Stände sind Symbolik. Der Weltstand im Rahmen der Familie ist für Therese ein Bild des Himmels. Hier lernt sie bildlich das Kind-Vater-, das Ich-Du-Verhältnis, Gottes Mutterliebe und das kirchliche Beten. Gut sein bedeutet dann auch in Theresens Welt nur eines: «den Willen

des Vaters tun, der Mutter Freude machen. Schuld ist nur das eine: die Eltern betrübt haben (110). Die Familie und ihr scheinbar so schlichtes Leben spiegelt jeden Augenblick gleichnishaft die letzten Geheimnisse des Evangelium wider. Das jüngste Gericht ist wie die Preisverteilung in der Familie, der Tod kann nichts Wesentliches zerbrechen. Solch ein Familienleben steht unter dem Zeichen der Jungfräulichkeit. So hat es Therese selber gewusst. Und so gibt es hier im Grund keinen Bruch. «Das Kloster ist die normale Entfaltung ihres christlichen Familienlebens (123). Ohne Zweifel nimmt so die Familie Teil an Theresens persönlicher Sendung. Darum behauptet Balthasar, dass diese Sendung «so neu und unerwartet sie in den drei letzten Jahren ihres Lebens vor ihrem geistigen Auge auftaucht, nichts als die ins Uebernatürliche übertragene Welt ihrer Kindheit ist» (125).

Diese Übertragung geschieht hinein in das Wo-sein des Ordensstandes, er verübernatürlicht den irdischen «Stoff» des Wo-seins, den Weltstand. Der Ordensstand hat nach B. drei Aspekte: «die Regel, das klösterliche Amt, die kirchliche Sendung. Die Regel mit den Gelübden engt Therese ein, um durch Selbstaufgabe mehr kirchlich und soteriologisch sein zu können. So lebt sie eine Theologie des Ordensstandes dar, so steht sie in der Universalität der Liebe Christi, welche die irdischen Beziehungen, zumal die der Familie, «ohne Schwierigkeit» einbezieht (139). Also «Einengung» wird zu «Erweiterung». Der Sprung aus den weltlichen Bindungen ist da, «um die Weite der Katholizität in der Liebe zu erreichen und darin alle 'Zärtlichkeiten' der Welt zu überbieten und einzuschliessen» (143).

Das Amt muss Therese noch mehr liebefähig machen. «Selbstaufgabe» genügt nicht sie soll eine, «Durchgabe» des göttlichen Willens werden. Aber hier scheitert Therese durch die existentielle Methode, die Exemplifizierung am eigenen Ich; obgleich Therese selbst diese Methode verurteilt, hat sie selbst doch nicht mehr umzulernen vermocht. Balthasar sieht in dieser Methode «die traditionelle Schwäche des Karmel, die von Theresia von Avila und Johannes vom Kreuz her stammt...», (153) sichtbar werden. Die traditionelle Schwäche des «Vorturnens» im Karmel kann man nicht einfach verneinen. Aber ist es wirklich so, wie Balthasar es meint? Denn wenn Johannes vom Kreuz seine Lehre herauszuarbeiten anfängt, sagt er «expressis verbis», dass er weder auf eigene Erfahrung noch auf Wissenschaft vertraut, obwohl beide ihm helfen können.⁶ Irgendwo anders gibt er allen den Rat, niemals einen Menschen zum

⁶ *Subida*, Prólogo, 2: «Y, por tanto, para decir algo de esta noche oscura, no me fiaré, ni de experiencia, ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere de estas dos cosas...» (*BMC*, t. 11; Burgos, 1929, p. 6).

Exempel zu nehmen, sondern Christus allein.⁶ Therese hat jedoch auch diesen Aspekt der durchgebenden Liebe angestrebt. In dem Gedankengange über die «Durchgabe» macht Balthasar die folgende Bemerkung: «Die Kluft zwischen dieser Einstellung zum Nächsten und derjenigen, die Therese in der Welt, im Kreise der Familie besass, ist unerschließbar» (157). Da soll es also plötzlich eine Kluft geben, wo die Übertragung der Welt ihrer Kindheit ins «Uebernatürliche» (125) eine sublimen Höhe erreicht?

Scheitert die Universalität der Liebe Christi, welche alle irdischen Beziehungen — zumal die der Familie — «ohne Schwierigkeit» (139) einbezieht, gerade da, wo sie noch erweitert ist? Gibt es, gerade da keinen Stoff mehr, wo die Form noch vollkommener wird? Balthasar brauchte scheinbar diese Kluft, um zum dritten Aspekt zu kommen: «die Kirche». Denn diese Mehr-Liebe-Fähigkeit ist eine ganz objektive, amtliche Liebe... (157) Durch diese Liebe ist sie «Mutter der Seelen geworden» (179). Soll ihr das nicht genügen? Nein ist ihre Antwort; und könnte sie alle Berufungen die ihrigen nennen, dennoch wäre sie nicht zufrieden. Im Korintherbrief liest sie, dass auch die vollkommensten Sendungen wertlos sind ohne Liebe...: «Endlich hatte ich meine Ruhe gefunden!... Erst die Liebe erschloss mir meinen Beruf» (180). Jetzt hat sie ihren Platz im Schoss der Kirche gefunden, «und du, mein Gott, hast ihn mir angewiesen; im Herzen unserer heiligen Mutter, der Kirche, will ich die Liebe sein. So werde ich Alles sein» (181). Damit aber die Liebe vollkommen erfüllt sei, muss sie sich bis zum Nichts herablassen und dieses Nichts in Feuer verwandeln. In ein Feuer, das aber notwendig an anderem, in anderem und für anderes brennt. Sie ist Stellvertreterin und so kommt Therese in die «*Communio Sanctorum*».

Mit Balthasar haben wir versucht den geschichtlichen Raum der Existenz-Sendung von Therese abzugrenzen, aber man muss erkennen, es ist ein Raum ohne Grenzen. Kein Wunder, dass auch das Zeit-gebundensein der Sendung nicht zu fassen ist. «Die Liebe kann ein langes Leben aufwiegen. Der Herr rechnet nicht mit der Zeit, da er ewig lebt... er sieht sie auch nicht in uns und uns nicht in ihr...» (195). Die Zeit ist schon in der Ewigkeit, aber Therese muss noch warten auf «ihre» verewigte Zeit. Ihre Andacht zum Antlitz ist gerade das Bild solcher Existenz. Hier sieht sie den Blick des Auges Gottes durch die gesenkten Lider hindurch. In dieser Verhüllung besteht für Therese die tiefste Enthüllung.

«Die Lider Gottes sind transparent und so ist auch ihr eigenes verschleiertes Leben transparent» (205). So hat sich Therese folg-

⁶ *Puntos de Amor*, 63: «Nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones, sino imita a Cristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo y nunca errarás» (*BMC*, t. 13, Burgos, 1931, p. 248).

lich zu einem Worte Gottes werden lassen. Aber wie «das» Wort Gottes aufgeschrieben worden ist, so hat Therese «ihr Wort-Gottes sein» selbst aufgeschrieben. Sie hatte nicht nur eine Existenz-Sendung, sondern auch eine Lehr-Sendung. Und sie darf sagen, dass sie wahr ist, weil sie gelebt ist.

Ab- und Aufbau-Phase der Lehr-Sendung

In einem dritten Teil behandelt Balthasar diese doktrinäre Sendung. Er tut das in einer tiefen theologischen Analyse des «Kleinen Weges». Therese ist sich immer deutlicher dieser Sendung bewusst und strebt nach stets klareren Formulierungen. «Betrachtet man materiell ihre Sätze, so kann man sagen, dass die Lehre unserer Heiligen an sich weder neu noch originell ist» (211). Formell ist sie der einzige Weg der Weg der Liebe. Und umfasst darum alle anderen Wege. «In diesem Sinne ist ihre Lehre ebenso neu und einmalig, wie ihre Sendung» (211). Weil ihre Lehre kein theologisches System ist, sondern eine elementare Vision, aus einem Guss, «lässt sie sich in verschiedenster Weise richtig darstellen» (212).

Die Darstellung Balthasars zerfällt in zwei Phasen, die Ab- und die Aufbau-Phase. In dem Kampf um die Liebe kennt Therese als Feind die Versuchung der Vollkommenheit, die Gefahr des Pharisäismus. Diese Selbstleistung, dieser Ich-Kult müssen abgebaut werden, aber das bedeutet nicht, dass Busse und Werk abgebaut werden, sondern Rechnung — und Verdienstgesinnung, und dies alles, weil das Rechnen gegen die Liebe ist.

Der ganze Abbau der Leistungsethik dient Therese nur dazu, das strahlende Wunder der göttlichen Gnade in jedem Christenleben aufgehen zu lassen» (225). In diesem doktrinären Zusammenhang muss man die Bilder Theresens verstehen, jenes vom Fahrstuhl, ergänzt durch das vom göttlichen Adler, so wie die vom Zauberrohr und der Spielbank der Liebe. Doch wo nicht gerechnet wird, geht der Begriff des Verdienstes oder Lohnes verloren. Therese will darum den Himmel nicht als Lohn, sondern als Gnade, aber das heisst: Kind bleiben, denn Therese will nicht hören, was man zu Erwachsenen sagt: «Arbeite jetzt, du kannst für dich selber sorgen» (229). Hier gibt es nichts von protestantischer leerer Dialektik zwischen Sünde und Gnade, sondern hier ist alles ein katholisches Verhältnis von Gnade und Mehr-Gnade. Gott will diese Mehr-Gnade schenken. Er ist wie ein Dieb, der nach Beute sucht. Therese ruft den Dieb. Damit ist ein Urteil über die Werkgerechtigkeit — die «do ut des» Gesinnung — gesprochen. So sind wir nach B. «in die innerste Herzkammer» der Lehrsendung Theresens eingedrungen (231). Hier kommt Balthasar in eine sehr gefährliche Zone. Die

Kammen befindet sich nahe an einer verbotenen Grenze. Hat er diese nie überschritten? Dem Wortlaute nach bestimmt nicht.

Denn ausdrücklich sagt er, dass Therese die Werke nicht Leugnet und « ihre ganze Paulusdeutung hat im entferntesten nichts mit der protestantischen Deutung zu tun » (233). Einverstanden. Aber wie Balthasar selbst Paulus (Röm 4,4-5) zitiert, hinweisend auf die Lehre Theresens, mehr noch Röm. 3,24 über das Lied Theresens von den unschuldigen Kindern: « Gratis also werden jene, die die Werke nicht tun, durch die Gratia gerechtfertigt auf Grund der Erlösung » (233), und schliesslich wo er sagt « Ebenso fundamental paulinisch ist die Vorstellung, dass, wer der Gerechtigkeit entbehrt, aus Gnade mit der Gerechtigkeit Gottes beschenkt und bekleidet werde » (233), und dass Therese « wie ein Mannequin (ist), der nicht sich, sondern das Kleid, das Kleid der Gnade zur Schau stellt » (47); überschreitet Balthasar da nicht die Grenze sachlich?

Therese muss man m. E. so deuten: Für Gott tut sie alles *umsonst*, nur weil sie Gott liebt und *deshalb* hat sie keine Werke. So wird Gott bei ihr in einer schönen Verlegenheit stehen, wenn er kommt, einem jeden nach seinen Werken zu vergelten. Gott soll sie dann rechtfertigen ohne *ihre* Werke durch *seine* Werke. Ist es kein Widerhall der Lehre ihrer Mutter, Theresiens von Avila, wo diese in den « *Moradas* » das effektive-Sichtbar-werden des Überganges von der sechsten in die siebente wohnung behandelt? Der erste Effekt ist ein solcher Zustand des Selbstverzichts, dass es nicht mehr Ich und das Meinige gibt, sondern nur noch Du und das Deinige, nur noch Gott und das Göttliche, aber doch so, dass das Mein — Dein von der Seele zu Gott auch ein Mein — Dein von Gott zur Seele wird.⁷ Wenn Balthasar jetzt die vorhererwähnte Auslegung Pauli *dieser* Deutung Theresens anpasst, dann ist er in der Herzkammer geblieben. Aber tut er das? Hat er selbst nicht angedeutet, dass es anders sein könnte, wenn er « wörtlich » behauptet, dies alles hat « im entferntesten nichts [*sic*] mit der protestantischen Deutung zu tun? » (233) Muss man überhaupt nicht aufpassen bei den Heiligen — ins besondere aber bei userer Heiligen — ein theologisches Datum zu suchen, wo es doch nur ein psychologisches Geschehen ist? Gilt dieses nicht « *a fortiori* » für jene Römer-Texte?

Den Weg der Gerechtigkeit hat Therese abgebaut und so ist Raum geworden für den Weg der Gnade; und dieser Weg ist der

⁷ *Moradas*, VII, 3, 1: « Veamos qué vida hace, o qué diferencia hay de cuando ella vivía; porque en los efetos veremos si es verdadero lo que queda dicho ». — 2: « El primero, un olvido de sí, que verdaderamente parece ya no es, como queda dicho; porque toda está de tal manera que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo ni vida ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios; que parece que las palabras, que le dijo Su Majestad hicieron efeto de obra, que fué que mirase por sus cosas, que El miraría por las suyas » (*BMC*, t. 4, Burgos, 1917, p. 193).

«Kleine Weg», von dem wir bis jetzt nur das *Negative* gesehen haben. Es fehlt noch das *Positive*: der Aufbau des Weges der Gnade, der christlichen Liebe. Das Aufbauen besteht in einem fortschreitenden Verzicht auf alles Ich-bezogene in der christlichen Liebe. Verzicht auf den Selbstgenuss der Liebe, auf die Freude der Selbsterfahrung (245). Auf alles will sie verzichten. Es bleibt ihr nur «der nackte Glaube im Dunkel» (247). Aber B. sagt: nicht der Glaube wie für ihren Vater Johannes vom Kreuz, als Durchgangstudium «zu einer spätern, ungefährlich gewordenen Selbstschau»; denn auf das Zitat des Johannes vom Kreuz, das eine Schwester auf sie anwandte: «Die Seelen, die zur vollkommenen Liebe gelangt sind, können gefahrlos ihre eigene übernatürliche Schönheit schauen», entgegnete Therese: «Was für eine Schönheit? Ich sehe in keiner Weise meine Schönheit. Ich sehe nur die Gnaden, die ich von Gott erhalten habe» (247).

Es sei mir erlaubt zu bemerken, dass hier etwas nicht richtig ist, da ja Johannes vom Kreuz gerade diese Gottes Gnaden [sic] meint. Meines Erachtens hat Balthasar hier Joannes vom Kreuz nicht ganz genau interpretiert! Besonders was die Bedeutung des nackten Glaubens bei dem grossen Spanier angeht; kann man behaupten, er sei nur «ein Durchgangstudium», wenn die Vollkommenheit dieses Glaubens gerade das Ziel ist?

Therese setzt ihren im Verzicht bestehenden Aufbau fort... Verzicht auf das Können bis in den Tod hinein: «...ich kann nicht sterben» (249). Verzicht auf den Fortschritt. Aber nicht auf die Schritte zum Gipfel der Liebe. Und diese Schritte macht Therese an der Hand des Herrn in einem unterirdischen Gang, wo es weder kalt noch warm ist, die Sonne nicht scheint und Regen und Wind keinen Zugang haben; sie sieht nur ein halbverschleiertes Licht. Da ist es dunkel und so sieht sie nicht, ob das Ziel der Reise heranrückt... Therese ist dem Herrn dankbar für dieses Wandern in der Finsternis; dort ist sie «in einem tiefen Frieden». Sie ist bereit, immer «in diesem Gang zu bleiben» (250).

Diese Phase in dem Aufbau ist nach Balthasar «neu in der Geschichte der Mystik und von weitreichendster Bedeutung. Der Abstand von Johannes vom Kreuz, und besonders von der grossen Theresia ist hier grösser als je» (150). Was Therese hier beschreibt ist m. E. Ankunft am Ziel des nackten Glaubens. Folglich ist das hier keine Aufbauphase ihres Weges, sondern es ist schon Ende ihres Weges, was B. nachher «Indifferenz» nennt (274-292). Und dies rechtfertigt zu sagen: hier kommt Therese Johannes vom Kreuz sowie auch der grossen Theresia am nächsten — man lese den Überblick Balthasars über den kleinen Weg (269-271) und man wird sehen, wie einfach da alles ist. Ich möchte behaupten: wenn Therese irgendwo «Aug in Aug» (256) zu den Reformatoren des Karmel steht, dann ist es hier.

Die Verzichte sind nach Balthasar « die unmittelbaren Zugänge zu jenem Zustand, in welchem die göttliche Liebe im Glauben beantwortet werden kann. Sie bilden den Eingang zum Reich der Zartheit, der *Délicatesse* der Liebe, die ihre besonderen Gesetze sind » (257). Gerade aus diesem Grund nennt Balthasar die Verzichts-Etappe des Kleinen Weges « Aufbau ». Hier scheint es mir am angebrachtsten den Haupteinwand gegen Balthasars Versuch zu machen.

Karmelitanisch oder Ignazianisch ?

Am Anfang seines Versuches die Theresen Lehre über den Kleinen Weg darzustellen, schreibt Balthasar: « Ihre Lehre... lässt sich *in verschiedenster* Weise richtig darstellen » (212). Seine Weise scheint die ignatianische zu sein. Denn nachdem er die Spiritualität des hl. Ignatius, aufgebaut auf den Begriff der Wahl Gottes und entwickelt in den « drei Stufen der Demütigung », in grossen Linien dargestellt hat, sagt er: « Das alles muss gegenwärtig sein, wenn Theresens weiterer Weg *überhaupt* verständlich werden soll. Ihr Weg wird eine erstaunliche Aehnlichkeit haben mit dem Weg Ignatius » (276).⁸

Das mag wohl sein, darüber kann *ich* wenigstens nicht urteilen. Aber ich meine, dass man mit dem karmelitanischen Lehrgut Theresens Lehre genau so gut erklären kann. Balthasar scheint dieser Meinung nicht zugetan zu sein; denn fast überall wo sich eine Lehrbeziehung zu den Reformatoren aufzeigen lässt, kann man stets die Bemerkung lesen, dass es nicht so ist wie bei ihnen. Ich zitiere hier nur zwei Bemerkungen für viele. « Der Abstand von Johannes vom Kreuz, besonders von der grossen Theresia, ist *hier grösser als je* » (250). Therese geht über die kirchliche Spiritualität hinaus bis zu einer klaren und bewussten *Ablehnung* der Mystik. Und hier setzt sie sich in einen fast unbegreiflichen Gegensatz zu den grossen Spaniern (305). Zwar sagt er einmal: « Man müsste blind sein, um nicht zu sehen, dass Theresens Lehre vom Kleinen Weg oft Aug in Aug zu den Grundanliegen der Reformatoren steht... (256). Er nennt dann einige Verbindungslinien zwischen Therese und den Reformatoren u. a. « der Abbau aller eigenen Vollkommenheit, um Raum zu schaffen für die Vollkommenheit Gottes, die Transzendenz in der Struktur des Glaubensaktes, u. s. w. (256).

Aber gerade dieser *Abbau, um Raum zu schaffen* für die Vollkommenheit Gottes, ist in der Deutung Balthasars ebensowenig Verbindungslinie wie der « *Aufbau als Räumung des Raumes* für die

⁸ Dieses und alles anderes Unterstreichen ist nicht von Balthasar.

göttliche Liebe » (274). Und doch dieses « Phänomen an sich » ist ganz genau die Lehre des Johannes vom Kreuz. Dieses Abbauen und Aufbauen, um noch die Terminologie Balthasars zu gebrauchen, findet gerade statt, weil die göttliche Liebe stets mehr Platz einnimmt. Es fehlt noch « der Sprung », um zur « Indifferenz » zu kommen. Doch dann bedeutet der Aufbau nicht mehr Zugang zum *Antwort-Zustand*, sondern schon *Antwort*. Diese theresianische Lebensphasen könnten nach St. Johannes zusammengefasst werden als: eine Antwort-Theresens, die immer genauer und vollkommener mit der Frage-Gottes übereinstimmt, so dass beide endlich *eins* sind, oder als eine Hin-Gabe Theresens, die stets genauer mit der Her-Nahme Gottes zusammenfällt, so dass beide endlich *gleich* sind, oder der Ich-Wille Theresens, der jederzeit mehr zum Du-Wille Gottes wird, so dass endlich beide *derselbe* sind.

Der Weg zu dieser Antwort-Frage Einheit, Hin-Gabe-Her-Nahme Gleichheit und Ich-Du Willens Identität ist der Pfad zu der Vollkommenheit der theologalen Tugenden. Überzeugt, dass in seiner Art der Versuch Balthasars (nicht der Methode nach) nicht ganz gelungen ist, werde ich mich jetzt bemühen, in sofern es das Ziel dieser Auseinandersetzung fordert, den Einwand zu rechtfertigen. Ich bediene mich zu diesem Zweck der Zitate Theresens, welche sich in dem Versuch Balthasars vorfinden, und zwar in derselben Reihenfolge vom Abbau zum Sprung, hier und da nur eine Bemerkung hinzuzufügend. In der Abbau-Etappe lesen wir, dass eine Novizin seufzt: « Wenn ich bedenke, was ich noch alles erringen muss! », und Therese erwidert: « Sagen Sie doch lieber: verlieren. Jesus selbst übernimmt es, Ihre Seele zu füllen in dem Masse, als Sie *Unvollkommenheiten* ausräumen. Ich sehe wohl, Sie irren sich über den Weg; so werden Sie nie ans Ziel Ihrer Reise gelangen. Sie wollen einen Berg erklettern, und Gott will, dass Sie herabsteigen » (220; Vgl. auch 216, 228, 242).

Es gibt also Korrelativität zwischen Ich-Verlust und Gott-Gewinn.

In der Aufbau-Etappe steht u. a.: « Der Herr wünscht, dass wir ihn in unseren Herzen aufnehme, sie sind zwar frei von den Geschöpfen, aber ach, das meine ist noch nicht ganz frei von mir selbst, und deshalb befiehlt mir der Herr, hinunterzusteigen » (260) « Leere des Geschöpfes » bedeutet dann folglich « Schöpfer-Fülle ». « Ich habe das Geheimnis gefunden, im Frieden zu leiden. Er Friede sagt, sagt nicht Freude. Um im Frieden leiden zu können, genügt es, alles zu wollen, was unser Herr will. » Das Wort: « Er ist auferstanden, er ist nicht mehr hier, schaut den Ort, wo man ihn hingelegt hatte », kommentiert Therese: « Ja, so ist es. Ich bin nicht mehr, wie in meiner Kindheit, jedem Schmerz zugänglich. Ich bin wie auferstanden. Ich bin nicht mehr an dem Ort, an welchem man mich glaubt. Mutter, sorgt Euch nicht um mich; ich kann nicht mehr leiden, weil alles Leiden mir süß geworden ist » (246; vgl. auch

247, 249, 251, 259, 263). So ist der Schlüssel wirklichen Friedens und echter Süßigkeit der Versuch zur « Du-Ich Willens-Einheit ».

Weiter einige sehr bedeutende Zitate aus dem « Indifferenz » — Abschnitt: « Von meinem Eintritt an war ich von Leiden umgeben... Will man ein Ziel erreichen, so muss man die Mittel ergreifen, die dahin führen; der Herr hatte mich erkennen lassen, dass er mir durch das Kreuz Seelen schenken würde, folglich wuchs mein Verlangen nach Leiden in dem Masse, als mir Kreuze begegneten » (279). — « Ich begehre das Kreuz, ich liebe das Opfer; ach, rufe mich, ich bin zu leiden bereit. Für deine Liebe leiden, Meister, ist Seligkeit; Jesus, Geliebter, sterben will ich für dich » (284). — « Jetzt habe ich kein Verlangen mehr, ausserdem, den Herrn bis zur Torheit zu lieben. Ja, die Liebe allein zieht mich an. Ich begehre nicht mehr nach dem Leiden und dem Tod, so teuer mir beide auch sind. Lange habe ich sie als willkommene Boten der Freude herbeigerufen; das Leiden wurde mir zuteil, und ich glaubte an den Gestaden des Himmels angelangt zu sein... Heute aber leitet mich nur noch die Hingabe (l'abandon), ich habe keinen andern Kompass mehr. Ich kann um nichts mehr feurig bitten, ausser, dass der Wille Gottes sich über meiner Seele vollkommen erfülle » (284).

Wie merkbar ist hier der Fortschritt in dem Versuch zur Willens-Einheit. Daher kann Therese konsequent sagen. « Ich selbst bin niemals enttäuscht, weil ich mit dem, was der liebe Gott tut, immer zufrieden bin (288). — Ich wünsche nur seinen Willen. — Ich liebe gleich sehr den Tag wie die Nacht. — Wahrhaftig, ich bin allzuglücklich, ich tue stets meinen Willen », (und B. fügt hinzu:) « weil ihr Wille 'der heilige Wille Jesu' ist » (288). — ' Von mir wird man nicht sagen können, was unsere Mutter St. Teresia von sich gesagt hat: Sie stirb daran, nicht sterben zu können » (288). — « Ich kann dem lieben Gott nur wiederholen:

Lange noch will ich leben,	Die drüben die Himmlischen erben,
Herr, wenn so du's gedacht,	die Liebe, verzehrt mich schon hier.
Dir nach zum Himmel streben,	Was kümmert mich Leben, was
	[Sterben,
wenn es dir Freude macht.	mein Glück ist die Liebe zu dir »
	[(288; auch 286, 287).

So beschreibt Therese wie der Einheit-Versuch gelungen ist.

Zum Schluss noch drei Gedanken Theresens aus dem « Sprung »-Abschnitt: « Der göttliche Ruf wurde immer dringender; und hätte ich durch Flammen gehen müssen, ich hätte mich hineingestürzt, um dem Herrn zu antworten » (296). — « Mit einer verwegenen Hingabe will ich hier auf dem Platz bleiben, bis zum Tode meine göttliche Sonne fixierend. Nichts wird mich erschrecken, nicht Wind, nicht Regen und nicht dicke Wolken mir das Liebesgestirn verdun-

keln » (294). Kann man hier nicht das « Alles » der Liebpsychologie « behorchen? » « Wenn mir scheint, es gäbe nichts anderes mehr als die Nacht dieses Lebens: dann wird es der Augenblick der vollkommenen Freude sein, der Augenblick, mein Vertrauen bis zur äussersten Grenze zu treiben » (294). — « Verzehre mich wie das Feuer, das jedes Ding in sein eigenes Wesen verwandelt ». « Bitten Sie den Herrn, dasz er alle Gebete, die für meine Genesung verrichtet werden, dazu dienen lasse, das Feuer zu mehren, das mich verzehren soll » (300). — « Brennender Pfeil, verzehre mich ohne Verzug! » (300).

Schon aus diesem Textmaterial wäre es möglich, die Haupt-Etappen des Aufstiegs zum Gipfel der Liebe, zur Willens-Einheit der Seele mit Gott, wie die Karmel-Lehre es darstellt, herauszuarbeiten. Es versteht sich, dass die Etappen-Reienfolge und besonders die Text-Klassifizierung dann anders sein werden. Hier kann ich nur beispielsweise andeuten, zugleich möchte es aber auch ein Vorschlag sein. Ich möchte vom Ziel, vom Ende ihres Weges aus, die ganze Lehr-Sendung Theresens zu verstehen suchen:

« Lange noch will ich leben,	Die drüben die Himmlischen er-
	[ben,
Herr, wenn so du's gedacht,	die Liebe, verzehrt mich schon
	[hier.
Dir nach zum Himmel streben,	Was kümmert mich Leben, was
	[Sterben,
wenn es dir Freude macht.	mein Glück ist die Liebe zu dir.»

« Ich wünsche nur seinen Willen. » « Ich liebe gleich sehr den Tag wie die Nacht ». — « Wahrhaftig, ich bin allzuglücklich, ich tue stets meinen Willen » (weil ihr Wille) « der heilige Wille Jesu » (ist)-(288). — In dieser Ziel-Durchsicht bekommt das Mittel seine wahre Physiognomie. Das « mere » (sic) Aktive in dieser Mittel-Physiognomie könnte theresianisch so sein: « Jesus selbst übernimmt es, Ihre Seele zu füllen, in dem Masse, *als Sie* die Unvollkommenheiten *aus-räumen* » (220). « Der Herr wünscht, dass wir ihn in unseren Herzen aufnehmen, sie sind zwar frei von den Geschöpfen, aber, ach, das meine ist noch nicht ganz frei von mir selbst, und deshalb *befiehlt mir* der Herr, *hinunterzusteigen* » (260). — « Der göttliche Ruf wurde immer dringender; und hätte ich durch Flammen gehen müssen, ich hätte mich hineingestürzt, um dem Herrn zu antworten » (296). Das « mehr » (sic) Passive könnte so seine theresianischen Ausdruck haben: « Brennender Pfeil, *verzehre mich* ohne Verzug. Bitten Sie den Herrn, dass er alle Gebete, die für meine Genesung verrichtet werden, dazu dienen lasse, das Feuer zu mehren, das *mich verzehren* soll. *Verzehre mich* wie das Feuer, das jedes Ding in sein eigenes Wesen verwandelt » (300).

Das solche Lehre die reinste Karmel-Lehre ist, kann auch nur hier mit einigen Zitaten aus Johannes vom Kreuz bewiesen werden. Das Ziel seiner Lehre findet man in der 28. Strophe des «Cántico», wo die Seele sich nur noch mit dem Dienst Gottes beschäftigt und keine andere Aufgabe mehr hat als «Lieben».⁹ Figürlich stellt er Mittel und Ziel vor im 10. Kapitel der «Noche Oscura», als ein Feuer, das das Holz allmählich in sich selbst umgestaltet.¹⁰ Um die Lehre des H. Joh. vom Kreuze leichter zu verstehen, noch ein synthetischer Text aus «Subida». «Der Wille soll nur das geniessen, was Gott Ehre bringt, und die grösste Ehre, die wir Gott geben können ist, Ihm zu dienen mit einer evangelischen Vollkommenheit, alles andere ist wertlos».¹¹

Könnte man karmelitisch gesehen die Abschnitten «Indifferenz» nicht am besten mit «Umgestaltet» überschreiben, und «Abbau-Aufbau und Sprung» nicht besser «Umgestaltung», in der man eine aktive und passive Phase unterscheidet, benennen? Das «Aug in Aug» der Lehre der beiden Theresens kann ein wenig herausgearbeitet werden anlässlich der Bemerkung Theresens: «Von mir wird man nicht sagen können, was unsere Mutter St. Theresia von sich gesagt hat: Sie stirbt daran, nicht sterben zu können» (288). In den «Moradas» und genau in der siebenten Wohnung lehrt die grosse Theresia dasjenige, was sich bei der kleinen Therese vollzog. Ein grosses Verlangen nach Leiden, aber nicht mehr wie vorher, sondern nur wie Gott es will.¹² Mutter Theresia sagt sogar, dass sie sich am meisten über die Mühen und Schmerzen wundert, welche die Selen hatten, um sterben zu können, um den Herrn zu geniessen.

⁹ *Cántico*, canc. 28: «Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
Ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio»

(BMC, t. 12, Burgos, 1930, p. 357).

¹⁰ *Noche oscura*, II, 10, 1. Der mehr über Anm. 9. und 10. verlangt, verweise ich nach: JUAN DE JESÚS MARIA, O.C.D., «Le amaré tanto como es amada»..., in *Ephemerides carmeliticae*, 6 (1955), p. 3-103.

¹¹ *Subida*, III, 17, 2: «Para todo ello conviene presuponer un fundamento, que será como un báculo en que nos habemos de ir siempre arrimando... Y es que la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es honra y gloria de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre» (BMC, t. 11, Burgos, 1929, p. 279). Vgl. auch *Sanjuanística*, Romae, 1943, pp. 53-54.

¹² *Moradas*, VII, 3, 4: «Lo segundo, un deseo de padecer grande, mas no de manera que la inquiete, como solía; porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace, tienen por bueno; si quisiere que padezca, enhodabuena; si no, no se mata como solía» (BMC, t. 4, Burgos, 1917, p. 194).

Jetzt ist es aber ganz anderes. Sie kennen ein solches Verlangen dem Herrn zu dienen, dass sie nicht nur nicht mehr nach dem Tode verlangen, sondern sogar nach einem jahrelangen Leben, wenn sie so den Herrn verherrlichen können, sei es auch in einer ganz kleinen Angelegenheit.¹³ — Wie soll man dann diesen Unterschied verstehen? Ganz einfach. Die Mutter musste damals den Schritt (Sprung) noch machenden die Tochter dann schon gemacht hatte. Ein Beweis für diese einfache Lösung ist die weitere Vergleichung der Lehre.

Balthasar beschreibt, wie die kleine Therese noch Wünsche hatte: « Wenn ich die Muttergottes, die gute, betrachte, dann bekomme ich Lust, fortzugehen. Wie gerne ginge ich zum Himmel » (290). Aber, auch dieses gibt sie auf. Die grosse Theresia schreibt, dass bisweilen das Verlangen zurückkehrt, Gott zu geniessen und diese Erde zu verlassen, aber sofort ist die Seele wieder zufrieden, für Gott zu leben.¹⁴ Dann gibt es folglich doch Stufen-Differenzen, Unterschiede in den « Wohnungen der Seelenburg »; in diesem sieht B. aber wenigstens einen Grund eines « fast unbegreiflichen Gegensatzes (Theresens) zu den grossen Spaniern... » (305). Mit dieser Bemerkung sind wir schon im letzten Abschnitt.

« Das ganze, komplexe Problem, das den Namen Therese von Lisieux trägt, wird ein letztes Mal akut, wenn man die Frage stellt, ob Therese eine Mystikerin gewesen sei... » (303). So fängt B. den mit « Mystik » überschriebenen Schlussabschnitt seines Versuchs an. Therese ist antimystisch. Zwar verurteilt sie nicht das Schema, das von Joh. vom Kreuz und Mutter Theresia in die Mystik hineingetragen wurde, jedoch « obwohl Karmelitin, weigert sie sich, diesem Schema zu folgen » (305). Der Grund liegt nach Balthasar darin, dass die grossen Spanier, « mögen sie es ausdrücklich zugeben oder nicht, in ihrer ganzen Haltung zur Mystik hin einladen und fast locken, ... dass schliesslich der Eindruck entsteht, christliche Vollkommenheit ohne Mystik sei schwerlich denkbar, und die experimentelle Erfahrung sei schliesslich doch die Vollendung des 'blosen' Glabens (305). Eine m. E. sehr kompromittierende Behauptung.

¹³ *Moradas*, VII, 3, 6: « Lo que más me espanta de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aficiones que han tenido por morirse, por gozar de Nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudiesen, que no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca » (*BMC*, *ibid.*, p. 194).

¹⁴ *Moradas*, VII, 3, 7: « Verdad es que algunas veces que se olvida de esto, toman con ternura los deseos de gozar de Dios y desear salir de este destierro...; mas luego toman y mira en sí mesma con la continuación que le tiene consigo, y con aquello se contenta y ofrece a St. Majestad el querer vivir... » (*BMC*, *ibid.*, pp. 194-195).

tung. Denn was bedeutet Mystik? Was ist für die grossen Spanier die experimentelle Erfahrung? Ist das alles nur «schauen», wie B. meint, wenn er den Gegensatz so formuliert: «Therese will nicht schauen», weil sie selbst sagte: «Ich ziehe es vor, im Glauben zu leben» (205)? Fachleuten überlasse ich recht gern das Urteil über diese Bemerkung, denn es scheint mir nicht so einfach.¹⁵ Ebenso sehr ist es bestimmt fraglich, dass der Grund der Halb-Nacht Theresens, jene «Verbiegungen ihres Sündenbewusstseins, jene künstliche Isolierung in eine vorzeitige Heiligkeit» ist (323). Dann muss es wahr sein, dass «Volle Nacht volle Gemeinschaft mit den Sündern und Verlorenen ist, Identifizierung mit ihrem Los bis zur vollen stellvertretenden Übernahme ihres Schicksals» (312).

Ich verneine nicht, dass solche Sünder-Gemeinschaft und Sündelos-Identifizierung Phänomene der «Vollen Nacht» sein können, aber nicht notwendig und sicher nicht mit ihr zusammenfallen.

Dieselbe Auffassung Balthasars schafft auch das «Magdalenenproblem» Theresens, mit dem sie ringt «um einen Zugang zur erlösenden Gnade»... (314). Was ist das Resultat ihres Ringens? «Therese ist also eine Erlöste, aber eine solche, der man ALLE (nach Balthasar) Sünden verziehen hat, bevor sie Zeit hatte, eine zu begehen» (315). Also wie bei Maria? Balthasar erkennt diese Folgerung, sagt aber: «Therese selbst hat diese Gefahr nicht erkannt» (316). Ist die Lösung des Magdalenenproblems folglich ein Marienproblem? Und zum Schluss füge ich noch andere Problemen hinzu. So gibt es auch der Materie wegen ein Beicht-Problem Theresens und besonders ein Praedestinations und «Perseverantia»-Problem, denn ohne spezielle Offenbarung hat niemand Heilssicherheit.¹⁶

¹⁵ Meine Reserve, wenigstens bezüglich der Behauptung: «die experimentelle Erfahrung sei schliesslich doch die Vollendung des blossen Glaubens» (305) könnte ich vielleicht schon folgenderweise rechtfertigen. In *Subida* III behandelt Johannes vom Kreuz auch die übernatürliche 'Aprehensiones' und sagt zuerst im allgemeinen *niemals* diese Aufzubewahren: «Porque siempre habemos de llevar este presupuesto: que cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el *abismo de la fe*, donde *todo lo demás se absorbe*» (L. III, c. 7, n. 2). — Ueber die Nachteile welche die übernatürliche Formen und Bilder der Seele zufügen können schreibt der grosse Spanier: «No le es al alma menor el quinto daño que se le sigue de querer retener en la memoria e imaginativa las dichas formas e imágenes de las cosas que sobrenaturalmente se le comunican... porque... si, en fin, las estima, hace y causa en el alma un no estimar y sentir de Dios tan altamente como *enseña la fe* que nos dice ser incomparable e incomprendible, etc.» (L. III, c. 12, n. 1). — «Por tanto el que embaraza la memoria y las demás potencias del alma con lo que ellas pueden comprender, no puede estimar a Dios ni sentir de él como debe» (a.a.O.).

¹⁶ «... nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit» (Denzinger 805). — «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s.» (Denzinger 826).

Bekam Therese diese von Pater Pichon S. J.? Diese Fragen und Problemen mögen als Bemerkungen genügen.

Ich hoffe in dieser Weise der Karmel-Lehre Recht und doch Balthasar kein Unrecht getan zu haben. Denn sein Versuch war bahnbrechende Arbeit und hat so sein Für und Wider. Ich unterschreibe dann auch recht gern, was P. Wulf S. J. schreibt, dass der Versuch gekennzeichnet ist durch « eine geradezu erstaunlich umfassende Kenntnis der Quellen, überaus scharfsinnige Analysen der Aussagen, Zustände und Verhaltensweisen Theresias und bei all dem eine grosse synthetische Kraft... »¹⁷ — Möchte dieser Bericht ein wenig dazu beitragen das « Für » des Versuchs zu vermehren, das « Wider » zu vermindern.

fr. Bonifacius a S. Maria, HONINGS, O.C.D.

¹⁷ I. a. A. (siehe Anm. 3) S. 467.