

VIRGINIA AZCUY · BUENOS AIRES

Therese als »gelebte Theologie« nach Hans Urs von Balthasar

Es ist bekannt, wie Hans Urs von Balthasar Theologie aus der geistlichen Erfahrung zu entwickeln versucht hat: »Augustin, Bernhard, Anselm, Ignatius, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Therese von Lisieux ... Die Liebenden wissen am meisten von Gott, ihnen muß der Theologe zuhören.«¹ Oft hat man als Programm dieser Suche auf den schon früh verfaßten Aufsatz *Theologie und Heiligkeit* (1948) hingewiesen. Der Autor hat allerdings das Thema später immer wieder neu formuliert, wie vor allem in dem unter dem gleichen Titel veröffentlichten Artikel (1987) in dieser Zeitschrift. Deutlich erkennt man im Spätwerk des Verfassers den prägenden Einfluß seiner Trilogie, die die Heiligen ausdrücklich in Bezug auf die drei Transzendentalien des Schönen, Guten und Wahren nachzudenken erlaubt: diese »totalen Persönlichkeiten« sind eine *Epiphanie* des Schönen, ein *existentieller Ausdruck* des Guten und eine *gelebte Theologie* des Wahren.

Die Deutung der Sendung der hl. Therese von Lisieux im Werk von Balthasars bietet ein sehr gutes Beispiel der Anwendung dieses Programms. Dafür denkt man sofort an die Monographie *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* (1950), die 1970 unter dem Titel *Schwestern im Geist* mit der Darstellung von Elisabeth von Dijon wieder erschien. Sie hat ein Gesamtbild Thereses und ihrer »gelebten Theologie« geleistet. Doch daneben sind noch einige andere Aufsätze über die Heilige nicht zu vergessen, die ein *Corpus Theresianum* formen und zeigen, daß ihre theologische Gestalt tatsächlich in sein Denken aufgenommen und für unsere Zeit formuliert wurde. So ist Therese nach Balthasar zunächst im Spiegel der drei Transzendentalien des Guten, Wahren und Schönen darzustellen (I), um dann ihre Gestalt in ihrer Ganzheit als Quelle lebendiger Theologie zu ver-

VIRGINIA AZCUY promovierte über das Therese-Bild Hans Urs von Balthasars und lehrt heute systematische Theologie an mehreren Hochschulen in Buenos Aires.

stehen (II). Einige kurze weiterführende Bemerkungen beschließen unseren Beitrag (III).

I. DIE EINMALIGE HEILIGKEIT THERESES IM LICHT DER TRANSZENDENTIALIEN

Mit einem von Goethe geprägten Bild drückt Balthasar die Folgen der Trennung zwischen Theologie und Heiligkeit aus: »auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch: die überlieferte Dogmatik, auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen: jene ganze fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt.«² Seine eigene Theologie geht deshalb den Weg aus den Fragmenten hin zur Integration, zum Ganzen. Dazu bieten sich ihm die großen Sendungen der Kirche als die Vermittlung an, weil sie keine Scheidung zwischen Wissen und Leben gekannt haben. So hat auch Therese diese Einheit erlebt und bezeugt: »Ich habe bei der Erfüllung der Aufgabe, die Sie [Mutter Gonzaga] mir anvertraut haben, viel gelernt, vor allem sah ich mich genötigt, selbst zu üben, was ich andere lehrte (...) Die schönsten Gedanken sind nichts ohne die Werke« (MsC 19r/19v).

Die Bausteine einer solchen Theologie der Heiligen finden sich bei Balthasar in seiner Trilogie, und zwar schon in der Grundgestalt der Offenbarung, Jesus Christus. Der Autor stellt Christus als *Der-sich-zeigt* (schön), *Der-sich-gibt* (gut) und *Der-sich-sagt* (wahr) vor. Er ist *Ausdruck Gottes, liebender Sohn* und *Ausleger des Vaters*.³ Im Licht der Gestalt Christi können auch die Heiligen betrachtet werden: sie sind »eine Illustration und Exemplifizierung des Evangeliums im Alltag« (schön), sie zeigen die »Wahrheit als Zeugnis« und bieten sich als »Darstellung des Wortes Gottes in der ganzen Existenz« (gut) an, sie haben diese Gestalt Jesu »zu schützen und in ihrer Fülle zu deuten« (wahr) und sind »eine neue Auslegung der Offenbarung«.⁴

Diese dreifache Perspektive von Gut, Wahr und Schön ist nun in der Existenz und den Schriften Thereses kurz zu schildern. Vor allem hat die Heilige ihre Theologie wie Christus als Existenz-Drama gelebt (1)⁵, aber sie hat auch eine lebendige Erklärung der Offenbarung gegeben (2). Obwohl sie Theologie nicht systematisch gelernt und gelehrt hat, hat sie im Gespräch mit Jesus ein tiefes Verständnis der Wahrheit bekommen: »Jesus bedarf keiner Bücher noch Lehrer, um die Seelen zu unterweisen. Er, der Lehrer der Lehrer, unterrichtet ohne Wortgeräusch« (MsA 83v). Schon in den ersten Jahren ihrer Berufung hat sie »eine starke Neigung zum Wissen« (MsA 46v) gehabt und erkannt, daß Jesus selbst »der Leiter« ist, der sie die Wissenschaft der Liebe und des Vertrauens lehrt (vgl. MsA 71r).

Doch auch die Schönheit strahlt in ihrer Heiligkeit auf (3). Mit den Worten »Ausstrahlung des Guten« und »Verfügbarkeit« stellt Balthasar ja das Ziel der Gemeinschaft der Heiligen vor.⁶ Auch Therese soll zunächst aus der Liebe und Gutheit Gottes leben, damit ihre Existenz *Ausdruck* und *Ausstrahlung dieser unendlichen Liebe* wird. Sie betet: »Jesus, ich bitte dich um den Frieden, und auch um die Liebe, die unendliche Liebe, die keine andere Grenze kennt außer dir, die Liebe, die nicht mehr meine ist, sondern die du bist, mein Jesus« (Pri 2). Weil die drei Transzendentalien aber eine Einheit bilden, muß ihr Dreiklang letztlich eine ganz einfache Lehre bilden – die Lehre vom kleinen Weg (4).

1. Therese als »theologische Existenz«

Jesus, der Sohn Gottes, war der Quell der Wissenschaft Thereses. Es gab natürlich auch andere Quellen (Johannes vom Kreuz, die *Nachfolge Christi* Thomas von Kempens, einige Vorträge Arminjons u. a.), aber vor allem im Evangelium und im Dialog mit Jesus fand die Heilige das Licht und den Weg: Im Evangelium »entdecke ich« – schreibt sie – »immer neue Klarheiten, verborgene und geheimnisvolle Bedeutungen« (MsA 83v). Um diese mystische Quelle zu betonen, spricht Balthasar von einer gewissen »Traditionslosigkeit« bei Therese. Denn bei ihrer Theologie geht es um die »Wissenschaft der Liebe«: »Ich begreife so gut, daß nur die Liebe uns dem Lieben Gott wohlgefällig zu machen vermag, und so ist diese Liebe das einzige Gut, das ich begehre« (MsB 1r). Aber der Heilige Geist führt Therese in einer solchen Weise, daß sie gleichzeitig »ein wesentliches Stück Tradition« darstellt⁷, indem sie, ohne die christliche Tradition ausführlich zu kennen, die Weisheit des Geistes besitzt und die Lehre bereichern kann: »Mir hat Er seine *unendliche Barmherzigkeit* gegeben, und nur *durch sie hindurch* betrachte ich und bete an die übrigen göttlichen Vollkommenheiten! ...« (MsA 83v). Die Haltung Thereses bleibt vorbildlich: sie läßt sich führen und lehren. Für sie ist Jesus der *Lehrer der Lehrer*, aber auch die *Wissenschaft selbst* und die *ewige Weisheit* (vgl. MsC 12r), die *ungeschaffene Weisheit*, die lehrt (RP 3,20r), der *göttliche und gute Lehrer* (PN 17,10; RP 4,1.32).

2. Therese als gelebte Wahrheit

Doch wie verhält sie sich existentiell zur Wahrheit? Balthasar meint: »Wahrheit ist das Grundwort ihres Lebens, und dadurch rückt dieses unter das Zeichen der Theologie.«⁸ Zweifellos hat für Therese die Wahrheit vor allem eine christozentrische Bedeutung (zB. LT 165), aber sie versteht auch

die Heiligen als Ausdruck und Bild dieser Wahrheit. In ihren letzten Tagen bittet Therese: »Sprechen Sie mir vom lieben Gott, vom Beispiel der Heiligen, von allem, was Wahrheit ist ...« (CJ 3.9.1). Sie interessiert sich grundsätzlich für gelebte Wahrheit und möchte auch diese Wahrheit vermitteln: »Ich sage immer die volle Wahrheit. Wenn man sie nicht hören will, soll man nicht zu mir kommen« (CJ 18.4.3).⁹

Die geistliche Erfahrung Thereses wurde von Liebe geprägt: *Von Liebe leben*, das ist gerade, was sie als Programm ihres Lebens singt (vgl. PN 17). Entscheidend ist, daß es bei ihr um die Liebe Gottes, die unendliche Liebe, geht. Hier berühren wir das Geheimnis ihres Weges: sich in die Hände Gottes hinzugeben, sich in seine Liebe einzulassen und die Liebe Gottes in ihr wirken zu lassen. Dies zeigt sich nochmals im Rhythmus ihres Betens: »Ich bitte Jesus, mich in die Flammen seiner Liebe hineinzuziehen, mich so innig mit Ihm zu vereinen, daß Er in mir lebe und wirke« (MsC 36r). Das Erlebnis der eigenen Grenze ist nicht verschwunden, ja, die Grenze kann auch ein Weg sein: »Ich fühle meine Ohnmacht, und ich bitte dich, o mein Gott, sei du selbst meine Heiligkeit« (Pri 6, 1r). Einen ähnlichen Zugang zur Vollendung lehrt Therese auch bei der Nächstenliebe. Sie zeigt nämlich durch ihre eigene Erfahrung, wie Jesus in uns die Liebe sein mag, und gibt darin ein Beispiel ihrer Spiritualität der Armut und Kleinheit: »Ja, ich fühle es, wenn ich Liebe erweise, so handelt einzig Jesus in mir: je mehr ich mit Ihm vereint bin, desto inniger liebe ich alle meine Schwestern« (MsC 12v). Die Selbständigkeit Thereses im inneren Leben überrascht, wenn man die religiöse Mentalität ihrer Zeit vor Augen hat, so in der Frage der Seelenführung: »Tatsächlich lassen die Seelenführer einen in der Vollkommenheit voranschreiten, indem sie einen zu einer großen Zahl von Tugendakten veranlassen, und sie haben recht. Aber mein Seelenführer ist Jesus; Er lehrt mich nicht, meine Tugendakte zu zählen. Er lehrt mich, *alles* aus Liebe zu tun« (LT 142).

Balthasar legt nun Wert auf Thereses Selbstbewußtsein, »eine Heilige« zu sein.¹⁰ Wirklich drückt sich ihr Bewußtsein einer Sendung ständig in ihren Schriften aus, indem sie sehr oft die Rolle der Lehrerin und der Vermittlerin spielt. Am Anfang des Manuskripts A äußert sie ihren Wunsch: »Die Blume, die ihre Geschichte erzählen will, freut sich, die ganz unverdienten, zuvorkommenden Gnaden Jesu künden zu dürfen« (MsA 3v). In verschiedenen Weisen lehrt und beleuchtet sie ihre Nachterfahrungen; vor allem aus ihren Briefen spricht diese pädagogische Haltung, z. B. in ihrem Brief an Maurice Bellière vom Mai 1897, in dem sie ihren Glauben an den barmherzigen Gott, der auch die Gerechtigkeit ist, erklärt (vgl. LT 226), oder wenn sie über die Macht des Gebets im Manuskript A meditiert (24v/25r).¹¹ Als *theologische Existenz* (das Gute und Wahre) versuchte Therese, den Primat der Liebe zu erweisen: »Ein einziger Akt der Liebe

läßt uns Jesus besser erkennen ... er wird uns ihm für die ganze *Ewigkeit* näher bringen! ...« (LT 89).

3. *Therese als »eminens doctrina«*¹²

Ähnlich wie Teresa von Avila oder Caterina von Siena hat Therese von Lisieux eine Eminenz der Lehre aufgrund ihrer geistlichen Erfahrung entwickelt. Schon in der Einleitung seines Buches hat Balthasar über diese für die Kirche »geschenkte Sendung« gesprochen: »Die Sendung von Lisieux trägt ausgesprochen die Züge einer scharf umrissenen, auf den ersten Blick fesselnden Einmaligkeit, und zwar viel weniger durch die persönlichen Schicksale der kleinen Heiligen als durch die charismatische Figur, die wie von einer starken, unsichtbaren Hand aus dem rinnenden Sand kleiner Anekdoten zu einem unteilbaren harten Block zusammengepreßt worden sind.«¹³ Die *einmalige Wahrheit* (das Wahre) Thereses besteht gewiß in dieser Ganzheit ihrer Lehre, die nicht nur durch kluge Gedanken ausgedrückt wird, sondern durch ihre Hingabe an die barmherzige Liebe Gottes und deswegen anhand ihres Zeugnisses. Eminenz und *Ausstrahlung* (das Schöne) bilden bei ihr eine einzige Seite ihrer Lehre, wie Wahrheit und Heiligkeit im Evangelium das Gleiche bedeuten: *die Wahrheit tun, in der Wahrheit wandeln*.¹⁴

Indem die Heiligen von Gott leben, werden sie zu ausstrahlenden Gestalten. In seiner Ästhetik behauptet Balthasar: »Die gelingende Gestalt des Christen ist das Schönste, was es im menschlichen Bereich geben kann; das weiß der einfache Christ, der seine Heiligen auch deshalb liebt, weil ihr strahlendes Lebensbild so liebenswürdig und anziehend ist.«¹⁵ Therese erkennt diese Schönheit der Heiligen (vgl. CJ 30.6.1; 8.8.3; 10.8.4), und für sie ist auch klar, daß die Schönheit von Gott stammt. Im Gespräch mit ihren Schwestern sagt sie: »Ich sehe durchaus nicht meine Schönheit, ich sehe nur die Gnaden, die ich vom lieben Gott empfangen habe« (CJ 10.8.2). Mit anderen Worten erklärt Balthasar das Gleiche, wenn er schreibt: »Sie leuchtet nicht selbst, sie wird nur beschienen (...) Einer ist Licht. Alle anderen können im Lichte des Einen stehen und Zeugnis geben vom Licht.«¹⁶

Ein sehr wichtiges Kapitel von Thereses Theologie der Schönheit ist mit Sicherheit ihre Betrachtung des Heiligen Antlitzes, in dem *höchste Schönheit* und das Gesicht *ohne Schönheit* zusammenfallen. Diese »gekreuzigte Schönheit« möchte auch die Heilige für sich: »Diese Worte von Isaja: ›Wer glaubt deinem Wort ... er ist ohne Schönheit und Gestalt ...‹ haben den Grund gelegt für meine ganze Frömmigkeit. Auch ich möchte ohne Schönheit sein ...« (CJ 5.8.9).

4. Therese als Lehrerin für alle

In seiner Monographie über Therese stellt Balthasar ihre »Lehre« (das Wahre) ausdrücklich in Bezug auf ihren kleinen Weg vor und versucht eine Erklärung davon zu geben: »Der Weg der Kindheit ist kein Rezept: solche teilt das Christentum nicht aus. Er ist eine Haltung, die alles durchfärbt und die darum auch in immer neuen Beleuchtungen gezeigt werden kann, obwohl sie eine klare und eindeutige und nicht zu verwechselnde ist. (...) Klein kann dieser Weg aus mehreren Gründen genannt werden. Einmal, weil er, wie gesagt, die außergewöhnlichen Mittel beiseite läßt, ja ausdrücklich vor ihnen warnt, vielmehr, wie das Evangelium selbst, an alle sich wendet und die Gewöhnlichkeit des Lebens als gegeben voraussetzt. Dann, weil er den Zustand der Seele, in dem sie für Gottes Liebe am empfänglichsten ist, nicht besser schildern kann als im Bild des Kindseins und im Gefühl des Kleinseins vor Gott. Schließlich weil er ein kurzer Weg ist, sofern er auf meßbare Distanzen verzichtet, und, wenn er wirklich befolgt wird, jederzeit am Ziel ist.«¹⁷

In der Tat ist der kleine Weg bei Therese eine Art Synthese ihrer gesamten Theologie, aber dabei gibt es viele Aspekte ihrer geistlichen Lehre, wie es im zweiten Teil dieses Aufsatzes gezeigt wird. Bezeichnend an diesem Weg ist ihr Verständnis von Heiligkeit, das das Vertrauen auf Gott und nicht auf die eigene Kräfte und Werke betont: »Ihm [Jesus] gefällt zu sehen, daß ich *meine Kleinheit* und *meine Armut liebe, meine blinde Hoffnung auf seine Barmherzigkeit*. (...) Ah! bleiben wir also *weit weg* von allem, was glänzt, lieben wir unsere Kleinheit (...), dann werden wir arm sein im Geist, und Jesus kommt (...) und wandelt uns um zu Flammen der Liebe (...) Das Vertrauen, und nichts als das Vertrauen muß uns zur Liebe führen ...«¹⁸ Diesem Weg entspricht sehr gut die Herausforderung des II. Vatikanischen Konzils über eine immer mehr bewußte »universale Berufung zur Heiligkeit« (vgl. *Lumen Gentium* 5) eben nicht durch außergewöhnliche und großartige Werke, sondern durch die Verwirklichung der Liebe im Alltag.

Therese als *Lehrerin für alle* ist nicht nur in Bezug auf ihre Botschaft der Heiligkeit zu verstehen, sondern auch im Zusammenhang mit *ihrer einfachen Weise* in der Vermittlung des Geistlichen. Für viele ist ihre Sprache eher ein Hindernis für den Zugang zu ihr¹⁹, aber aus einer anderen Perspektive betrachtet ist gerade diese Einfachheit ein Vorteil für viele Menschen, die nicht in der Lage sind, große und systematische Traktate der Theologie zu lesen und verstehen. Gerade in Lateinamerika z. B., wo die Volksreligiosität eine unleugbare Rolle spielt, kann man diese Realität ganz klar und alltäglich bestätigt sehen. Wenn Therese als *Lehrerin der Kirche* anerkannt wird, dann auch aus dem Grund, daß sie eine besondere Gabe in der Vermittlung des Wesentlichen gehabt hat. In diesem Sinn erinnert uns Baltha-

sar: »Jeder Christ und noch mehr jeder Heilige lebt eine theologische Existenz: sein Leben ist Ausdruck der evangelischen Lehre, deren Kern ja die Identität in Christus von Wort und Leben ist. Theresens Sendung geht darüber hinaus. Sie ist, nach dem Wort der Päpste, eine ausgesprochen lehrhafte Sendung (...) Sie ist eine elementare Vision, aus einem Guss, und gerade darum läßt sie sich in verschiedener Weise richtig darstellen (...) Es ist urchristliche Kraft, im Doppelrhythmus urchristlicher Dramatik von Sterben und Neugeburt ...«²⁰

Als *sacramentum Christi* ist Therese wie alle *großen Sendungen* in der Kirche Ausdruck (Schönheit), Zeugnis (Gutheit) und Auslegung (Wahrheit) Gottes. Ihre Eminenz und Ausstrahlung hat Edith Stein einmal so bezeugt: »Mein Eindruck war der, daß hier ein Menschenleben einzig und allein von der Gottesliebe bis ins letzte durchgeformt ist. Etwas Größeres kenne ich nicht, und davon möchte ich soviel wie möglich in mein Leben hineinnehmen und in das aller, die mir nahestehen.«²¹

II. THERESE ALS QUELLE LEBENDIGER THEOLOGIE

Therese als lebendige Theologie bildet einen besonderen *locus theologicus*, um das Sprechen von Gott und über Gott zu erneuern. Nach seiner Monographie über die Heilige hat Balthasar einige Themen entfaltet, die mit ihrer theologischen Gestalt zusammenhängen. In diesem Aufsatz kann man nicht auf das Ganze hinweisen²², wohl aber eine synthetische Darstellung einiger Aspekte versuchen. Natürlich nimmt der Autor auch Bezug auf andere Quellen, die wir hier nicht ausführlich vorstellen können; die konkrete Referenz auf Thereses lebendige Theologie sollte in diesem Fall genügen.

Im Jubiläumsjahr des 100. Todestages Thereses ist zunächst an die wichtigsten Aufsätze von Balthasar zu erinnern, die 1972 und 1973 im Jubiläumsjahr ihres 100. Geburtstages geschrieben wurden.²³ Vor allem in dem Artikel *Aktualität der Therese von Lisieux* stellt der Verfasser den theologischen Kern ihrer Sendung vor. Er schlägt drei Grundformeln vor: 1. die Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe; 2. die paradoxe Einheit zwischen Kindheit und Passion und 3. eine Theologie der Hoffnung. Die erste Formel bezieht sich nach Balthasars Meinung auf »das berühmte Problem der christlichen Vertikale und Horizontale« und bleibt für die heutige Spiritualität ganz aktuell, wenn man an die soziale Herausforderung des geistlichen Lebens denken mag. Die Einheit zwischen Kindheit und Passion hat der Theologe im Zusammenhang mit dem Ordensnamen Thereses »de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face« nachgedacht. Die christologische Reflexion erscheint dabei ausgesprochen gelungen: *Jung bis in den Tod* heißt ein Artikel der *Skizzen zur Theologie* (V), d. h. man bleibt voll Ver-

trauen bis in den Tod ... Die Theologie der Hoffnung bei Therese hat er ausführlich im Blick auf Péguy und Bernanos bearbeitet, dabei aber gemeint: »Es ist, als stünden beide gleich intim im Herzraum der Kindheitsbotschaft von Lisieux: beide sind unmittelbare Früchte dieser Fruchtbarkeit.«²⁴

Wenn die Theologie der Heiligen sich durch eine ursprüngliche Ganzheit auszeichnet, dann läßt sich nun im Blick auf andere Äußerungen eine dreifache Einheit der Sendung Thereses nachzeichnen: die von Kindschaft und Passion, die von Kindschaft und Mutterschaft und die von Aktion und Kontemplation.

1. Die Einheit von Kindschaft und Passion

Beiden gemeinsam ist die Schwachheit, wie Balthasar meint: »Ein Kind ist nicht stark. Es vertraut darauf, daß es hindurchgetragen wird. Auch der Leidende am Ölberg ist nicht stark; wenn er ›Dein Wille geschehe‹ sagt, so im Vertrauen, daß der Wille des Vaters ihn durch das hindurchführen wird, was menschlich untragbar erscheinen muß.«²⁵ Diese Kontinuität ist im Leben Thereses sichtbar und drückt sich am Ende ihrer Tage so aus: »Der liebe Gott will, daß ich mich überlasse wie ein ganz kleines Kind, das sich keine Gedanken darüber macht, was man mit ihm machen wird. (...) Gerade das macht meine Freude aus, denn wenn ich nichts habe, werde ich alles vom lieben Gott empfangen« (CJ 15.6.1; 23.6). Der Schweizer Theologe entwickelt dieses Thema christologisch besonders in *Das Kind Jesus und die Kinder* zum Verhältnis von »Kind und Tod«. In erstaunlicher Weise formuliert Balthasar das Geheimnis des Sohnes: »Die Kindesgebärde ›in Deine Hände ...‹ ist der vollkommene Vertrauensakt (...) Kind und Tod sind nahe beisammen: ihrer beider Wesensgeheimnis heißt schlicht: Übergabe. Leiblich nackt erscheint das Kind in der Welt, geistig nackt muss es sich machtlos dem Mysterium des Vaters anvertrauen. Alles zwischen Geburt und Tod ist Parenthese.«²⁶

2. Die Einheit von Kindschaft und Mutterschaft

Obwohl der Autor dieses Thema nicht sehr ausdrücklich in der Darstellung von Thereses Lehre betont hat, handelt es sich auch um einen wichtigen Moment in ihrer geistlichen Erfahrung und Botschaft, wie er vor allem in *Das Ganze im Fragment* (1963) und in *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind* (1988) geschildert hat. Einerseits darf der Aspekt der Mutterschaft im Zugang zu Therese nicht fehlen und sie nicht allein im Bild des Kindes

fixiert wird. Andererseits erlaubt er uns, die Fruchtbarkeit der geistlichen Kindheit zu verstehen. Mit verschiedenen Worten beschreibt Balthasar diese evangelische Haltung: *Kindlichkeit*, *Kleinsein* und *Kindsein*; sie hat offensichtlich mit Rezeptivität und Glauben zu tun und bezieht sich auch auf eine geistliche Brautschaft. Aus diesem Grund verbindet er dieses Thema mit dem der Kirche und der Jungfrau Maria, deren Urakt »Hören des Wortes« und »Glaubensöffnung des ganzen Menschen zu dem je-größeren Sinn des Wortes Gottes« heißt.²⁷

Die ganze Thematik findet sich noch ausführlicher bei Therese selbst: »Deine *Braut* sein, o Jesus, *Karmelitin* sein, durch meine Vereinigung mit dir *Mutter* der Seelen sein (...) Gewiß, diese drei Vorrechte sind meine Berufung, Karmelitin, Braut und Mutter« (MsB 2v). Balthasar reflektiert diese Aspekte unter dem Titel *Das Wort als Kind*: »Gottes ewiges Wort ist einmal ein Kind gewesen – und deshalb immer ein Kind geblieben (...) Wer Gottes Wort in seine Seele aufnimmt, wird ihm zur Mutter, kann es aus Gnade mitgebären (...) Die kleine Therese weiß indes, was es heißt, den Spiellaunen (caprices) des Jesuskindes ausgeliefert zu sein«.²⁸

Im Büchlein *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind* bietet der Theologe eine kurze und tiefe »Theologie der Kindheit« an. Die theologische Gestalt der Sendung von Lisieux ist überall gegenwärtig, obwohl sie nicht zitiert wird. Anhand der Mutter Gottes stellt Balthasar die Einheit zwischen Kindheit und Mutterschaft vor: »... so wurde sie von der Gnadenführung Gottes dazu befähigt, als Kind mütterlich fruchtbar und als Mutter unverehrt kindlich zu bleiben.«²⁹ Diese Fruchtbarkeit sieht Therese auch bei Jesus, dem ewigen Kind: »Für mich ist Dein Herz mehr als mütterlich« (PN 36,2).

3. Die Einheit von Aktion und Kontemplation

Es geht um ein besonderes Motiv in der Theologie des Verfassers, und die »gelebte Wahrheit« Thereses hat ihm wichtige Impulse dazu gegeben, vor allem durch die Erzählung ihrer Berufung im Manuskript B: »Ich erkannte, daß die *Liebe allein* die Glieder der Kirche in Tätigkeit setzt, und würde die *Liebe* erlöschen, so würden die Apostel das Evangelium nicht mehr verkünden, die Märtyrer sich weigern, ihr Blut zu vergiessen ... (...) Ja, ich habe meinen Platz in der Kirche gefunden, und diesen Platz, mein Gott, den hast du mir geschenkt ... im Herzen der Kirche, meiner Mutter, werde ich die *Liebe* sein ... so werde ich alles sein« (MsB 3v). Für Balthasar drückt diese Erfahrung Thereses das Geheimnis der *Kontemplation als Aktion* aus, und deswegen ist sie die kontemplative Patronin der katholischen Aktion geworden. In seiner Monographie geht er weiter: »Erst die kleine Therese

treibt die letzten Reste neuplatonischer Deutung aus der Kontemplation aus; allein schon um dieser Tat willen gebührt ihr ein Platz innerhalb der Geschichte der Theologie (...) Die Kontemplation ist nicht deshalb der Aktion überlegen, weil sie sich nicht mit der »Arbeit« abgeben muß (...) Sie ist es einzig deshalb, weil sie innerhalb der kirchlichen Liebe die tiefere, fruchtbare Wirkung besitzt (...) Ohne Fruchtbarkeit, und das heißt ohne Mitwirkung am Erlösungswerk, keine Gemeinschaft der Heiligen. Darum wendet sich für Therese der Gedanke sogleich ins Praktische: in der stellvertretenden Sühne für die Brüder, für die Christen, überhaupt für alle Menschen.«³⁰

Alles im Verständnis Thereses über die Kirche mündet in die Idee der *Communio Sanctorum*: »Oft verdanken wir die Gnaden und Erleuchtungen, die uns zuteil werden, einer verborgenen Seele, denn der liebe Gott will, daß die Heiligen einander die Gnaden durch das Gebet mitteilen, damit sie sich im Himmel mit einer großen Liebe lieben ...« (CJ 15.7.5). Von hier aus spricht sie angesichts des Todes über den Anfang ihrer Sendung (vgl. CJ 17.7) und bleibt uns nah.

So ermöglicht das Programm Balthasars, das eine Einheit zwischen *Theologie und Heiligkeit* versucht, nicht nur eine theologische phänomenologische Wahrnehmung der Heiligen, sondern auch eine Bereicherung der eigenen Theologie, wie es in der Beschäftigung des Denkers mit Therese zu sehen ist. Die Relevanz Thereses als »Quelle« bei Balthasar, wie auch in verschiedener Weise von Goethe, Kierkegaard, Origenes, Ignatius, Johannes, Adrienne von Speyr u. a., zeigt dabei einen durchaus gangbaren Weg für die Erneuerung zeitgenössischer Theologie und beweist die Fruchtbarkeit einer Theologie der Heiligen.

III. BILANZ – ERGÄNZUNGEN – NEUE PERSPEKTIVEN

Der Beitrag Balthasars zu einer *Theologie der Heiligen* ist zweifellos entscheidend.³¹ Gerade indem sie Neuland beschreitet, ist sie in einigen Aspekte doch auch vom Denken seiner Zeit geprägt. Bezüglich seines methodologischen Ansatzes hat Balthasar in der Einleitung seiner Monographie über Therese die wichtigsten Grundsätze zusammengefaßt. Eine Gesamtidee seiner Position erhält man allerdings erst nach der Lektüre des ganzen Buches und durch die konkrete Anwendung der Methode. Gewiß hat er im Gegensatz zu I. F. Görres seine Methode als eine »von oben her« verstanden, d. h. als »eine Art *übernatürliche Phänomenologie*«. ³² Man hat den Eindruck, daß Balthasar mit dieser Entscheidung zugleich seine Stärke und seine Grenze zeigt, indem er ganz tief die geistlich-theologischen Aspekte herauszuarbeiten verstand, gleichzeitig aber die Verbindung von Existenz

und Theologie manchmal nur allgemein und einseitig aufgrund seiner Abwertung der Psychologie berücksichtigen konnte. In diesem Zusammenhang bietet der methodologische Ansatz von Andreas Wollbold in einer *mystagogische Deutung des Biographischen* einen guten Beitrag an, um diese Seite weiterzuführen.³³

In seinem Artikel *Aktualität von Lisieux* hat sich Balthasar ganz prophetisch ausgedrückt: »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.«³⁴ Er selbst hat wichtige Impulse in diesem Sinn gegeben, aber man könnte die *weibliche Darstellung Thereses* noch weiter vertiefen. So wäre etwa noch einmal genauer nachzufragen, ob die Heilige wirklich keine geistliche Brautschafft erlebt hat, wie der Theologe meint³⁵: »Ich fühle in meinem Herzen unermessliche Wünsche, und mit Vertrauen bitte ich dich, zu kommen und von meiner Seele Besitz zu ergreifen (...) Ich will mich also mit deiner Gerechtigkeit bekleiden und von deiner Liebe dich selbst empfangen. Ich will keinen anderen Thron und keine andere Krone als dich, mein Geliebter! ...« (Therese von Lisieux, *Weiheakt an die barmherzige Liebe*).

ANMERKUNGEN

1 H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1985, S. 7.

2 Vgl. H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*. Einsiedeln 1960, S. 195–225, hier 208.

3 Als synthetischer Ausdruck gilt: H. U. von Balthasar, *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 64 ff.

4 Vgl. H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*. Einsiedeln 1970, S. 21, 38; H. U. von Balthasar, *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* Einsiedeln 1995, S. 79.

5 Vgl. ebd., S. 98.

6 H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*. Einsiedeln 1978, S. 62.

7 Vgl. H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a. a. O., S. 74, 21.

8 Ebd., S. 37.

9 Hier erinnert uns Therese an die starke Persönlichkeit von Edith Stein in ihrer Suche nach dem Wahren; wahrscheinlich hat man oft Therese nur als »kleines Kind« betrachtet, ohne zu bedenken, daß sie auch einmal vorsichtig als *äußerst männlich* gesehen werden kann; vgl. A. Wollbold, Ich besinge, was ich glauben will. Die Gedichte der heiligen Theresia von Lisieux. Leutesdorf 1995, S. 42. Vgl. dazu ausführlicher V. Azcuy, Teresa de Lisieux: »No conozco nada más grande«. Aproximación de la mano de Edith Stein, in: *Proyecto* 22 (1995), S. 61–72 (oder unter dem Titel für *Geist und Leben*).

10 H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a. a. O., S. 25–26.

11 Übrigens hat sie der Katechismus der katholischen Kirche in diesem Punkt zitiert, vgl. Nummer 2558; vgl. ausführlicher F.-M. Léthel, La Théologie des Saints dans le Catéchisme de l'Église Catholique, in: *Teresianum* 45 (1994), S. 55–80.

- 12 Vgl. dazu J. Castellano Cervera, »Eminens doctrina«. Un requisito necesario para ser doctor de la Iglesia, in: *Teresianum* 46 (1995), S. 3–21; E. de la Serna/V. Azcuy, Vida teológica y ciencia teológica. Aportes a una causa doctoral, in: *Teresianum* 48 (1997), (im Druck).
- 13 H.U. von Balthasar, *Schwwestern im Geist*, a.a.O., S. 24.
- 14 Ebd., S. 52. Hier treffen wir den Begriff von *Wahrheit*, der für Balthasars Theologie sehr wichtig ist; er meint immer vor allem diese *gelebte Wahrheit*, wie sie in dem johanneischen Gebot zum Ausdruck kommt.
- 15 H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln ¹1988, S. 26.
- 16 H.U. von Balthasar, *Schwwestern im Geist*, a.a.O., S. 44.
- 17 Vgl. ebd., S. 287–288.
- 18 LT 197. Vgl. dazu ausführlicher C. De Meester, Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la »voie d'enfance spirituelle« de sainte Thérèse de Lisieux. Paris ²1995; Ders., Art. »Confianza«, in: T. Alvarez/V. Blat (Hrsg.), *Diccionario de Santa Teresa de Lisieux*. Burgos 1997, S. 147–149.
- 19 Vgl. dazu A. Wollbold, Therese lesen – eine Hinführung zu ihrem Werk, in: M. Plattig (Hrsg.), *Therese von Lisieux. Zur Aktualität einer Heiligen*. Würzburg 1997, S. 55–78.
- 20 Vgl. H.U. von Balthasar, *Schwwestern im Geist*, a.a.O., S. 223, 227.
- 21 Vgl. Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1934, in: Ges. Werke, Bd. 8. Freiburg 1976, S. 133.
- 22 Balthasar hat Therese überall zitiert, z. B. in der Trilogie: H I, S. 247; H II, S. 526, 529, 530, 852, 873; H III, 1/1, S. 29; H III, 1/2, S. 458; TD II/2, S. 221; TD III, S. 23, 92, 348; TD IV, S. 291–293, 360, 379, 381, 441; TL III, S. 347. Für eine Gesamtdarstellung der Rezeption vgl. V. Azcuy, La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar (Diss.). Buenos Aires 1996 (im Druck).
- 23 Drei dieser Artikel sind zu nennen: H.U. von Balthasar, *Ein Herz, das aus Liebe brennt. Zum 100. Geburtstag der Thérèse von Lisieux am 2. Januar*, in: *Konradsblatt* 56 (1972) Nr. 51, S. 10–11; Ders., *Aktualität der Therese von Lisieux*, in: *Geist und Leben* 46 (1973), S. 126–142; Ders., *Die Hoffnung der kleinen Therese. Vortrag zum Festakt am 25. Februar 1973*, in: *Theresienwerk* (Hrsg.), *Therese von Lisieux. Zum Gedenken ihres 100. Geburtstages am 2. Januar 1973*. Leutesdorf, S. 31–50.
- 24 Vgl. H.U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*. Einsiedeln ²1954, S. 292.
- 25 H.U. von Balthasar, *Ein Herz*, a.a.O., S. 11.
- 26 H.U. von Balthasar, *Das Kind Jesus und die Kinder*, in: *Skizzen zur Theologie V: Homo Creatus est*. Einsiedeln 1986, S. 165–174, hier S. 174.
- 27 H.U. von Balthasar, *Mein Werk. Durchblicke*. Einsiedeln 1990, S. 51. Dann ergänzt der Autor: »Er [der Urakt] rechtfertigt durchaus, gerade auch heute, ein Leben der Opferhingabe an Gottes Wort, wie die Kontemplativen es »zuhanden Gottes« für die Allerlösung der Welt leben, wovon Beispiele gegeben werden in *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, die den Karmel als höchste bräutliche Fruchtbarkeit für die Kirche verstand, und in *Elisabeth von Dijon ...*«; vgl. a.a.O., S. 51 f.
- 28 H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln ²1990, S. 274, 275, 278. Therese versteht sich als *Spielzeug Jesu*: »Seit einiger Zeit hatte ich mich dem Jesuskind als sein *kleines Spielzeug* angeboten. Ich hatte Ihm gesagt, es solle mich nicht wie ein kostbares Spielzeug behandeln, das die Kinder nur anschauen, weil sie nicht wagen, es anzurühren, sondern als einen kleinen Ball von keinerlei Wert, den es auf den Boden werfen, mit dem Fuß stoßen, *durchbohren*, in einem Winkel liegen lassen oder an sein Herz drücken könne, wenn es ihm Freude mache« (MsA 64r).
- 29 H.U. von Balthasar, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*. Ostfildern 1988, S. 51–52.
- 30 H.U. von Balthasar, *Schwwestern im Geist*, a.a.O., S. 186–187, 200; vgl. dazu ausführlicher Ders., *Aktion und Kontemplation*, in: *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*. Einsiedeln 1960,

S. 245–259, bes. S. 258–259; Ders., *Jenseits von Kontemplation und Aktion?*, in: *Skizzen zur Theologie IV: Pneuma und Institution*. Einsiedeln 1974, S. 288–297, bes. S. 295–297. Über das Thema »Stellvertretung« bei Therese vgl. die Bemerkungen von K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*. Einsiedeln 1991, S. 416 ff. »Vergleicht man die autobiographischen Aussagen der hl. Therese von Lisieux über ihre tagtäglich konkret gelebte Stellvertretung mit den Ausführungen der von uns im dritten und vierten Kapitel dargestellten Theologen über die Stellvertretung Christi und der Kirche, dann wird auf Anhieb deutlich, daß es einen nie überholbaren Vorsprung der erfahrenen vor der reflektierten Wirklichkeit gibt« (vgl. a. a. O., S. 434–435).

31 Vgl. dazu F.-M. Léthel, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*. Venasque 1989, S. 54; W. Herbstrith, *Therese von Lisieux. Geschichte eines angefochtenen Lebens*. München/Zürich/Wien 1994, S. 93, 109, 133; R. Körner, »Geistliche Theologie« – wie und warum?, in: *Treffpunkt* 19 (1989), S. 146–160; vgl. weiterhin seinen Beitrag in diesem Heft.

32 H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a. a. O., S. 22 ff.; vgl. den Beitrag von E.-M. Faber über I. F. Görres in diesem Heft.

33 Vgl. dazu ausführlicher V. Azcuy, *Der kleine Weg einer großherzigen Ordensfrau*. Andreas Wollbold versucht in einer Studie, die Biographie der heiligen Therese von Lisieux neu zu deuten, in: *Deutsche Tagespost* vom 6. Mai 1995, Nr. 54, S. 5.

34 Vgl. H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, a. a. O., S. 140.

35 Ebd., S. 117.