

ANDREAS WOLLBOLD · ERFURT

## »Alles ist verschwunden«

*Die Wiederentdeckung der Anrede Gottes bei Therese*

Gregor von Nyssa verband mit dem Vers aus dem Hohenlied »Ausgeleertes Duftöl ist dein Name« (Hld 1,3) eine Theorie christlicher Rede von Gott. Demnach sind die Namen Gottes nämlich nur die geringen Überreste des Duftöls im Gefäß, die in ihrem Wohlgeruch zwar betören, aber doch nur eine ferne Ahnung Gottes selbst geben können.<sup>1</sup> Jedes Wort, Gedanke oder Bild Gottes mögen ja den Wohlgeruch Gottes verbreiten, nie aber werden sie ihn selbst umfassen können. Sie müssen Gott vielmehr größer als sie selbst sein lassen. Nur dann wird Gottes Geheimnis den Menschen anrühren, wird sein Du den Menschen angehen und nicht bloß dessen Ich von tausend Spiegeln zurückgeworfen werden.

Therese von Lisieux kann helfen, die Rede von Gott wieder zur Anrede eines Du werden zu lassen. In einer Zeit, da diese Rede zu einer bloßen Funktion des Ichs zu werden drohte, da auch kirchlicherseits Gott bisweilen zu eng mit den Grenzen der sichtbaren Kirche verbunden wurde, hat sie die Leidenschaft für den Lebendigen, für den Nahen und den Fernen, vor allem aber für den Gott mit einem menschlichen Angesicht, neu aufgebrochen. Diesem Kapitel theologischer Lehre der kleinen Heiligen, die doch alles andere als eine Fachtheologin war, gilt es im folgenden nachzugehen. Denn gerade zu ihren Lebzeiten, nämlich spätestens im 19. Jahrhundert, geriet das religiöse Sprechen in die Krise. Bei Kritikern wie Verteidigern des christlichen Glaubens geriet das Größere Gottes im Eifer der Auseinandersetzung oft ins Hintertreffen. Philosophische Neudenker des Glaubens hatten einen Ton angegeben, dessen Sirenen gesang man sich kaum entziehen konnte: die Neubegründung der Glaubensrede aus dem Selbstvortrag des Subjekts. Dabei war nicht die anthropologische Wende das Neue – daß das »capax Dei« eine spezifische Auszeichnung der menschlichen Person als Gottes Ebenbild ist, war der christlichen Theologie stets

bewußt –, sondern die Funktionalisierung des Glaubens auf das autonome Subjekt hin. Gewiß konnte diese Funktion recht unterschiedlich gedacht werden: etwa als Ideal, das die freie Bindung an das Sittengesetz möglich macht (Kant), als Weltgeist, der durch das Subjekt hindurch sein eigenes Leben entfaltet (Hegel) oder als Rückholung Gottes in die Idee der Menschheit (Feuerbach). Zwar ist die Verweigerung dieser Philosophen gegen einen verdinglichten Gottesbegriff auch christlich göltig. Doch ambivalent bleibt jeder Versuch, religiöse Rede an einen Bindestrich-Gott zu fesseln. Der »Gott als ...« ersetzt den heilsgeschichtlichen »Gott, der ...«, also »Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat« und »Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat«. So verschwindet die persönliche Anrede Gottes hinter einem abstrakten Göttlichen in Funktion des Subjekts. Und am Ende geht mit dem Verlust der Ehrfurcht vor Gott auch die Ehrfurcht vor dem Bild Gottes im Menschen dahin. So kann Maurice Blondel eine »Autolatrie« und einen »subjektiven Pantheismus« bei vielen seiner philosophischen Kollegen diagnostizieren, d. h. einen »radikalen Egoismus, der alles zerstören soll, um allein wie ein Gott zu bleiben«.<sup>2</sup>

### 1. Einführung der kirchlichen Gottesrede

Verhängnisvollerweise konnte man sich auch innerkirchlich dem Sog des Subjekts nicht entziehen, und dies selbst da, wo man ihn überwinden wollte. Dies war nirgendwo so deutlich zu spüren wie im Frankreich des letzten Jahrhunderts. Denn glühend versuchten viele Christen damals, Gott und die Kirche gemeinsam zu retten. Überall schien die Herrschaft Gottes mißachtet zu sein – die *terreur* nach 1789 war nur das Fanal zu einer alltäglicheren, aber nachhaltigeren Entchristlichung.<sup>3</sup> Ebenso wurde die Kirche in Politik, Kultur, öffentlichem und privatem Leben an den Rand gedrängt. Dagegen wuchsen in den vielerlei Schattierungen der Restauration die Ansprüche Gottes und die Herrschaft der Kirche in verhängnisvoller Weise zusammen. Denn wo eine den Glauben tragende Kultur schmilzt und dieser zunehmend allein auf die institutionelle Vermittlung angewiesen ist, verkirchlicht sich das Glaubensleben und bildet ein genau reglementiertes System aus, das in einseitiger Weise menschliche Organisation sakralisiert. Deshalb war auch die Ausbildung eines katholischen Milieus in dieser Zeit keineswegs anachronistisch, sondern wirkte durchaus modernisierend. Sie gab der Kirche Schlagkraft, machte allmählich die Kleriker von Standesvertretern innerhalb eines gefügten sozialen Kosmos zu hochmotivierten und genauestens instruierten Trägern ihrer Aufgaben, baute vormoderne Organisationsformen wie die feudalarrechtliche Entlohnung der Amtsträger oder Einsetzungsrechte von Bischöfen, Äbten und Pfarrern durch weltliche

Obrigkeiten ab, schuf neue Kongregationen mit erstaunlicher Wirksamkeit, kurz: Sie begann mit dem Aufbau einer zweckrationalen, mit einer gut funktionierenden Bürokratie ausgestatteten Verwaltungsstruktur, also genau damit, was Max Weber als typisch für die moderne Entzauberung der Welt ansah.<sup>4</sup> All das führte zu einer erstaunlichen Mobilisierung kirchlichen Lebens, allerdings um den Preis, daß (*de facto*, natürlich nicht im eigenen Selbstverständnis) die sichtbare, machbare Seite des Christseins in den Vordergrund trat: Muß Gott, der Retter, gerettet werden? So drohte das Größer-Sein Gottes ausgerechnet in der Kirche in Vergessenheit zu geraten.

Bezeichnend ist etwa, wie sich die Sühnefrömmigkeit vor allem in der von Paray-le-Monial ausgehenden Herz-Jesu-Verehrung wandelt.<sup>5</sup> Während Sühne neutestamentlich zunächst das Heilsgeschehen in Christus zu beschreiben versucht, rückt nun zunehmend die Sühne in den Vordergrund, die der Fromme stellvertretend für die Sünder und ihre Gott zugefügten Beleidigungen darbringt. Die Gewaltausbrüche der Französischen Revolution, der Antiklerikalismus und die zunehmende Ablösung von einer christlich geprägten Kultur ließen viele Sühnekongregationen entstehen und schufen eine Spiritualität, »sich selbst als Opfer für die göttliche Gerechtigkeit darzubringen, um die Strafen für die Schuldbeladenen von diesen abzulenken und auf sich zu ziehen« (Ms A 84r). Zwar waren solche Formen theologisch präzise gegen einen möglichen Pelagianismus abgesichert, aber im Vollzug verschoben sie doch die Perspektive auf das von Menschen zu Leistende. Therese ist in einer solchen Welt großgeworden, etwa bereits als Kind in der Beteiligung an der Bewegung zur Sonntagsheiligung. So verzichtete ihr Vater sonntags trotz des größeren Andrangs durch Leute vom Land auf die Öffnung seines Uhrmacherladens; die gesamte Familie Martin trat der Sühnebruderschaft vom Heiligen Antlitz Monsieur Duponts von Tours bei, die zur Sühne für die dem Antlitz Jesu zugefügten Blasphemien und für die Verletzung des Sonntagsgebotes aufrief (vgl. etwa PN 17,11); die Erscheinungen von La Salette hoben die Verletzung des Sonntagsgebotes besonders hervor. Geradezu apokalyptisch sah man bei allem die Gesellschaft am Rand des Abgrunds, kurz vor einem Strafgericht Gottes. Der verlorene deutsch-französische Krieg von 1870 war ein Vorbote davon. »Wie ist es möglich, daß nicht jeder erkennt, dieser Krieg ist eine Strafe,« drückt Thereses Mutter das Denken vieler in einem Brief aus.<sup>6</sup> Nach diesem Verständnis erwachte Gott aus Ohnmacht zu einem Strafgericht über all das Gottfeindliche, das sich in Frankreich ausgebreitet hatte; er wurde also gleichsam die Destruktion der Destruktion.

Angesichts der Zerrüttung eines Gemeinwesens ohne Gott gewann aber zugleich ein Gegenbild enorme Zugkraft: das gehorsame, in der Wärme der Familienordnung aufgehende Kind, über dem die segnende Hand Got-

tes steht. Die Verehrung der Kindheit Jesu bündelt all diese Vorstellungen zwischen Destruktion und heiler Welt. So wird Therese etwa in einem Gedicht, das ihr ihre Schwester Pauline im Blick auf die Audienz bei Papst Leo XIII. wegen ihres frühen Karmeleintritts zukommen ließ, aufgefordert, sich als Spielball in den Händen Jesu zu verstehen (CG 1169f.). Seinen Launen überlassen, ist Therese dazu bereit, hart zu Boden geworfen zu werden, ja selbst auseinandergenommen und so zerstört zu werden (LT 36 und LD 23/11/87).<sup>7</sup> Der eigenartige Gegensatz zwischen der Zerstörungsmacht Gottes und seiner augenscheinlichen Ohnmacht, konkret beim Jesuskind zwischen Kindschaft und Gewalt, ließ Gott und Welt letztlich als Gegensatz erscheinen, so daß die Rede Gottes ihren Bezug zur erfahrbaren Wirklichkeit verlor und verarmte. Wir werden freilich sehen, wie genau Therese mit ihrer »Weihe an die barmherzige Liebe« an diesem Punkt einen anderen Weg einschlägt, der von der lebensstiftenden Kraft Gottes in seiner Liebe ausgeht.

Auch die Andachtsbilder, die vorwiegend volksmissionarisch wirken sollten und die infolge ihrer industriellen Verfertigung eine enorme Verbreitung erlebten, hatten eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Bildung von Thereses Frömmigkeit. In ihnen ist diese Tendenz zur Vereindeutigung der religiösen Sprache deutlich erkennbar. Mit kirchlicher Approbation versehen, wird ihre Wirkung durch eine didaktische Bildgestaltung genau abgezirkelt, häufig noch durch umfangreiche Bildunterschriften verstärkt. Das freie Spiel der Assoziationen eines Bildes weicht der allegorisierten Lehraussage. Dem entspricht auch die religiöse Bildung. So erinnert ein Religionsbuch von Thereses Schwester Céline, das auf der Benediktinerinnenschule von Lisieux in Gebrauch war, an den Klassenkampf, wie er etwa im Pariser Kommune-Aufstand Realität geworden war. Dagegen setzt es das Sonntagsgebot, das »eine Sicherheit für den Reichen ist, denn wenn die Armen nicht durch die Furcht des Herrn aufgehalten sind, drängen sie natürlicherweise dahin, die Reichtümer anderer zu beneiden und alle Mittel anzuwenden, um sich in ihren Besitz zu setzen«.<sup>8</sup>

Dazu kommt noch die Verquickung von Christentum und Bürgertum. Im Zug einer allgemeinen Rückwendung zu konservativen Werten wird ein Teil des Bürgertums zum wichtigsten Träger kirchlichen Lebens. »Man hat auch von einem ›verbürgerlichten Pfarreistil‹ gesprochen, mit hohen Haushaltsansätzen der Kirchenverwaltungsräte, einem imposanten klerikalen Personal (Sakristane, Hausmeister, Schweizer, Organisten, maîtrise ...), den ›Klassen‹ der Beerdigungen, ohne die Sitzreservierungen zu vergessen, das Überbleibsel eines herrschaftlichen Privilegs, das die armen Gläubigen in den Kirchen nach hinten verdrängt.«<sup>9</sup> Das Bürgertum bringt seine Werte ins Christentum mit, Individualität und Selbstkontrolle, Ordnungssinn und Effizienz. So wird Therese als Kind gelehrt, mit den Perlen eines

Tugendrosenkranzes ihre guten Werke zu zählen; in der Vorbereitung auf die Erstkommunion listet sie insgesamt innerhalb von zehn Wochen 1949 Opfer und 2773 Stoßgebete auf. In einem beliebten Mädchenbuch zur Erstkommunion, »Agathe ou La première Communion«, das sich auch im Hause Martin findet, wird eine Lebensordnung nach der Erstkommunion vorgezeichnet, das sich mit täglicher Messe, 15–30 Minuten Betrachtung, Mäßigung der Zunge und des Temperamentes, Bußwerken und wöchentlicher Beichte beinahe wie ein Klosterleben mitten in der Welt ausnimmt.<sup>10</sup>

Man muß genau hinsehen. Das ist kein Jansenismus, wie es oft behauptet wird, keine Religion des fernen, strengen Gottes. Diese Religiosität ist vielmehr nach dem Bild der bürgerlichen Familie gestaltet, dem Hort der Emotionalität bei einer bleibenden Hierarchie von Vater, Mutter und Kindern. Aus der Sehnsucht nach einer heilen Welt fließen in die Frömmigkeit gefühlsstarke Töne. Nähe zu Gott und innige Liebe zum Erlöser spiegeln sich etwa in der Bewegung für eine häufigere Kommunion, wie sie bei Martins sehr selbstbewußt vorgetragen wurde. Aber sie ist an eine strikte Selbstkontrolle gebunden, um auf keinen Fall aus der Ordnung zu fallen. So entsteht eine Gläubigkeit, die man als Religion der Ordnung und Liebe bezeichnen kann.<sup>11</sup>

In diesem Sinn erscheint der Konflikt der beiden Oberinnen des Karmels von Lisieux, der adeligen Marie de Gonzague mit ihren Kapriзен und der strebsamen, disziplinierten Schwester Thereses, Agnès de Jésus, paradigmatisch. Auch ohne erstere in schwarzen Farben zu zeichnen, ist klar, daß Agnès' selbstbewußtem Stil die Zukunft gehört. Sein Preis freilich ist so hoch wie sein Anspruch, eine neue christliche Ordnung vorzuleben. Denn das Herausfallen aus dieser Ordnung wird zur Sünde schlechthin. Mit Erschrecken liest man etwa in den Exerzitien Abbé Domins vor den etwa 13jährigen Schülerinnen der Benediktinerinnen: »Was der Herr Abbé zu uns gesagt hat, war sehr erschreckend. Er hat uns von der Todsünde erzählt (...). Er hat sie (sc. die Seele im Stand der Todsünde) mit einer kleinen Taube verglichen, die man in den Schlamm taucht und die deshalb nicht mehr fliegen kann.«<sup>12</sup> Therese hat die Schattenseite einer solchen Erziehung bald nach ihrer Zweitkommunion zu spüren bekommen. In den genannten Exerzitien fällt sie in die »schreckliche Krankheit der Skrupel«: »Man muß durch dieses Martyrium gegangen sein, um es zu verstehen (...) Meine Gedanken und meine einfachsten Taten wurden für mich zum Gegenstand der Verwirrung« (Ms A 39r). Thereses Wunsch, alles recht machen zu wollen, aber gerade darin nie über die bange Frage hinauszukommen: »Ist Gott zufrieden mit mir?« (vgl. die Erleichterung bei der Antwort im Traum nach Ms B 2v), führte Therese an die Grenzen einer Welt der Ordnung und Liebe. Vollkommenheitsstreben wurde zum Perfektionismus. Auch wenn sie sich eineinhalb Jahre darauf von dieser Skrupulosität lösen kann, begleiten

sie ähnliche Erfahrungen des Absturzes, des Eingeschlossenseins in einen »engen Kreis« (Ms A 46v), bis zuletzt: bereits 1883 bei ihrer psychosomatischen Erkrankung nach dem überraschenden Karmeleintritt Paulines, ihrer zweiten Mutter, 1890 bei der Krise am Vorabend der Profess, als sie in Panik am liebsten das Kloster verlassen wollte, und auch die Glaubensnacht ihrer letzten 18 Monate muß in diesem Zusammenhang gesehen werden.

Hier genau schlägt die Subjektivierung der Rede von Gott wieder durch. Therese wird, zumal als Jüngste, als Liebling des Vaters und als religiöses Wunderkind, in ein »Exemplifizieren mit sich selbst« gedrängt.<sup>13</sup> Ein Kind mit dem Himmel in den Augen – wenn irgendwo, dann sollte bei ihm doch die Welt in Ordnung sein! Es muß ein solcher feiner, aber beständiger Erwartungsdruck auf ihr gelegen haben, und so nimmt es bei ihrem zeitweise schwachen Selbstbewußtsein nicht wunder, daß ihr Glaubensleben in Zeiten der Anspannung plötzlich implodieren konnte. Dies ist nun tatsächlich eines der erstaunlichsten und zugleich charakteristischsten Phänomene im Leben Thereses, daß sie zunächst tief eingesenkt in dieses Milieu erscheint, wohlbehütet wie in einem »Nest« (z. B. Ms A 43v; 69r), aber daß sie dann doch immer wieder aus ihm herausfällt – und daß sie erst in diesem Herausfallen Jesus wirklich kennenlernt.

Therese ist also der Glaubenssprache ihrer Zeit in vielerlei Hinsicht begegnet. Ohne die oft großherzigen Antworten auf die äußerst angespannte Lage französischer Katholiken im *fin de siècle* oder deren persönliche Gläubigkeit beurteilen zu wollen, ist dabei wohl eine Gefahr für die Kirche nicht zu übersehen. Wenn Gott vorschnell mit einer bestehenden Ordnung identifiziert wird, also ein Gott des Systems wird, droht jene Offenheit auf ein Größeres verlorenzugehen, die nach Gregor von Nyssa unabdingbar für jedes Sprechen von Gott ist. Dann können kirchliche Aktivitäten und Devotionen imposante Gebäude errichten, doch das »innerste Pünktlein« fehlt. Nicht daß es an Ehrfurcht mangelte, ist sie doch etwa in der Verehrung des Altarsakramentes sogar zentraler denn je. Aber die Differenz von Gott und Mensch erscheint wie überlagert von der Differenz zwischen Christ und Sünder. So wird etwa die Kniebeuge Monsieur Martins angesichts des Priesters, der die Sterbesakramente durch die Straßen trägt, nicht nur ein Zeichen der Verehrung, sondern auch eine Demonstration angesichts gleichgültig weitergehender Passanten. So stehen nun auf der einen Seite Gott, die Kirche und die Frommen, auf der anderen die Sünder und die Gottlosen. Gegenüber der Kirche als einem eigenen, in sich geschlossenen System wird das Drinnen oder das Draußen zur entscheidenden Alternative.

## 2. Jesus im kleinen Weg

Weihnachten 1886 wird Therese von Jesus überrascht. Er bekehrt sie, indem er an ihr das Wunder des reichen Fischfangs erneuert. Eine mürrische Bemerkung des Vaters bei der Bescherung ließ sie beinahe in Tränen ausbrechen, aber auf einmal fühlte sie sich stark, erwachsen. Da »war Therese nicht mehr dieselbe, Jesus hatte ihr Herz geändert!« (Ms A 45r). Während sie sich über Jahre hinweg vergeblich gemüht hatte, ihre Überempfindlichkeit unter Kontrolle zu bringen, »vollbrachte Jesus das Werk in einem Augenblick, das ich in 10 Jahren nicht fertiggebracht hatte, da er es sich an meinem guten Willen genug sein ließ« (Ms A 45v). Der Ausweg aus dem engen Kreisen um sich selbst heißt nun deutlicher denn je Jesus. Was sich zunächst nur wie ein ephemäres Ereignis im Leben einer Heranwachsenden ausnimmt, wird mehr und mehr zu einer Wende in der Spiritualität. Nicht mehr auf menschlichem Tun liegt nun der erste Blick, sondern auf dem lebendigen Wirken Jesu. Diesen Weg verdeutlichen ihr in den folgenden Monaten zwei weitere Schlüsselerlebnisse. Zunächst der Blick auf ein Andachtsbild des Gekreuzigten während der Messe: »Ich verspürte einen heftigen Schmerz beim Gedanken daran, daß sein Blut zur Erde fiel, ohne daß jemand herbeieilte, es aufzufangen.« Den Ruf »Mich dürstet« versteht sie als den Ruf Jesu nach all den Verlorenen, die zu sammeln er gekommen ist (Ms A 45v). Dann die Verwirklichung des Geschauten in der Bekehrung des zweifachen Mörders Pranzini – welcher Mut liegt schon allein darin, sich dem gesammelten Entsetzen der Öffentlichkeit über diesen Unmenschen zu entziehen und an seine Erlösung zu glauben! Mit genauem Gespür hat Alain Cavalier dieses Gebet für Pranzini an den Anfang seines Films *Thérèse* gesetzt.

Bei jedem dieser drei Erlebnisse entdeckt sie den lebendigen Herrn, der größer und anders ist als alles von Menschen fest Gefügte. Jesus ist der Andere, der nie Teil eines Systems werden kann, sondern auf den hin sich der Christ immer wieder neu hörend ausstrecken muß. So zeigte ihr der Blick auf das Kreuzbild: Jesus ist der Einsame, um den sich niemand kümmert. Besonders während der geistigen Umnachtung ihres Vaters in ihren ersten Karmeljahren und dann in der Glaubensnacht gibt ihr dieses Jesusbild Halt, da sie sich wie verwaist vorkommt. Deshalb wird sie ihrem Ordensnamen »Therese vom Kinde Jesus« hinzufügen »vom heiligen Antlitz«. Doch die Verehrung dieses Antlitzes, wiewohl der genannten Bruderschaft Monsieur Duponts und seiner Beliebtheit im Karmel verdankt, schaut nun wieder nicht zunächst auf die menschlichen Sühneleistungen. Was sie fasziniert, ist das Bewußtsein, einfach von den Augen Jesu angeschaut zu sein. Eigenständig verbindet sie diese Vorstellung mit dem Gottesknechtslied aus Jesaja 53, nach dem dieser »keine Gestalt und keine Schönheit hatte.«



Wieder erkennt sie also darin die Einsamkeit des verkannten Jesus, vor dessen verborgenem Antlitz sie leben möchte. Immer wieder bricht das Du Jesu durch, es wird immer lebendiger und gibt auch der überkommenen Frömmigkeit eine neue Farbe. So läßt sie überraschenderweise ihr großes Herz-Jesu-Gedicht mit der Suche Maria Magdalenas nach dem Auferstandenen beginnen, dessen Herz Maria wie nichts anderes auf der Welt kennt (PN 23). Dem entspricht ihre Grunderfahrung, selbst in den schwersten Krisen einen Frieden im Herzen gehabt zu haben, den ihr die Nähe Jesu verbürgte.

Freilich braucht es noch etwa acht Jahre, bis sie diesen Weg in allen seinen Konsequenzen selber versteht und ihm den Namen »kleiner Weg« (so Ms C 2v) oder »Weg des Vertrauens und der Liebe« (etwa LT 226) gibt. Denn im Lauf der Zeit erkennt sie immer deutlicher, daß sie in ihrer »Weihe an die barmherzige Liebe« vor Gott mit leeren Händen erscheinen kann, klein und arm, weil es allein darauf ankommt, sich der Liebe Jesu anzuvertrauen (Pri 6). Die Liebe Jesu zum Kleinen, Schwachen, Verletzten, Sterbenden, Heillosen, allein um sie geht es nun noch. Das ist aber alles andere als Quietismus. Denn wenn Jesus sich selber arm macht, zum »Bettler um Liebe« wird (LT 172 und LT 191), wenn er die Hände nicht ausstreckt, um gegen eine heillose Welt dreinzuschlagen, sondern um sie sich mit dem Wenigen an Liebe, was Christen geben können, füllen zu lassen, dann stehen diese immer wieder inmitten der Armen.<sup>14</sup> Thereses Weg ist kein »Weg der Furcht« mehr (Ms A 80r), also der ängstlichen Selbstkontrolle, um Gottes willen alles richtig zu machen, sondern ein »Weg der Liebe« (Ms A 80v; 83r; 84v): »Gewiß kann man fallen, kann Taten der Untreue begehen, doch da die Liebe aus allem einen Vorteil ziehen kann, hat sie bald alles, was Jesus mißfallen kann, verzehrt« (Ms A 83r). Was Therese mit Jesus verbindet, ist, ihm Liebe schenken zu können, einfach und ohne Berechnung: »Von Liebe leben – zu geben ohne Maß und Lohn. Ich zähle nicht, ich gebe. Das Rechnen mag das Lieben nicht« (PN 17,5,1–4). Darum endet ihr letztes selbstbiographisches Manuskript auch mit dem Wort »Vertrauen und Liebe«, und sie möchte zur Verdeutlichung hinzufügen lassen: »Wenn ich alle möglichen Verbrechen begangen hätte, hätte ich doch immer noch das gleiche Vertrauen, würde ich doch spüren, daß diese Menge von Beleidigungen wie ein Wassertropfen wäre, der in eine heiße Glut geworfen würde« (Ms C 36v).

So läßt sie der kleine Weg neu von Gott sprechen. Gott ist nicht mehr der Inbegriff der Ordnung, sondern der Lebendige, gleichzeitig auch der Unbekannte, der nicht zu verrechnen ist. Gott anzureden meint vielmehr, in sein großes Heilswerk einzutreten und von der Erfahrung seines Wirkens sprechen zu können. Nicht zufällig geht Therese darum auch den Rückweg von den vielen Devotionsbüchern ihrer Zeit zum Wort Gottes, vor allem



zu den Evangelien. Bei allem ihr eigenen jugendlichen Überschwang nimmt ihr Sprechen in den letzten Jahren eine große Objektivität an. Sie wehrt sich etwa in der Marienverehrung gegen alles Extravagante, Unwahre oder bloß gut Gemeinte und hält sich selber in ihrem großen Marienleben genau an die Evangelien (PN 54). Dabei meint Objektivität allerdings alles andere als unbeteiligte Beobachtung: »Indem ich dein Leben im heiligen Evangelium meditiere, wage ich es, dich anzuschauen und mich dir zu nähern« (PN 54,2,5–6). In diesem Zusammenhang ist die ansonsten bisweilen irritierende Redeweise Thereses aufschlußreich, Gott häufig einfach mit Jesus zu identifizieren. Zumindest auf einer existentiellen Ebene kann sie nicht anders von Gott sprechen als im Blick auf Jesus.

Beim Lesen von Thereses Äußerungen zum kleinen Weg fragt man sich jedoch oft, was sie denn mit ihren »Fehlern, Unvollkommenheiten und Schwachheiten« gemeint habe. Ebenso wie I. F. Görres in der *Geschichte einer Seele* das Aufbauschen von »Winzigkeiten aus seinem Alltag als ›Opfer‹ und ›Tugendakte‹« bemängelte<sup>15</sup>, so erscheinen auch ihre Fehler bisweilen mikroskopisch und die Sorge um sie nicht recht verständlich – von daher ja auch von Balthasars Verdacht, Therese habe nie ein wirkliches Verhältnis zur Sünde gefunden.<sup>16</sup> Wieso sind ihr im Grunde genommen Kleinigkeiten ein Beweis für ihre Ohnmacht? Doch geht es Therese dabei wohl weniger um die Einzelsünden als um das Grundgefühl der eigenen Begrenztheit, das mit der Sprache und den Bildern der Zeit mehr schlecht als recht ausgedrückt ist. Über Jahre hinweg mußte sie immer wieder an diese Grenze gestoßen werden: Das Kreisen um die Suche nach der eigenen Vollkommenheit ließ sie gar nicht wirklich zu Jesus kommen. Im kleinen Weg aber entdeckt sie, daß Jesus gerade ihr Nichts, ihren unendlichen Abstand zum Schöpfer, ihr Gebrochenes und Unheiles liebt. Darum ist allein alles daran gelegen, seine Liebe aufzunehmen und sich von ihr verwandeln zu lassen: »Ja, damit der Liebe vollkommen genug getan ist, muß sie sich niedrig machen, niedrig bis zum Nichts, und dieses Nichts in Feuer verwandeln« (Ms B 3v). So liegt im kleinen Weg auch der Wunsch, ein Geschöpf sein zu dürfen, ein »Kind Evas« zumal, eingedenk der eigenen Grenzen, aber auch der »unendlichen Sehnsüchte« nach Heiligkeit (Pri 6). Deshalb formuliert sie ihren Weg immer wieder mit dem johanneischen »Bleiben«: »klein bleiben«, getragen von den Armen Jesu, in der mühelosen Bewegung des Aufzugs (Ms C 2v–3r), »im Frieden bleiben« oder noch einfacher »auf seinem Platz bleiben« (Ms B 5r). Erst dieses unbesorgte Bleiben setzt die äußerste Dynamik ihrer Liebe frei, »alles sein« zu wollen (Ms B 3v). Damit ist Therese wohl am archimedischen Punkt angelangt (vgl. Ms C 36r–v), mit dem sie die Rede von Gott wieder erneuern kann: als Anrede dessen, der sich in Jesus den Kleinen zuwendet. Gerade indem sie sich infolge ihres Hangs zur Skrupulosität in den äußersten Peripetien der Subjektivität verfangen hat-

te, konnte sie auch das Gegenüber Gottes wieder lernen: dort er, hier das Geschöpf – verbunden nicht mit einem wie auch immer gearteten Bindestrich, sondern durch die freie Zuwendung in Jesus. So ist, was ihm gegenüber wie ein Nichts erscheint, in seiner Liebe zur großen Wandlung berufen.

### 3. Reden am »Tisch der Sünder«

Damit könnte das Zeugnis Thereses abgeschlossen sein. Aber am Ende ihres Lebens steht ihre Passion, die zermürbende Krankheit und die Leere der Glaubensnacht. Ihr kleiner Weg wird darin nicht mehr eigentlich verändert, aber aus neuer Perspektive angeschaut. Nun, da ihr »der Gedanke an den Himmel, einst so selig für mich, nurmehr Anlaß zu Kampf und Qual ist« (Ms C 5v), sucht sie aus der Perspektive der von Gott Fernen nach Glaubensworten. Die Bilder verschwinden, sind leer geworden, und zwar nicht im mystischen Dunkel, sondern in den Augen derer, die »draußen« sind. Immer wieder versuchen ihre Mitschwester, sie zurückzuholen, so Mutter Agnès, wenn sie eine anrührende Passage über den Himmel vorliest, Therese aber antworten muß: »Ach, ich habe kein einziges Wort von dem verstanden, was Sie vorgelesen haben« (CJ 23.7.2+a). Hatte Therese schon früh einen wachen Sinn für den verlassenen Jesus, so teilt sie nun seine Einsamkeit in einer modernen, transzendenzlosen Sprache: »Alles ist verschwunden« (Ms C 6). Sie schaut das in sich geschlossene Sprechen über Gott gleichsam von außen an, um von draußen, von »außerhalb des Tores« (Hebr 13, 12), einen Rückweg zu ihm zu finden.

Diese andauernde Verdunkelung wird ihr wenige Monate vor ihrem Tod noch sehr schmerzhaft vor Augen geführt. Ein Zyniker mit dem Pseudonym Leo Taxil führt die katholische Welt jahrelang hinters Licht, indem er ihr in der angeblichen außerordentlichen Bekehrung der Satanistin Diana Vaughan eine neue Jeanne d'Arc zu geben schien.<sup>17</sup> Taxil kennt die Sprache des Glaubens genau, weiß, was ins System paßt, etwa eine eucharistische Sühnenovene Dianas für alle Nachlässigkeiten, Unreinheiten und Blasphemien gegenüber dem Altarsakrament und ihr Opfer als Holocaust (ganz wie Therese!). Auch Therese begeistert sich daran, schreibt einen Brief und ein Theaterstück (»Le Triomphe de l'Humilité«; RP 7) und sendet der Bekehrten ihr Foto als Jeanne d'Arc von der Aufführung eines anderen ihrer Theaterstücke im Karmel. Am 19. April 1897 wird Miss Vaughans erstes öffentliches Auftreten bei einer Konferenz in Paris angekündigt. Doch niemand anders als Taxil erscheint und enthüllt, daß er seit 1885 nur einen großen Bluff betrieben hat. Unter Tumult geht die Konferenz zu Ende, das Foto Thereses als Jeanne d'Arc aus ihrem Theaterstück, das man vor Be-

ginn an die Wand projiziert hatte, schaut schließlich auf einen leeren Saal. Therese selbst war von der Gleichgültigkeit und Bosheit eines Menschen gegenüber dem, was ihr heilig war, tief erschüttert. War manches christliche Reden der Zeit überhitzt, so war die Antwort Taxils ein eiskalter Sarkasmus. Sie begriff nun, was es heißt, am »Tisch der Sünde« zu sitzen und dort »allein das Brot der Prüfung zu essen« (Ms C 6r). Aber, und das ist ihre letzte Antwort, sie ist bereit, hier zu bleiben, um »als eine Seele, die Sie liebt« (Ms C 6r), diese Wirrnis zu reinigen.

Von Abbé Domin, ihrem Religionslehrer und dem Prediger der Erst- und Zweikommunionexerzitien, wurde Therese wegen ihrer ausgezeichneten Katechismuskennntnis »seine kleine Kirchenlehrerin« genannt (Ms A 37v). Galt dieses Lob zunächst nur einer gelehrigen Schülerin, so ist sie bald weit über das bloße Repetieren hinausgegangen und wurde zur Lehrerin des kleinen Weges. Verfolgt man ihre geistliche Entwicklung und hört durch manche zeitgebundene Ausdrucksweisen hindurch auf ihre Einsicht, wird man sie bald als kraftvolle, ja prophetische Theologin erkennen. In einer Zeit, als sich die Rede von Gott in Subjektivierung, Vereindeutigung, Leistungsfrömmigkeit und Abgrenzung gegen eine säkularisierte Umwelt verschloß, öffnete sie gleichsam das Gefäß der Worte wieder, damit das Duftöl des göttlichen Namens ausströmen konnte. So atmen ihre Schriften im letzten immer das lebendige Du Gottes, das sie in Jesus entdeckte.

#### ANMERKUNGEN

1 In Cant. 1 (ed. Jaeger p. 36f.; FC 16/1, 149).

2 Maurice Blondel, *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris 1973, 16.

3 In Lisieux war etwa der sonntägliche Meßbesuch zur Zeit Thereses bereits auf 10–14 % geschrumpft; vgl. M. Agulhon, *Histoire de la France urbaine IV. La ville de l'âge industriel. Le cycle haussmannien*. Paris 1983, S. 449.

4 Bedenkt man, daß Strukturen meist zählebiger sind als die sie tragenden Inhalte, so ist die derzeitige Kirchenstruktur viel mehr in Kontinuität zum 19. Jahrhundert zu sehen, als gemeinhin angenommen.

5 Zum folgenden vgl. J. Lecleq, *Réparation et adoration dans la tradition monastique*, in: *Stmon* 26 (1984), S. 13–42, bes. S. 34–39.

6 Z. Martin, *Correspondance familiale 1863–1877 (fragments)*, hrsg. v. Office Central de Lisieux. Lisieux/Paris 1958, Nr. 64; vgl. J.-F. Six, *Vie de Thérèse de Lisieux*. Paris 1975, S. 16–27.

7 Solche für das Typik weiblicher Schicksalsergebung nicht unproblematischen Bilder der Destruktion finden sich häufiger, so etwa das beliebte Motiv des Jesuskindes, das Trauben für einen Kelch zerdrückt; vgl. P. Descouvemont/H. N. Loose, *Sainte Thérèse de Lisieux. La vie en images*. Paris 1995, S. 9.

8 *Instruction religieuse. Pensionnat des Dames Bénédictines de L'Abbaye St. Désir*. Lisieux o.J. (Abschrift von Céline Martin im »Centre de documentation thérésienne« des Karmels

von Lisieux), S. 191. Aufschlußreich ist auch der Katechismus Thereses selbst: Mgr. F.-A.-A. Hugonin, *Catéchisme à l'usage du diocèse de Bayeux*. Bayeux <sup>2</sup>1882, der die Prüfungen der Zeit im Jansenismus, der ungläubigen Philosophie und der französischen Revolution ausmacht, aber im napoleonischen Konkordat von 1801 die Wiederherstellung des Christentums in Frankreich erkennt (ebd., S. 44). Bezeichnend auch für den hierarchischen Geist der Zeit ist das Anzeichen dafür, in der rechten Kirche zu sein, »wenn sein Pfarrer einem Bischof unterworfen ist, der selber wieder dem Papst unterworfen ist« (ebd., S. 68).

9 M. Agulhon, a. a. O., S. 448.

10 Madame Bourdon, *Agathe ou La première Communion*. Paris 1869, S. 279–283.

11 Vgl. A. Wollbold, *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie* (= *SysspTh* 11). Würzburg 1994, S. 226, 239.

12 *Therese von Lisieux, Schriften und Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß der Heiligen*, hrsg. v. Theresienwerk e. V. Leutesdorf 1996, S. 20. Ebd., S. 19, aus den Exerzitien zur Erstkommunion: Der Herr Abbé »hat uns gesagt, daß es von unserer Ersten Heiligen Kommunion abhinge, ob wir in den Himmel oder in die Hölle kämen. (...) Der Herr Abbé hat uns über die unwürdige Erste Heilige Kommunion gesprochen. Er hat uns Dinge gesagt, die mir sehr Angst gemacht haben.« Auch der ansonsten eher gemäßigte Katechismus Thereses spricht von der »sakrilegischen Kommunion« im Zustand der Todsünde als einem »abscheulichen Sakrileg«, das zu einem neuen Judas macht (F.-A.-A. Hugonin, *Catéchisme*, S. 165 f.).

13 Von Balthasar, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln <sup>3</sup>1978, S. 96.

14 Insofern enthält auch die etwas manieristische Redeweise von Jesus als dem göttlichen Gefangenen im Tabernakel die Einsicht in die Sakramente als Demutszeichen, in denen sich Jesus menschlichen Händen ausliefert. So weist sie in ihrem »Gebet um Erlangung der Demut« (Pri 21) darauf hin, wie Jesus sich allen Priestern unterwerfe, »ohne einen Unterschied zwischen denen zu machen, die Sie lieben, und den Lauen oder Kalten in Ihrem Dienst.« – Für Thereses Sprache insgesamt gilt wohl von Balthasars Bemerkung: »Sie hat das Erstaunliche fertiggebracht, auf dem falschen Geleise, auf das man sie geschoben, schließlich doch richtig zu fahren« (ebd., S. 96).

15 I. F. Görres, *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux*. Freiburg <sup>6</sup>1949, S. 21; vgl. den Beitrag von E.-M. Faber in diesem Heft.

16 H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 90–107; vgl. den Beitrag von V. Azcu in diesem Heft.

17 Zum folgenden vgl. *Poésies et récréations pieuses de Thérèse de Lisieux. Le Triomphe de l'Humilité* (RP 7). *Thérèse mystifiée* (1896–1897). *L'affaire Leo Taxil et le Manuscrit B*. Paris 1975, S. 73–120.