

## Nacht-Erfahrung bei Therese von Lisieux

Michael Jakel

Im Zentrum der Spiritualität des Karmel, dem Therese von Lisieux (1873–1897) angehörte, steht die immerwährende Kontemplation, gemäß dem Grundsatz der Regel: Tag und Nacht im Angesicht Gottes zu verweilen, das Gesetz des Herrn zu betrachten und im Gebet zu wachen. Das besagt: Die Existenz wird ins Zeichen des Absoluten gestellt. Wer die Entscheidung trifft, auf einem solchen Niveau und mit einer solchen Radikalität zu leben, wird immer wieder von entsprechenden Zweifeln, Krisen und Tiefpunkten heimgesucht, die die dichterisch-mystische Tradition mit dem Begriff »Nacht« des Glaubens erfaßt hat. Erst im Gang durch den damit gemeinten Purifikationsprozeß wird der Mensch von ichsüchtigen Neigungen befreit, reift geistig heran und in seine Entscheidung hinein. Zu den großen Meistern dieser Tradition gehört der Mitbegründer des reformierten Karmel, der spanische Mystiker und Dichter Johannes vom Kreuz (1542–1591). Er hat das Phänomen Nacht zum Kernpunkt seiner Mystik gemacht und die zweifelsohne tiefste und umfassendste Beschreibung des mystischen Reifungsprozesses geliefert. In der kurzen Zeit ihres Klosterlebens (1888–1897) hat Therese von Lisieux den schmerzhaften Prozeß mit ungewöhnlicher Intensität durchlitten und dadurch die spirituelle Reife und die mystische Höhe erreicht, auf der der Mensch eins wird mit Gott. Auf diesem Lebensweg war Johannes vom Kreuz ihr Lehrer. Um die Eigenart der Nacht-Erfahrung bei Therese nachvollziehen zu können, wollen wir eingangs an die Grundzüge der Lehre des Mystikers erinnern.

### 1. Die Nacht des Glaubens bei Johannes vom Kreuz

Der spanische Mystiker hat sein Werk *Die Dunkle Nacht* im Jahre 1585/86 als Kommentar zu seinem Gedicht *In einer dunklen Nacht* (En una noche oscura) geschrieben. Diese Schrift hängt gedanklich mit seinem zuvor entstandenen Buch *Aufstieg zum Berg Karmel* zusammen. Damit ist der Grundgedanke schon ausgesprochen: Die Nacht meint einen Aufstiegsprozeß, der zur Spitze des Berges der Vollkommenheit führt. Auf dieser Höhe ereignet sich die reine Selbstliebe als Liebe zu Gott, zum Menschen und zur Welt im Medium der Freiheit des Geistes, die der mystische Denker in seinen weiteren Schriften *Der geistliche Gesang* und *Die lebendige Liebesflamme* darstellt.<sup>1</sup> Es gilt, die Eigenart der Nacht-Erfahrung im Horizont dieses Gesamtverständnisses zur Sprache kommen zu lassen.

<sup>1</sup> Zur Zitationsweise: *Aufstieg* = Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*. Sämtliche Werke, Bd. I, 3. Aufl. Einsiedeln 1984; *Dunkle Nacht* = *Die Dunkle Nacht*. Vollständige Neuübersetzung. Herausgegeben und übersetzt von Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters OCD, Freiburg/i.Br. 1995; *Geistlicher Gesang* = *Das Lied der*

Die dunkle Nacht ist zum Schlüsselsymbol seines Gesamtwerkes geworden. Sie ist nach Johannes vom Kreuz nicht *ein* Weg zu Gott, sie ist *der* Weg zu ihm. Johannes nennt seine ganze mystische Lehre »eine Lehre von der dunklen Nacht, durch die hindurch die Seele zu Gott gehen muß«. <sup>2</sup> Zu dieser Nacht gibt es also keine Alternative, jeder muß, auf seine eigene Weise, durch die Dunkelheit hindurchgehen, wenn er zum Licht gelangen will. Anders ausgedrückt: Um zum »Alles der Liebesvereinigung« mit dem unendlichen Gott gelangen zu können, muß Gott den Menschen den Weg durch das »Nichts« führen. Sie ist auf das direkte Einwirken Gottes zurückzuführen und hat das Ziel, den Menschen von innen her zu reinigen und zu vervollkommen.

Das Symbol der Dunklen Nacht hat seine existentielle Wurzel in einer persönlichen Leiderfahrung des Mystikers: der neun Monate dauernden, unmenschlichen Kerkerhaft im Karmelitenkloster von Toledo. Johannes vom Kreuz hat uns keine Autobiographie hinterlassen. Er wollte nicht sein Leben darlegen. Ihm ging es darum, in den Ereignissen und durch diese hindurch Gott zu erfahren. Diese Erfahrung versetzte ihn in Ekstase. So drückte er sein Erlebtes zunächst dichterisch aus. Seine Gedichte gehören zu den großen Meisterwerken der spanischen Literatur. Es ging ihm aber auch darum, anderen Menschen zur mystischen Selbsterfahrung, die in der Erfahrung der Identität von Gott und Selbst besteht, zu verhelfen. Seine Gedichte kommentiert er daher in klarer Prosa, deren systematische Ordnung auf seine an der Universität von Salamanca erhaltene aristotelisch-thomistische Ausbildung zurückgeht.

Das Phänomen Nacht nennt die wiederholte Erfahrung des Zusammenbruchs, die den Weg des Glaubens begleitet. Es ist also nicht eine punktuelle Erfahrung, sondern ein Prozeß, bei dem Johannes vom Kreuz drei Phasen unterscheidet: 1. den Anfang am Abend, 2. die dunkelste Phase der Nacht, die Mitternacht, und 3. das Ausklingen der Nacht in der Morgendämmerung.

Diese drei Nacht-Phasen setzt er in Beziehung zu drei Begründungsebenen. Im *Aufstieg zum Berg Karmel* heißt es:

Dreifach läßt sich die Bezeichnung »Nacht« für den Übergang der Seele zur Vereinigung mit Gott begründen: erstens vom Ausgangspunkt der Seele her. Sie muß ihre Neigung von allen Dingen der Welt, die sie besaß, abwenden und sie verneinen. Dieses Verneinen und Entbehren ist wie Nacht für alle Sinne des Menschen. (...) Die erste (Phase) gleicht von den Sinnen her dem Anbruch der Nacht, wenn die wahrnehmbaren Dinge dem Blick entschwinden.<sup>3</sup>

---

Liebe. Sämtliche Werke, Bd. 3, 2. Aufl. Einsiedeln 1979; Die Lebendige Flamme, Sämtliche Werke, Bd. 4, 2. Aufl. Einsiedeln 1981. Es wird nach Büchern, Kapiteln und nummerierten Abschnitten zitiert.

<sup>2</sup> Aufstieg, Vorwort, 8. Vgl. Gemma Hinricher, Jesus und die Erfahrung der Dunkelheit Gottes. Überlegungen zu Johannes vom Kreuz (1542–1591) und Therese von Lisieux (1873–1897). In: Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack. Hg. Paul Imhof SJ, Würzburg 1990, 179.

<sup>3</sup> 2 Aufstieg 2, 1.

Hier werden beide Aspekte angesprochen: der aktive Anteil des Menschen am Prozeß der »Läuterung der Sinne« und das passive Geschehenlassen der »Nacht der Sinne«. Man kann von einer aszetisch-psychologischen Seite der Nacht sprechen.

Die zweite Phase ist »vom Mittel oder Weg her« zu begründen, »den die Seele zu dieser Vereinigung gehen muß; dies ist der Glaube, der dem Verstand so dunkel ist wie die Nacht«. <sup>4</sup> Die »Mitte der Nacht«, ihr tiefstes Dunkel, wird also auf der theologischen Ebene angesiedelt. In dieser zweiten Phase spricht der Mystiker auch von der Nacht des Geistes im Unterschied zur Nacht der Sinne in der ersten Phase.

Die dritte Phase ist schließlich »vom Ziel her (zu begründen), dem sie zustrebt, und dies ist Gott, der für die Seele in diesem Leben nicht mehr und nicht weniger ist als dunkle Nacht«. <sup>5</sup> Man erfährt aber nicht nur Gott als dunkle Nacht, man sieht sogar »den Höhepunkt der Erfahrung von Gott« im »nackten Glauben«, einem außer sich selbst stehenden Hingewendetsein auf den anderen: Jesus Christus und den Mitmenschen. In dieser Nacht teilt sich Gott selbst der Seele mit, so daß der Vereinigung nichts mehr im Wege steht.

Wie bei der Nacht der Sinne, so unterscheidet Johannes vom Kreuz auch bei der Nacht des Geistes jeweils eine aktive und eine passive Nacht.

Die aktive Nacht des Geistes bedeutet »entwicklungspsychologisch gesehen« ein Erwachsenwerden, mehr noch ein Entwöhntwerden von der Süße des geistlichen Lebens. Gleich zu Beginn seiner Schrift *Die Dunkle Nacht* vergleicht Johannes vom Kreuz Gott mit einer Mutter, die den Menschen lange Zeit wie ein Kind auf ihren Armen trägt, ihn eines Tages jedoch aus diesem Schutz entlassen muß, soll er jemals zu einem im geistlichen Sinn erwachsenen Menschen werden; er muß ihn den einzelnen Phasen der Nacht des Geistes aussetzen. <sup>6</sup> Diese Entwöhnungsphasen der Nacht des Geistes faßt Johannes vom Kreuz folgendermaßen zusammen:

In Armut, ungeschützt und ungestützt durch irgendwelche Wahrnehmungen meinerseits – das heißt, mein Verstand (das entspricht dem menschlichen Erkenntnisvermögen) war im Dunkeln, mein Wille (das entspricht dem Empfindungsvermögen bzw. der Sensibilität des Menschen) war in Bedrängnis und mein Gedächtnis (das Erinnerungsvermögen, aber auch die Sehnsucht des Menschen) war in Trübsal und Angst –, überließ ich mich dem Dunkel in purem Glauben, der für die erwähnten natürlichen Seelenvermögen dunkle Nacht ist. Nur in meinem Empfindungsvermögen war ich von Schmerz, Trübsal und brennender Liebessehnsucht nach Gott berührt. So ging ich aus mir selbst heraus, d.h. aus meiner unzulänglichen Weise zu verstehen, aus meiner lauen Art zu lieben und aus meiner dürftigen und armseligen Weise, Gott zu schmecken, ohne daß meine Sinneswelt oder das Böse mich dabei störten. Das bedeutete großes Glück und gutes Geschick für mich, denn da meine Seelenvermögen und Leidenschaften, meine Bestrebungen und Neigungen, womit ich Gott auf unzulängliche Weise spürte und schmeckte, nun endgültig zunichte geworden und beruhigt waren, trat ich aus meinem Umgang und Wirken nach menschlicher Art heraus, hin zu einem Wirken und Umgang nach der Art Gottes. Das bedeutet: Mein Erkenntnisvermögen trat aus sich heraus und wurde aus einem menschlich-natürlichen zu einem göttlichen; denn da es sich Gott durch diesen Läu-

<sup>4</sup> 1 Aufstieg 2, 1.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Dunkle Nacht 1, 1, 2 (Dobhan).

terungsprozeß einte, versteht es nun nicht mehr dank der eigenen Lebenskraft und des eigenen natürlichen Lichtes, sondern dank der göttlichen Weisheit, mit der es geeint wurde.

Auch mein Empfindungsvermögen trat aus sich heraus und wurde göttlich, denn geeint mit der göttlichen Liebe liebt es nicht mehr auf laue Weise mit seiner natürlichen Kraft, sondern mit der Kraft und Lauterkeit des Heiligen Geistes. Das Empfindungsvermögen wirkt also in bezug auf Gott nicht mehr auf menschliche Weise; und nicht anders hat sich mein Erinnerungsvermögen in ewige Wahrnehmung der Herrlichkeit gewandelt.

Schließlich werden alle meine Kräfte und Affekte durch diese Nacht und durch die Läuterung des alten Menschen in göttlichen Stimmungen und Wonnen erneuert.<sup>7</sup>

Gott senkt in die drei Seelenvermögen Verstand, Wille und Gedächtnis die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe: in das Erkenntnisvermögen (»Verstand«) gibt er den Glauben, in das Erinnerungsvermögen (»Gedächtnis«) die Hoffnung und in das Empfindungsvermögen (»Wille«) die Liebe. Der Mensch soll mit diesen Kräften mitarbeiten, sich den Impulsen, die von ihnen immer wieder ausgehen, öffnen und mit ihnen mitgehen. In dem Maß, in dem der Mensch sich darauf einläßt, ist er ein kontemplativer Mensch, ein Mensch der Nacht des Glaubens, und offen für die umwandelnde Kraft des Geistes.<sup>8</sup>

Bei dieser aktiven Nacht des Geistes handelt es sich noch nicht um den vollen Ernst der Nachterfahrung. Erst mit »jener schauerlichen Nacht der Beschauung«, in der sämtliche aktiven Anstrengungen des Menschen aufhören und durch göttliche Einwirkungen überholt werden, ist er erreicht. Die passive Nacht des Geistes wird daher als »eingegossene Kontemplation« oder »mystische Theologie« bezeichnet. Die geistigen Finsternisse sind schrecklich. Der Boden bricht zusammen, kein Halt ist vorhanden, die Grenzen von Verstand und Vernunft werden überschritten, das geistige Verstehensvermögen des Menschen gesprengt. Der unendliche Schmerz entsteht im Menschen deshalb, weil in ihm die zwei größten Gegensätze aufeinanderprallen: das Göttliche und das Menschliche. Es bedeutet für den Menschen ein Verstoßensein in Finsternis, Gottverlassenheit, Armut und Elend, »Entleerung und Verarmung der sinnlich-geistigen Substanz«, eine »gewaltige Zerstörung bis in die Substanz hinein« und »äußerste Entblößung«. Es ist eine »sturmvolle, grauenhafte Nacht« bei der gilt: »Je klarer das göttliche Licht ist, um so mehr Finsternis wird in dem Menschen erzeugt«.<sup>9</sup>

Die passive Nacht des Geistes kann »einige Jahre dauern«, allerdings mit »Pausen der Erleichterung«. Er zieht dazu den mystischen Vergleich eines vom Feuer völlig durchglühten Holzschaites heran, der anschaulich zeigt, wie sehr es um die Entflammung der innersten Substanz des Menschen geht.<sup>10</sup>

Die Frucht dieser finstersten Nacht ist die Fähigkeit des Menschen, »sich aller himmlischen und irdischen Dinge auf göttliche Art zu erfreuen

<sup>7</sup> Dunkle Nacht 2, 4, 1–2 (Dobhan).

<sup>8</sup> Dunkle Nacht 1, 8, 1 (Dobhan).

<sup>9</sup> Dunkle Nacht 2, 5, 1; 2, 6, 5; 2, 6, 6; 2, 7, 3; 2, 8, 2 (Dobhan).

<sup>10</sup> Dunkle Nacht 2, 10, 1 (Einsiedeln).

und sie zu genießen und so zu einer umfassenden Freiheit im Geist zu gelangen«. <sup>11</sup> Auf diese Weise wird der Mensch selbst zu Gott durch Teilhabe am unendlichen Wesen seines Schöpfers. <sup>12</sup> In dieser Vergöttlichung besteht die letzte Bestimmung allen menschlichen Seins.

## II. Die Nacht-Erfahrung des Glaubens bei Therese von Lisieux

Therese von Lisieux war keine Systematikerin wie Johannes vom Kreuz. Sie schrieb spontan. Gegen Systematik empfand sie sogar einen gewissen Widerwillen. <sup>13</sup> Sie wollte vielmehr ihre Erfahrung unmittelbar vermitteln, damit im Leser selbst Liebe geweckt wird.

Im Vergleich zu Johannes vom Kreuz ist bei Therese eine neue, entscheidende Dimension festzustellen. Während beim Mystiker der Prozeß individuell zentriert bleibt und auf dessen Spitze die Vereinigung mit Gott die Entdeckung der Göttlichkeit der Natur miteinschließt, spielt bei der Karmelitin die Solidarität mit den Mitmenschen von Anfang an eine zentrale Rolle. Sie war um die Verlassenheit gottloser Menschen besorgt. So war der eigentliche Sinn ihrer Glaubensprüfung m.E. das Mit-Gehen mit jenen, die nicht an den unsichtbaren Gott glauben.

Der psychologische Hintergrund ihrer großen Glaubensprüfung von 1896/97 läßt sich mit dem Begriff »Unsicherheit« erfassen. Sie hat ihre Wurzel zum einen gewiß in der Person Therese Martin, zum andern aber auch in der damals vom Jansenismus geprägten Erziehungsmethode. <sup>14</sup> Man erzog seine Kinder dazu, sich den Himmel durch religiöse Opferakte selbst zu verdienen, was man nicht nur für möglich hielt, sondern geradezu für den einzig möglichen Weg, vorausgesetzt, man gab sich genug Mühe. Es hing also sehr viel, wenn nicht sogar alles, vom Menschen selbst ab. Die Frucht einer solchen Erziehungsmethode war entweder die Gesinnung des stolzen Pharisäers, der ein »reines« Gewissen hat, oder die des Skrupulanten, dem es einfach nicht gelingt, auch nur annähernd ohne Feh-

<sup>11</sup> Ebd., 2, 9, 1 (Einsiedeln).

<sup>12</sup> Vgl. Geistlicher Gesang 39, 6 und Worte der Liebe 28, in: Die lebendige Flamme, 192.

<sup>13</sup> So wollte Therese auch bewußt die Regeln der Poesie nicht kennenlernen, da sie meinte, das könne sie in ihrem inneren Fluß eher hemmen als fördern. Zu den im folgenden zitierten Schriften: SS = Therese vom Kinde Jesu. Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. 10. Aufl. Einsiedeln 1984; Briefe der heiligen Therese von Lisieux. 3. Aufl. 1983; M.A. = Nouvelle Édition du Centenaire, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte-Face, Manuscripts autobiographiques. Paris 1992; PN = Nouvelle Édition du Centenaire, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte-Face. Poésies (...) numérotation nouvelle. Paris 1992. Ferner: VT = Vie Thérésienne. Supplément Trimestriel aus Annales de Sainte Thérèse. Lisieux, Januar 1980, Nr. 77.

<sup>14</sup> Der Jansenismus: Ein religiöses Denken, dem zufolge nur eine geringe Zahl der Menschen von Gott gerettet werden kann, die überwiegende Mehrheit jedoch für den Himmel verloren ist. Die Geretteten werden vor allem mit den Ordensleuten identifiziert, da sie ja im »Stand der Vollkommenheit« leben. Ihre Rettung verdanken diese vor allem ihren eigenen religiösen Anstrengungen. Sie sehen sich auserwählt, den Rest der Menschheit, der in ihren Augen hoffnungslos in Sünden verstrickt ist, durch ihr Opferleben vor dem Zorn Gottes zu bewahren.

ler zu sein. Therese zählte zur zweiten Gruppe. 18 Monate lang litt sie – »gerade 12 bzw. 13 Jahre alt« – unter der »schrecklichen Krankheit der Skrupel«. <sup>15</sup> In jeglicher Hinsicht stellt sie sich in Frage, ist in sich selbst restlos verunsichert. Am Ende dieser eineinhalb Jahre andauernden Zeit der Skrupel hört diese Unsicherheit jedoch nicht einfach auf. Sie sitzt zu tief in ihr. Gerade was ihre Beziehung zu Gott betrifft, ist sie sich nie ganz sicher, ob sie ihn nicht doch durch den einen oder anderen Fehler beleidigt. Dies zeigen folgende zwei Ereignisse:

Zwei Monate nach ihrem Eintritt in den Karmel von Lisieux, also Ende Mai des Jahres 1888, ist Therese unendlich erleichtert, während der Beichte die folgenden »trostreichsten (Worte), die je an das Ohr meiner Seele drangen« aus dem Mund des Jesuiten Pichon zu hören:

Im Angesichte Gottes, der seligsten Jungfrau Maria und aller Heiligen, ERKLÄRE ICH, DASS SIE NIE EINE EINZIGE SCHWERE SÜNDE BEGANGEN HABEN. <sup>16</sup>

Diese in Großbuchstaben geschriebene Erklärung richtet den Blick zum einen auf Thereses Glück, *ihren Gott* nie durch eine Sünde beleidigt zu haben, also auf ihre persönliche Gottesbeziehung, zum anderen auf die dahinterstehende Unsicherheit der jungen Ordensfrau, die diese Worte für die trostreichsten ihres ganzen Lebens hält. Thereses Skrupelkrankheit dauert offensichtlich noch an. Trotz der Zusicherung ihres Beichtvaters zweifelt sie noch immer, ob ihr Gutsein dem guten Gott genügt.

Knapp dreieinhalb Jahre später, im Oktober 1891, überfallen Therese Zweifel an der Existenz eines Himmels. <sup>17</sup> Ihren eigenen Worten zufolge zweifelt sie nicht an der Existenz *Gottes*, aber an der Existenz eines *Himmels*. Therese glaubte zwar an den ewigen Gott, an Jesus, zeitweilig jedoch nicht an das ewige Leben in Gemeinschaft mit ihm. Offensichtlich ist beides für Therese nicht identisch. Haben diese Zweifel nicht ihren Grund darin, daß sie befürchtet, nicht selbst in den Himmel zu kommen, in dem ihrer Überzeugung nach nur die großen Heiligen sind, mit denen sie sich zwar immer wieder vergleicht <sup>18</sup>, angesichts der vielen kleinen Alltagsfehler jedoch nicht messen kann? Zweifelt sie letztlich nicht an einem *Himmel für sich selbst*? Sie zweifelt nicht am Gutsein ihres Gottes, sie zweifelt, wie schon dreieinhalb Jahre zuvor, an ihrem eigenen Gut-genug-Sein, am Zufriedensein ihres vollkommenen Gottes mit seiner unvollkommenen Therese. Sie denkt zu diesem Zeitpunkt noch ganz von sich her. Sie sieht in ihrem eigenen Unvermögen das Hindernis, in den Himmel zu kommen. Sie verdient ihn nicht, solange sie noch nicht frei von ihren Fehlern ist.

In dieser Situation begegnet sie dem Franziskanerpater Alexis Prou, der Exerzitien im Kloster von Lisieux hält. Als er ihr die Beichte abnimmt, droht er Therese nicht etwa mit dem ewigen Verderben, wie es damals typisch gewesen wäre, sondern wirft sie »... mit vollen Segeln auf die Fluten

<sup>15</sup> SS, 82.

<sup>16</sup> SS, 154.

<sup>17</sup> SS, 177. Vgl. Michael Schneider, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie.* Frankfurt a. M. 1993.

<sup>18</sup> SS, 214.

des Vertrauens und der Liebe«. Er ermutigt sie, auf dem Weg des Vertrauens und der Liebe zu gehen. Als Stellvertreter Gottes versichert er ihr, daß ihre alltäglichen kleinen Fehler Gott keinerlei Kummer bereiteten und der liebe Gott sehr zufrieden mit ihr sei.<sup>19</sup> Therese ist überglücklich. Sie schreibt nichts davon, ob sie nach dieser Beichte noch immer Zweifel an der Existenz des Himmels hat.

Viereinhalb Jahre später, im April des Jahres 1896. In der Nacht vom Gründonnerstag auf Karfreitag erbricht Therese Blut, die ersten Anzeichen ihrer zum Tod führenden Tuberkulose. In der Nacht vom Karfreitag auf Karsamstag wiederholt sich das Zeichen. Wie ist Thereses Reaktion? Sie ist außer sich vor Jubel. Der Grund für diese Freude ist ihr lebendiger, äußerst klarer Glaube an die Existenz des Himmels. Dieser ist zu diesem Zeitpunkt also nicht nur nicht in Frage gestellt, vielmehr machte »der Gedanke an den Himmel (ihr) ganzes Glück aus«. Wieder geht es also um die Existenz des Himmels, jetzt aber umgekehrt: Therese ist voller Hoffnung und Vertrauen, bald dorthin zu kommen. Sie zweifelt nicht im geringsten, daß ihr Gott sie im Augenblick ihres Todes trotz ihrer Fehler, die sie immer noch begeht, sofort in den ersehnten Himmel aufnehmen wird. Ihre Unsicherheit, ihre Zweifel von früher scheinen wie weggeblasen.

Wahrscheinlich nur zwei Tage später, am Ostersonntag, beginnt für Therese jedoch das für sie völlig Unerwartete: die Glaubensprüfung, die bis zu ihrem Tod, 18 Monate später, währen soll. Wie bereits im Jahre 1891 zweifelt sie auch während dieser großen Krise nicht an der Existenz ihres Gottes, im Gegenteil: zuweilen ist sie so sehr in ihn verliebt, daß man geradezu von einem Liebesrausch reden kann.<sup>20</sup> Gott, das ist für Therese gerade in dieser schwierigen Zeit der leidende Gottesknecht aus Jesaja 53, also der mit-leidende Jesus.<sup>21</sup> An ihm hält sie sich jetzt fest, mit ihm identifiziert sie sich. Wie er will sie auch im Verborgenen leiden und verachtet werden. Sie zweifelt also nicht an Gott, sondern – wie bereits vor fünf Jahren – an der Existenz des Himmels. Beide Prüfungen, die von 1891 und die von 1896/97, gleichen sich.

Therese leidet jetzt aber nicht nur unter ihrer Glaubensprüfung, sie erkennt in ihr auch das Gute. Sie nimmt ihr »... alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte ...«<sup>22</sup> (Die Krise hat für sie also wie die Dunkle Nacht von Johannes vom Kreuz eine reinigende Wirkung.) Was heißt dies anderes, als daß es Therese noch um *ihren* Himmel ging, den sie sich für sich selbst ersehnt? Deshalb die Frage: Wird ihr der Glaube an den Himmel nicht auch deshalb genommen, damit sie die Angst um *ihren* Himmel » also um sich selbst« ganz verliert?

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. Manuskript B, das sie fünf Monate nach Beginn dieser Glaubensprüfung geschrieben hat. Vgl. Jean Francois Six, Licht in der Nacht. Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux. Würzburg 1997.

<sup>21</sup> Dieses Gottesbild hat sie seit der für sie unerträglichen Krankheit ihres Vaters 1889.

<sup>22</sup> SS, 223.

In der Nacht vom 10. Mai 1896, einen Monat *nach* Beginn der Glaubensprüfung, hat Therese einen auffälligen Traum. Sie träumt von einer Begegnung mit der Gründerin des Karmel in Frankreich, der seligen Anna von Jesus, die einst die rechte Hand Teresas von Avila war. Therese spricht mit ihr und stellt ihr die uns schon bekannte Frage: »Ist Er (ihr Gott) mit mir zufrieden?« Auch hier wird ihr wiederum bestätigt, daß Gott von ihr nicht mehr will als sie für ihn tut und mit ihr sehr zufrieden ist.

Diese Frage hat jetzt aus zwei Gründen noch mehr Gewicht als in den früheren Jahren: Therese stellt sie, obwohl sie selbst bereits seit Jahren aus dem Vertrauen und der Liebe heraus lebt, und sie stellt sie in einem Traum, in dem das Unbewußte zur Sprache kommt.

Therese geht es also selbst in der Endphase ihres Lebens noch »irgendwie« um die Frage nach dem »Bin ich denn für meinen guten Gott wirklich gut genug?« Ist es von daher nicht naheliegend zu denken, daß sie in diese letzten großen Glaubenszweifel auch deshalb fällt, weil sie ihrer eigenen Person und ihres Gut-genug-Seins immer noch nicht ganz sicher ist? Ist ihre für sie so typische Unsicherheit nicht auch hier, am Ende des Lebens, ein wichtiger, ihr selbst nicht bewußter Grund für ihre Zweifel an der Existenz des Himmels?

Die in ihr tief verwurzelte »Unsicherheit« spielt eine nicht zu unterschätzende Rolle. Das schließt nicht aus, daß die große Glaubensprüfung von 1896/97 übernatürlich zu begründen ist. Hat sie doch im Vergleich zu der von 1891 eine ganz andere, weit umfassendere Qualität. Was unterscheidet diese Krise von derjenigen von 1891?

Diese Prüfung kommt über sie wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Therese hat keine Vorahnung. Die Nacht bricht plötzlich herein. Therese fällt von einem Extrem ins andere, aus höchsten Höhen eines überaus klaren Glaubens in die tiefsten Finsternisse. Sie dringen in sie ein und lassen ihr den sonst so lieben und angenehmen »Gedanken an den Himmel bloß noch [zu] einem Anlaß zu Kampf und Qual« werden. Diese Glaubensprüfung bleibt, bis Therese am 30. September 1897 stirbt.

Das Entscheidende ist die Tatsache, daß Therese die Glaubensprüfung von allem Anfang an in einen direkten Zusammenhang mit den sogenannten »Gottlosen« (les »impies«) bringt. Darauf möchte ich im folgenden ausführlicher eingehen.

Therese drückt ihre Zweifel mit Hilfe verschiedenster Bilder aus. Sie schreibt von »dichtesten Finsternissen« oder auch von einem »dunklen Tunnel«. Sie bewohnt ein Land, das – in dichten Nebel gehüllt – noch nie von einem Sonnenstrahl beschieden wurde. In sie selbst dringen Finsternisse ein, die »die Stimmen der Sünder annehmen« und die ihr statt des erhofften schönen Landes das blanke Nichts vor Augen führen, das Thereses ewige Bestimmung sein soll.<sup>23</sup>

Das vielleicht bekannteste Bild für ihre Qual ist das einer »bis zum Himmel ragenden Mauer, die das gestirnte Firmament verdeckt ...«. Ihre

<sup>23</sup> SS, 219 ff.

Schwester Pauline berichtet davon, daß sich Therese die Überlegungen der schlimmsten Materialisten aufdrängen, ohne daß sie dagegen etwas tun könnte. Sie ist ihnen ganz und gar ausgeliefert.<sup>24</sup>

Was Therese mit diesen Bildern beschreibt, ist im Grunde nichts anderes als der innere Zustand eines jeden, dem der Glaube an alles, was über das Sichtbare hinausgeht, verschlossen bleibt. Sie befindet sich im Zustand eines A-Theisten. Sie steht existentiell auf der gleichen Stufe wie dieser; sein Seelenleben und das ihre sind ein und dasselbe; sie sitzen beide am gleichen Tisch.<sup>25</sup>

Dies ist jedoch nur die eine Seite. Die andere ist die des Immer-noch-Glaubens: Therese ist ja keine Atheistin in dem Sinn geworden, daß sie Gott bekämpfen würde oder daß er ihr völlig gleichgültig geworden wäre. Die Schwierigkeit in dieser schweren Zeit lag für sie im Aushalten der Spannung des gleichzeitigen Nicht-glauben-Könnens und des Glaubens-trotz-allem. Sie hat teil an beiden Zuständen: dem des Nicht-Glaubenden und dem des Glaubenden. Sie ist ausgespannt zwischen Erde und Himmel, ein Bindeglied, das existentiell die Funktion eines Brückenbauers erfüllt, eines Pontifex. So wie Jesus durch seine Menschwerdung das Bindeglied zwischen Gott und Mensch wurde, so auch Therese als existentielle Nachfolgerin Christi zwischen Nicht-Glaubenden und Glaubenden. Nur auf der Basis dieser Spannung war es möglich, sich mit den A-Theisten so zu solidarisieren, daß Therese ihnen auch noch wirksam helfen konnte: Der Kontakt zum Urheber der Hilfe durfte nicht abbrechen. Das heißt jedoch nicht, daß Therese ihren Gott gespürt hätte (sie hat ihn nicht mehr gefühlsmäßig gespürt!). Aber war die Beziehung nicht deshalb umso stärker? Alles hängt in diesen eineinhalb Jahren am »nackten Glauben« wie bei Johannes vom Kreuz. Wie bei Jesus: Als er sich am Kreuz von seinem Vater am verlassensten fühlte, war er ihm am nächsten. Therese schreibt, sie habe in dieser Zeit mehr »Glaubensakte« erweckt als in ihrem ganzen Leben.<sup>26</sup> Unter diesen Glaubensakten versteht Therese nichts anderes als ihre gesetzten Willensakte zugunsten der Welt des Glaubens, die ihr gleichzeitig mehr und mehr verschlossen wird. So schreibt sie folgerichtig: »... ich besinge ..., was ICH GLAUBEN WILL.«<sup>27</sup>

Die Krise wird also mit der Zeit nicht schwächer. Sie nimmt zu. Anfangs sieht Therese in ihr noch Sinn. Sie schreibt den bereits zitierten Satz: »Jetzt nimmt sie (die Prüfung) alles hinweg, was meinem Verlangen nach dem Himmel noch an natürlicher Befriedigung anhaften könnte ...«.<sup>28</sup> Doch der Abbauprozess setzt sich immer mehr fort. So sagt sie schließlich zu ihrer Schwester Céline: »Ich glaube nicht mehr an das ewige Leben: mir scheint, daß es nach diesem sterblichen Leben nichts mehr gibt, alles ist verschwunden, es bleibt nur mehr die Liebe«.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> SS, 222 f. und 221 (wie Anm. 2).

<sup>25</sup> Ebd., 220.

<sup>26</sup> Ebd., 222.

<sup>27</sup> Ebd., 223.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ida Friederike Görres, Das Senfkorn von Lisieux. Freiburg i.Br. 1958, 470. Auf Grund

Therese bleibt zuletzt nur noch die Liebe, die ihr nie genommen wird, die zum eigentlichen Sinn ihres Lebens wird. Auf diese Weise erfüllt sich existentiell ihr Wunsch nach dem Absoluten, nach dem »Alles-Sein«, den sie ein Jahr vor ihrem Tod im Manuskript B formuliert hat.<sup>30</sup> Jetzt ist es nicht mehr bloße Theorie – sie selbst ist zu dieser alles umfassenden, universellen Liebe geworden, die jeden Menschen, gleich welchen Glaubens, einschließt.

Bei ihren ersten Zweifeln an der Existenz des Himmels im Jahre 1891 wird Therese die Ermutigung geschenkt, in Zukunft den Weg des Vertrauens und der Liebe zu gehen. Jetzt wird ihr etwas noch weit Kostbares gegeben. Sie entdeckt ihre tiefste Identität: *Ihre Lebens-Berufung ist die Liebe*. Jetzt weiß sie, daß sie, Therese Martin, dazu geschaffen ist, die universale Liebe nicht nur zu verkünden, sondern sie zu *sein*.<sup>31</sup>

### III. Therese von Lisieux und Johannes vom Kreuz

Es mag nun deutlich geworden sein, daß Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux nur bedingt vergleichbar sind. Die Erfahrung des inneren Dunkels und seine reinigende Wirkung, das Phänomen des reinen Glaubens ist bei beiden grundlegend. Entsprechend seiner psychischen Verfaßtheit und seines individuellen Lebenswegs versteht jeder die gemeinsame Erfahrung anders. Dennoch besteht eine innere Beziehung zwischen der Lehre von der geistlichen Kindschaft bei Therese und von der Dunklen Nacht bei Johannes vom Kreuz. An diese fundamentale Gemeinsamkeit dachte auch der 1967 verstorbene französische Karmelit Marie-Eugène Grialou, als er Therese von Lisieux »eine wahre Tochter (des Mysti-

---

dieser Aussage Thereses schreibt U. von Balthasar, daß es sich bei ihr unmöglich um eine dunkle Nacht des Geistes im Sinne eines heiligen Johannes vom Kreuz handeln kann, denn: es bleibt für Therese ja noch die Liebe. »Wenn die Liebe bleibt und wenn Therese weiß, daß sie bleibt, so ist das (so Balthasar) nicht die dunkle Nacht der Seele« (Hans Urs von Balthasar, *Schwester im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln 1970, 330). Thereses Nacht ist nach Balthasar eine Art »Halbnacht«, Therese schreibe selbst, daß sie nur durch einen unterirdischen Gang gehe, in dem sie noch ein gedämpftes Licht sehe, das den gesenkten Augen des Herrn entströmt (Brief, Nr. 110), sie sieht also nicht nichts. Diese These Balthasars von der »Halbnacht« Thereses muß meiner Ansicht nach kritisch hinterfragt werden, denn sie schreibt von dem unterirdischen Gang und dem gedämpften Licht, das den gesenkten Augen des Herrn entströmt, bereits im Jahre 1890, also sechs Jahre vor der tatsächlichen Glaubensprüfung. Als sie dann tatsächlich in dieser Glaubensprüfung steht, gibt es bei ihr auch Aussagen wie: »... die Nebel (...) dringen in meine Seele ein und umhüllen sie derart, daß ich in ihr das liebliche Bild meiner Heimat nicht mehr wiederzufinden vermag, *alles* ist entschwunden« (SS, 221) oder: die »Nacht des Nichts« (ebd.), die ihr die Stimme der Finsternis einflüstert. Demnach gibt es für Therese während ihrer großen Glaubensprüfung zumindest immer wieder Momente gänzlicher Finsternis, in denen sie tatsächlich gar nichts mehr sieht. Paradoxerweise findet sie jedoch gerade in diesen äußersten Finsternissen ihre höchste Freude (SS, 205).

<sup>30</sup> SS, 201.

<sup>31</sup> SS, 201.

kers) Johannes vom Kreuz« nannte.<sup>32</sup> Der von ihm beschriebene Weg ist ein Entblößungsprozeß, in dem der Mensch alles Ichsüchtige ablegt und in der Vereinigung mit Gott die Reinheit des Ursprungs erreicht. Nur von dieser hoffenden und liebenden Armut her kann Thereses Lehre richtig gedeutet werden.

Die verschiedenen Schriften ihres Ordensvaters sind für Therese nicht alle gleich wichtig. *Aufstieg zum Berg Karmel* und *Die Dunkle Nacht*, in denen der Mystiker die Stufen des asketischen Weges beschreibt, führt sie an keiner Stelle ihrer Schriften an. Das ist nicht überraschend. Übt sie sich doch darin von klein auf.<sup>33</sup> Dagegen findet sie ihre Grunderfahrungen in den rein mystischen Werken *Geistlicher Gesang* und *Die lebendige Liebesflamme*, die sie oft zitiert, vollständig wieder.

Die Unterschiede zwischen Therese von Lisieux und Johannes vom Kreuz sind epochal abhängig und äußern sich vor allem in der Begrifflichkeit, mit der sie jeweils ihre Spiritualität ausdrücken. Johannes vom Kreuz spricht von »Leidenschaften«, von »Entblößung des Geistes«, von »Läuterungsprozessen« von der »Nacht der Sinne« oder der »Nacht des Geistes«, Therese von »Vertrauen«, »Hingabe«, »Liebe«. Der Sache nach jedoch geht es beiden um das Gleiche, um das »Nur Gott«. Dieses »Nur Gott«, das berühmte »Solo Dios basta«, das übrigens sanjuanischen Experten zufolge nicht – wie bislang angenommen – auf Teresa von Avila, sondern auf Johannes vom Kreuz zurückgeht, entspricht dem »Jésus seul« der kleinen Therese. Den Gedanken des »Nur Gott« bringt Johannes vom Kreuz in seiner Lehre von »Nada«(»Nichts«) und »Todo«(»Alles«) zum Ausdruck. Das besagt: An nichts hängen, um so das Absolute zu finden. Therese lebt diese Lehre mit der ihr eigenen Radikalität. Etwa vier Wochen nach Beginn ihrer Glaubensprüfung schreibt sie zu Ehren ihres Ordensvaters ein Gedicht, dessen Quintessenz exakt die angedeutete Lehre vom »Nada« und »Todo« zusammenfaßt: »Gestützt ohne jede Stütze, ohne Licht, inmitten meiner Finsternisse, will ich mich in Liebe verzehren.«<sup>34</sup> Beide öffnen sich in absoluter Weise dem Leiden ohne jeglichen Trost, da sie eben darin allein ihren leidenden Gott finden und in die alles umfassende Liebe umgewandelt werden können. Gott neigt sich seinen leidenden Geliebten zu und verwandelt ihr »Nichts« in das »Alles« des Feuers seiner Liebe. Von daher erklärt sich auch die paradox scheinende Freude Thereses inmitten ihres Leidens.<sup>35</sup> Beiden aber geht es letztlich nicht um das Leiden als solches, sondern um die Liebe, die ihnen aus dem Leiden erwächst. Für Therese ist deshalb Johannes vom Kreuz der Heilige der Liebe par excellence.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Marie-Eugène Grialou, Ich will Gott schauen. Weg des Getauften mit den Meistern des Karmel. Freiburg/i.Br., 1999.

<sup>33</sup> Schon im Alter von 14 Jahren konnte Therese die Worte des spanischen Mystikers »leiden und verachtet werden« mit innerer Überzeugung sprechen! (M.A., 151 f.)

<sup>34</sup> Vgl. PN 30.

<sup>35</sup> SS, 205.

<sup>36</sup> Siehe VT 77, 50.

Schluß

Unserer Zeit haben beide Gestalten viel zu sagen: Johannes durch seine Überzeugung der Notwendigkeit der Nacht-Erfahrung, die allein zum Licht führen kann, Therese durch ihre Solidarität mit denjenigen, für die der Glaube keine Alternative in ihrem konkreten Leben ist. Ihr Weg vom Glauben hin zur Liebe ist jedoch m.E. nicht nur für unsere Gegenwart von Bedeutung, sondern auch für unsere Zukunft. Das 19., das 20. und vielleicht auch das 21. Jahrhundert kann geistesgeschichtlich als eine Epoche gesehen werden, die in einer bisher nie dagewesenen Weise gottlos ist. Geht der moderne bzw. postmoderne Mensch dieses Zeitalters nicht auch wie Therese durch eine Art dunklen Tunnel? Ist das Ende dieses Tunnels schon in Sicht oder stehen wir erst am Beginn? Wann hört er auf? Was wird an seinem Ende sein? Therese wurde durch diesen Tunnel hindurch zur universellen Liebe geführt. Der Menschheit als ganzer kann dies wohl kaum geschehen, aber immer wieder werden Menschen auf diesen Weg geleitet werden. Das ist die Hoffnung, die uns Therese vermitteln will. Die Voraussetzung dafür ist die Offenheit, sich umgestalten zu lassen zu einem Menschen, der im Bewußtsein der Gegenwart Gottes zu leben versucht.