

Therese von Lisieux und die Freilegung christlicher Mission

Von *Andreas Wollbold*

Die Krise der Missionsidee

Der Film *Black Robe* über die Jesuitenmission in Kanada (Kanada/Australien 1990) spiegelt recht genau die Gründe für das heutige keineswegs von vornherein mißgünstige Mißtrauen gegenüber christlicher Mission. Ohne daß darin einfach einige gängige Klischees über die neuzeitliche Mission, über machthungrige Ordensleute in unheiliger Ehe mit den Eroberern und Kolonialisten und über den Rousseauschen „edlen Wilden“ bedient werden, erscheint die ungeheure Aktivität, der Idealismus und die Opferbereitschaft dieser französischen Missionare am Ende nur wie eine irre Wahnidee.¹ Der jüngere der beiden Franzosen schließt sich der Lebensweise der Huronen an und verbindet sich mit einer Indianerin, zunehmend ausgezehrt predigt der andere das Evangelium und bemüht sich oft verzweifelt, wenigstens Sterbende zu taufen. Aber er bleibt der faszinierend-rauen Kultur der Einheimischen fremd, ahnt vielleicht auch etwas davon, wie weit entfernt er, der „Schwarzrock“, ihrer natürlichen Lebensart ist, und am Ende erscheint die Bekehrung der Huronen nur wie ein Fieberzauber, dem einige Jahre später fatalerweise deren Niederlage gegen die Irokesen 1647 folgt.

Für die Zeit dieser kanadischen Huronenmission kann Marie de l'Incarnation, die Ursulinin, Mystikerin und Kanada-Missionarin des 17. Jahrhunderts, als gute Zeitzeugin dienen, läßt sie doch bei aller Hingabe noch solche selbstverständlichen Voraussetzungen der Missionsidee erkennen. Anhand einiger Schlaglichter läßt sich verstehen, warum diese in den letzten Jahrzehnten in die Krise geraten ist:

- Marie de l'Incarnation schaut einmal die Gesamtheit der Menschheit und erkennt: „Ich sah mit innerer Gewißheit böse Geister den Sieg über diese armen Seelen davontragen, sie Christus, unserem göttlichen Herrn, der sie mit seinem kostbaren Blut erlöste, entreißen; Eifer ergriff mich und ich umarmte all diese armen See-

¹ Zum Missionarischen bei Therese ist Unzähliges geschrieben worden. Meist beschränkt es sich aber auf die Zusammenstellung ihrer Aussagen, um ihren Missionseifer zu belegen. Hier dagegen soll ihre Schau der Gestalt Christi, des universalen Erlösers, als treibende Kraft der Mission herausgearbeitet werden. Arbeiten zu diesem Aspekt sind etwa *Eduardo de la Serna*, *Una vocación misionera: Teresita de Lisieux*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas 1984; *Julius Angershausen*, *Therese. Missionarin voll Glaube, Hoffnung und Liebe*, in: *Ordenskorrespondenz* 15 (1974) 1-10; *André Combes*, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission: les grandes lois de la spiritualité thérésienne*, Paris-Brüssel 1954; *Lucia Ferrigno*, *Dall'esperienza mistica all'esperienza missionaria. S. Teresa del Bambino Gesù Patrona delle missioni*, Rom: P. U. G. 1990. – Die Abkürzungen thesesianischer Schriften entsprechen den heute üblichen französischen, vgl. *Andreas Wollbold*, *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 11)*, Würzburg: Echter 1994, 328f., sowie SS. für: *Therese von Lisieux*, Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text, Einsiedeln ⁸1978.

len.“² Der allgemeine Heilswille Gottes in Christus fand seine harte Grenze an der Taufverpflichtung. Deshalb blieb die Welt der Ungetauften unerlöst. Wenn man heute dagegen das Gute, ja das Heilige in allen Kulturen und Religionen anerkennt, braucht es eine Begründung der Mission nicht mehr vorwiegend aus der Bedrohung durch die ewige Verdammnis, sondern positiv aus der Fülle der Christusgemeinschaft: „*Die Liebe Christi drängt uns*“ (2 Kor 5,14).

- Schwester Marie hebt verschiedentlich hervor: „Die Wilden sind sehr schmutzig und das Räuchern verleiht ihnen einen schlechten Geruch. – Die Indianermädchen waren schmutzig und noch nicht mit der französischen Sauberkeit vertraut, und manchmal fanden wir einen Schuh in unserem Topf und – tagaus und tagein – Haare und Kohlestückchen.“³ Das Evangelium wurde vorschnell mit seiner europäischen Form oder einfach einer nationalen Kultur verwechselt. Heute braucht es dagegen eine Mission der Behutsamkeit, ohne das Zeugnis selbst zu vernachlässigen.
- Unerwähnt bleiben in Maries Bericht die Interessen der französischen Krone und überhaupt die politische und die soziale Schattenseite des Kolonialismus. Daher rührt die zeitgenössische Anfrage, ob Mission nicht nur den Glauben bringe, ohne sich um soziale Bedingungen zu kümmern.

Solche Anfragen müssen die *missio ad gentes* nicht grundsätzlich in Frage stellen, drängen wohl aber dahin, Mission vorwiegend von innen heraus zu begründen, aus dem eigenem Reichtum eines Lebens mit Christus. Das Drängen jeden Menschenlebens und jeder Kultur auf Christus hin muß sich erweisen, wenn nicht Nietzsches Wort von einer in sich müde gewordenen Kultur gelten soll: „Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasen gemacht. Wie müde bin ich meines Guten und meines Bösen! Alles das ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“⁴ Darin ist letztlich die Frage nach Christus, dem Erlöser der Welt, gestellt. Wie also kommt eine Gemeinschaft von Gläubigen zu einer ungeheuerlichen Behauptung über diesen „marginal Jew“⁵ wie der: „*In keinem anderen ist das Heil zu finden*“ (Apg 4,12)? Nur wenn im Blick auf seine Gestalt eine alle Menschen unbedingt angehende Wahrheit ansichtig gemacht werden kann, ist Mission letztlich gerechtfertigt:

„Was war das Leben Jesu eigentlich? Ein Augenblick; ein paar, nicht alle Kranken hat er geheilt; drei Jahre hat er gelehrt; ein Leiden und Sterben, deren es viele gibt, vielleicht in seinem körperlichen Schmerz gar nicht so qualvoll, wie es manch einer in Konzentrationslagern erlebt hat oder irgendwo heute auf der

² *Marie de l'Incarnation*, Der Lebensbericht von 1654. In Auswahl übersetzt von Josef Schmidt und Marion Moamai (= *Christliche Meister* 28), Einsiedeln: Johannes 1986, 102.

³ Ebd. 110f.

⁴ *Friedrich Nietzsche*, Also sprach Zarathustra. Zarathustras Vorrede 3 (zit. nach: *Friedrich Nietzsche*, Werke in vier Bänden, Erlangen: Karl Müller Verlag o. J., I, 295).

⁵ So die herausfordernde Anfrage von *John P. Meier*, *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus*, New York: Doubleday 1991.

Welt in einer Folterkammer erlebt; unterwegs mit einer kleinen Schar ungebildeter Fischer und Handwerker – was wiegt das alles gegenüber dem ungeheuren Anspruch, nämlich Mittelpunkt und Herz der Welt zu sein, Offenbarung der Liebe des Vaters?“⁶

Diese Frage nach der Universalität Christi ist aber zunächst eine Anfrage an die Christen selbst: Können sie an seiner Gestalt zu einem Moment gelangen wie dem des Johannes am See Tiberias, da er nur noch ausrufen kann: „*Es ist der Herr*“ (Joh 21,7)? Doch dazu ist der „garstige Graben“ des Abstands von 2000 Jahren zu überspringen, damit Jesu geschichtliche Gestalt heute unbedingt angehen kann und nicht nur dadurch relevant ist, daß sie Allgemeinheiten von sich gibt. Dann müßte man konsequenterweise mit Lessing „das Wesen des Christentums gar wohl ohne alle Bibel denken“, so daß die „beste geoffenbarte oder positive Religion“ die sei, welche „die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt“.⁷ Jesus als ausgesprochen edler Fall einer allgemeinen Religiosität, auch in dieser religionsfreundlichen Variante hat christliche Mission ihre Plausibilität eingebüßt:

„Der Religionsbegriff des ‚heutigen Menschen‘ (man gestatte uns, diese Real-Fiktion beizubehalten) ist statisch, er sieht für gewöhnlich nicht den Übergang von einer Religion zu einer anderen vor, sondern erwartet, daß man in der seinen bleibe und sie in dem Bewußtsein lebe, daß sie in ihrem Kern ohnedies mit allen anderen identisch ist. Es gibt also eine Art von religiösem Weltbürgertum, das Zugehörigkeit zu einer bestimmten ‚Religionsprovinz‘ nicht aus-, sondern einschließt, das einen Wechsel der religiösen ‚Staatsangehörigkeit‘ nicht oder nur für demonstrative Einzelfälle wünscht, jedenfalls der Idee einer Mission höchst reserviert und im Grund ablehnend gegenübersteht.“⁸

Erst wenn Christus dagegen in seiner Persontiefe als Erlöser der Welt geschaut und erfahren wird, ist daher auch ein Aufleben der Mission zu erwarten. Dafür ist eine Theologie der Heiligen ganz wesentlich.⁹ Denn sie sind ein Lebensexperiment dafür,

⁶ *Felix Genn*, Denn dazu bin ich gekommen. Betrachtungen zu Bildern des Codex Egberti. Trier: Paulinus 1997, 73.

⁷ *Konrad Feiereis*, Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendeten Diskussion, in: *Georg Wieland* (Hg.), Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn: Schöningh 1997, 71-101, hier 91f. Dahinter steht das rationalistische Dilemma vor der Normativität geschichtlicher Ereignisse: „Notwendige Wahrheiten der Vernunftreligion seien durch zufällige Geschichtswahrheiten nie zu beweisen; darum sei die Bibel nicht die Religion“ (ebd. 91).

⁸ *Joseph Ratzinger*, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: *Johannes Baptist Metz u. a.* (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Freiburg i. Br.: Herder 1964, II, 287-305, hier 291. Vgl. auch *ders.*, Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Freiburg: Johannes 1991, 114f.

⁹ Für eine Christologie aus dem Zeugnis der Heiligen *François-Marie Léthel*, Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints (Série Théologie 2), Venasque: Editions du Carmel 1989; darin zu Therese ebd. 473-553.

wie eine Existenz aussieht, wenn sie „innere Erkenntnis des Herrn erbittet, der für mich Mensch geworden ist, damit ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge“,¹⁰ wenn sie also, ausgehend von der sichtbaren Erscheinung des Menschgewordenen, zu seiner Innenschau im Heiligen Geist gelangt.

So könnte dieses Christuszeugnis also den Grund christlicher Mission neu legen. Ihr liegt kein Herrschaftswissen zugrunde, das Überlegenheit gegenüber Nichtchristen legitimieren könnte. Auch nicht bloß eine persönliche Ergriffenheit – wie sollte man die auf andere übertragen können? Es lebt vielmehr aus der Freilegung dessen, daß Christus schon verborgen der Herr der Welt ist und alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist (Kol 1,16). Deshalb ist Mission an ihrer Quelle kontemplativ. Das ist wohl der Sinn der Tatsache, daß Theresese von Lisieux neben Franz Xaver gleichberechtigte Patronin der Weltmission ist. Denn genau einen solchen Weg hat Theresese von Lisieux beschritten: In dem Maße, wie sie in der Erkenntnis Jesu voranschritt, entdeckte sie auch, daß seine Gestalt jeden Menschen unbedingt angeht. Sie begreift darum den Menschen als Wesen, das aus sich heraus in Jesus eingehen muß. Bevor aber nun diese These inhaltlich entfaltet wird, ist zunächst die biographische Verwurzelung der Missionsidee bei Theresese und dann die Art dieses Wissens als „Wissenschaft der Liebe“ noch kurz zu beleuchten. Dann soll die Grundbewegung „aus heraus – in Jesus hinein“ dargestellt und sodann unter den Leitgedanken „klein bleiben“ und Verborgenheit näher entfaltet werden.

Missionarischer Eifer in Thereses Lebenslauf

Theresese ist in die Zeit des großen Aufbruchs der Weltmission in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein geboren. Natürlich teilt sie mit ihr auch alle genannten Begrenzungen, die diese Bewegung hatte: die zu enge Verbindung mit einem imperialistischen Anspruch, den Eurozentrismus der Kultur, die Vernachlässigung sozialer Gerechtigkeit, die Konzentration auf die Rettung der Seelen, besonders auch auf die Taufe von Kindern, und die Geringschätzung nichtchristlicher Religionen.

Missionseifer stand schon über Thereses Wiege. So war den Eltern Martin der Wunsch nach einem Sohn selbstverständlich, der Priester und Missionar geworden wäre (vgl. etwa LT 226). Sie selbst nahm den Missionsgedanken so ernst, daß sie einmal die *Annales missionnaires*, ein Missionsheft, nicht weiterlesen konnte, weil ihr sonst das Herz zersprungen wäre.¹¹ Die Mitgliedschaft in Missionsvereinigungen und die sehr apostolische Ausrichtung des Jesuiten, Seelenführers und Freundes der Martins, P. Almiré Pichon, eines späteren Kanadamissionars, unterstützen diese Nei-

¹⁰ *Ignatius von Loyola*, Exerzitien nr. 104, zit. nach *Ignatius von Loyola*, Deutsche Werkausgabe. Bd. 2. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von Peter Knauer. Würzburg: Echter 1998, 148.

¹¹ Vgl. *André Combes*, Der geistige Weg der hl. Theresia vom Kinde Jesu, in: *Mystische Theologie*. Jahrbuch 2 (1956) 9-39; 3 (1957) 97-134; 4 (1958) 91-131, Klosterneuburg 1958, 100f.

ungen. Ein Schlüsselerlebnis ist im Jahre 1887 Thereses Betrachtung eines Bildes des verlassenen Gekreuzigten, dessen Ruf „Mich dürstet“ ungehört verklingt. Sie will ihr Leben lang unter dem Kreuz aushalten, die Liebe Jesu bis zum Vergießen seines Blutes empfangen und sie den Menschen weitergeben (SS. 97).¹² Die erst einige Monate zurückliegende Bekehrung an Weihnachten 1886, nämlich das Erlebnis des wunderbar und über alle Erwartung wirkenden Herrn, mündet ganz konsequent in das Apostolat einer „Menschenfischerin“ (Ms A 45v). Auch einige katechetische Bemühungen mit drei Halbweisen geben ihr Gelegenheit, an die Aufgeschlossenheit von Kindern für eine gute Unterweisung zu glauben (SS. 113f.). Nicht zu unterschätzen ist schließlich die Beschäftigung Thereses und Célines mit den Predigten über die Letzten Dinge durch Abbé Arminjon im Jahre 1887. Denn nun, in einem ihrer licht erfülltsten Momente, entdeckt sie die unendliche Berufung des Menschen, daß im Himmel „*Er selbst* (sc. Gott) ihre große und ewige Belohnung wird“ (vgl. SS. 101 bis 103). An diesem Reichtum soll jeder Mensch teilhaben.

Im Karmel befördern zwei Ereignisse ihre Missionsidee, das Gebetsapostolat und der briefliche Austausch mit zwei angehenden Missionaren, dem Seminaristen Maurice Bellière und dem Neupriester Adolphe Roulland, und die Aussicht, in einen Missionskarmel nach Saigon oder Hanoi gesandt zu werden (so noch bis zuletzt, vgl. CJ 2.9.5; 15.5.6; LT 221). Überhaupt war ja seit ihrer Romreise das Verständnis dafür gewachsen, durch das Gebet um Heiligung der Priester und Missionare entscheidend zu ihrer eigenen Mission beizutragen, Gott so lieben zu lehren, wie ihr selbst diese Liebe geschenkt wurde (CJ 17.7). In dem Maß nämlich, wie sie sich vom Kreisen um sich selbst löst, wie sie also die Liebe Jesu in sich strömen läßt, wird sie selber zum Apostel: „(...) Jesus weint, und wir ... wir denken an unseren Schmerz, ohne unseren Bräutigam zu trösten. ... Ach meine Céline, leben wir für die Seelen ... seien wir Apostel. ... retten wir vor allem die Seelen der Priester, diese Seelen sollten doch durchsichtiger sein als Kristall. ... Doch wehe, wie viele schlechte Priester gibt es, die nicht heilig genug sind ...“ (LT 94). Bei ihrem restlosen Einsatz für ihre beiden Missionarsbrüder ist aber wichtig festzuhalten, wie sie gegenüber bloßem Aktivismus den Primat des Wirkens Gottes hervorhebt, der im Blick auf ihren kleinen Weg noch zu bedenken sein wird.¹³ Ihre bedeutendsten Äußerungen zur Mission sind die aus den letzten Lebensjahren, in denen sie den Drang zu allen Menschen gerade mit dem „Gott allein“ im Geist ihrer Ordensmutter Teresa von Jesus verbindet: etwa im

¹² *André Combes*, Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Paris: J. Vrin 21948, 216-235; hier auch weitere Details der persönlichen Missionsgeschichte Thereses, so die erste Bewährung ihres missionarischen Drangs bei der Bekehrung des Schwerverbrechers Pranzini, das ernsthafte Bedenken einer Missions- oder apostolischen Berufung, obwohl sie bereits den Karmel als ihren Weg erkannt hatte, ihr Gebet für Priester, das vor allem von deren Apostolatsaufgabe motiviert war, und ihre Entdeckung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in Ms C, nach der die Sorge um jeden Menschen nichts Nachgeordnetes zur Gottesbeziehung sein kann.

¹³ So sagt sie etwa zum Tod eines Missionars, der noch gar keine großen Werke vollbracht habe, daß vor Gott nicht die Leistung zähle, denn Gott sei nicht auf die Werke der Menschen angewiesen, um sein Heilswerk zu vollbringen (vgl. CJ 1.5.2).

paulinischen Bild vom Leib Christi, das sie auf das Herz als das allen Leben spendende Zentrum hin weiterschreibt (Ms B 2v-3v), oder in der Auslegung des Verses aus dem Hohenlied „*Zieh uns dir nach, wir eilen*“ auf die Verbindung von Mystik und Mission (Ms C 34r nach Hld 1,3). Je mehr sie sich hin zu Jesus ziehen läßt, um so mehr wird die ganze Welt in ihrer Person mitgezogen: „Herr, ich begreife es, wenn eine Seele sich vom berausenden Duft deines Wohlgeruchs bannen ließ, kann sie nicht mehr einsam eilen: alle Seelen, die sie liebt, zieht sie hinter sich her; dies geschieht ohne Zwang, ohne Anstrengung, es ist eine natürliche Folge ihres Hingezogenseins zu dir“ (SS. 270). Und in ihrer *Weibe an die barmherzige Liebe* schließlich wird im Anschluß an Johannes vom Kreuz das „Leben in einem Akt vollkommener Liebe“ zur einzigen Bedingung dafür, daß Therese die Liebe Jesu empfangen und überströmen lassen kann (Pri 6).¹⁴

Die „Wissenschaft der Liebe“

Jesus zu erkennen ist für Therese eine „Wissenschaft der Liebe (science d’amour)“ (Ms B 1r).¹⁵ Was zunächst bloß wie eine überschwengliche Redeweise erscheint, enthüllt bald einen sehr exakten Sinn, sagt sie doch: „Jesus bedarf keiner Bücher noch Lehrer, um die Seelen zu unterweisen; er, der Lehrer der Lehrer, unterrichtet ohne Wortgeräusch. ... Er leitet mich und gibt mir ein, was ich sagen oder tun soll“ (Ms 83v). In diesem Sinn ruft sie einmal vor einer großen Bibliothek aus:

„Oh! Was wäre ich traurig, all diese Bücher gelesen zu haben! ... Hätte ich sie gelesen, hätte ich mir nur den Kopf zerbrochen und kostbare Zeit vergeudet, die ich anders einfach damit zugebracht habe, den lieben Gott zu lieben.“¹⁶

Ist das bloß eine weitere Strophe im nicht selten gehörten Lied vom Gegensatz zwischen Gefühl und Verstand oder von Theologie und Spiritualität? Dann wäre diese Karmelitin letztlich nur eine einfältige Fromme, und der Titel Kirchenlehrerin wäre

¹⁴ Hinter diesen Aussagen steht auch ihr immer markanter hervortretendes Bewußtsein von einer Art geistlicher Gütergemeinschaft der Getauften im mystischen Leib Christi, der „réversibilité des mérites“, so wenn sie ihre Abneigung vor einer bitteren Medizin im Gedenken daran überwindet, daß die Missionarsbrüder für sie arbeiten und daß sie selbst für sie liebt (vgl. PA 233. 237; DE/MSc var 2 [sie marschiert für einen Missionar]; CJ 13.7.17 [Sterben bedeutet ihr vorrangig einen Zuwachs an Liebe, die sie erhalten wird und weitergeben kann an die Kinder, die Priester, die Missionare und die ganze Kirche]). Sie kleidet ihr Wissen um den Primat Gottes bei der Mission auch in das Bild des auf dem Berg betenden Mose und der in der Ebene kämpfenden Israeliten; damit hat sie auch eine Palla für den Neupriester Roulland gestaltet (vgl. auch CG 1159f., LT 135 sowie der Sache nach LT 189 mit dem Gegensatz von bloßer Aktion und einem christusverbundenen Leben in Liebe und Buße).

¹⁵ Zum folgenden vgl. *Virginia Raquel Azcuy*, Therese von Lisieux (1873-1897): Die einmalige Größe einer kleinen Heiligen, in: GuL 70 (1997) 337-345, bes. 343.

¹⁶ CSG 59. Vgl. für ihre Vorliebe für die Heilige Schrift und besonders die Evangelien Ms A 83v; Ms C 36v; LT 226; CJ 15.5.3.

bei ihr doch recht inflationär oder gar antiintellektuell gebraucht. Aber obwohl Therese nicht Theologie studierte, erstreckte sich ihr „äußerster Wissensdurst“ (Ms 46v) auch auf den Glauben. Sie wollte es genau wissen, was es mit der Wahrheit des Evangeliums auf sich hatte. Angesichts der Unterschiedlichkeit von Bibelübersetzungen bedauert sie etwa, nicht Griechisch und Hebräisch gelernt zu haben (CJ 4.8.5); sie erstellt aus den vier Evangelien eine Osterkonkordanz; schließlich war sie auch skeptisch gegenüber jenen Marienpredigten, die nicht „ihr wahres, sondern ihr eingebildetes Leben“ darstellten (CJ 21.8.3*). Was also lehnt sie in ihrer Bücherskepsis ab? Es ist – ganz wie bei Meister Eckharts Lesemeistern, die keine Lebemeister sind – offensichtlich jene Form des Wissens, die über Jesus wie über einen Gegenstand distanziert Bescheid zu wissen vorgibt. Ein Wissen, das nicht zur Liebe wird, ist dagegen diesem besonderen Gegenüber Jesus völlig unangemessen. Nochmals: Das ist keine übersteigerte Gefühlsaufwallung, die aus Jesus Gott weiß was macht, kein „Liebe macht blind“ (um sich die Gestalt des Geliebten umso besser zurechträumen zu können!), sondern ein „Entdecken immer neuer Klarheiten“ (SS. 19) mit einer Objektivität und Verbindlichkeit eigener Art. Nur ein Erkennen, das die persönliche Existenz restlos der Begegnung mit ihm aussetzt, kann überhaupt begreifen, wer er ist.¹⁷ Wie kann sie das sagen? Es muß im Erkennen Jesu eine notwendige Selbstüberschreitung liegen, die nur liebend verwirklicht werden kann. Und diese Selbstüberschreitung muß unbegrenzt sein, sich also nicht nur auf bestimmte Ziele oder Anliegen beschränken. Nur dann ist universale Weltmission als Verkündigung Jesu zu verantworten.

Aus heraus – in Jesus hinein

Ein Doppeltes ist also nach Therese zu zeigen: daß der Mensch gar nicht umhin kann, sich auf die Begegnung mit Jesus einzulassen, und daß Jesus sich darin wirklich als die

¹⁷ Darin sucht sie intuitiv nach einer Form von Heiligkeit, die sich nicht in einem Sonderbereich des *sacrum* erfüllt, sondern sich als Leben aus der Tiefe des Seins selbst gestaltet (so das Denken Bernhard Weltes, vgl. *Elke Kirsten*, Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte [= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd. 624], Frankfurt a. M.: Peter Lang 1998). Diese Alltäglichkeit oder, wie Therese lieber sagt, Gewöhnlichkeit und Kleinheit der Heiligkeit hat nichts mit bürgerlicher *médiocrité* zu tun, wie sie ein Bernanos geißelte, sondern mit ihrer inkarnatorischen Gestalt. So legt Therese bei der Heiligenverehrung darauf Wert, daß diese „imitable“ seien, d. h., daß sie in die eigene Nachfolge hineinrufen können und nicht nur staunenswerte „Wesen von einer anderen Art“ sind. Vor diesem Hintergrund ist auch ihre Distanz zu einer einseitigen Privilegien-Mariologie zu verstehen, bei der ihre härtesten Kritikworte gegenüber priesterlichen Predigten fallen, vgl. vor allem CJ 21.8.3*: In einer Predigt über die Muttergottes würde sie auf alle unwahrscheinlichen Übertreibungen verzichten (ähnlich auch CJ 20.8.11; 21.8.3*; 23.8.9), um „ihr wirkliches Leben, nicht ihr bloß vorgestelltes“ zu schildern. Nur so bleibe Maria einfach und nachahmenswert, bleibe „mehr Mutter als Königin“, vor deren Glanz ihre Kinder nicht verblaßten (vgl. CJ 23.8.9 sowie ihr eigenes Marienleben in PN 54, vgl. dazu auch DE/MSc var 1).

Wahrheit der Welt erweist. Warum also soll ein Mensch sich überhaupt diesem Jesus nähern? Therese antwortet zunächst vom Menschen selbst aus: Weil alles im Leben allein auf Jesus hindrängt. Denn sie hat erfahren, er ist ihr absolut lebensnotwendig:

„Mein brennendes Herz will sich ohne Unterlaß verschenken,
Es muß seine Zärtlichkeit ausdrücken.
Ach, wer wird meine Liebe verstehen?
Welches Herz wird sie mir vergelten können?“ (PN 36,1,1-4)

Sie entdeckt sich selbst als ein Wesen, das nur liebend zu sich selbst kommen kann. Sie kann nicht als autarkes Individuum existieren, sondern nur im Strömen einer Liebe zwischen Ich und Du. In ihrer *Weihe an die barmherzige Liebe* (Pri 6) drückt sie den Hintergrund dieser Selbstentdeckung mit einem genau gewählten Wort aus: Sie nimmt in sich „unendliche Sehnsüchte (désirs infinis)“ nach Heiligkeit wahr.¹⁸ Heiligkeit, also Gottes Lebensfülle, ist somit für sie nichts zu den sonstigen Aufgaben des Lebens Hinzukommendes, sondern sie ist das Leben selbst, das allem erst Sinn gibt. So erfährt sie in sich eine Spur des Unendlichen. Das zeigt sich auch immer wieder darin, daß ihre Sprache auf Worte wie „ganz, immer, allein (tout, toujours, seul)“ ausgeht, also auf solche, die aufs Ganze gehen.¹⁹ Doch zugleich muß hinzugefügt werden: Das Woraufhin des Menschen kann durch nichts in der Welt restlos in Beschlag genommen werden, sonst würde er sich nur irgendwo einpassen, Rollen spielen und sich bescheiden.

Alles im Leben ist somit schon auf Jesus hin angelegt. Ein beredtes Zeugnis dafür, wie sehr sie von dieser Wirklichkeit gelebt hat, ist die Tatsache, daß ihr der Name Jesu in ihren Schriften 1616mal aus der Feder geflossen ist. Jesus ist ihr so allgegenwärtig, er ist ihr so sehr das „*Bild des unsichtbaren Gottes*“ (Kol 1,15), daß manche Textpassagen bisweilen unmerklich von Gott Vater sofort auf Jesus übergehen oder daß, wenn sie von „Gott“ oder „dem lieben Gott (le bon Dieu)“ spricht, sie fast immer Jesus meint: „Gott, das ist Jesus!“²⁰

Dabei ist aber bemerkenswert, daß sie insgesamt nur zwei Mal „Christus“ schreibt, und das einmal in einem Zitat und einmal als Ausdruck für ein Kruzifix. Natürlich ist ihr die Unterscheidung eines historischen Jesus vom Christus des Glaubens fern. Ihre

¹⁸ P. Armand-Constant Lemonnier, der die Gebetsformel der Weihe auf ihre theologische Korrektheit zu untersuchen hatte, monierte einzig das Wort „unendlich (infinis)“ und ließ an seine Stelle „unermesslich (immenses)“ setzen. Bei Therese geht es dabei aber wohl um die Erfahrung, gerade in aller Begrenztheit doch offen für den Unendlichen zu sein, so daß ihr ursprüngliches Wort sehr treffend gewählt war (Pri S. 86f.). Zur Spannung von unendlicher Sehnsucht und erfahrener Kleinheit schreibt sie bereits in sehr persönlicher Art und Weise in LT 74: Ihr Herz ist zu groß, um von der Gesamtheit des Geschaffenen erfüllt zu sein, „aber wenn ich an Jesus denke, wie scheint es mir da klein! ... Ich möchte ihn doch so sehr lieben!“

¹⁹ Vgl. *Gerhard Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg: Herder 21998, 336-356 („Kirche geht auf das Ganze“).

²⁰ Charles A. Bernard, zit. bei *André Combes*, Thesiana (= Spiritualitas [Lateranense] 12), Rom: P. U. L. – Paris: J. Vrin 1970, 288.

spontane Vorliebe für den Personennamen Jesus drückt vielmehr einen größeren Grad an Nähe aus. Sie kann von ihm nicht bloß wie von außen reden, sondern von Jesus zu reden bedeutet, „seine Liebe gestehen, sein Geheimnis auszudrücken.“²¹ Somit kann sie auch außerhalb des eigentlichen Gebetes nicht anders von Jesus reden denn als eine, die stets schon aus einer gelebten Beziehung kommt. Man mag einwenden, dies sei bloß dem Überschwang einer jungen Nonne in einer religiös überhitzten Zeit zu verdanken. Doch dagegen spricht, daß sie wohl ganz aus eigenen Stücken zur nahezu exklusiven Jesusanrede gekommen ist. Ihr Milieu oder ihre Familie spiegelt es jedenfalls nicht, ja in den Briefen ihrer Mutter kommt „Jesus“ gar nicht vor!²²

Aber entspricht diesem Ganz-auf-Jesus-aus-Sein (dem „In-Jesus-Hinein“) auch eine Wahrheit in diesem selbst, sein „Aus-Heraus“? Läßt sich somit in aller Nüchternheit feststellen: Alles in Jesus drängt auf den Menschen hin? Hier ist festzuhalten, daß der Name Jesu für Therese von Kindheit an die Färbung seiner Entäußerung, also seines Sich-Einlassens auf die menschliche Niedrigkeit, an sich hat. So war die erste Predigt, die sie mit fünf Jahren verstand, eine über das Leiden des Herrn am Karfreitag 1878 – damals war ihre Mutter gerade etwa acht Monate tot. Die tiefe Einheitserfahrung mit Jesus bei ihrer Erstkommunion 1884 löst eine heftige Leidenssehnsucht in ihr aus.²³ Und als Ordensnamen wählt sie zunächst „vom Kinde Jesus“, fügt dem aber später „und vom Heiligen Antlitz“ hinzu, also eine Erinnerung an das Schweiß Tuch der Veronika, an das verkannte Antlitz des Gottesknechtes und an seine Passion. Jesus, das ist für sie demnach der Sohn Gottes, der tief in das Leben der Menschen eingelassen ist.

So läßt sich als Kern ihres Zeugnisses von Jesus formulieren: Indem Therese den Menschen im Woraufhin seiner Liebesehnsucht und -fähigkeit durchbuchstabiert, das in bloßer Autonomie zugrunde ginge, ist sie bereit, die Botschaft vom menschgewordenen Sohn Gottes von ganzem Herzen anzunehmen. „Genau das ist der Charakter Jesu: Er gibt göttlich, verlangt aber die Demut des Herzens“, sagt sie im Blick auf den vergeblichen Fischzug der Jünger, solange diese sich nur auf ihre eigenen Kräfte verließen (LT 161). Nur in der Begegnung mit Jesus läßt sich das Restlose, das Ganze gegenseitiger Hingabe leben. So erfährt sie als Wahrheit des menschlichen Lebens ein vorbehaltloses Hin- und Herströmen zwischen Jesus und den Menschen, worin jeder ganz in Frieden aufgehoben ist. Dies ist nun allerdings nach zwei Seiten hin zu präzisieren. Zum einen ist die Liebesfähigkeit des Menschen nicht nur endlich, sondern auch gebrochen. Sie kann sich nur antwortend entfalten. Das ist das Thema der Kleinheit, das sie in ihrem „kleinen Weg“ entfaltet hat. Und zum anderen

²¹ Ebd. 292.

²² Ebd. 297.

²³ Ebd. 304f. *De la Serna*, *Vocación* 27-38, hebt als Grundeinsicht Thereses hervor, daß sie im Gekreuzigten den umfassenden Heilswillen Gottes erkennt, der nach einer ebenso universalen Antwort verlangt.

geschieht die Entdeckung dieser gegenseitigen Liebe in Verborgenheit – bis hin zum dunklen Erleben ihrer letzten 18 Lebensmonate, der Glaubensnacht.

„Klein bleiben“ als Weg in die Liebe Jesu

Das Strömen, das Hin und Her des Gebens und Nehmens, ist die Grundwahrheit des Lebens. Kaum angedeutet bei Therese ist, daß diese *Communio* letztlich das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ausmacht. Umso klarer benennt sie dagegen die Grundspannung, in die der Mensch gestellt ist: berufen zu eben diesem Strömen, erlebt er sich doch immer in einer letzten Defizienz. Sie rührt zunächst von der Sünde her, die den Menschen von Gott abwendet. Therese hat in ihrer Kindheit ein übersteigertes Verständnis für die sündhafte Verstrickung des Menschen gehabt. „Merkwürdig ist es, wie sie mir nachläuft, um mir ihre Vergehen zu beichten“, schreibt etwa Mutter Zélie in einem Brief über die erst Dreijährige (SS. 16). Genauestens hielt sie Gewissenserforschung oder wurde von ihrer Schwester Pauline vor der Erstkommunion angehalten, ihre Verdienste zu zählen und in ein Büchlein zu notieren. Kein Wunder, daß sie ein Jahr später in eine schwere Skrupulanz fiel, ausgelöst durch ihren ängstlichen Religionslehrer, Abbé Domin. Mehr und mehr begriff sie aus schmerzlicher Erfahrung, daß ein solches Sündenverständnis einen Gläubigen nur an sich selbst bindet und in einem elenden Kreisen um sich selbst lähmt. Ja, sie entdeckte nach und nach als eigentliches Wesen jeder Sünde die Selbstverschließung vor Gott. Das ist das Drama: die Liebe nicht zu beantworten, sie nicht strömen zu lassen.

Aber selbst dann, wenn jemand sich in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Gott ausgestreckt hat, ja gerade dann beginnt erst das wirkliche Gespür für den Unterschied zwischen Gott und Mensch. Denn sie erfährt: Keiner auf dieser Erde kann so handeln, wie er will. Darin ist wohl der Kern dessen berührt, was sie immer wieder mit Worten wie Schwachheit, Kleinheit oder Ohnmacht betont. Sie verlangen nicht, sich selbst schlecht zu machen, sich nichts zuzutrauen oder Mißtrauen zu hegen, sondern besagen das Wissen um die Differenz zwischen der Sehnsucht nach dem Unendlichen und dem tatsächlichen Zurückbleiben, wie es die *Weibe an die barmherzige Liebe* so klar ausgesprochen hat. Hier – und darin besteht der eigentliche Befreiungsschlag ihres kleinen Weges – aber macht sie aus der Differenz eine Beziehung: „Ich verlange danach, Heilig zu werden, aber ich fühle meine Ohnmacht und ich bitte dich, o mein Gott! sei du selbst meine *Heiligkeit*“ (Pri 6, zit. nach SS. 280). Gerade die Erfahrung dieser eigenartigen Asymmetrie im Tun des Menschen, das Zurückbleiben hinter den eigenen Wünschen, hinter dem fernen Ahnen der Gemeinschaft mit Gott, das schwere Schreiten auf der Erde, ja manchmal das Kleben am Boden, das so fern vom Himmel erscheint, das Nichtige vor Gott, das doch um den Ewigen weiß – in diesem ungesicherten Zwischenzustand, in dieser aufgerissenen Spannung ist sie nahe an Pascals „nicht Tier noch Engel“ –, führt nicht in Skepsis und Ironie, sondern in Empfänglichkeit und Dank. Wie könnte einer, der diese Differenz einmal verspürt

hat, noch für sich selber leben wollen und nicht alles darangeben, um in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten? In dieser Grunderfahrung, die täglich zu machen ist, erahnt sie Jesus, der mehr vermag, als sie erträumen kann, und diese Grunderfahrung ist nichts anderes als das andere Grundwort Thereses, die Liebe. In ihr geborgen, wird sie verwandelt: „Mit der *Liebe* schreite ich nicht nur voran, ich *fliege*“ (SS. 178). Immer wieder betont Therese, und sie mahnt, bittet und schärft es ihren Mitschwestern und Korrespondenten ein: Fern davon, sich von ihrer Schwachheit entmutigen zu lassen, wirft sie sich gerade so in die Arme Gottes. So formuliert sie für die abendliche Gewissenerforschung einer Mitschwester: „Mein Jesus, was wäre ich glücklich, nun sagen zu können: Es war alles gut. Aber leider bin ich abends oft traurig, denn ich spüre, ich hätte den Strom all des Guten besser zurückfließen lassen können. ... Trotz allem, mein Gott, sind mir diese Widersprüche noch lange kein Grund, weniger zu vertrauen. Nein, mein Vertrauen läßt mich gerade zu Dir kommen, denke ich doch an Dein Wort: ‚Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken.‘“²⁴

„Weniger zu vertrauen“ (wörtlich eigentlich: „sich entmutigen lassen“), das ist eigentlich ein Sammelwort für eine ganze Lebenshaltung, die sich mit dem Gegebenen abfindet, die mit allem abgeschlossen hat, bei der sich nichts mehr tut. Das genau kann Therese nie, weder bei sich selbst – in den schwierigen zehn Jahren nach dem Tod der Mutter, während der Krankheit des Vaters und der Trockenheit im Gebet seit den ersten Karmeljahren oder während der Glaubensnacht – noch bei den ihr Anvertrauten: sei es ein Mörder Pranzini, den alle nur für ein Scheusal halten, sei es ein Seminarist Maurice Bellière, dessen Berufung in der rauhen Militärzeit gefährdet ist, oder sei es eine Novizin wie Marie de la Trinité, für die der Karmel in Lisieux schon den zweiten Versuch darstellt und der ihr Scheitern im Pariser Karmel beständig die kalte Frage in den Nacken legt: „Und wenn es nun auch hier nicht gelingen sollte?“ Im Gegenzug läßt sich erkennen, woraus Thereses missionarischer Impuls schöpft: Nichts muß so bleiben, wie es ist, weil Gottes Liebe alles verwandeln will: „Ist diese Wahl nicht der Liebe würdig? ... Doch, denn damit die Liebe vollkommen befriedigt werde, muß sie sich erniedrigen, sich bis zum Nichts hinab erniedrigen und dieses Nichts in Feuer umwandeln ...“ (Ms B 3v; zit. nach SS. 201). Dem entspricht die Grundhaltung des kleinen Weges, in dem es nicht zunächst um irgendwelche „kindlichen Tugenden“ geht, sondern um „Vertrauen und Liebe“, der einzig angemessenen Antwort auf den, der sich rückhaltlos verschenkt.

Denn die Brücke über diese Differenz ist niemand anderes als Jesus, der Menschgewordene, der „*mitleiden kann mit unserer Schwachheit*“ (Hebr 4,15). Ihr Gedicht

²⁴ Pri 7 in freier Übertragung, die demnächst im Rahmen einer deutschen Ausgabe der Gebete Thereses erscheinen soll; ähnlich Pri 20. Für das Ende ihrer unvollendeten letzten selbstbiographischen Schrift Ms C wünscht sie die Ergänzung: „Wenn ich alle möglichen Verbrechen begangen hätte, hätte ich doch immer dasselbe Vertrauen, ich würde spüren, daß diese Fülle von Beleidigungen wie ein Wassertropfen wäre, der in ein brennendes Feuer geworfen würde“ (zit. nach *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Manuscrits autobiographiques [= Livre de vie 7-8], Lisieux: Office central de Lisieux 1957, 302).

Zum *Herzen Jesu* (PN 23) eröffnet sie etwas überraschend mit der suchenden Maria Magdalena am Grab Jesu; diese läßt es sich an nichts genügen als an Jesus allein. Darin wird sie zur lebendigen Auslegung der „unendlichen Sehnsucht“: Alles Geschaffene, selbst die Engel am Grab, können sie nicht stillen. Nur Jesu Liebe ist grenzenlos, nur von ihr gilt das „Immer“, das „Ganz“ und das „Alles“. Zugleich aber bewährt sie sich darin, daß ihr das Kleinste nicht zu klein ist, um sich daran zu binden. Gerade so wird das, was vom Menschen aus nur Abstand ist, beglückende Nähe:

„Ich brauche Ihn so, sein Herz kann so zart sein.
Denn Er gibt mir Halt und zieht's nicht zurück,
liebt alles in mir, selbst meine Schwachheit,
und bleibt stets bei mir, bei Tag und bei Nacht.⁶
Wo hätte ich je ein Geschöpf mir gefunden,
das mich immer liebt und niemals mehr stirbt?
Es muß mir ein Gott sein. Nimmst meine Natur Du,
wirst Du mir zum Bruder und lernst noch den Schmerz?“ (PN 23,4).²⁵

Damit wird ihr kleiner Weg letztlich ein Lobpreis auf die Lebendigkeit und Wirksamkeit Gottes, wird doch die Dynamik letztlich nicht von Menschen ausgelöst, denen nichts zu schwer erscheint, sondern von Gott selbst: „Ein Gelehrter hat gesagt: *„Gebt mir einen Hebel, einen Stützpunkt, und ich werde die Welt aus den Angeln heben.“* Was Archimedes nicht erreichen konnte, weil seine Forderung sich nicht an Gott richtete und nur das Stoffliche betraf, das erlangten die Heiligen in seiner ganzen Fülle. Der Allmächtige gab ihnen als *Stützpunkt: GOTT SELBST und GOTT ALLEIN; als Hebel: Das Gebet*, das mit einem Liebesfeuer entflammt, und auf diese Art haben sie *die Welt aus den Angeln gehoben*; und auf diese Art heben die heute streitenden Heiligen sie aus den Angeln, und bis zum Ende der Welt werden es die künftigen Heiligen ebenfalls tun“ (Ms C 36rv; SS. 274).²⁶ Hier versteht man, woraus sich Thereses missionarischer Einsatz speist, nämlich aus dem Wissen um die grenzenlose Lebendigkeit Gottes, die sich allen mitteilen will.

Therese hat wenigstens dreimal, und zwar an Kreuzungspunkten ihres Lebensweges, derart erfahren, wie Gottes Kraft in der Schwachheit zur Vollendung kommt (vgl. 2 Kor 12,9):

- *Weihnachten 1886* kann sie in einem einzigen Augenblick den großen Sprung nach vorn von einer Hypersensibilität und schwächlichen Kindlichkeit in ein reifes Gefühlsleben vollziehen (vgl. SS. 95-97). Äußerlich gesehen war da fast nichts: Die Heimkehr von der Christmette, nach alter Familientradition werden noch ihre

²⁵ Zit. nach *Andreas Wollbold*, Ich besinge, was ich glauben will. Die Gedichte der heiligen Theresia von Lisieux, Leutesdorf: Johannes-Verlag 1995, 54.

²⁶ Vgl. *Andreas Wollbold*, Im Rhythmus der Liebe: geistlich leben mit Therese von Lisieux – Lehrerin der Kirche, Leipzig: Benno 1998, 114-132.

Schuhe an den Kamin gestellt, wie man es sonst eigentlich nur bei Kindern machte – eigentlich war es schon seit Jahren ein Stück Theater, das einer dem anderen zuliebe aufführte. „Gott sei Dank ist es dieses Jahr das letzte Mal“, sagt der ermüdete und nicht gerade wohlgelaunte Vater, Monsieur Martin. Therese, harmoniesüchtig, will mit einem Tränenbach reagieren und stürzt die Treppe hinauf in ihr Zimmer. Doch da merkt sie: Sie hat das gar nicht nötig. In ihr ist Kraft. Freudig und lächelnd kann sie wieder herunterkommen und am Fest teilnehmen. Prägnant zeichnet sie im Rückblick diese Erfahrung: „In kurzer Zeit hatte mich der Liebe Gott hinauszuführen gewußt aus dem engen Kreis, in dem ich mich drehte, ohne zu wissen, wie ihm entkommen“ (SS. 99).

- Ihr geliebter *Vater*, ihr „König“, fällt kurz nach ihrem Eintritt in den Karmel in geistige Umnachtung und wird für einige Jahre in einer geschlossenen Anstalt in Caen interniert (vgl. SS. 157-161). Das Stadtgespräch, das auch vor den Mauern des Klosters nicht halt machte, kann man sich vorstellen. Für Therese bricht jetzt eine Welt zusammen. Aber gerade diese Jahre bilden für sie auch die Zeit, in der sie zu sich selber kommt und im wahrsten Sinn des Wortes ihren eigenen Weg findet: den „kleinen Weg des Vertrauens und der Liebe“, wie sie ihn nennt und auch andere lehrt.
- Ende Dezember 1891 bricht im Karmel eine schwere *Grippeepidemie* aus. Von den verbleibenden Gesunden wird Äußerstes gefordert. Zeitweilig bricht das Leben der Gemeinschaft völlig zusammen. Einige Schwestern sterben an der Krankheit. Therese steht ihre Frau, und sie, die früher so ängstliche, sagt im nachhinein, etwa als sie, die gerade 19jährige, nachts über den dunklen Gang alleine zu einer eben Verstorbenen gehen muß: „Ich empfand keinerlei Furcht.“ (SS. 175).

Verborgeneheit

Wenn Strömen, also die liebende Selbstmitteilung und Empfang, die Wahrheit ist, dann fragt sich, wie diese zur Geltung kommt. Denn an dieser Frage entscheidet sich, mit welchen Methoden Mission vonstatten gehen soll. Auch hier ist Thereses Zeugnis dezidiert: Die Wahrheit Jesu ist eine verborgene („caché“ wird ihr nachgerade ein Grundwort). Damit ist auch gesagt, daß sie gegen alle menschliche Plausibilität steht. Therese hatte ein lebhaftes Gespür dafür, daß Menschen stets dazu neigen, ihre Welt nach den Maßstäben des Gegebenen zu beurteilen – und nicht nur die Nichtchristen! Damit wird eine Plausibilität geschaffen, die sich gegen diese Grundwahrheit verschließt. Welt will funktionieren, will – so spürt sie hellseherisch in diesen Jahren des industriellen Booms – rechnen, will darum auch ungestört ihre Kreise ziehen. Dazu benötigt sie ein berechenbares Ich, das sich seiner Kräfte und seiner Bedürfnisse bewußt ist, aber keines, das vom Ursprung her nicht ohne Gott gedacht werden kann und das vom Ziel her gleichsam über das Ziel jedes innergeschichtlichen Fortschritts hinauschießen muß. Kurz, es ist die Blütezeit des Positivismus. Aber auch das

Abtun der Armen und Kleinen mit dem Satz: „Da kann man doch nichts machen!“ wird Therese zur schmerzlichen Alltagserfahrung in ihrer Umgebung. Denn daß diese Welt auch Opfer hervorbringt, kann dieselbe Welt schon nicht mehr begreifen: Wer durch alle Netze fällt, muß der nicht selber schuld daran sein? So ist ja auch die Neigung in ihrer Zeit groß, den Pauperismus auf ein moralisches Problem der Individuen, wie zerbrechende Familien, Unmoral oder Alkoholismus, zu reduzieren.

Wie anders begreift sie dagegen Jesus. Er selbst ist in die Erniedrigung gegangen, als Kind und in seiner Passion, und hat damit ganz neue Maßstäbe gesetzt. „Tatsächlich klärt sich erst im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“, diese programmatische Aussage von *Gaudium et spes* hat Therese also mit eigener Verve gefüllt (GS 22). Der Mensch ist sich selbst erst entdeckt, wenn er die verborgene Wahrheit Jesu kennenlernt: eine unendliche Liebe, die sich ganz klein macht. Therese hat dies vor allem in ihrer eigenen Passion realisiert, bis dazu hin, daß sie sich in ihrer dritten selbstbiographischen Schrift ganz gewagt die Worte des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu ausborgt: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht; ich habe das Werk vollendet, das zu vollbringen du mir aufgetragen hast; ich habe deinen Namen kundgetan denen, die du mir gegeben hast: sie waren dein, und du hast sie mir geschenkt ...“ (SS. 270 nach Joh 17,4-24). Diese Identifikation endet in der Zuversicht, die Menschen so zu lieben, wie Jesus sie geliebt hat. Therese setzt ein doppeltes gegen die Plausibilität der Welt: in ihrer eigenen Erfahrung die Annahme der Verborgenheit Jesu, also einen Glaubensweg, der nicht mit Heilserfahrungen überschüttet sein will, sondern den Herrn in Dunkelheit und Anfechtung sucht; im Blick auf den Nächsten die Bereitschaft zur Umwertung des Gängigen, der Blick nicht auf Leistung, Macht und Glanz, sondern auf die Verachteten, die Käuze und die Außenseiter, die ohne die Liebe Jesu gar nicht bestehen könnten. Im Kern ist hier bereits die Verbindung von Mission und Einsatz für soziale Gerechtigkeit grundgelegt.

So wird auch die Verborgenheit Jesu – also etwa auch die eingangs erwähnte Tatsache, daß er zunächst wie eine unbedeutende Gestalt am Rand der Weltgeschichte erscheint und daß der Glaube an ihn auch nach 2000 Jahren Christentum in der Mehrzahl der Kontinente wie eine Marginalie erscheint – die eigentliche Herausforderung zur Mission. Nicht das ist der Skandal, daß Jesus weithin nicht mit offenen Armen empfangen wird, sondern daß die Gläubigen nicht ganz in ihm leben und seine Liebe vor der Welt verkörpern. Damit ist aber auch bereits die Missionsmethode angegeben: Das Glaubenszeugnis besteht vor allem in einem Hineingezogensein in Jesus. Daß Menschen sich davon ebenfalls auf ihn hin bewegen lassen, geschieht „ohne Zwang, ohne Anstrengung, es ist eine natürliche Folge ihres Hingezogenseins zu dir“ (SS. 270). Auch wenn Therese es selbst nicht weiter ausgeführt hat, weist sie heutige Mission doch darauf hin, daß sie vor allem mit der Kraft des Lebenszeugnisses und des Wortes geschehen soll. Denn Gott allein wirkt den Glauben, und nur vom Glauben verwandelte Menschen können seine Zeugen sein. Strukturen und Institutionen, so notwendig sie sind, haben ihr Kriterium daran, wie sehr sie einen solchen Lebenseinsatz fördern.

Es ist also ein hörendes Reden, das die Mission kennzeichnet. Denn nur im Hören auf das Wort Gottes zeigt sich Jesus als der, der den Abstand zwischen dem unendlichen Gott und der menschlichen Schwachheit so beglückend überbrückt. In diesem Hören begegnen sich die Offenbarungsgestalt Jesu („aus heraus“) und die Strebedynamik des Subjekts („in Jesus hinein“), denn darin bleibt die Objektivität der Offenbarung gewahrt, aber sie verifiziert sich gerade darin, daß Therese mit ihren „unendlichen Sehnsüchten“ auch ganz subjektiv einschwingen kann. Weder nacktes Tatsachenwissen noch bloßer Aufschwung des Gefühls genügen, um Jesus als Erlöser der Welt zu ergreifen. Vielmehr braucht es die Verbindung eines Schauens, Hinblickens, Hörens und Vernehmens („voit ... regarde ... entend ... écoute“) mit einem Verstehen mit dem Herzen, wie sie ihre Schriftauslegung exemplarisch in ihrem letzten Gedicht *Warum ich dich liebe, Maria* (PN 54) umschreibt.²⁷ Genau darin besteht die besagte „Wissenschaft der Liebe“. Sie wird zum Sich-Einlassen auf das, was sich vom Herrn in der Betrachtung des Schriftworts zeigt.

„Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung der Sehnsüchte“ (GS 45). Diese Behauptung beschreibt nichts Offenkundiges, sondern sie legt Verborgenes frei. Denn wie kann von einer einzelnen Gestalt der Geschichte behauptet werden, in ihr sei für alle das Heil? An dieser Frage entscheidet sich die Bereitschaft zur Mission. Thereses Antwort fragt auf der einen Seite nach dieser Geschichte: Ist sie wirklich nur ein loses Nebeneinander von Einzelereignissen, oder drängt nicht alles aus dem einzelnen wie aus der Menschheit insgesamt heraus auf den hin, der die unendliche Zuwendung Gottes verkörpert, Jesus Christus? Und auf der anderen Seite entdeckt sie in Jesus wirklich „die Fülle der Gottheit“ (Kol 2,9). Gerade in seiner Erniedrigung und Verborgenenheit hat bei ihm all das einen Platz, was innerhalb der Plausibilitäten der Welt überflüssig erscheint.

²⁷ Zur Begrifflichkeit der Schriftauslegung in diesem Gedicht vgl. PN SS. 238f., wo die Objektivität und Wahrheitsliebe Thereses zu Recht hervorgehoben wird.