

Therese lesen – eine Hinführung zu ihrem Werk

»Brunhild saß vor dem Flügel und ließ die Hände voll süßer Schwärmerei über die Tasten gleiten. Suchend floß ein schweres Largo daher, wie sich Rauchscheier aus glimmenden Aschen lösen, vom Winde zerfetzt werden und in bizarren Brocken herumfliegen, getrennt von der Flamme, wesenlos...« Diese gefühlstrunkenen Sätze stammen aus einer Textcollage des Germanisten Walther Killy; darin fügt er Passagen aus Werken sieben einschlägiger Autoren zusammen, um zu beweisen, was Kitsch sei: einen Gefühlseffekt mit Hilfe von Ausdrücken hervorzurufen, »die bereits poetisches Prestige genießen oder die nachweislich Gefühlsregungen zu wecken vermögen (Wind, Nacht, Meer usw.)«. ¹ Kunst als Effekthascherei, als bloßes Stimulans für Gefühle also. Nur – was ist dann kein Kitsch? »Ohne einen ›Tropfen Kitsch‹ könne es keine Kunst geben«, meinte etwa Hermann Broch. ² Und auch Killy versteht durchaus Spaß und mischt (nur für Literaturkenner wahrnehmbar) mitten in die Reihe der Trivialautoren auch ein Zitat Rainer Maria Rilkes. D.h. Kitsch, auf den ersten Blick klar erkennbar, kann auf den zweiten Blick bis zur Unkenntlichkeit mit hoher Literatur schwimmen.

1. Ärgernis Therese!

Auch die Schriften der hl. Therese von Lisieux stehen nicht zuletzt in deutschsprachigen Ländern unter dem Verdacht, an religiösen Kitsch zu grenzen. Besonders unter Theologen und geistlichen Autoren gibt es zwar einen kleinen Kreis ›gläubiger Theresianer‹, aber für

die Mehrheit gilt wohl meist das Wort Ida Friederike Görres (nichtsdestoweniger auch eine ›Theresianerin‹): »Wir glauben für viele zu sprechen, wenn wir gestehen, daß nicht nur das erste, sondern sogar das wiederholte Lesen der ›Geschichte einer Seele‹ uns zunächst nicht einmal die erhoffte Erbauung, sondern sogar eine Anfechtung bedeutet hat.«³ Selbst wer ihre Botschaft schätzt – so die Entdeckung der Barmherzigkeit Gottes oder die Solidarität mit den Atheisten –, mag sich schwer tun, diese Intuitionen ohne weiteren Kommentar mit ihren Texten zu belegen. Kein Zweifel, 100 Jahre nach ihrem Tod ist die Welt der Heiligen aus Lisieux Vergangenheit geworden, ja, wenn man so sagen darf, eine fremde Vergangenheit, es sei denn, man hege eine geheime Nostalgie nach jenen gutbürgerlichen Zeiten, als fast erwachsene Töchter mit Knitterrock und Spitzenhaube noch stolz darauf waren, sich am Arm des Vaters auf dem Boulevard zu zeigen.

Wenn ein unvorbereiteter Leser heute einen Text Thereses anschaut, wird er oder sie wohl von der ersten Seite an damit konfrontiert, mit ihrem Schreibstil zu rechtzukommen oder nicht. Da handelt ein gut Teil ihres ersten Lebensberichtes von den anmutigen Erlebnissen eines übersensiblen Mädchens, wohlbehütet in den Buissonnets, »dem anmutigen Nest meiner Kindheit« (Ms A 69r), von zu Boden gefallenen Bonbons und den nachfolgend fallenden Tränen (Ms A 7v), vom Einkauf niedlicher Sächelchen zum Neujahrstag für 10 Sous (Ms A 24v), von Prozessionen und Maialtärchen, von kränkelnder Gesundheit und enttäuschter Mädchenfreundschaft, endlich von der frühen Weltflucht, die der hübschen jüngsten Tochter der Martins so wenig anzustehen scheint: »Der liebe Gott hat mir die Gnade geschenkt, von der Welt nur gerade so viel so kennen, um sie zu verachten und mich von ihr zu entfernen« (Ms A 32v). Wenn Therese kein Musterbeispiel jener Familienfrömmigkeit ist, die so sehr im Gegensatz zur heutigen Erfahrung dessen steht, was Karl Rahner ›Der Christ und seine ungläubigen

Verwandten« genannt hat! Dagegen scheint uns z.B. die selige Elisabeth von der Dreifaltigkeit näherzuste-
hen, die trotz ihrer Sehnsucht nach dem Karmel erst
zwanzigjährig und mit einer gewissen Lebenserfah-
rung in den Karmel eintrat. Schließlich muß man da-
mit zurechtkommen, wie die bereits todkranke The-
rese, als man ihr im Fieber etwas zu trinken geben
will, antwortet: »Bis drei Uhr möchte ich lieber Lour-
des-Wasser trinken, das ist frömmere« (CJ 27.9).
Kommt uns da nicht das ganze »fromme Gesumse«⁴
des 19. Jahrhunderts entgegen, wie es Karl Rahner et-
was bärbeißig genannt hat? Die beiden Bildbände zu
Thereses Umwelt und zu ihren Bildern, die Pierre De-
scouvemont und der Fotograf Helmuth Niels Loose
jüngst herausgegeben haben, dokumentieren dieses
katholische Milieu auf das genaueste und belegen da-
mit eine Welt, die sich allenfalls noch in den Gebet-
büchern unserer Großmütter wiederfindet.⁵ Ist das al-
les nicht viel Treibhaus und wenig freie Natur, ge-
wollt und nicht gewachsen? Geht es mit Therese also
schwungvoll wieder diesseits bürgerlicher Religion
zurück⁶?

Eine Zeitlang hat man Thereses Schwester Pauline,
Mutter Agnès, Mentorin und Herausgeberin ihrer ›Ge-
schichte einer Seele‹, für eine Verniedlichung The-
reses allein haftbar gemacht. In der Tat hat die »Tra-
dition von Lisieux«, wie Giovanni Gennari das The-
resebild des Karmels von Lisieux genannt hat, die
Züge der Kindschaft Thereses über Gebühr hervorge-
hoben.⁷ Aber nach Ida Friederike Görres, der unnach-
giebigsten Kritikerin von Thereses kleiner Welt, hat
selbst die Neuauflage ihrer authentischen Schriften
1956 doch nur eine Maus geboren – und so den Ver-
dacht bestätigt, »Therese könnte so gewesen sein, wie
sie wirklich war«⁸, nämlich Teil einer engen Welt.
Denn die etwa 7.000 Korrekturen Paulines am Text
betrafen doch wohl meist nur minimale Veränderungen.

Auch von seiten heutiger Zeitgenossen steht dem Ver-
ständnis Thereses ein weiteres Hindernis entgegen. So

fern die Welt Thereses zu sein scheint, so nahe ist sie auch. Denn sie ist die Welt des katholischen Milieus, das zumindest in Resten noch fortbesteht, aus dem sich aber vor allem katholische Intellektuelle zu lösen versuchen.⁹ Die derzeitige Kirchenkrise ist durchaus auch eine Kulturkrise, in der Katholiken aus ihrer Sonderwelt »von der Wiege bis zur Bahre« heraus treten wollen, um so zu sein wie alle anderen. Ein solcher Umbruch artikuliert sich typischerweise ästhetisch, also z.B. über Priester- und Ordenskleidung, über das »outfit« einer Bistumszeitung und über politisch korrekte Sprache, nicht zu vergessen das vegetarische Menü anstelle von Hamburgern und Coca Cola, dann die Neugestaltung eines Bildungshauses oder eines Priesterseminars, Liedtexte und natürlich immer wieder die Liturgie. Wieviele zig-Millionen Mark sind in den letzten 40 Jahren etwa bei der Innengestaltung unserer Kirchen verbaut worden, um den neuen Geist der Liturgie Stein werden zu lassen, manchmal in zwei oder drei Schüben je nach wechselndem Pfarrer. Und als hätte er manche Auswüchse in der Darstellung des kleinen Weges vor Augen, warnte Richard Egenter in seiner Programmschrift »Kitsch und Christenleben« 1962 vor Infantilismus in der Idee der Gotteskindschaft: »So wird das Gotteskind im frommen Empfinden des Christen nicht selten zu einem in eine künstliche Kindlichkeit zurückprojizierten Erwachsenen. Ist man aber in diesem Sinn Kind, dann erscheint es so bequem, sich umsorgen zu lassen, mit Hilfsbedürftigkeit und Anשמiegungsbedürfnis zu kokettieren, so zu tun, als bestünden die prosaischen Anfechtungen und Mühen des Erwachsenen nicht für das Gotteskind; ein affektierter, frommer Infantilismus wird zur heimlichen Leitidee so manchen Christenlebens.«¹⁰ Gotteskindschaft, der kleine Weg und in der Folge auch Therese selbst stehen somit unter ästhetischem Verdacht. Freilich ist man heute auch gegenüber solchen Werturteilen über Massenkultur von der Warte eines Hochkulturschemas kritisch geworden. Die Arbeiten der Soziologen Pierre Bourdieu und Gerhard

Schulze haben etwa darauf aufmerksam gemacht, wie in solchen Urteilen der Wunsch nach Abgrenzung bzw. nach Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlich bedingten Kunstauffassung durchbricht, nämlich in der Autorenkunst, wie sie das letzte Jahrhundert maßgeblich entwickelt hat.¹¹ Danach muß wahre Kunst vor allem autonom sein, originell, errungen mit dem Einsatz der ganzen Existenz und keinen fremden Zwecken untertan. Dieses Ideal hat zweifellos großartige Kunstwerke hervorgebracht. Aber es ist zugleich ein getreues Spiegelbild jener Bildungsschichten, für die in der Regel eine individualistische Lebensform ohne Einbindung in Traditionen bestimmend ist. Wer ein solches Ideal aber verallgemeinert, für den existiert tatsächlich nur ein einsamer Parnaß inmitten der flachen Massenkultur: also Richard Wagner ja, aber doch bitte nicht der Hochzeitsmarsch aus ›Lohengrin‹ zur kirchlichen Trauung! Eine solche ästhetische Abgrenzung hat längst auch im Kirchenvolk Spuren hinterlassen. Im wahrsten Sinn des Wortes möchte jeder nach seinem Geschmack selig werden. Daß manche innerkirchlichen Konfliktlinien z.B. in der Gestaltung der Liturgie auf Konflikte in der ästhetischen Selbstdarstellung zurückgehen, dafür freilich ist man oft eigenartig farbenblind.¹²

Religiöser Kitsch bei Therese von Lisieux? Eine verbrauchte Sprache? Solche Urteile sagen also mindestens ebensoviel über die eigene Selbstdarstellung wie über Therese. Ja, sie lassen die Frage nur noch um so dringender werden: Wer ist Therese selbst? Wie ist sie in ihren Schriften zu finden? Stößt der erste Eindruck häufig nicht nur auf ihre Außenseite, gleichsam auf ihre Regenhaut, mit der sie Wind und Wetter ihrer Zeit abfängt? Die Frage nach dem Kern einer Person erhält bei Therese ja eine besondere Dringlichkeit, wenn man sich etwa daran erinnert, wie schwer es ihr fiel, sich gegenüber anderen zu öffnen, z.B. bei ihrer Novizenmeisterin Marie des Anges oder bei verschiedenen Beichtvätern. Ich möchte sogar behaupten, daß Therese sich immer dann verschließt, wenn sie die

Augen anderer zu sehr auf sich gerichtet sieht.¹³ Ihr alter Mechanismus »Sind die anderen, ist der liebe Gott zufrieden mit mir?« nimmt ihr dann jede Leichtigkeit, mit der sie sonst über ihr inneres Leben sprechen kann.

Vor allem darum also die Frage: Wie erhalten wir Zugang zu dieser inneren Erfahrung selbst? Daß da eine Erfahrung ist, die etwas zu sagen hat, ist nicht zu leugnen. Das haben auch unzählige Leser Thereses verspürt, die ja kaum unterschiedlicher gedacht werden können. Edith Piaf und Georges Bernanos zählen zu ihren Verehrern, alle Päpste seit Pius XI., endlich auch Mutter Teresa, die ihren Ordensnamen nach der Heiligen aus der Normandie wählte, und sie alle wollen gewiß nicht bloß ein wenig rosenparfümierte Luft des bürgerlichen Jahrhunderts in die Moderne hinüberretten. Vor allem aber finden sich in ihren Schriften ganz sprechende, ja atemberaubende Passagen, an denen alles stimmt: etwa die Entdeckung ihrer Berufung, im Herzen der Kirche die Liebe zu sein (Ms B 3v), die Beschreibung ihrer Glaubensnacht, die sie »am Tisch der Sünder« verbringt, wie Jesus selbst mit Zöllnern und Sündern Mahl hielt (Ms C 6r) oder unter ihren Gedichten ›Von Liebe leben‹ (PN 17) und ›Warum ich dich liebe, Maria‹ (PN 54). Müheles kann sie darin zu heutigen Christen sprechen, ja auch zu Nicht-Glaubenden, denken wir etwa an den eindringlichen Film Alain Cavalliers, ›Thérèse‹, der zu großen Teilen aus Originalzitaten besteht. Mein persönlicher Eindruck von solchen Äußerungen Thereses ist: Hier ist ein Mensch ganz da, mit Leib, Seele und Geist, ist vollkommen ge- und versammelt, und spricht sich ganz in seiner Liebe zu Gott und den Menschen aus.

Dafür nur ein Beispiel: In ihrer zweiten selbstbiographischen Schrift für ihre Schwester Marie du Sacré-Coeur erzählt sie von einem Traum, der ihr in der Glaubensnacht viel Kraft gab. Darin erschien ihr Mutter Anna von Jesus (Anna de Lobera), die Begründerin des reformierten Karmel in Frankreich und den Niederlanden, und hüllte sie in ihren großen Schleier ein.

»Ihr Antlitz war schön, von einer vergeistigten Schönheit, und obschon kein Lichtstrahl von ihm ausging und der Schleier uns beide einhüllte, sah ich dies Antlitz von einem unaussprechlich sanften Licht erhellt, einem Licht, das es nicht empfangt, sondern selbst ausstrahlte...«. Vor dieser Muttergestalt spricht Therese die Schlüsselfrage aus, die sie zeitlebens umtrieb:

»Ist Gott zufrieden mit mir?« Das Antlitz der Heiligen nahm einen Ausdruck an, der noch unvergleichlich zärtlicher war als der, mit dem sie das erste Mal zu mir gesprochen hatte. Ihr Blick und ihre Küsse waren die sanfteste aller Antworten. Sie sagte jedoch: »Der Liebe Gott verlangt nichts anderes von Ihnen. Er ist zufrieden, sehr zufrieden!...« (Ms B 2rv; SS 196f.). Der ganze Bericht atmet förmlich ihre Sehnsucht nach einer Mutter, da sie mit vier Jahren ihre leibliche Mutter verloren hat, ihre Suche nach Schutz und Nähe, nach lieben Augen und einem Lächeln, nach Halt und Verlaß gegen die Fragen ihrer alten Ängstlichkeit, ob sie denn genug getan habe. So ganz offen kann Therese sprechen, so für ihre Zeit ungewöhnlich kann sie auch mit Mutter Anna eine Frau das Wesen Gottes verkörpern lassen, so ohne jede weitere Deutung kann sie ihre ganze Person, ihre Lebensfragen und Todesängste, ihren Geist, Seele und Leib in diesen Worten dasein lassen.

Um solcher Worte und Bilder willen ist sie den unterschiedlichsten Menschen zur Schwester geworden, weil sie auch bei ihnen tiefste Schichten anrührt und auf Gott hin öffnet. Diese Präsenz einer Heiligen auch 100 Jahre über ihren Tod hinaus ist gewiß nur kraft der Auferstehung Christi und der Gemeinschaft der Heiligen möglich. Aber diese Gegenwärtigkeit ist ebenso sicher auch der Grund jenes »Sturms der Verehrung« (Pius XI.), in dem die unterschiedlichsten Menschen bis heute ihre Nähe verspüren. Wir kennen das von der Begegnung mit manchen großen geistlichen Persönlichkeiten. Darin liegt eine Gegenwärtigkeit des Zuhörens und Redens, des Daseins mit allen Kräften, die selber herausfordert, alles Reden mit Vorbehalten und Verstecken sein zu lassen.

Viel Zeitbedingtes steht somit zwischen ihren Zeilen, aber ebenso gelingt ihr an manchen Stellen ein geradezu müheloser Sprung in die unterschiedlichsten Milieus, Kontinente und Situationen heutiger Menschen. Wie also läßt sich Therese mit Gewinn lesen? Beide Seiten, das Zeitbedingte ebenso wie ihre überzeitlich ansprechende Erfahrung, müssen ernstgenommen werden, gerade weil sie oft untrennbar miteinander verwoben sind oder, mit dem schon klassisch gewordenen Wort Hans Urs von Balthasars ausgedrückt:

»Theresens Schicksal ist es, an dieser Grenze (sc. von Wahrheit und Lüge, von Kunst und Kitsch) leben zu müssen, nicht nur ständig – im Leben und nach dem Tod – mißverstanden zu werden, sondern oft genug auch mißverständlich zu sein, mit den Waffen der Zeit gegen die Zeit kämpfen zu müssen, mit Worten und Bildern des Kitsches auf Leben und Tod gegen die Lüge des Kitsches ringen zu müssen, mit aller ihr verfügbaren Kraft aus der falschen Haut sich herauszuwinden, ohne doch ihr angestammtes Milieu verlassen zu dürfen, zu können, zu wollen«. ¹⁴

In der Tat geht Therese ja fast jede Sorge um Stil und Gestaltung ab. So sagt sie: »Wie beim Angeln schreibe ich, was mir an den Haken kommt« (CJ 11.6.2), »unbekümmert um Stil und manche Abschweifungen« (Ms A 3v). Sie verfaßt ja kaum etwas für sich selbst, sondern aus Gehorsam und um anderen eine Freude zu machen. Sie will, wie sie es häufig von der Heiligenverehrung fordert, ja nicht bewundert werden, sondern zur Nachahmung ihres kleinen Weges anstoßen. Auch für ihre Gedichte verzichtet sie auf ein Lehrbuch, das ihre Mitnovizin Marie de la Trinité ins Kloster mitgebracht hat:

»All diese Regeln möchte ich lieber gar nicht kennen. Meine Gedichte sind ein Wurf des Herzens, eine Eingebung, da könnte ich mich doch nicht fügen, daraus eine Gedankenarbeit oder eine Übung zu machen. Müßte ich das, würde ich lieber überhaupt keine Dichtungen mehr verfassen«. ¹⁵

Eine solche Spontaneität bedeutet natürlich nicht, daß

Therese nicht Tür und Tor für all die Bilder, Gedanken und Redewendungen ihrer Umwelt offenstehen ließe. Im Gegenteil, gerade weil ihr individuelle Autorenkunst fernliegt, spricht sie ganz die Sprache ihrer Zeit. Aber es ist immer sie selbst, die darin spricht, und zu ihrer Person und ihren Erfahrungen muß man vorstoßen, um das Wesentliche nicht zu überhören. Für ihre Gedichte hat man in diesem Zusammenhang deshalb von einer »zweifachen Deutung«¹⁶ gesprochen, an die sich jede Lektüre Thereses anschließen kann. In fast allen Schriften entwickelt Therese nämlich eine auffällige Begabung, in die Sprachspiele ihrer Adressaten einzutreten. Deren Regeln muß man also auf einer ersten Deutungsebene genau kennen, um Thereses Ausgangspunkt zu verstehen. Aber die zweite Deutung aus Thereses ureigensten Einsichten kann dann auf überraschend Originelles stoßen, weil Therese sich noch im kleinsten Notizblatt ganz als sie selbst ausdrückt. Diese beiden Deutungsebenen sind nun zu entfalten, zunächst die historische und dann die der geistlichen Erfahrung.

2. Achten auf den historischen Kontext

In der ersten Deutungsschicht gilt es somit, jeweils zunächst die genauen Umstände und Hintergründe einer Aussage Thereses kennenzulernen. Dafür steht die inzwischen abgeschlossene ›Edition du Centenaire‹ zur Verfügung, die 1973–1988 herausgegeben wurde. Was den unmittelbaren historischen Kontext angeht, erläutert diese Ausgabe jede Aussage Thereses nahezu erschöpfend. Dabei lassen sich durchaus überraschende Entdeckungen machen. Wenn eingangs Thereses Bitte um Lourdes-Wasser erwähnt wurde, dann wird aus den Anmerkungen der ›Edition du Centenaire‹ in CJ 27.9.+a deutlich, daß sie sich in ihrer Krankheit dem sterbenden Herrn am Kreuz nahe fühlte und sie deshalb vielleicht an das Wort Jesu dachte: »Mich dürstet« (Joh 19,28). Dieses Wort verdeutlichte ihr be-

reits als 14-Jähriger vor einem Bild des Gekreuzigten ihre Sendung (Ms A 45v). Auch helfen die historischen Kommentare, Thereses genauen Gebrauch bestimmter Bilder wahrzunehmen. Denn längst nicht überall folgt sie dem ›usus‹ ihrer Zeit. Nur eine solche exakte historische Lektüre hilft, Thereses Entwicklung wahrzunehmen. An vielen Details zeigt sich nämlich, wie sie besonders durch die Trockenheit im Gebetsleben und durch ihre Glaubensnacht zu einer realistischen, ja nüchternen Spiritualität hingefunden hat. So hält sie den zeitgenössischen Marienpredigten mit ihren zahllosen Übertreibungen den Spiegel vor: »...da muß man von Anfang bis Ende nichts als ›Ah! ah! Genug!‹ rufen«. Mancher Zuhörer werde sich vor so vielen Vorzügen der Muttergottes dann nur in eine verschämte Ecke verkriechen (CJ 21.8.3).¹⁷ Bis hin zu ihrem großen Mariengedicht ›Warum ich dich liebe, Maria‹ (PN 54) sucht sie selbst dagegen eine einfache, herzliche Verbundenheit auf der Grundlage dessen, was die Evangelien von der Muttergottes berichten.

Oder Therese entdeckt nach und nach einen eigenen Zugang zum Herzen Jesu: *»Du weißt, ich sehe das Herz Jesu nicht wie alle sonst, ich meine, das Herz meines Bräutigams gehört mir allein, so wie das meine ihm allein, dann spreche ich zu ihm in der Einsamkeit dieses wunderbaren Herz-zu-Herzen und erwarte, ihn eines Tages von Angesicht zu Angesicht zu schauen!«* (LT 122 nach Hld 2,16, verfaßt am 14. Oktober 1890). Stellvertretung und Sühne, sonst durchaus bei ihr bedeutsam, treten zugunsten des Zeichens einer Nähe zurück, in der auch Jesus ganz mit Leib, Seele und Geist versammelt ist. Das drückt sie mit der höchsten Form von Gegenwärtigkeit aus, die sie kennt: In einem Gedicht über das Herz Jesu ist dieser ihr in seinem Herzen nahe wie ein Geliebter¹⁸ und zugleich wie eine Mutter – wie beim Traum der Mutter Anna von Jesus ist diese Mütterlichkeit Gottes erstaunlich, aber in der Mystik keineswegs etwas Außergewöhnliches¹⁹. Eine solche völlig versammelte Präsenz Jesu läßt auch sie selbst ganz gegenwärtig

sein. In ihrem eigenen Herzen will sie in Liebe ganz für ihn dasein.²⁰ Von daher versteht sich auch der Wunsch ihrer ›Weihe an die barmherzige Liebe‹, daß jeder Herzschlag diese Weihe wiederhole (Pri 6,65). Damit sehnt sie sich danach, von innen heraus von Jesus durchdrungen zu sein. Hier stoßen wir wieder auf das Geheimnis der besten Seiten ihrer Schriften, diese restlose Gegenwärtigkeit. Therese gelingt sie da am besten, wo sie sich von einer unbedingten, treuen Liebe ganz umgeben weiß – und das spürt sie am Herzen Jesu.

Um ihre Entwicklung weit über die überhitzte Frömmigkeit ihrer Umgebung hinaus zu ermessen, gehe man einmal ihre ›Letzten Gespräche‹ daraufhin durch, wie sie mit ihrem Sterben umgeht. Zunächst erstaunt einfach, wie offen sie über alles sprechen kann – und das ist ja auch heute keineswegs selbstverständlich. Wie häufig zieht dagegen damals wie heute eine unheilbare Krankheit einen Kreis des Schweigens um den Kranken, werden unrealistische Hoffnungen gemacht und die Symptome der Krankheit verharmlost. Alle spielen mit und wissen doch, wie befreiend die einfache Wahrheit sein könnte. Ähnliches ist für den Umgang mit der Tuberkulose vor 100 Jahren verbürgt: Man spricht das Wort Tuberkulose nicht aus, so als würde das den Verlauf beschleunigen, rät lieber, etwas Ruhe zu suchen oder in den Süden zu reisen, und wenn die Befürchtung einmal ausgesprochen ist, bald zu sterben, dann heißt es schnell, bei guter Konstitution könne der Patient noch 50 Jahre leben.²¹ Therese dagegen spricht alles an, nicht durch die Blume und nicht affektiert, wohl aber stets rücksichtsvoll: Wie lange hat sie noch zu leben? Was meint der Arzt – und verbirgt er ihr vielleicht etwas? Sind seine schmerzhaften Kuren überhaupt noch zu etwas nütze? Und wie wird das sein, das Sterben selbst? Wird sie einen langen Todeskampf haben, wird sie vielleicht ersticken, oder wird sie nachts sterben, unversehens, allein und ohne die Sterbesakramente? Das Wort »Alles ist Gnade«, welches Georges Bernanos ›Tagebuch ei-

nes Landpfarrers berühmt gemacht hat, stammt ja von Therese; sie hat es in Bezug auf die Sakramente gesprochen (CJ 5.6.4). Auffällig ist auch, wie sie nichts beschönigen will, keinen »schönen Tod« sterben will, von Engeln geleitet und durch ein besonderes Datum erhoben (vgl. etwa CJ 4.6.1; nur den Schwestern zuliebe könnte sie um einen »schönen Tod« bitten). Und auch das Begräbnis ist für sie eine recht handfeste Angelegenheit: »Ich höre schon einen Totengräber schreien: Zieht den Strick hier doch nicht so an! Und ein anderer entgegnet: Zieh doch da! Hoppla! Na endlich! Dann wirft man Erde auf meinen Sarg, und alle gehen wieder heim« (CJ 17.9.+a).

Diese Beispiele stehen für viele. Sie ermutigen zu einer vielleicht manchmal mühsamen Einzelanalyse ihrer Aussagen. Dadurch tun man sich vielleicht mit Therese-Worten als einer Sammlung frommer Kalendersprüche schwerer, gewinnt dafür aber das Bild eines Menschen auf seinem gewundenen Weg zu Gott.

Wer nicht zur französischen Ausgabe greift, kann auch mit der deutschen Ausgabe ihrer Schriften und Dokumente zunehmend umfassende Textstudien betreiben. Neben den Selbstbiographischen Schriften sind bereits ihre Briefe (leider noch ohne die ihrer Korrespondenten), ihre letzten Gespräche, ihre Gedichte und einige ihrer Gebete übersetzt. Demnächst wird eine Sammlung bisher auf Deutsch unveröffentlichter Schriften aus Thereses Nachlaß erscheinen, die 21 Gebete sollen nächstes Jahr folgen, und schließlich ist auch die Übertragung ihrer acht Theaterstücke in Angriff zu nehmen.

Längst nicht alle historische Arbeit ist bereits getan. Zum Verstehen bedarf es auch der weiteren zeitgeschichtlichen Einordnung (wie etwa am Beispiel der Tuberkulose angedeutet), welche Jean-François Six angestoßen hat und wie sie die *Édition du Centenaire* bei aller Ergiebigkeit für den unmittelbaren Kontext naturgemäß kaum vornehmen konnte. Einige offene zeit- und kulturgeschichtliche Fragen darum zur Erläuterung: Welche Handlungserwartungen verbanden

sich mit bestimmten Bildern in der Familie oder im Karmel, z.B. beim Guten Hirten Schicksalsergebenheit? Wie bildet sich eine schichtspezifische Frömmigkeit aus, und wie treffen etwa Adel und Bürgertum in den beiden Priorinnen Mutter Marie de Gonzague und Mutter Agnès aufeinander? Wie reihen sich die pädagogischen Ideale der Martins und Paulines in die Geschichte der bürgerlichen Familie ein, schlagwortartig vielleicht als Umschlag von der Züchtigung zur Selbstbeziehung? Und wie paßt die Tendenz zur Idealisierung Thereses als Engelkind in der Verehrung, ja ansatzweise bereits zu ihren Lebzeiten, in die Massenkultur, die einzelne Heroen und Heroinnen zur Darstellung ihrer Ideale benötigt? Und nicht zuletzt: Wie spiegelt Therese das Schicksal der Frauen im 19. Jahrhundert?

3. Zugang zur Erfahrung Thereses finden

Eine solche historisch genaue Lektüre Thereses ist auf der ersten Deutungsebene unerlässlich. Manches mag dadurch fremd werden, entzogen in seine eigene Zeit hinein. Doch in der »doppelten Deutung« kann diese Entfernung helfen, Therese selbst auf der zweiten Deutungsebene nahe zu kommen. Anhand von drei Beispielen soll im folgenden gezeigt werden, wie sich aus der ersten Ebene Zugänge zu ihrer geistlichen Erfahrung erschließen können: ihr Gebrauch von Worten und Vorstellungen, die sie aus ihrer religiösen Lektüre gewonnen hat, ihre Bilder und schließlich der kleine Weg. Doch dazu zunächst eine Hinführung.

Thereses Sprache erweckt über weite Strecken den Eindruck, gleichsam hinter verschlossenen Türen geredet zu sein. In der Tat hat sie bis auf einige Gedichte und Gebete und ihr Manuskript C nichts im Blick auf eine Veröffentlichung geschrieben. Der Adressatenkreis bleibt auf ihre Familie, ihre Mitschwester im Karmel und einige wenige Korrespondenten beschränkt. Je mehr man aber einander bekannt ist, je

mehr man diese Verbundenheit auch zum Ausdruck bringen will – Therese spricht einmal vom »auserwählten Land« ihrer Familie gegenüber dem »gewöhnlichen Land« der Schule (Ms A 22r) -, um so mehr wählt man auch eine Privatsprache. Ein solcher vertraulicher Sprachkosmos ist in der Umwelt Thereses tatsächlich in hohem Maß ausgebildet, in ihrer Familie ebenso wie in der Frömmigkeit des katholischen Milieus. Doch ohne diese gemeinschaftsbildende Funktion, also gleichsam im Glaskasten eines Museums, wirken solche Ausdrücke wie eine Maschine im Leerlauf, nämlich überdreht. Sprache als Verstärkung der gemeinsamen Identität findet man aber wohl in jeder Familie, besonders dann, wenn sie in ihrem Bestand bedroht ist. Natalia Ginsburg, eine italienische Jüdin, hat daraus ein ganzes Buch mit dem Titel »Familienlexikon« verfaßt.²² Danach bilden typische Redewendungen, die Mischung von Hochsprache und Dialekt, wie sie in verschiedenen Situationen unterschiedlich gebraucht werden, Kosenamen, Beschimpfungen oder Beschwichtigungen, ein überraschender Ausdruck, ein Band, das Eltern und Geschwister selbst nach Jahrzehnten noch zusammenhält.

Wenn Therese somit aus ihrer Feder z.B. recht üppig Blumen sprießen läßt, sich allein in ihren Selbstbiographischen Schriften 47 mal als »kleine Blume« bezeichnet, wenn Paulines Erstkommunionbüchlein jeden Tag unter eine besondere Blume stellt und wenn Therese später selber einmal die neun Tage der Profeßvorbereitung von Schwester Marie-Madeleine als Korb mit 16 Blumen gestaltet (Pri 5), wenn sie das Sterben gern mit dem Pflücken von Blumen vergleicht und wenn sie schließlich ihre Sendung über den Tod hinaus als Rosen-Streuen bezeichnet, dann ist das zweifellos ein solches Stück Martin'sches »Familienlexikon«. Und wenn Therese in den Briefen ihrer Romreise häufig das Bild des Jesuskindes erwähnt, das seine Launen an einem Ball oder einem Spielzeug ausläßt, dann ist das nur dadurch zu verstehen, daß sie

darin den Gedanken eines Gedichtes von Père Jean Léonard aufgreift, das Pauline ihr wenig zuvor gegeben hatte (LT 34+b; CG 1169f.). Sie will ihrer zweiten Mutter und ihren anderen Schwestern zeigen, daß sie, die lange Zeit schwächliche, nun stark genug ist, in allen Widrigkeiten des Kampfes um ihre Berufung nicht zusammenzubrechen. Daß Therese auf der anderen Seite gegenüber ihren leiblichen Schwestern so häufig die Kindheit evoziert, muß auf ihre Rolle als Jüngste in der Familie zurückgeführt werden, die sie etwa bei der Abfassung ihrer ersten Selbstbiographischen Schrift angesichts ihrer bedrohlichen Krankheit ein Stück heile Welt darstellen läßt.

Doch diese Privatsprache bildet ihr Vokabular nicht allein aus den täglichen Vollzügen des Lebens in der Familie oder im Kloster aus. Sie ist selber ein Text im wahrsten Sinn des Wortes, d.h. ein Gewebe von Ausdrücken, Wendungen und Vorstellungen, in denen sich die Kultur der mündlichen und schriftlichen Sprache, Gehörtes und Gelesenes, miteinander mischen. Denn das geschriebene Wort hat ebenso wie gedruckte Bilder eine enorme Bedeutung für Thereses Ausdruck. Wenn man seit der Erfindung des Buchdrucks auch für Laienkreise von einer »Kultur des Buches« sprechen kann²³, dann für das 19. Jahrhundert erstmals von einer Massenkultur des Buches, die sich auch auf die Bilder auswirkt. Dazu ist etwas weiter auszuholen.

Während im Mittelalter der Ort des geistlichen Buches noch fast ausschließlich das Kloster ist, erobert es mit der ›Devotio moderna‹ (am bekanntesten die ›Nachfolge Christi‹) und vor allem dem Humanismus auch die Laienwelt. Freilich: »In den Städten des Spätmittelalters konnten allenfalls drei bis vier Prozent der Bürger, wenn auch stockend, lesen.«²⁴ Auch wenn die Alphabetisierungsquote in den folgenden Jahrhunderten steigt, bleibt das Buch als ein typisches Luxusgut auf die Eliten beschränkt. Anders im letzten Jahrhundert. Bildung wird demokratisiert, zwar noch nicht jeder, aber wenigstens eine Mehrheit kann sich

Bücher und Zeitschriften leisten. Zudem wird die vieltausendfache Produktion von Bildern möglich und macht Andachtsbilder zu einer beliebten katholischen Massenware; in Frankreich wird der Ausdruck *·images d'Epinal·* dafür zum feststehenden Begriff. Eine solche Massenkultur legt allerdings notwendig auch den Glanz des Elitären ab. Denn Bildung, so sie nicht unmittelbar beruflichen Fertigkeiten dient, privatisiert sich, sie hat nur Bedeutung für den einzelnen und ist nicht mehr Ausdruck des Denkens der gesellschaftstragenden Eliten. Für Katholiken kommt noch der kulturelle Bruch mit der herrschenden laikalen Kultur dazu, um Vorstellungen und Bilder fast hermetisch vom Bezug zur Welt abzuschneiden. So läßt sich der Eindruck einer kleinbürgerlichen Vorstellungswelt soziologisch nachvollziehen. Die familiäre Binnensprache der Martins, die wir beobachtet haben, ist deshalb nochmals von einer subkulturellen Binnensprache der Katholiken umgeben.

Dies ist als Ausgangspunkt Thereses nüchtern in Betracht zu ziehen. Es wäre ungerecht, darüber einfach den Stab zu brechen, denn die genannte Entwicklung ermöglichte z. B. erstmals ein breiteres christliches Laientum, wie wir es etwa deutlich bei den Eltern Martin finden, die in ihrer religiösen Bildung und Praxis nicht auf Gedeih und Verderb auf die Katechesen ihres Pfarrers angewiesen sind. Im Vergleich zur bis dahin eher mündlichen, bildhaften, pfarrgebundenen Religiosität des katholischen Volkes beginnt hier etwas Neues, auch wenn damit nur vorsichtig eine Entwicklung angestoßen ist, die ihrer selbst erst allmählich bewußt werden muß; das II. Vatikanische Konzil ist wohl nur ein kleiner Teil dieses Jahrhundertprozesses. Aber dieser Ausgangspunkt ist doch auch nur Milieu, noch nicht die ganze Therese. Gerade in Anbetracht dieser engen Voraussetzungen ist es erstaunlich, einen wie weiten Weg Therese über sie hinaus geht – in ihren Lektüren ebenso wie in ihren Bildern und in ihrer Lehre vom kleinen Weg.

Therese las gerne und viel (vgl. z.B. Ms A 46v). Freilich waren ihre *Lektüren* genauestens ausgesucht, sie sollten nützlich und erzieherisch wertvoll sein. »Zu ausgiebiges Lesen läßt lieber den Träumen nachhängen, als sich auf ein tätiges Leben zu konzentrieren«, mahnt etwa eines ihrer Jugendbücher über die rechte Gestaltung der Ferienzeit.²⁵ So lieh sie für gewöhnlich nicht einmal Bücher ihres Vaters (Ms A 47rv) oder die immerhin katholische Zeitung ›La Croix‹ aus (Ms A 46r). Das Verbot scheinbar schädlicher Lektüre ist Ausdruck einer katholischen Sorge um Bekenntnistreue und Moralität, die sich im Zeitalter der Massenkultur auch auf Bücher und Zeitschriften ausdehnte. Durchaus schelmisch reflektiert Therese diese Sorge etwa aus ihren Privatstunden bei Madame Papineau, in deren Haus sich Mitglieder der mehr oder weniger feinen Gesellschaft von Lisieux trafen: »*Die Nase in ein Buch gesteckt, hörte ich alles, was man sprach, selbst was ich besser nie zu Ohren bekommen hätte*« (Ms A 39v–40r).

Wichtig ist auch die Verwendung von Büchern in den zwei Stunden der Betrachtung im Karmel: Die Theoretiker der geistlichen Lektüre²⁶ hatten herausgestellt, wie das Lesen die Seelenkräfte beflügeln, aber nicht ersetzen soll. *Lectio*, *meditatio* und *oratio*, also Lesung, Meditation (mit den Seelenkräften) und Kontemplation (als schweigendes Verharren in der Gegenwart Gottes) bildeten eine Einheit, aus der man in der frühen Neuzeit übrigens meist noch keinen aufsteigenden Stufenweg ableitete. Nur wenn der Geist zu zerstreut oder leer bleibt, so meinten manche, könne die Lesung das eigene Beten auch zeitweise ganz ersetzen. Zur Zeit Thereses aber war es die gängige Praxis vieler Karmelitinnen, während der Betrachtung ein entsprechendes Buch zur Hand zu nehmen, es langsam zu lesen und auf sich selbst anzuwenden.

Um so gewaltiger ist der Rückweg Thereses aus einer solchen übertriebenen Bücherfrömmigkeit. »*Wenn ich das Buch eines geistlichen Autors öffne (selbst das schönste und anrührendste), fühle ich im gleichen*

Moment, wie sich mein Herz zusammenzieht. Dann lese ich sozusagen ohne zu verstehen, oder wenn ich verstehe, hält sich mein Geist dabei auf, ohne meditieren zu können« (Ms A 83r). Von Kindesbeinen an spürt sie in sich ja den Drang, einfach in der Gegenwart Gottes zu leben. Schon als Dreijährige, so berichtet man glaubwürdig, habe Therese keine drei Minuten verbracht, ohne an Gott zu denken (PA 236), und man kann sogar die These aufstellen, ihre Karmelberufung sei ursprünglich mit dieser Sehnsucht eins gewesen, sagt sie doch zu Bischof Hugonin: »*Seit dem Erwachen meines Verstandes wünschte ich auch schon, Ordensschwester zu werden, und seitdem ich den Karmel kannte, habe ich mich auch nach ihm gesehnt, denn ich fand, daß in diesem Orden alle Sehnsüchte meiner Seele erfüllt würden*« (Ms A 54v). Es handelt sich offensichtlich um die Sehnsucht nach diesem unmittelbaren Gegenüber Jesu, nach jener beidseitigen rückhaltlosen Präsenz, von der bereits die Rede war. Das hindert nicht, daß Bücher für sie weiterhin wichtig sein können, aber sie werden daraufhin geprüft, ob sie zu dieser Begegnung mit Jesus hinführen oder nicht. Von der Betrachtung als Anwendungsfall des Geschriebenen zu der als einzigartiger Begegnung, das ist wirklich ein weiter Weg!

Lektüre ist somit »Zeichen und Werkzeug« der Vereinigung mit Gott, wenn man – zugegeben etwas gewagt – das Wort des letzten Konzils über die Kirche auch auf religiöse Bücher übertragen darf.²⁷ Das sagt zweierlei. Einmal ist Geschriebenes für Therese um so wertvoller, je mehr es bereits Zeugnis einer Begegnung mit Jesus ist und nicht bloß Regeln und Vorschriften dafür aufstellt. Von daher ist Thereses Weg über die ›Nachfolge Christi‹ und Johannes vom Kreuz hin zur Bibel und besonders zu den Evangelien nur konsequent. Wenn man manchmal zu Recht sagt, Therese sei eine Frühvollendete gewesen, so muß man doch auch hinzufügen, daß ihre Sprachwelt erst am Anfang ihrer Entwicklung stand. Die zunehmend biblische Sprache wie etwa im Gedicht ›Warum ich dich liebe,

Maria (PN 54) und überhaupt in ihrer Marienfrömmigkeit, der größere Mut zu eigenen Bildern, die auch die technische Welt nicht ausschließen (z.B. der Aufzug oder die Lokomotive und die Reise durch einen Tunnel oder das Spekulieren mit hohen Einsätzen an der Börse Gottes), das Bewußtsein, eine eigenständige Lehre zu vertreten, war allenfalls zwei bis drei Jahre vor ihrem Tod angedeutet, es war sprachlich gesehen ein verheißungsvoller Anfang, nicht mehr und nicht weniger.

Zum anderen, und das ist bedeutsam für die Frage nach der Lektüre Thereses selbst, ist für sie alles Gedruckte tatsächlich nur Werkzeug der Gottsuche. Stilistische und geschmackliche Aspekte treten dahinter fast völlig zurück. Es ist darum wichtig, sich ebenso wenig dabei aufzuhalten, sondern jeweils zu fragen: Wie gelingt es Therese mit bestimmten Worten und Bildern, mitten in einer konventionellen Ausdrucksweise Ureigenstes auszudrücken? Auch hier gilt es, ihre Sprache der Andeutung verstehen zu lernen. Immer wieder flicht sie ja kurze Bemerkungen ein, die erkennen lassen, wie wenig die geschriebenen Wörter wirklich das wiedergeben, was sie im Herzen trägt. Dafür nur ein kleines Beispiel. Während sie in den Briefen von der Romreise gegenüber ihren Schwestern häufig das eher voluntaristische Bild vom Spielball oder Spielzeug Jesu gebraucht, bricht im Entwurf eines Briefes an Bischof Hugonin nach der Heimkehr auf einmal eine ganz andere Schicht durch: In meinen Prüfungen »spürte ich (mitten in meinem Herzen eine tiefe Ruhe durch Jesus, den kleinen Jesus), daß ich für Jesus litt... (Er war in meinem Herzen)« – die eingeklammerten Stellen sind von ihr durchgestrichen worden, doch selbst die so »verbesserte« Fassung war Onkel Guérin noch zu einfältig, so daß die Neufassung des Briefes nur noch den Satz enthielt: »Ich fühlte, daß ich für Jesus litt.«.²⁸ Die Präsenz Jesu ist da, aber sie darf sich noch kaum äußern. Später, in ihren großen Schriften, bricht sie viel selbstbewußter durch und gibt manchen Stellen jenen weiten Flug, für den

sie bekannt ist, zuhächst im Wunsch ihrer ›Weihe an die barmherzige Liebe, Jesus möge in ihr wie im Tabernakel wohnen (Pri 6). Man darf jedoch davon ausgehen, daß diese Präsenz den verborgenen Untergrund bildet, aus dem die meisten ihrer Äußerungen gewachsen sind. Wer dafür hellhörig ist, wird leichter einen Zugang zu Therese finden.

Ähnliches gilt für ihre *Bilder*. Zunächst fällt auf, wie stark die Bilder ihrer Umwelt Sprachbilder sind, also besprochene, gedeutete, vereindeutigte und häufig moralisch verzwecklichte Bilder. Nicht zuletzt dadurch wirken sie für den heutigen Betrachter oft so leblos. Doch auch hier führt ein genaueres Hinschauen oft zu Entdeckungen. Was etwa die Blumensymbolik angeht, so wirkt auf den ersten Blick tatsächlich vieles konventionell, ja kitschig, und das Universum der Bilder, wie es jetzt in den beiden Bildbänden von Descouvemont und Loose vorliegt, mag bisweilen nur Kopfschütteln hervorrufen. Aber Therese gebraucht diese Bilder in einer fast anstößigen Sorglosigkeit für Stil als bloßes Werkzeug. Selbst eine Darstellung von zweifelhaftem Geschmack kann ihr helfen, ihre eigenen Einsichten auszudrücken. So war es zu ihrer Zeit recht populär, Jesus im Tabernakel als Gefangenen zu malen. In ihrem ›Gebet um Erlangung der Demut‹ (Pri 20) führte sie diese Vorstellung jedoch weiter: Jesus bindet sich freiwillig an die Priester, an eifrige ebenso wie an laue, wann und wie auch immer sie die Messe feiern. Daß Priester die Leitung der Eucharistie nicht immer zum besten gebrauchen, sollte das nur eine Erfahrung von Laienchristen des letzten Jahrhunderts sein?

Überzeugender noch erscheint Therese jedoch dort, wo sie eigene Bilder und kleine Szenen entwirft: so in der charmanten Ironie, mit der sie die vollkommenen Seelen mit kleinen Erbsen vergleicht, »die im Mund zergehen, die nur aus Zucker bestehen und deren Schale ganz leicht ist«, obwohl sie doch Sonne und Kälte ertragen; die unvollkommenen Seelen dagegen habe Gott wie bei groben Bohnen mit einer »ganz ge-

fütterten Schale, die sie gut schützt«, umgeben. So müssen wir »all unser Feingefühl und unsere Zuverlässigkeit aufbieten für die unvollkommenen Seelen«. ²⁹ Therese hat eine große Kraft, in die verbrauchtesten Bilder einzudringen und sie weiterzubilden, so daß neuartige Aussagen möglich werden. Nehmen wir etwa die Rose, ihr Symbol schlechthin. Ihr Gedicht ›Verstreute Rosenblätter‹ (PN 51) offenbart erst beim genauen Lesen seinen Sinn. Das zugrundeliegende Bild vom Jesuskind, das von der Mutter auf den Boden gestellt wird und dessen Fuß bereits davor zittert, einst Golgotha beschreiten zu müssen, wirkt ein wenig maniert, obwohl ähnliche Vorstellungen etwa durch das Bild der Immerwährenden Hilfe (das Erschrecken des Jesuskindes beim Anblick des Kreuzes) sehr populär geworden sind. Auch das Zuwerfen von abgefallenen Rosenblättern auf das Kreuz im Innenhof des Karmels zum Zeichen der Opferbereitschaft erscheint etwas fade. Aber Thereses Blick dringt tiefer vor, sie schaut vor allem das Auseinandergerissenwerden der Rose, den Verlust an Schönheit, an Ganzheit, an Halt und Fülle, und sie spürt: So ist das Sterben. Nun aber, und hier kehrt ihr Grundgefühl für die Gegenwart des Herrn wieder, setzt sie dagegen: Gerade im Zerrissensein und in der Achtlosigkeit der Menschen trennt sie doch nichts von der Liebe Christi. Wenn der ganze Weg Jesu schon ein Weg nach unten ist, bis ins Gestaltlose des Kreuzes, dann braucht sie sich auch nicht selber zu suchen, sondern sie kann sich in seiner Nachfolge selber verstreuen.

Das Ziel der Beiträge dieses Bandes ist es, den *kleinen Weg* neu zu verstehen. Dazu würde es zweifellos nicht genügen, aus einigen wenigen Zitaten eine geistliche Lehre zusammenzustellen. Es gilt vielmehr, an Thereses geistliche Erfahrung zu rühren und sie in allen ihren Schriften wiederzufinden. Zeitbedingtes kann dabei als solches verstanden und eingeordnet werden, aber gerade darin geht auch auf, wie Therese eine Bedeutung weit über ihre Zeit hinaus gewonnen hat. Denn ihre Erfahrung wurzelt tief im Neuen Testament

und kann dadurch auch heutigen Lesern ein Zeugnis der Nachfolge Christi werden: »Die Liebe muß sich entäußern, entäußern bis zum Nichts und dieses Nichts in Feuer verwandeln« (Ms B 3v). Der kleine Weg ist zuerst immer der Weg Christi in die Armut des Kreuzes hinein. Therese kann Jesus deshalb in aller Armut wiederfinden. Seine Präsenz verwandelt alles. Daß ein Nichts zu Feuer wird, verdankt sie ja seiner Nähe. Darum ist der kleine Weg auch der Weg der Verwandlung. Wenn sie selber Feuer gefangen hat, dann soll dieses Feuer sich auch ausbreiten. Wer immer ihr begegnet, soll davon erfaßt werden.

Wie läßt sich Therese mit Gewinn lesen? Eine genaue Exegese kann helfen, Aussagen im Kontext ihrer Zeit zu verstehen und so ihre persönliche Erfahrung wahrnehmen zu können. Aber um dies nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern Gewinn davon zu haben, braucht es wohl etwas anderes: die Sehnsucht nach dem verwandelnden Feuer Jesu und die Bereitschaft, die eigene Armut anzuerkennen. Wie bei jeder geistlichen Lektüre kann beides schmerzhaft sein, und Therese gibt auch eine entsprechende Vorwarnung: »Wenn man die Wahrheit nicht hören will, soll man sich nicht an mich wenden.«³⁰ Wer Therese liest, wird auf die eigene Bedingtheit gestoßen, auf die Prägung durch Familie und Schule, auf den eigenen Ort in der Kirche und auf Strömungen der Gesellschaft, auf Bilder und Reden, die heute gewiß manchmal nicht weniger schief sind als jene zur Zeit Thereses. Er oder sie wird auch auf die eigene Bedürftigkeit stoßen, auf versäumte Zuwendung, auf eigene Verhärtung und auf ein großes Durcheinander, in das keine Ordnung zu bringen ist. Nichts davon spart Therese aus der Begegnung mit Jesus aus. Doch in dieser restlosen Gegenwärtigkeit Jesu und Thereses kann das Feuer auch alles ergreifen – bei ihr ebenso wie bei jedem, der sie liest. In dieser Wahrhaftigkeit ist sie jeglichem Kitsch meilenweit voraus.

- ¹ *Umberto Eco*, Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur, Frankfurt a.M. 1984, 60f.
- ² Ebd. 62.
- ³ *Ida Friederike Görres*, Das verborgene Antlitz, Freiburg 1944, 19.
- ⁴ *Karl Rahner*, Tod als Aufgang des Lichts, in: Christliche Innerlichkeit 8 (1972/73), 34–36, hier 34.
- ⁵ *Pierre Descouvemont/Helmuth Nils Loose*, Thérèse et Lisieux, Paris 1991 (dt. Theresia und Lisieux, Karlsruhe 1995); *dies.*, Sainte Thérèse de Lisieux. La vie en images, Paris 1995.
- ⁶ *Johann Baptist Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München 1980.
- ⁷ *Giovanni Gennari*, Metodo storico ed agiografia. A proposito di S. Teresa di Lisieux, in: Miscellanea André Combes III, Rom-Paris 1968, 153–228; *ders.*, Teresa di Lisieux. La verità è più bella. Analisi storico-critiche. Traccia di sintesi dottrinale, Mailand 1974.
- ⁸ *Ida Friederike Görres*, Der göttliche Bettler und andere Versuche, Frankfurt a.M. 1959, 53.
- ⁹ Bezeichnend ist Görres Frontstellung gegen »jene wunderliche und schon belanglose Frömmigkeit von vorgestern, deren Überwindung der Kampf unserer Jugend galt« (*Görres*, Das verborgene Antlitz 26). Zum Abbau des katholischen Milieus vgl. *Karl Gabriel*, Kirche zwischen Tradition und Postmoderne (= QD 141), Freiburg 1992, bes. 163–192.
- ¹⁰ *Richard Egenter*, Kitsch und Christenleben, Ettal 1962, 198.
- ¹¹ *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1996; *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1992.
- ¹² Zur schichtspezifischen Religiosität vgl. *Günter Kehrer*, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, 112–130.
- ¹³ So konnte Therese die wenigen Minuten, die sie mit Pauline im Sprechzimmer des Karmels verbringen durfte, kaum reden und weinte nur (Ms A 27r).
- ¹⁴ *Hans Urs von Balthasar*, Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1978, 37.
- ¹⁵ Aus einem Brief Maries de la Trinité an Mutter Agnès vom 28. Februar 1932, zit. nach PN I, 16.
- ¹⁶ »Double interprétation« (PN I, 182).
- ¹⁷ Vgl. CJ 20.8.14.
- ¹⁸ PN 24,20,9: »Je m'endors sur ton Coeur/ Il est à moi!«
- ¹⁹ PN 36,2,4: »Pour moi ton coeur est plus que maternel«. Vgl. *Jacques Maître*, Entre femmes. Notes sur une filière du my-

- sticisme catholique, in: Archives de sciences sociales des religions 55 (1983), H. 1, 105–137.
- ²⁰ PN 48,5,5–6: »Tu fais vibrer de ta lyre les cordes/ Et cette lyre, ô Jésus, c'est mon coeur!«
- ²¹ Vgl. *Isabelle Grellet/Caroline Kruse*, Histoire de la tuberculose. Les fièvres de l'âme. 1800-1940, Paris 1983, 50–74.
- ²² *Natalia Ginsburg*, Familienlexikon, Berlin 1993 (orig.: Les-sico familiare, Turin 1963).
- ²³ *Hermann Josef Sieben*, Art. 'Lectio divina et lecture spirituelle. De la lectio divina à la lecture spirituelle', in: Dictionnaire de la Spiritualité IX, 487–496, hier 492.
- ²⁴ *Ludwig Muth*, Brauchen wir eine neue Buchpastoral?, in: Stimmen der Zeit 214 (1996), 507–518, hier 508.
- ²⁵ *A.B.*, Les vacances d'une jeune fille chrétienne. Guide pratique pour bien passer le temps des vacances, Poitiers-Paris 1878, 13.
- ²⁶ Zum folgenden vgl. *Sieben*, Art. 'Lectio divina...' 492. 497f.
- ²⁷ Lumen gentium I.
- ²⁸ LT 38A, B und C. Vgl. *Andreas Wollbold*, La correspondance de Thérèse, in: Vie thérésienne 35 (1995), H. 137, 43–56, hier 55.
- ²⁹ *Céline Martin*, Die kleine Therese von Lisieux. Aufzeichnungen und Erinnerungen ihrer Schwester, München-Zürich-Wien 1985, 75f.
- ³⁰ Zit. nach von *Balthasar*, Schwestern im Geist 39.