

Religiöse Erfahrung und Glaube bei Therese von Lisieux:

Eine Auseinandersetzung mit der Interpretation Balthasars

von Karin Heller

Einer der Verdienste Balthasars besteht darin, im Leben der Heiligen ein theologisches Prinzip der Interpretation erkannt zu haben, das die theologische Forschung zugleich erhellt und stimuliert. Seine Leseweise des Lebens und der Werke von Therese von Lisieux unterliegt jedoch mehr der Intuition und dem Charisma, als der Methode und der Wissenschaft. Dies hat ihn wahrscheinlich nicht davon bewahrt, auf Klippen aufzulaufen. Der vorliegende Beitrag von Dr. Dr. Karin Heller, Professorin für Dogmatik und Gründungsdekanin des Newman Institute, Ireland, Ballina, Co. Mayo, war einer der drei Vorschläge für die öffentliche Probevorlesung zur Habilitation in Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er präsentiert einige Schlüsselpunkte der Interpretation Balthasars. Zugleich versucht er, Balthasars Leseweise sowohl von den autobiographischen Schriften als auch von den Interpretationen anderer Theologen, besonders einiger Spezialisten, her zu beleuchten.

Der vorliegende Beitrag ist der persönlichen Interpretation Balthasars des Lebens und der Schriften von Therese von Lisieux gewidmet. In unserer Einleitung werden wir die Interpretation Balthasars in ihrem geschichtlichen Kontext erfassen. In den weiteren vier Teilen geht es darum, den Bezug von religiöser Erfahrung und Glaube in vier theresianischen Themen zu untersuchen, die besonders viele Theologen, darunter auch Balthasar, angesprochen haben (vgl. Meester 1969, 24). Es handelt sich um folgende Themen: 1. die Rückkehr zur Schrift, 2. der universale Ruf zur Heiligkeit durch den »kleinen Weg der geistigen Kindschaft«, 3. die Barmherzigkeit Gottes im Verhältnis von Schöpfer und Kreatur, 4. die Hoffnung als eschatologische Dimension. In einem kurzen Nachwort geht es um die Schwierigkeit, die auf jeden Theologen wartet, der die Schriften eines Heiligen interpretieren will.

Einleitung

a. Balthasars Geschichte einer Sendung im Verhältnis zu seinen Quellen

Einer der Verdienste Balthasars ist es sicherlich, im Leben der Heiligen ein theologisches Prinzip der Interpretation erkannt zu haben, das die theologische Forschung zugleich erleuchtet und stimuliert. Damit stellt sich Balthasar ganz in die Linie von Pater Philipon (1946², 9), den er folgendermaßen zitiert: »Die Theologie ... hat nicht nur die Artikel des Credo zu analysieren; sie muß im einzelnen dem langen Weg der Offenbarung

durch die Geschichte nachgehen und uns die vollständige Erfassung des Planes Gottes nicht nur in der äußeren Weltlenkung sondern bis in die geheimsten Führungen der Seelen liefern. Sie erstreckt sich über die ganze Geschichte des Gnadenlebens in der Kirche und im mystischen Leib Christi« (1970, 31 ff., wir heben hervor).

Mit diesem Zitat sind wir schon bei einem grundlegenden Faktum der thesesianischen Forschung angekommen, nämlich bei dem Zugang zu den autobiographischen Schriften der Heiligen. Zur Zeit, in der Balthasar seine *Geschichte einer Sendung* veröffentlicht, wird geradezu heiß um die Schriften von Therese gekämpft. Die Auseinandersetzung führt schließlich 1956 zur Veröffentlichung der *Selbstbiographischen Schriften* in einer von Pater François de Sainte-Marie, o.c.d. besorgten Ausgabe.

In seiner 1950 veröffentlichten Ausgabe von *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, bezieht sich Balthasar vor allem auf eine deutsche Übersetzung von der *Geschichte einer Seele*, auf die *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, veröffentlicht von André Combes und die *Novissima Verba*; die beiden letzten Werke waren im *Office central de Lisieux* in den Ausgaben von 1948 zugänglich. 1970 kommt es unter dem Titel *Schwestern im Geist* zu einer 2. Ausgabe des Werkes von Hans Urs von Balthasar. Zu dieser Zeit sind die *Selbstbiographischen Schriften* schon seit langem im Umlauf. In dieser zweiten Ausgabe gleicht der Text Balthasars jedoch fast Wort für Wort der Ausgabe von 1950. In einer Fußnote, die die *Selbstbiographischen Schriften* betrifft, schreibt Balthasar, daß er einige Züge der *Geschichte einer Seele*, die ihm aber »trotzdem den Eindruck der Echtheit machen«, nicht auffinde. Für Balthasar »fügt sich dieses nicht völlig gesicherte Material dem gesicherten reibungslos ein, ohne etwas wirklich Neues beizutragen« (1970, 35, Note 20).

Um sich eine Idee davon zu machen, was die Ausgaben der Texte von Therese vor und nach der Publikation der *Selbstbiographischen Schriften* trennt, lassen wir Pater Conrad de Meester zu Wort kommen. Es handelt sich um 7000 Korrekturen des zuerst erschienenen Textes und eines Viertels des Originaltextes, der zum erstenmal vollständig dem Publikum zugänglich gemacht wurde (1969, 18 ff). Trotz der Folgen, die die Abwesenheit eines kritischen Blickes auf die Schwachheit der 1950 zugänglichen Quellen mit sich bringt, bleibt das Werk Balthasars auf Grund seiner Inspiration und Orientierung interessant. Die Art und Weise jedoch, mit der sich Balthasar zu seinen Quellen verhält, und sein quasi identischer Text von 1950 und 1970, laden uns zu zwei Bemerkungen und zu einer methodologischen Beobachtung ein.

b. Balthasar, als Thereses Interpret und sein theologisches Umfeld

Erste Bemerkung: die Leseweise Balthasars zeigt wenig Interesse für die historische Forschung und ihre Methoden. Das führt ihn dazu, so einige grundlegende Elemente der thesesianischen Figur zu verschleiern. Dazu gehört z. B. das wenige Interesse, das Balthasar dem Lebensmilieu zukommen lässt, in dem sich Therese vor und nach ihrem Eintritt in den Karmel bewegt (vgl. dazu auch Wulf 1951, 464). Dies lässt uns die Meinung von Virginia Azcuay teilen, die schreibt: »... die Leseweise des Autors (Balthasar) unterliegt mehr der Intuition und dem Charisma, als der Methode und der Wissenschaft, selbst wenn seine Einleitung zu der *Geschichte einer Sendung*, den Eindruck einer klar artikulierten

und definierten Methode erweckt« (1998, 216, diese und alle weiteren Übersetzungen sind von der Autorin).

Zweite Bemerkung: die Tendenz Balthasars zu einer mehr von der persönlichen Intuition als von der Genauigkeit der wissenschaftlichen Methoden beherrschten Leseweise erlaubt es ihm nicht, die Schriften von Therese als eine echte Quelle für sein eigenes theologisches Denken zu entdecken. Seine Tendenz besteht darin, die Anschauungen Thereses den seinen zuzuführen. Damit ergibt sich aber das, was Virginia Azcuy folgendermaßen ausdrückt: »... man könnte sagen, daß er in der *Geschichte einer Sendung* genauso viel von sich selber spricht, wie von der Heiligen von Lisieux« (1998, 216).

Dies alles führt uns schließlich zu folgender methodologischer Feststellung. Am Beginn eines theologischen Denkens stehen die Forscher jeder Epoche vor »Modellen«, »Vorlagen«, »Schemen«, die von ihren Vorgängern erarbeitet wurden. Dazu aufgerufen, das Wort Gottes zu hören und Gottes Werk zu erfassen, müssen sie auch den einen oder anderen Sinn aus der Spontaneität des Gefühls konzipieren oder in Bezug auf bestimmte Personen vorwegnehmen. Balthasar macht da keine Ausnahme. Sein theologischer Ansatz ist von seiner persönlichen Intuition und den theologischen Modellen, die er im Laufe seiner Formation und seines Lebens erhalten und entdeckt hat, gekennzeichnet. Eine gerechte Beurteilung seiner Interpretation muss dieser Wirklichkeit Rechnung tragen.

Unter allen Elementen, die das theologische Umfeld Balthasars bilden, muss eines unterstrichen werden, das besonders seine Leseweise der Schriften von Therese bestimmt. Der Schweizer Theologe äußert in permanenter Weise sein Anliegen, die göttliche Transzendenz zu bewahren. Ohne Zweifel sind zu Balthasars Epoche in den Gemütern die Auswirkungen der modernistischen Krise noch immer sehr wach (vgl. dazu Moingt, 1993, 7–10). In den Werken des Schweizer Theologen ist deswegen die Versicherung der Transzendenz Gottes mit einer relativen Unterlassung der Bekräftigung seiner Immanenz begleitet. Häufig wird mit Vorsicht vorgegangen, um die sichere Unterscheidung von Natur und Übernatur, geschaffener und ungeschaffener Gnade, Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes zu bewahren. Dazu kommt eine gewisse Reserve gegenüber allen Themen der Gemeinschaft von Personen und Gütern, der *Lebensgemeinschaft* von Christus und der Kirche, von Gott und seinem Volk. Diese Schwierigkeit wurde schon sehr stark von P. Friedrich Wulf S. J. im Jahr 1951 hervorgehoben.

Dieser deutsche Jesuit schreibt: »Gewiß will Balthasar ausdrücklich jeden Supranaturalismus, jeden Dualismus zwischen Natur und Übernatur vermeiden (vgl. 155), aber in Wirklichkeit entgeht er ihnen nicht. So wie er es will, vollzieht sich nichts »ganz und ausschließlich innerhalb der Zusammenhänge übernatürlicher Führung und Belehrung« (159), weil er niemals ernstlich den ganzen Menschen mit all seinen naturhaften Bezügen in diese übernatürliche Führung und Belehrung einbezieht.« Die Schlussfolgerung von Pater Wulf ist besonders streng: »Letztlich steht im Hintergrund solcher Auffassungen ein unchristlicher Platonismus, der auch in dem »augustinischen Entweder-Oder von Caritas und Cupiditas« (212) nicht ganz überwunden war.« In diesem besteht der hauptsächliche Vorwurf Balthasars Werk gegenüber, das Pater Wulf aber von einigen Standpunkten aus doch für wertvoll hält (1951, 469).

Mit seinem Versuch, vor allem Thereses theologische Sendung zum Ausdruck zu bringen, hat Balthasar sicherlich den Weg zu einer theologischen Leseweise der Existenz von

Heiligen eröffnet. Aber seine Tendenz, das Leben und die Schriften von Therese vor allem mit persönlichen Kriterien zu lesen, hat ihn wahrscheinlich nicht davon bewahrt, auf Klippen aufzulaufen. Wir kommen darauf im Laufe unserer weiteren Analyse zurück.

1. Erfahrung und Glaube im Bereich der Rückkehr zur Heiligen Schrift

1.1 Balthasars Standpunkt

Auf welche Art und Weise artikuliert die Karmelitin von Lisieux ihre persönliche Erfahrung in Bezug auf die Hl. Schrift, oder umgekehrt die Hl. Schrift in Bezug auf ihre Erfahrung? Gerade auf diese Frage versucht Balthasar in seinem Werk auf den Seiten 74–89 zu antworten. Die Analyse führt Balthasar dahin zu erklären, Therese habe die Schrift »fast ausschließlich im Licht ihres eigenen Lebens und ihrer persönlichen Sendung auf sich wirken lassen« (85). Diese Behauptung führt den Schweizer Theologen schließlich zur Annahme, Therese hätte keine »wirkliche Kontemplation der Schrift« gekannt (ibid.).

Diese Interpretation Balthasars wird einerseits von seiner besonderen Auffassung von dem, was er als die »Subjektivität« und die »Objektivität« bezeichnet, beherrscht; andererseits hängt sie von seiner ganz persönlichen Auffassung der theresianischen Kontemplation ab. Um seinen Standpunkt besser zu verstehen, lassen wir ihn zu Worte kommen. Er schreibt: »Das Wesen der Kontemplation im strengen Sinn ist es, sich selber in die Objektivität des geoffenbarten Gotteswortes zu verlieren, alle auswählenden und a priori formenden Auffassungskategorien preiszugeben, um sich von der ganzen Größe und Bedeutungsbreite des Wortes treffen zu lassen. In der eigentlichen Kontemplation muß das Wort Gottes so erklingen, *wie es ist*, und nicht so wie ich es gerne höre, oder wie ich mir vorstelle, daß es *für mich* ist. Strenge Kontemplation ist Schule der Entpersönlichung, der Ausweitung sowohl in Gott wie in die Kirche, in die Schrift wie in die Tradition hinein.« (85).

Die Tendenz Balthasars besteht also darin, aus der Kontemplation, das, was im Sinne eines »für mich« stünde, zurückzuweisen, weil dieses »für mich« als der Kontemplation erforderlichen Objektivität entgegenstehend angesehen wird. Der Primat der Objektivität führt deswegen Balthasar wieder zur Subjektivität des Subjektes, das betrachtet, zurück: »Erst die solchermaßen ins Objektive ausgeweitete Seele wird dann aus dem Betrachteten »eine Frucht ziehen«, eine Anwendung auf sich machen, die aber mehr in der Angleichung des Ich an das Wort, als des Wortes an das Ich liegen wird« (85).

In dieser Auffassung scheint es, dass diese »objektive Wahrheit« außerhalb und unabhängig von dem, der betrachtet, existiere. Von diesem Standpunkt aus interessiert sich Balthasar mehr für das Subjekt, das der objektiven Wahrheit gegenüber steht, als für das Verhältnis, das von der objektiven Wahrheit zum Subjekt hin geht. Das Wort ist es, das betrachtet wird; als solches präsentiert es sich als statisch und unversehrt. Der Ursprung der Anpassung liegt bei dem, der betrachtet; er alleine tut dies. Die sehr ausführliche Analyse von Abbé Loys de Saint Chamas zeigt, dass es Balthasar nicht schafft »von der Handlung des Menschen zu der von Gott« überzugehen und sie beweist die Tendenz Bal-

thasars »von Thereses Zeugnis nur das zu berücksichtigen, was sich mit seiner Interpretation und vor allem mit seinem Standpunkt deckt« (1996, 129 ff).

1.2 Der Leser und der Text: Antwort auf Balthasar

Die Auffassung Balthasars kann vom philosophischen, biblischen und theologischen Standpunkt aus kommentiert werden. Wir beschränken uns hier auf den philosophischen Standpunkt. In einem Beitrag, in dem Lévinas auf das »Statut« der Offenbarung zu sprechen kommt – der französische Philosoph meint hiermit die Texte des Ersten Testaments –, definiert er dieses »Statut« als »Wort, das zugleich von anderswoher kommt – von außen – und dem innewohnt, der es empfängt. »Der Mensch, ist er nicht mehr als nur Hörer, sondern auch der einmalige ›Boden‹, wo die Äußerlichkeit sich manifestieren kann? Das Persönliche – d.h. das einzigartige ›von sich‹ –, ist es nicht notwendig zur Erschließung und zur Kundgebung, die von außen her wirkt? ... Dieser Beitrag der Leser, der Hörer und der Schüler am Werk, das die Offenbarung ermöglicht, gehört so grundsätzlich zu dieser, ... daß sogar die geringste Frage, die ein Schulanfänger an seinen Lehrer stellt, einen unabweichlichen Teil am logischen Aufbau der am Sinai gehörten Offenbarung bildet« (1984, 59–61).

Für Lévinas, ist der Text prinzipiell *aktiv*; er hat eine *offenbarende* Funktion, die ohne den Beitrag des Lesers nicht ausgeübt werden kann. Der Text ist nicht in seiner objektiven Wahrheit fixiert. Für Lévinas im besonderen kommt die Wahrheit nicht auf anonyme Art und Weise in der Geschichte ans Licht, wo »sie sich Anhänger sucht. Es ist eben so ..., daß die Ganzheit des Wahren aus dem Beitrag von vielfältigen Personen besteht: ... Daß der lebendige Gott auf verschiedene Art gehört und verstanden wird, bedeutet nicht nur, daß sich die Offenbarung an das Maß von denen, die es hören, anpaßt, sondern daß dieses Maß sie mißt: die Vielfachheit der unreduzierbaren Personen ist den Dimensionen des Sinnes adäquat« (1984, 60).

1.3 Therese Interpretin der Heiligen Schrift

Für Balthasar, findet Therese »das was sie sucht; und sie sucht die Bestätigung dessen, was sie weiß« (76). Sie geht aus »von ihren persönlichen Wünschen und Aspirationen« (77). Es ist für sie bezeichnend, »daß sie, bereits um ihre Sendung wissend, nach der Bestätigung sucht« (ibid.). Um es mit den Worten von Anne-Marie Pelletier auszudrücken, entdeckt Balthasar bei Therese »eine Leseweise, die das Risiko auf sich nimmt, mehr den Text der Erfahrung seines Lesers unterzuordnen, als diese Erfahrung zu bereichern und ihr dazu zu verhelfen« (2000, 145).

Gerade auf diese delikate Frage vom Verhältnis von Therese und der Schrift möchte der Beitrag von Anne-Marie Pelletier am theologischen Kolloquium von Freiburg/Schweiz vom 26.–28. November 1998 antworten. Die Autorin hebt zunächst einmal hervor, »mit welcher Resolution Therese sich auf das Wort Gottes stützt, so sehr, daß, wenn man diese Referenz aus den selbstbiographischen Manuskripten und den Briefen striche – um nur von diesem Teil des theresianischen Corpus zu sprechen –, diese sich entleeren und blutlos erscheinen würden. *In ihrem Glauben, in ihrer Liebe und in ihrer Hoffnung* existiert Therese nicht ohne die Worte Jesajas, der ihr das Geheimnis der Entstellung des Knechtes

mit einer solchen Intensität *geoffenbart hat*, daß es ihr Wille ist, dieses in den Namen, den sie trägt, einzuschreiben.« (2000, 149, Herv. v. K. H.).

Anne-Marie Pelletier findet ohne Schwierigkeit den dynamischen Ursprung von Thereses Schriftlesung: »Weil für sie in gut christlicher Logik ›Leben Christus ist‹, führt sie jeder Augenblick ihres Lebens auf die Schriften zurück, in denen ›Christus gegenwärtig ist‹.« (2000, 152). Diese Tatsache ist es, die es dann Anne-Marie Pelletier erlaubt, zu einer Balthasar entgegengesetzten Schlussfolgerung zu kommen. Sie schreibt: »Es ist jedoch wesentlich zu sehen, daß Therese, wenn sie mit ihren Fragen sich an die Schrift wendet, doch *nicht mit ihren Antworten* an sie herantritt. Mit anderen Worten: was dem Text beim Lesen von Therese vorausgeht, das sind ihre Fragen und nicht ihre Antworten, die sie nur durch Vereinnahmungen des Wortes Gottes nach ihrem Gefühl und ihren Wünschen anerkannt haben möchte. Therese nimmt nicht das Wort Gottes in ihren Dienst. Sie unterstellt sich dem Wort« (2000, 153). Im Folgenden beweist die Autorin »diese Logik des ›Suchens und Findens‹« in Thereses Schriften, um dann zu folgendem Schluss zu kommen: »Die ganze Logik der Leseweise von Therese steckt in diesem Elan des ›Suchens und Findens‹, erfüllt mit dem Vertrauen, daß es ihr an der Antwort *nicht fehlen kann*, daß der Text das enthält, was sie dieses ›Suchen‹ nennt« (2000, 154 ff, wir heben hervor).

2. Erfahrung und Glaube im Bereich des allgemeinen Rufes zur Heiligkeit durch den »kleinen Weg der geistigen Kindschaft«

2.1 Der Standpunkt Balthasars

Balthasar hat dem allgemeinen Ruf zur Heiligkeit durch den »kleinen Weg« im dritten Teil seines Werk einen sehr langen Abschnitt gewidmet, der die Seiten 223-291 umfasst. Wir teilen die Meinung von P. Conrad de Meester, für den Balthasars Leseweise des »kleinen Weges« von dem untrennbar ist, was Balthasar die »Schatten« der theresianischen Existenz nennt (1969, 286). Für den Schweizer Theologen bestehen diese »Schatten« in Folgendem:

Der erste ist die Notwendigkeit für Therese, nach ihrer Vision der Hl. Jungfrau »die Rolle der kleinen *miraculée*« zu spielen (93); ... »Ohne es zu wollen, muß sie die Heilige spielen, ... muß sie an ihrem Leben, an ihrer Existenz beweisen, daß die Erscheinung echt war« (94). Nach Balthasar konnte diese »Verbiegung« sogar nicht mehr zu einer Zeit korrigiert werden, in der Therese ihre größte Reife erreicht hatte. Es bleibt ihr das »Exemplifizieren an sich selbst« (96). Der zweite Schatten ist das Bewusstsein, das Therese von ihrer »Sündenlosigkeit« hat auf Grund einer Erklärung ihres Beichtvaters, sie hätte niemals eine schwere Sünde begangen. Diese Erklärung führt Balthasar dazu anzunehmen, Thereses Beichtvater hätte nicht »schwere Sünde« gesagt, sondern einfach »Sünde« (97 ff). Im folgenden, wie das P. de Meester mit Recht ausdrückt, »wird diese Hypothese praktisch eine These - sie belastet das ganze Werk des Theologen - und durch sie wird bei Therese das Sündenbewußtsein für erledigt erklärt, sie wird nur mehr von ›Unvollkommenheiten«

sprechen, sie ist aus der Gemeinschaft der Sünder herausgenommen, von ihnen getrennt, und ›sie ist definitiv in die Isolation der Heiligkeit festgebannt‹ (97)« (1969, 286).

Die besondere Leseweise dieser beiden Ereignisse in Thereses Leben führt den Schweizer Theologen dazu, den »kleinen Weg der geistigen Kindschaft« unter der Form eines »Abbaus« und eines »Aufbaus« zu betrachten. Therese muss die Gipsmaske der »falschen Heiligen« zerschlagen, die sie seit der Erscheinung der Hl. Jungfrau tragen zu müssen glaubt. Dazu kommt noch für Balthasar eine »Mentalität des Sammels«, ein »Leistungswille«, die Vollkommenheit mit Werken zu erreichen (104 und 233). Der Fortschritt kann für Therese »nicht darin liegen, etwas zu gewinnen, sondern alles zu verlieren. Nicht darin aufzusteigen, sondern abzusteigen« (235).

Was nun den »Aufbau« des »kleinen Weges« betrifft, besteht dieser für Balthasar »in einem fortschreitenden Verzicht auf alles in der christlichen Liebe, was diese Liebe sich selber groß, stark, herrlich erscheinen läßt, damit die Liebe im Zustand und Modus der Schwäche die Stärke der göttlichen Liebe erfahre, im Zustand und Modus der Kleinheit und Dunkelheit die Größe und die Heiligkeit der göttlichen Liebe darstelle« (262). Auf diese Art und Weise liegt die den »kleinen Weg« kennzeichnende Schwachheit, *am Ende* einer heroischen Aktivität des Abbaus und des Verzichts. Diese Schwachheit ist eine gewollte Wirkung.

Mehr noch als das: nach Balthasar geht Therese mit der Lehre vom »kleinen Weg« von einer Voraussetzung aus, die mit Recht die Voraussetzung einer *Heiligen* ist, für die »es keinen anderen Lebenssinn geben kann, als der Liebe Gottes zu dienen« (289). Damit, wenn man der Interpretation Balthasars bis ans Ende folgt, wird es schwer, noch von einem *allgemeinen* Ruf zur Heiligkeit durch den »kleinen Weg« zu sprechen. Der »kleine Weg« ist der einer Elite, d.h. derer, die den Schritt »der restlosen Übergabe in den Dienst an der Liebe Gottes« vollzogen haben. Nach Balthasar ist deshalb der »kleine Weg« »in besonderem Sinne ein Weg für Ordensleute, die den Schritt des ›Alles-Verlassens‹ bereits hinter sich haben« (289).

2.2 Lebenserfahrung und theologischer Ausdruck

Die Thesen Balthasars, die die zwei »Schatten« im Leben von Therese betreffen, wurden schon von P. Boniface Honings o.c.d. nach der ersten Auflage des Buches im Jahre 1950 zurückgewiesen (1956, 290). Die Veröffentlichung der *Selbstbiographischen Schriften* hat die »Verbiegungen« Balthasars, die mit Feingefühl im magistralen Werk von P. Conrad de Meester diskutiert und analysiert sind, nur bestätigt (1969, 285–289). Die Schwierigkeit der Leseweise Balthasars besteht sicherlich zum Teil in den Quellen, über die er verfügte, was P. de Meester nicht unterlässt zu unterstreichen (1969, 286. Siehe ebenfalls Note 16). Aber sie besteht auch in der Methode und in den Mitteln, mit denen Balthasar versucht, Thereses Erfahrungen auszudrücken, die zuerst für sich selbst den »kleinen Weg« begeht, bevor sie ihn allen schenkt.

Die Denkweise Balthasars lässt sich so kennzeichnen: im vorhinein zu seiner Studie ist er im Besitz einer organisierten Idee der Problematik, die er behandelt. Diese Idee ist niemals in Klammern gesetzt; die Möglichkeit einer *anderen* Entdeckung scheint nie gegeben zu sein. Die Unklarheiten und die Offensichtlichkeiten, die in diesem »Modell«

enthalten sind, kommen zum Zug, kombinieren sich, erklären sich gegenseitig, bilden Zusammenhänge und organisieren die Information und die Reflexion, die weitergeführt werden. In jedem Moment funktioniert das ganze System, und es produziert mehr seine Bestätigung als seine In-Fragestellung oder seine Berichtigung aufgrund einer neuen Entdeckung von anderen Elementen, die das studierte Objekt in sich birgt.

Für Balthasar selber scheint der Sinn und das Ziel seiner Gedankenführung nicht besonders im einen oder anderen Moment der Entwicklung seiner Rede vorgegeben zu sein, sondern eher in der aufeinanderfolgenden Präsentation einer größtmöglichen Zahl von »Figuren«. Auf diese Weise bewirkt Balthasar eine Sammlung von »Worten und Erscheinungen«, was er im übrigen ausdrücklich behauptet, wenn er seine Studie zu Therese von Lisieux als einen »Versuch theologischer Phänomenologie« bezeichnet (34). Ist er jedoch immer fähig zwischen »Erscheinen und Aussehen«, »Erscheinen und Erscheinung«, »Sagen und Gewißheit«, »Sagen und Meinung« zu unterscheiden? Ist er sich dieser Schwierigkeit bewusst? Nichts ist weniger gewiss. Sicher, Balthasar spart bei der Karmelitin von Lisieux nicht an Lobsprüchen; die »Theresiologen« unterlassen es im übrigen nicht, das auch zu unterstreichen (vgl. Sicari 1997, 21 und 24; siehe ebenfalls: Meester 1969, 17 und 23). Aber das alles hindert nicht, dass Balthasar schließlich und endlich, so wie es Abbé de Saint Chamas bezeichnet, »beim Staunen und bei der Bewunderung über Therese bleibt und es verfehlt, uns ein wohlthuendes Licht zu vermitteln« (1996, 130).

3. Erfahrung und Glaube: die Barmherzigkeit Gottes im Verhältnis von Schöpfer und Kreatur

3.1 Grundlagen des »kleinen Weges der geistigen Kindschaft« nach Therese von Lisieux

Während ihres ganzen Lebens, ist sich Therese lebhaft ihrer Schwäche bewusst. Dieses Bewusstsein, aber besonders ihre Art und Weise »schwach zu sein« sind nicht *am Ende* eines erbitterten Kampfes, wie Balthasar denkt, sondern gerade die *Grundlage* der Existenz von Therese. Diese Erfahrung ist es, die die Entdeckung ihres »kleinen Weges« begünstigt. Damals als Therese, um ihr zwölftes Lebensjahr herum, von ihrem Verlangen spricht, eine große Heilige zu werden, ein Verlangen, das sie beim Lesen von Geschichten über französische Heldinnen, »besonders über die Ehrwürdige Jeanne d'Arc« erfasst. · schreibt sie: »Dieser Wunsch könnte vermessen erscheinen, wenn man bedenkt *wie schwach* und unvollkommen ich war und nach sieben im Kloster verbrachten Jahren *immer noch bin*. ...«. Das Bewusstsein, das Therese von ihrer Schwäche hat, hat sie sich nicht erst anzueignen, weder vor noch nach ihrem Eintritt in den Karmel; es ist nicht die Frucht einer Serie von Verzichten, bis hin zur Selbstverleugnung. Das sieht man daran, wie Therese hier ihren Satz weiterführt: »Ich hege jedoch immer dasselbe verwegene Vertrauen, eine große Heilige zu werden, denn ich zähle nicht auf meine Verdienste, da ich *gar keines* besitze, sondern hoffe auf Den, der die Tugend, die Heiligkeit Selbst ist. Er allein, der sich mit meinem schwachen Bemühen begnügt, wird mich bis zu sich erheben, wird mich *heilig* machen, indem er mich mit seinen unendlichen Verdiensten bedeckt« (1964, 66, wir heben hervor).

Der Ausgangspunkt ist ihre Schwachheit, mit bloß eigenen Mitteln nicht zur Heiligkeit zu gelangen; sie weiß, dass allein das verwegene Vertrauen, d.h. der *Glaube*, sie in den *hoffen* lässt, der die Heiligkeit ist. Dort wo ihre Schwachheit und ihr theologaler Glaube zusammentreffen, erfährt Therese die Göttliche Barmherzigkeit. Die göttliche Barmherzigkeit ist grundlegend, um die Dynamik, die den »kleinen Weg« belebt, verstehen zu können. Diese Dynamik ist nicht die eines »Abbaus« und eines »Aufbaus«, die von Therese bewirkt wären, sondern das Werk der göttlichen Barmherzigkeit selber. Therese entdeckt dieses *göttliche Werk am Beginn und im Laufe* ihren gesamten Lebens (vgl. 1964, 4, 7, 149, 151, 163, 233).

3.2 Das Thema der göttlichen Barmherzigkeit aus der Sicht Balthasars

Balthasar hat dem Thema der göttlichen Barmherzigkeit in der Theologie Thereses kein Kapitel oder keinen vollständigen Untertitel in seinem Werk gewidmet. Er führt das Thema der Barmherzigkeit in jenem Teil ein, dem er den Titel »Abbau« gegeben hat. Das Thema erscheint im Klima eines Gegensatzes von Altem und Neuem Testament, von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von dem Gesetz der Furcht und dem der Liebe. Er schreibt: »Mit dem Abbau des Gerechtigkeitsbegriffs als eines einschränkenden Gegenbegriffs zur Liebe erreicht Thereses theologische Kühnheit ihren Höhepunkt.« In derselben Linie schreibt Balthasar Therese folgende Initiative zu: »Sie weigert sich, zwischen Gerechtigkeit und Liebe in Gott die gleiche Spannung zu setzen wie zwischen Altem und Neuem Bund, zwischen Furcht und Liebe« (251).

Für Balthasar birgt diese Entdeckung des Geheimnisses der göttlichen Barmherzigkeit eine Folgerung in sich, die der Schweizer Theologe im letzten Teil seines Werkes unter dem Titel *Mysik* zum Ausdruck bringt. Es handelt sich dabei um folgendes: die Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit bringt es bei Therese mit sich, dass sie mit einem Gott der Strafgerechtigkeit nirgends zusammengestoßen ist (vgl. 342). Deswegen hat auch Therese nach Balthasars Ansicht »nie eine konkrete und existentielle Vorstellung von der Realität der Erbsünde und ihren Folgen« gehabt (335), worin er auch die Hölle mit einschließt. Er schreibt: »Sie, die vor der Sünde Bewahrte, hat keinerlei Beziehung zur Hölle« (342). Auf Grund seiner ihm eigenen Leseweise von Thereses »Sündenlosigkeit«, kann Balthasar folglich der thesesianischen Nacht keinen Charakter einer »vollen Nacht« anerkennen: »Theresens Nacht bleibt eine Art ‚Halbnacht‘« (330). Wir kommen auf diese Behauptungen noch einmal zurück.

3.3 Hinweise zu einer Leseweise von Therese in Thereses Optik

Die Reflexionen Balthasars lassen uns zum Problem der Interpretation der thesesianischen Schriften zurückkommen. Im vorliegenden Fall möchten wir zwei Bemerkungen machen. Erstens: Therese kümmert sich nicht um theologische und exegetische Probleme, die zu Balthasars Epoche zur Diskussion standen. Thereses Intention ist es nicht, einer Konzeption der Gerechtigkeit, die dem Alten Testament eigen wäre, ein Ende zu setzen, noch irgendwelche Spannungen zwischen Altem und Neuem Bund, Gerechtigkeit und Liebe einzuführen oder zu verweigern. Thereses Redeweise ist nicht die eines Theologen. Therese schreibt nicht mit dem Ziel, eine theologische Meinung zu stärken oder abzu-

schwächen. Folglich ist es nicht richtig, ihren Schriften eine solche Funktion zuzuschreiben, ohne dabei zu riskieren, sie etwas sagen zu lassen, was sie nicht ausdrücken will.

Zweitens: mit Thereses Kanonisierung am 17. Mai 1925, hat die Kirche ihre Schriften als von doktrinalen Irrtümern frei erklärt (*nil censura dignum*). Dieses Faktum erscheint uns als ein nicht zu missachtendes Kriterium für eine gerechte Interpretation der Schriften von Therese. Dem Kriterium *nil censura dignum* folgend, wäre es also erstaunlich, wenn die kirchlichen Richter, lange bevor Balthasar sein Werk schreibt, in Thereses Schriften die Ideen einer »Autokanonisation« oder einer »Stundenlosigkeit« hätten durchgehen lassen, wäre davon auch nur eine Spur vorhanden gewesen. Balthasar, der so sehr auf die »Entpersönlichung«, die »Expropriation« zugunsten kirchlicher Ansichten pocht, hätte sicherlich bei seiner Interpretation mehr gewonnen, wenn er dieses Kriterium öfters angewendet hätte. Dies umso mehr, als dieses Kriterium weder die persönliche Intuition, noch das Charisma, das jedem Theologen eigen ist, ausschließt. Das *nil censura dignum* kanonisiert nicht die Schriften eines Heiligen, sondern fördert die Entdeckung des doktrinalen Gleichgewichts in der Rede eines Heiligen, wenn man seine gesamte Lehre innerhalb des historischen Kontextes, aber auch im theologischen Rahmen seiner Epoche studiert.

4. Erfahrung und Glaube im Bereich der Hoffnung als eschatologischer Dimension

4.1 Unabgeschlossenheit und göttliche Barmherzigkeit nach Therese

Die Analyse von P. de Meester hat aufgezeigt, dass Therese ihre Lehre vom »kleinen Weg der geistlichen Kindschaft« im Zeitraum zwischen dem 14. September 1894 und Anfang des Jahres 1895 zu formulieren beginnt (1969, 84 ff). Therese stirbt am 30. September 1897. Um ihre Lehre auszudrücken, braucht die Heilige von Lisieux also weniger als drei Jahre, von denen praktisch die beiden letzten mit dem rasanten Fortschritt ihrer Tuberkulose, die Therese mit 24 Jahren dahintrifft, zusammenfallen.

Diese historischen Tatsachen geben der theresianischen Lehre eine unleugbar eschatologische Dimension. Diese ist nicht vom Typ eines in Theorie bekannten Glaubens an die Artikel über die letzten Dinge, wie sie in einem gewöhnlichen Katechismus ausgedrückt sind. Sie wurzelt in der Art und Weise, mit der Therese ihre Existenz als *unabgeschlossen* rezipiert und lebt. Die Erfahrung Thereses erweist sich daraufhin in folgendem: sie bleibt immer *unterhalb* von dem, was sie begehren kann; all die Liebe, mit der sie auf die Liebe antworten will, bleibt in dieser Welt notwendigerweise *unabgeschlossen* (vgl. Therese 1964, 271 ff). In dieser Situation bleibt Therese nur das Vertrauen, dass Gott selbst diese Distanz begleichen wird.

In diese Zeit, in der Therese die Echtheit ihrer Lehre durch eine im eigenen Fleisch und Blut erlebte Erfahrung überprüft, fällt auch eine Erfahrung, die die Karmelitin von Lisieux mit anderen großen Lehrmeistern der Spiritualität, wie Johannes vom Kreuz, teilt. Diese Erfahrung ist einer doktrinalen Reflexion nicht entgangen. Es handelt sich um den Eintritt in eine geistige Nacht, in der es nicht zu einem Glaubensverlust, sondern zu einer Verdunkelung des Glaubens kommt. »In den so fröhlichen Tagen der Osterzeit ließ Jesus

... zu, daß dichteste Finsternisse in meine Seele eindringen und der mir so süße Gedanke an den Himmel bloß noch ein Anlaß zu Kampf und Qual war ... «. Hier, wo die Finsternis nicht begriffen hat, »daß dieser göttliche König das Licht der Welt war«, begreift Therese das »göttliche Licht« und bittet um Verzeihung für ihrer Brüder (1964, 219 ff).

Inmitten ihrer Krankheit und ihres Leidens übt Therese ihr Amt der Fürsprache aus. Die Distanz zwischen ihr selbst und Gott wird zur Distanz zwischen denen, »die den Glauben nicht haben« und der göttlichen Barmherzigkeit. Von der Glaubensverdunkelung bestürmt, schreibt Therese: »... Ich eile zu meinem Jesus und sage ihm, ich sei bereit, bis zum letzten Blutstropfen dafür Zeugnis abzulegen, daß es einen *Himmel* gibt«. Und inmitten dieser Finsternis fährt Therese weiter fort zu bekennen: »O meine Mutter, niemals habe ich so tief empfunden, wie milde und barmherzig der Herr ist; er hat mir diese Prüfung erst geschickt, als ich die Kraft besaß, sie auszuhalten ... « (1964, 222 ff). Der »kleine Weg« ist also von Therese gerade in der Perspektive ihres eschatologischen Zusammenstreffens mit dem barmherzigen Gott konzipiert, und das bis zur Fürsprache für die Sünder und mit den Sündern innerhalb der dichtesten Finsternis.

4.2 Balthasars Interpretation der thesesianischen Hoffnung und Louis Bouyers Antwort

Mit seiner Interpretation hat Balthasar die Erfahrung von »Zeit und Ewigkeit«, um es mit seinen eigenen Worten auszudrücken, völlig vom »kleinen Weg der geistigen Kinderschaft« abgetrennt. Seine Reflexion zum Thema »Zeit und Ewigkeit« schließt den zweiten Teil seines Werkes ab, in dem er Thereses »geistiges Wo-Sein« bestimmt (203–222). Er zeigt zuerst auf, wie Therese ihrer Selbstentsagung durch die monastische Regel, das Amt, das sie als Novizenmeisterin ausübt, und die Entdeckung ihrer kirchlichen Sendung zustimmt. Auf diese Weise ist sie für Christus gestorben, aus der Welt ausgesiedelt und in die Kirche eingegliedert. Therese erreicht nun ihren geistigen Standort zwischen Zeit und Ewigkeit. Für Balthasar leben die Heiligen und nähren sich ganz vom ewigen Leben, während ihnen diese Erfahrung noch verwehrt ist. »Sie hängen gekreuzigt zwischen Diesseits und Jenseits; ausgeheimatet aus der Welt, noch nicht eingeheimatet im Himmel« (204).

Das gilt auch für Therese. »Je eher sie die Angekommene ist, um so mehr ist sie die im Dunkeln Wartende« (211). In der Folge beschreibt Balthasar, was er »dieses seltsame Spiel von Schau und Nichtschau, von Heben und Senken der Lider« bezeichnet (217). Das »unerträglich, überwältigende Licht« (Gottes) verzehrt dermaßen Therese, »daß rasch das Dunkel sich wieder senken muß, damit das irdische Leben nicht selbst reißt«. Für Balthasar »zieht Therese dankbar den Mantel der Nacht um sich, der Glaubensnacht, die es verhindert, daß ihr Glaube in Schauen aufgehe wie ein Blatt Papier in Flammen« (212).

Man bleibt sehr erstaunt darüber, dass Balthasar hier nicht auf die Gemeinschaft zu sprechen kommt, die Therese gerade mit denen erreicht, die »durch den Mißbrauch der Gnaden« den kostbaren Schatz des Glaubens verlieren (Therese 1964, 219). Für Louis Bouyer erreicht hier Therese »eine Vereinigung mit gerade denen, die man als im voraus Verdammte bezeichnen könnte« und die Therese einholt, da wo Jesus sie eingeholt hat, nämlich in der Fülle der göttlichen Liebe, die im Fleisch der Sünde selbst Mensch geworden ist». Louis Bouyer kommt hier zu folgender Feststellung: »Es ist seltsam, daß diese

unzweifelhafte Lehre (und vorhergehende Erfahrung) von Therese einen so tiefen und so feinen Theologen wie Hans Urs von Balthasar aus der Fassung gebracht hat. Ist es nicht gerade das, was er selbst, hier Frau von Speyr folgend, als den Sinn des Abstiegs in das Reich des Todes am Karsamstag hätte präsentieren können?« (1989, 134 ff)

Für Louis Bouyer kann Balthasar »in der leidenden und sterbenden Therese – ungetröstet, aber treu, Christus bis ans Ende nachzufolgen, überall dorthin, wo er selbst hienieden gegangen ist, diesen letzten Endes so positiven Sinn der Nacht im Geist von Johannes vom Kreuz nicht erkennen« (1989, 135). Hierin hat Balthasar, nach Louis Bouyer, zugleich Recht und Unrecht. Er hat Recht, weil man bei dieser Erfahrung von Therese »jenseits der reinen, mystischen Erfahrung ist, wie sie von Johannes vom Kreuz in Betracht gezogen wird«. Denn Thereses Prüfung »wird bis zum letzten Augenblick der Agonie verlängert, aus der sie selber, wie es scheint, nur im Blitz einer höchsten Erleuchtung hingeschieden ist, die mit ihrem vollbrachten Tod, im Augenblick ihres Scheidens aus dem gegenwärtigen Leben zusammenfällt« (1989, 133). Mit anderen Worten: man ist hier vor einer Erfahrung, die nicht mehr ausgedrückt werden kann, weil sie mit Thereses vollbrachten physischen Tod identisch ist. Louis Bouyer stützt sich bei seiner Interpretation ausdrücklich auf die magistrale Studie von P. Guy Gaucher o.c.d. *La passion de Thérèse de Lisieux*.

Zugleich hat Balthasar Unrecht, denn, so schreibt Louis Bouyer, »er scheint nicht zu sehen, daß diese Erfahrung als eine im gewöhnlichen Sinn des Wortes mystische Erfahrung in ihrer subjektiven Individualität überholt ist: sie öffnet sich, sie weitet sich über jede Grenze hinweg in die Dimensionen von der Vereinigung aus, die jene von Christus am Kreuz war, bis hinein in die Dunkelheit der Sünde. Daher kann man gerade von einer erlösenden Erfahrung sprechen, einer Erfahrung der erniedrigten und zugleich erlösenden Liebe. Wenn das Wort der ›Mit-erlösung‹ einen Sinn haben kann, dann nur, wenn es für den Christen eine Möglichkeit gibt, sich auf diese Weise in dieser Welt mit Christus zu vereinen. ... Aber das gerade ist eine eminente Verwirklichung dieses ›Lebens in Vereinigung‹, wie Ruysbroek es dachte, das die Beschauung selbst auf eine totale Immersion des Gläubigen in die erlösende Liebe des Erlösers hin öffnet« (1989, 133).

Louis Bouyer sagt es nicht ausdrücklich, aber seine Absicht ist klar: Balthasar kann Thereses Erfahrung nicht erkennen, denn er kann bei Therese in dieser Welt eine solche Verwirklichung von »Leben in Vereinigung« zwischen dem Gläubigen und der Liebe des rettenden und erlösenden Gottes nicht in Betracht ziehen. Einen solchen Eindruck macht Balthasar von sich selber, wenn er schreibt: »Die Welt Thereses berührt sich nirgends mit der Wirklichkeit des Urbösen. Daß dem so ist, bestärkt nochmals die Ansicht, daß ihre seelische Nacht nicht bis zur vollen Kreuzesnacht reicht. ... Therese bleibt auf ihrem kleinen Weg gewissermaßen am Anfang der Passion, am Ölberg fixiert.« (344).

Nachwort

Das Lesen eines Textes ist immer eine Herausforderung. Das ist wahr für den Text eines Theologen wie für den eines Heiligen, denn nach der tiefen Überzeugung, die wir mit Hans Georg Gadamer teilen, vollzieht jeder, der einen Text verstehen will, ein Entwerfen

(1990, 287). Beim Lesen der Interpretation der Schriften der Therese von Lisieux durch Balthasar war unser »Entwurf«, einige Schlüsselpunkte dieser Interpretation zu präsentieren. Zugleich haben wir versucht, Balthasars Leseweise sowohl von den autobiographischen Schriften als auch von den Interpretationen einiger Spezialisten, besonders einiger bekannter »Theresiologen«, her zu beleuchten.

Für diese Theologen sowie für uns selber ist es überhaupt keine Schwierigkeit, mit Balthasar die Meinung zu teilen, Therese unter die »markanten, kirchlichen Persönlichkeiten zu reihen, die dazu beitragen, die Christenheit bis weit über ihre Epoche hinaus zu bestimmen« (1965, Concilium I, 721). So wie Balthasar sind auch wir überzeugt, dass Thereses Leben voll ist »von Keimen der Lehre, die die Theologie nur zu entwickeln braucht, um reich befruchtet zu werden« (141). Das heißt, dass ein Theologe jeder Epoche das Leben und die Schriften Thereses im Licht der Vorsprünge, aber auch der Grenzen der Theologie seiner Zeit liest. Balthasar hat sicherlich versucht, einen solchen Beitrag für seine Epoche zu leisten.

Zu der Schwierigkeit der dem Theologen eigenen Sprache kommt noch eine nicht weniger und vielleicht sogar noch gewaltigere hinzu, nämlich die Interpretation der Sprache eines Heiligen. Diese Schwierigkeit, die auf jeden Theologen wartet, der die Schriften eines Heiligen interpretieren will, drücken wir abschließend mit den Worten von Therese selber aus, die bei dieser Gelegenheit den Gelehrten jeder Epoche die Szene von Jesus ins Gedächtnis ruft, der mit zwölf Jahren im Tempel, im Kreise von Theologen seiner Zeit lehrt. Therese schreibt: »Oh! Wenn Gelehrte, die ihr ganzes Leben mit Studieren verbracht haben, mir Fragen gestellt hätten, sie wären sicher erstaunt gewesen zu sehen, dass ein vierzehnjähriges Kind die Geheimnisse der Vollkommenheit versteht, Geheimnisse, die all ihre Wissenschaft ihnen nicht zu enthüllen vermag, da man arm im Geiste sein muss, um ihrer teilhaft zu werden!« (1964, 104 ff)

Literatur

- Azey, Virginia (1998): La théologie vécue de Thérèse de Lisieux. Interprétation et réception dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar. In: Thérèse et ses théologiens, Colloque organisé par l'Institut Catholique de Toulouse et les Carmes de Toulouse sous la direction du Père Joseph Baudry, o.c.d. (17–19 novembre 1997), Éd. Saint-Paul, Versailles, 211–227.
- Balthasar, Hans Urs von (1950): Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung. Hegner-Bücherei Köln/Olten.
- Balthasar, Hans Urs von (1970), Schwestern im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- Balthasar, Hans Urs von (1965): Das Evangelium als kritische Norm für jede Form von Spiritualität in der Kirche. In: Concilium I, 715–722.
- Bouyer, Louis (1989): Figures mystiques féminines, Éd. du Cerf, Paris.
- Gadamer, Hans Georg (1990): Gesammelte Werke, Bd. 1. Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Gaucher, Guy o.c.d. (1972²), La passion de Thérèse de Lisieux, Éd. du Cerf, Paris.

- Honings, Boniface o.c.d.* (1956), Therese von Lisieux als Lebenstheologe. In: *Ephemerides Carmeliticae*, 7, 285–303.
- Lévinas, Emmanuel* (1984): La révélation dans la tradition juive. In: *La révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, No 7, Bruxelles, 55–77.
- Meester, Conrad de* (1969): Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la »voie d'enfance spirituelle« chez Ste Thérèse de Lisieux, Coll. *Cogitatio fidei* 39, Éd. du Cerf, Paris.
- Moingt, Joseph SJ* (1993): L'homme qui venait de Dieu, Coll. *Cogitatio fidei* 173. Éd. du Cerf, Paris.
- Pelletier, Anne-Marie* (2000): »À celui qui a, il sera donné«. Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'interprétation des Écritures. In: *L'apport théologique de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, docteur de l'Église, sous la direction de Denis Chardonens o.c.d. et Philippe Hugo o.c.d., Éditions du Carmel, Toulouse, 141–166.
- Philipon, Marie-Michel* (1946²): *Sainte Thérèse de Lisieux*, Desclée, Paris.
- Saini Chamás, Loys de* (1996): Vous ferez mes oeuvres. Étude d'exégèse de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Thèse de doctorat sous la direction du professeur Christoph Schönborn. Université de Fribourg (Suisse). 3 volumes.
- Sicari, Antonio Maria* (1997): *La teologia di S. Teresa di Lisieux*, Dottore della Chiesa, Jaca Book, Milano.
- Therese von Lisieux* (1947), *Geschichte einer Seele. Ratschläge und Erinnerungen, Gebete, Briefe*. In einer neuen Übertragung von Adrienne von Speyr. Johannes-Verlag Einsiedeln.
- Therese von Lisieux: Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text.* (1964). Ins Deutsche übertragen von Dr. Otto Iserland und Cornelia Capol. Johannes Verlag, Einsiedeln.
- Wulf, Friedrich S.J.* (1951): Literaturbericht. Noch einmal Theresia von Lisieux. In: *Geist und Leben* 24, 462–469.

Abstract V: Karin Heller, Religious experience and faith by Theres from Lisieux

It is undoubtedly one of Balthasar's merits to have recognized a theological principle of the interpretation of the saint's life, which not only illustrates but also stimulates theological research. His way of reading Theresa of Lisieux's life and works depends more on intuition and charisma than on method and science. It appears likely that this did not preserve him from running aground.

The enclosed article by Dr. Dr. Karin Heller Professor, was one of the three proposals concerning the postdoctoral thesis required for qualification as a university lecturer (Habilitation) of dogmatic at the „Ludwig-Maximilian-University Munich“. It presents some crucial features of Balthasar's interpretation. Simultaneously the article tries to throw a closer light on Balthasar's way of reading both the autobiographical works and the interpretations of other theologians, especially of some experts.