

Pressezentrum

| | | |
|-----------------|---|----------------|
| Sperrfrist: | 29.05.2014; 16:30 Uhr | |
| Bereich: | Biblisch-Geistliches Zentrum | |
| Veranstaltung: | Nietzsches Schwester? | |
| Referent/in: | Prof. Dr. Tomáš Halík, Präsident der Tschechischen Christlichen Akademie, Prag / Tschechien | |
| Ort: | St. Marien-Schulen, Sporthalle, Helenenstr. 2 | |
| Programm Seite: | 126 | Dokument: 2809 |

Nietzsches Schwester? Die atheistische Abgründe der heiligen Theresie von Lisieux

Vor einigen Jahren habe ich in meinem Buch „Geduld mit Gott“ Therese von Lisieux, diese „Kleine Blume“ provokativ mit Friedrich Nietzsche verglichen und diese beiden so unterschiedlichen Zeitgenossen als geistige Geschwister bezeichnet. Nietzsche sowie Therese, beide lebten in einer Welt des von Wissenschaftsoptimismus und Fortschrittsglauben beherrschten 19. Jahrhunderts, in einer Welt, von der damals kaum jemand wusste, wie viele Illusionen und welche Naivität sie in sich trug und wovon sie bald abgelöst werden sollte.

Und zugleich lebten beide in einer Zeit, deren Frömmigkeit einerseits süßlich sentimental war und andererseits trübsinnig moralisierend, voller Rigorismus, orientiert auf Eintreibung von Verdiensten und Erwerb von Tugenden (dieser frommen Version der alten Irrlehre des Pelagius), und all das bei einer obsessiv neurotischen Faszination von Sünde. Und beide kehrten allen diesen Zeichen ihrer Zeit, den raffinierten Versuchungen des geistigen Klimas ihrer Welt den Rücken – wenn auch auf sehr unterschiedliche Art und Weise und unter unterschiedlichen Umständen.

Nietzsches Antichrist ist ein aggressives, hasserfülltes Pamphlet, eine Provokation, ein hingeworfener Fehdehandschuh – und Nietzsche, obwohl er so etwas sicher nicht zugeben würde, lauert, wer den Handschuh – und wie – aufheben würde. Ich kann mir nicht helfen: Der Autor des Antichrist kommt mir wie ein trotziges Kind vor, das sich mit seinem provokativ unerträglichen Verhalten eine liebevolle Zuwendung erzwingen will. Nietzsches berühmter Hammer – von ihm pathetisch als „Hammer des Philosophierens“ bezeichnet – ist nicht immer und nicht vor allem ein Destruktionswerkzeug, sondern vielmehr der kleine Hammer eines Mineralogen, der den verborgenen Kern des Steines untersucht, oder der eines Neurologen, der unsere Reflexe prüft. Wenn er zerstört, dann deshalb, weil er einen neuen Weg graben oder einen bisher unberührbaren Steinblock – einschließlich vieler Altarsteine – behauen will, um daraus eine bereits im Kopf vorgestellte Figur, eine neue Gestalt, eine neue Qualität zu befreien. Auch inmitten der aggressiven Tiraden dieser seiner schärfsten und ungerechtesten Polemik gegen das Christentum sprudelt an einer Stelle des Antichrist ein wunderbares Lied der Liebe zu Jesus hervor, das ein tiefes Verständnis der Originalität Jesu bezeugt.

Zu nichts Ähnlichem ist Nietzsche aber fähig oder bereit in Bezug auf Paulus: Für ihn findet er nur giftige Hassworte und eine absolute Verurteilung. Vergleicht man Nietzsches Paulusbild und seine Deutung und Auswertung der Lehre des Apostels mit dessen eigenen Texten, dann kann es keinen erdenklich größeren Unterschied geben. Woher der ganze Groll? Sind sich die beiden nicht vielmehr in manchem ähnlich? Hat der – eine radikale Erschütterung des Christentums anstrebende – Nietzsche gehnt, dass es eben Paulus war, der die gewaltige Umgestaltung und Neuinterpretation des Christentums am Beginn seiner Geschichte durchführte, wozu es durch jene „herausgefordert“ war, die Angst hatten, Jesu Bruch mit der Welt des mosaischen Gesetzes zu vollenden? Dass eben der historische Sieg des Paulus über Petrus und andere Apostel auf dem Apostelkonzil in Jerusalem – ermöglicht gewiss auch durch Petrus´ großzügige Kompromissbereitschaft – es jenem Funken der befreienden Radikalität des Christentums erlaubte zu einem Feuer aufzulodern, das die ganze damalige Welt der antiken Zivilisation ergriff und veränderte und sich sogar weit über ihre Grenzen verbreitete?

Nach Dietrich von Hildebrandt ist Nietzsche ein „radikal-protestantischer Prediger“. Aber gerade Paulus steht an der Wiege praktisch aller radikalen Reformen des Christentums von Markion bis zu den heutigen postmodernen Interpreten des Christentums, inklusive der erwähnten Deutung der Säkularisation als Verwirklichung der kenosis, der Selbstentäußerung – also von Paulus´ Interpretation des Kreuzes Jesu im Werk Gianni Vattimos. Es war Markion, dieser „erste Protestant“ an der Schwelle der Geschichte des christlichen Denkens, der den Paulinischen Gegensatz von Gesetz und Gnade in eine Lehre von zwei Göttern umformte und darstellte: hier der dunkle Schöpfergott des Alten Testaments – und da der barmherzige Vater Jesu in den Evangelien. Ist nicht Nietzsche mit seiner Ablehnung des alten Gottes (und mit einer unbestimmten Zusage der Rückkehr Gottes, der „seine moralische Haut abstreifen würde“) in gewissem Sinne „ein radikaler Protestant“, vor allem indem er diese Linie von Paulus und Markion, diesen Versuch sich von der alten Religion zu befreien, bis an die denkbar letzte Grenze führt? Ist nicht Markion mit seiner Ablehnung des schlechten Gottes „der erste Nietzsche der Kirche“ und Nietzsche mit seiner Botschaft vom Tod des alten Gottes „der letzte Markion des Christentums?“

Auch Alain Badiou behauptet in seinem bemerkenswerten Buch über Paulus, Nietzsche wittere in Paulus eher einen Konkurrenten als einen Gegner. Beide wollen doch eine neue Epoche der Geschichte einleiten, beide sind überzeugt, der gegenwärtige Mensch sei etwas, was überwunden werden müsse, beide wollen mit der Herrschaft der Schuld und des Gesetzes brechen, beide betreiben eine „Anti-Philosophie“, beide wollen das Ereignis einer Affirmation des Lebens vorbereiten, eine Befreiung des Lebens aus der Herrschaft der Negativität und des Todes. Nach Badiou hat Nietzsche im Antichrist die Lehre des Paulus und seine Rolle zwar total entstellt, einer Sache sei er jedoch ganz richtig auf den Grund gekommen: Für Paulus sei das ganze Leben Christi nichts wert, „er hatte den Tod am Kreuz nötig und etwas mehr noch“ (Antichrist 42). Allerdings jenes „etwas mehr noch“, jenes „etwas“, was den Tod besiegt, stellt für Paulus den Kardinalpunkt dar. Sein ganzes Evangelium, seine ganze Version des Christentums gründet er ganz allein auf Ostern.

Vor ihrem Tod durchlebte die junge Karmelitin aus Lisieux schwere geistige Kämpfe und eine große seelische Finsternis; in dieser Nacht der Prüfung ist ihr einmal auch der Tod erschienen – sie beschreibt ihn als Nacht des Nichts. „Ich glaube nicht mehr an das ewige Leben: mir scheint, dass auf dieses sterbliche Leben nichts folgt“, mit diesen Worten bringt es die Kirchenlehrerin zum Ausdruck. „In meine Seele drängen sich die Gedanken der schlimmsten Materialisten“, ist eine andere ihrer authentischen Aussagen. Zusammengebrochen ist nicht nur die süße fromme Welt, in der sie ihr ganzes bisheriges Leben verlebte, sondern es wurden auch ihre früheren tiefen Erfahrungen der Gottesnähe von Nebel, Finsternis und Leere aufgesogen. Sie fühlte sich „fern aller Sonnen“ – wenn wir uns erlauben diese Erfahrung mit jenen Worten zu beschreiben, mit denen Nietzsches Narr

(der tolle Mech) in dem berühmten Abschnitt über den Tod Gottes mit einem Geysir von suggestiven Metaphern den Weltzustand schildert. Therese beschreibt, wie Christus sie in einen unterirdischen Raum führt, „wo keine Sonne mehr scheint“.

Mutter Agnes, die die letzten Gespräche mit der sterbenden Therese führte und die erste Redaktion (sowie eine rasante Zensur) ihrer Schriften vornahm, verstand Thereses Zustand im Geiste der karmelitanischen Mystik als „dunkle Nacht der Seele“ – und stilisierte ihre Aussagen auch nach diesem Modell. Damit verfehlte sie jedoch etwas, worin Therese von Lisieux wirklich originell, neu und einzigartig war und was wir begreiflicherweise weder bei der „großen Theresia“ von Avila noch bei Johannes vom Kreuz vorfinden.

Der Grundsatz der „kleinen Therese“ war „aus Liebe zu Gott auch die seltsamsten Gedanken zu erdulden“. So ist das Merkwürdigste an Therese ihre Art, mit welcher sie ihr Ringen mit Gott, ihr inneres Dunkel und Verlassensein, ihre Erfahrung mit der Abwesenheit Gottes, die Verfinsterung ihres Glaubens akzeptierte und begriff. Sie nahm es als Ausdruck der Solidarität mit den Nichtgläubigen.

Dieses Mädchen, aufgewachsen im Milieu eines kleinbürgerlichen, eher bigotten als frommen Zuhauses, das sie durch ihren Eintritt ins Kloster nicht los wurde (beigetreten sind nach und nach auch ihre drei Schwestern), ist in ihrem Leben wohl nie einem Atheisten aus nächster Nähe begegnet. In ihrem Tagebuch schreibt sie, dass sie vor dem schicksalhaften Ostern 1896 – als sie bei ihren Blutungen am Karfreitag begriff, selbst bereits ans Kreuz einer unheilbaren Krankheit geschlagen zu sein – nicht glaubte, dass es wirkliche Atheisten gebe. Sie hielt sie für Menschen, die eigentlich „nur gegen ihre eigene Überzeugung sprechen“. (So reagieren übrigens auch heute noch Millionen von Menschen außerhalb der westlichen Zivilisation, sie können sich eine atheistische Position überhaupt nicht vorstellen.)

Aber dann – setzt sie fort – habe Christus ihr geoffenbart, es gebe tatsächlich Menschen, die ganz ohne Glauben leben. Und dass der Atheismus nicht bloßer „Schein“ oder sündhafter Selbstbetrug oder Irreführung der anderen, sondern vielmehr sehr ernst zu nehmen sei, bestätigte sich ihr dadurch, dass ihr selbst jegliche Glaubensgewissheit abhanden gekommen war. Sie kann sich nicht mehr ihrer früheren religiösen Erfahrung erfreuen, kann nicht mehr das Licht und die Freude des kindlichen Glaubens genießen. Einer ihrer Biographen bemerkt, dass der Ausdruck *jouissance*, Genuss, dessen sie sich hier bedient hat, im Französischen ihrer Zeit tatsächlich „Genuss“ bedeutete im Sinne der Möglichkeit, etwas im Besitz Gehaltene zu genießen, Freude am Besitz einer Sache zu empfinden; Therese wird nun keinen Glauben mehr haben, wird keine Glaubensgewissheit mehr besitzen.

Therese erklärt, sie verstehe Ungläubige als ihre Brüder, mit denen sie jetzt am gemeinsamen Tisch sitze und dasselbe Brot esse – und bittet Jesus, er möchte sie von diesem Tisch nicht vertreiben. Sie – im Unterschied von ihnen – spürt die Bitterkeit dieses Brotes, weil sie, anders als ihre jetzigen Tischgenossen, die Freude der Gottesnähe hatte erfahren dürfen (obwohl die Erinnerung daran ihren Schmerz nur umso größer macht), während die gegen Gott gleichgültigen Menschen sich der Schwere und Tragik ihrer Lage meistens gar nicht bewusst sind. Eigentlich nur dank ihrer früheren Glaubenserfahrung kann sie das wirkliche Drama des Von-Gott-Verlassenseins so tief erleben, jenes verborgene Gesicht des Atheismus entdecken und erfahren, dem sich so manche mit solch leichtfertiger Selbstverständlichkeit aussetzen. (Ähnlich – wir werden es noch sehen – kommt Nietzsches Narr unter jene, die nicht an Gott glauben und in ihrem selbstverständlichen Atheismus kein Problem mehr sehen, um ihnen die wirkliche Natur und die wirkliche Konsequenz ihrer leichtfertigen oder ins Unbewusste verdrängten Tötung Gottes vor Augen zu führen.)

Solch ein Verhältnis zu den Ungläubigen kennt die Kirche zur Zeit Thereses absolut nicht. Für die Kirche ist der Atheismus ein Irrtum, eine Wahnidee und vor allem Sünde. Unter den Schwestern finden sich vielleicht einige, die für die Ungläubigen beten und Opfer bringen, sie möchten Mütter und Patinnen ihrer Umkehr sein – Therese hingegen will ihre Schwester sein, und nimmt sie ausdrücklich als ihre Brüder wahr.

Die französische Kirche jener Zeit ist besessen von einem verbissenen Abwehrkampf gegen den überhand nehmenden Atheismus. Je weniger sie sich des Anteils ihrer verdorrten und verstaubten Theologie am Unglauben der Zeitgenossen bewusst ist, umso verkrampfter sucht sie nach äußeren Feinden und deren konspirierenden Agenten in den eigenen Reihen. Schuld an allem trage die weltweite jüdisch-freimaurerische Verschwörung. Drumont schwingt die Fahne des kämpferischen Antisemitismus und Nationalismus („Frankreich den Franzosen“), eifrig wird die „Bibel des Antisemitismus“ von Gougenot de Mousaux gelesen, im Freimaurertum wird „das Werkzeug des Judentums zur Vernichtung des Christentums und zur Einsetzung der Kirche des Satans“ erkannt. In der Kirche bricht eine tobsüchtige, paranoide Kampagne gegen den „Modernismus“ los, jegliches andere Verhältnis zum modernen Denken als „totale Abwehr“ wird abgelehnt. Während manche Priester damals apologetische Schriften verfassen und ereifert gegen den Atheismus predigen, weil es zu ihrem Beruf gehört oder weil sie damit ihre eigenen, uneingestandenen Zweifel zu überschreien versuchen, ist das Mädchen aus der Normandie auf eine bemerkenswerte Art und Weise mit den Atheisten solidarisch, sie fasst den Atheismus als ihren Leidenskelch auf, aus dem sie in ihrer Gethsemane-Nacht in vollen Zügen trinkt.

Die kleine Therese wurde zu einem Pendel zwischen der ungläubigen Welt und dem tauben Himmel – und dies ist ihre Botschaft, eine Lektion, die diese Kirchenlehrerin der Kirche unserer Zeit erteilt.

Erst von hier aus kann jener „Gnadenregen“ fallen, der Regen jener Rosen, die auf die Erde zu senden sie versprochen haben soll und mit denen sie in der Gestalt süßer, kitschiger kleiner Statuen fast in jeder katholischen Kirche auf diesem Planeten abgebildet ist. Es sind jedoch keine Kunstblumen, keine parfümierten Papierrosen: Rosen ohne Dornen gibt es nicht.

An der Schwelle des Todes bekennt Therese, sie „habe den Glauben verloren“, alle ihre Gewissheit und alles Licht – sie sei nur noch zu lieben fähig. Gott „sehe“ sie nicht im Licht des Glaubens, aber sie beziehe sich auf ihn immer noch mit der Leidenschaft der Liebe. Ihre jugendliche Entscheidung, für ihren Auftrag die Liebe im Herzen der Kirche zu sein, verliert mit einem Mal jeden Anstrich von Sentimentalität. Gott ist entsetzlich weit, die Sterbende erfährt nur eine bodenlose Leere. Sie ist nicht imstande, sie mit dem Glauben auszufüllen, denn er hat in dichtem Nebel seinen „Gegenstand“ verloren, wie die Brücke von Avignon, die nicht bis zum anderen Ufer reicht. Auf dem Boden des Leidens bleibt jedoch weiterhin das lebendig, dem sie sich an der Schwelle von der Kindheit zum Erwachsenenalter geweiht und worin sie sich geduldig geübt hat beim Ertragen aller möglichen Boshaftigkeiten vonseiten der Schwestern im Kloster – nämlich in duldsamer Liebe. „Die Liebe ist langmütig [...], sie erträgt alles [...], die Liebe hört niemals auf“, schreibt der Apostel Paulus.

Ob Therese an der Schwelle ihres so seltsam erfolgten Todes auch etwas von jenem Endzustand erfahren konnte, von dem der Apostel Paulus im Brief an die Korinther spricht, nämlich dass alles einmal vergeht – auch der Glaube und die Hoffnung, denn sie „hätten ihre Aufgabe erfüllt“ uns durch das Schattental dieser vieldeutigen Welt zu begleiten –, die Liebe aber immer bliebe? War die Hölle ihres Leidens und der inneren Finsternis paradoxerweise schon ihr Einzug in den „Himmel“ – wo von den drei göttlichen Tugenden nur noch die eine bestehen bleibt?

Therese ist eine Meisterin der Paradoxe; ihr „kleiner Weg“ ist nichts anderes als das konsequent gelebte Paradox, bekannt aus den Episteln des hl. Paulus: die großen Dinge könnten sich nur in den kleinen äußern, Gottes Weisheit offenbare sich in der menschlichen Torheit (und umgekehrt), Gottes Kraft in der menschlichen Schwäche. Therese lehrt einen Glauben, der kreativ ist, indem er weiß Lebenssituationen neu zu interpretieren, in ihnen einen neuen, verborgenen, tieferen Sinn zu erkennen – der dann häufig als Gegenpol zur ursprünglichen Einschätzung erscheint.

In diesem Geiste bemüht sich Therese auch ihre schmerzvolle Erfahrung des Verlassenseins von Gott als ein besonderes Geschenk und Aufforderung neu zu interpretieren, zugleich aber als Kreuz, unter dem sie freilich zusammenbricht, und sie gibt das zu und lehnt die Bestrebungen ihrer Schwestern ab, ihr Sterben als ein „heroisches Leiden“ im Geiste kitschiger Heiligenleben zu schildern. Und wenn sie ihr Verlassensein von Gott als Platznehmen an einem Tisch mit den Ungläubigen deutet, so eröffnet sie ihnen damit die Möglichkeit, ihren Atheismus neu zu interpretieren: das, was jene Menschen mit Gleichgültigkeit und Selbstverständlichkeit annehmen (wie die Leute auf dem Markt, zu denen Nietzsches „Narr“ sprach), sei wie ein Sein in der Finsternis, in einem Land „fern aller Sonnen“.

Für Nietzsche stellt der Blick in den Abgrund, der sich nach dem „Tod Gottes“ auftut, eine Gelegenheit und Aufforderung dar, den frei gewordenen Raum mit einem neuen Typus des Menschseins, mit dem Übermenschen aufzufüllen. Bei Therese würde man annehmen, sie würde ihre Erfahrung mit dem Abgrund traditionell als stellvertretendes Opfer begreifen, das helfen soll, die sündigen Ungläubigen in den Schoß der Kirche zurückzubringen – und man könnte natürlich Texte von ihr finden, die eine solche Deutung suggerieren (aber ich möchte jetzt nicht auf ziemlich komplizierte Reflexionen darüber eingehen, inwieweit sich unter den von ihren frommen Herausgeberinnen stammenden Zensureingriffen, Missinterpretationen und Übermalungen noch die authentische Stimme Thereses vernehmen lässt).

Es dürfte uns dann nicht verwundern, wenn Atheisten Thereses Interpretation von Atheismus als „unerbetene Gefälligkeit“ ablehnten, als romantische Projektion, die die Ungläubigen nicht respektiere, keine Rücksicht nehme auf ihr Selbstverständnis, ihre Unterschiedlichkeit und ihr Recht, selbst sein zu können, und dazu noch bemüht – sogar durch eine gewisse gefühlsmäßige Erpressung –, sie zu manipulieren und dorthin zurückzubringen, wo sie gar nicht hin wollten.

Wenn ich Therese und ihren Weg durch Paradoxe und stete Neuinterpretationen richtig verstehe, so geht es ihr um etwas anderes: nicht darum, die Ungläubigen einfach ins Innere der Kirche zu führen, sondern dieses Innere um deren Erfahrung der Finsternis zu erweitern. Durch ihre Solidarität mit den Ungläubigen erobert Therese für die bislang allzu verschlossene Kirche ein neues Land samt jenen, die es bewohnen.

Therese inspiriert uns zu einem Glauben, der vor der Herausforderung des Atheismus nicht feige in die Festung seiner Gewissheiten flüchtet, um von dort aus den Atheismus aus sicherer Entfernung über den Graben des Unverständnisses mit Argumenten militanter Apologeten zu beschießen, sondern sich mit einem weit größeren Mut und „unbewaffnet“ – wie einst der hl. Franziskus in das Lager des Sultans – ins „Lager der Ungläubigen“ begibt und von dort in die Schatzkammer des Glaubens eine neue Trophäe mitbringt, nämlich die atheistische Erfahrung des Entferntseins Gottes. Jene existentielle „Wahrheit des Atheismus“, jenes Erlebnis des Schmerzes, das bislang den „Fels des Atheismus“ darstellte, ist nunmehr auch Teil des Glaubensschatzes. Der so verstandene und bis in die Tiefe der Nacht wahrhaftig und geduldig gelebte Glaube trägt bereits diese existentielle Erfahrung auch in sich. Er entbehrt nichts von dem, was zum Menschen gehört. Er erträgt auch dessen Nächte.

Die Tatsache, dass Therese „die Liebe im Herzen der Kirche“ ist – eine Liebe, die auch in der Nacht des Glaubens brennt, die auch dort fortbesteht, wo der Glaube „abgestorben“ ist – beweist, dass diese Liebe – und daher auch das geheimnisvolle „Herz der Kirche“, ihre verborgene Dimension der Tiefe – weit breiter, tiefer, großzügiger ist, als sie bislang und von außen betrachtet zu sein schien. Es gibt dort auch für jene Platz, deren Gewissheiten (und vor allem „religiöse Gewissheiten“) erschüttert, entwurzelt, ins Dunkel getaucht sind. Sind nicht gerade diese Menschen nur noch einen kleinen Schritt entfernt von jener seligen Armut im Geiste, jener „Abgeschiedenheit“, wie Meister Eckehart es nennt und die „nichts wissen, nichts besitzen, nichts sein“ bedeutet?

Jene Dialektik von Leere und Fülle ist vielen (nicht nur christlichen) Mystikern vertraut. Lediglich diese Armut kann von Gott gänzlich gefüllt werden. Erst vom tiefsten Boden dieses Abgrunds aus kann man „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt.“ (Eph 3,18f). Wenn die Liebe auf dem Weg zum Endziel den Glauben überholt und auch den „Tod des Glaubens“ überlebt, dann ist sie fähig auch die Ungläubigen samt deren Unglauben zu umarmen. Den Unglauben überwältigen kann der Glaube nur, indem er ihn umarmt.

Bietet sich hier nicht ein bislang unbeschrittener Weg, viel radikaler, als bisher versucht wurde den Appell des letzten Konzils zum „Dialog mit dem Atheismus unserer Zeit“ nachzugehen? Nämlich die „Ungläubigen“ ganz zu entdämonisieren und zumindest eine bestimmte Art des Unglaubens „von der anderen Seite her“ als Blick auf den schroffen, „mit Wolken verhangenen“ Hochgebirgsgipfel des undurchdringlichen göttlichen Geheimnisses neu zu interpretieren? Den Atheismus nicht als Lüge, sondern als nicht zu Ende gesprochene Wahrheit zu begreifen? Den lebendigen Glauben nicht als Ansammlung verstaubter Lehrsätze darzustellen, sondern als einen Weg des Reifens, der auch die Täler des „Schweigens Gottes“ kennt, sie jedoch im Unterschied von den Bekennern der (religiösen wie auch atheistischen) „Gewissheiten“ weder meidet noch in ihnen jede weitere Suche aufgibt, sondern geduldig weiter schreitet?

Ja, Therese ist mit Recht Lehrerin der Kirche unserer Zeit, auch wenn sie keine theologische Abhandlung verfasst hat; ihre Erfahrung mit dem Entferntsein Gottes und ihre Beziehung zu den Ungläubigen mögen für uns gerade jetzt eine dringlichere Botschaft des Himmels sein als die mehrbändigen Werke mancher katholischer Gelehrter und Kirchenväter. Die „kleine Therese“ zeigt uns deutlicher als andere Heilige, wo sich das Herz der Kirche befindet und was in ihm geschieht; sie kann in das innerste Herz der Kirche etwas hineinbringen, was wir tatsächlich gerade heute dringend zu lernen nötig haben.

(In diesem Vortrag wird viel zitiert aus dem Buch von Tomáš Halík „Geduld mit Gott“)