

Martin Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila

Ökumenische Gemeinsamkeit in spirituellen Grunderfahrungen*

Rogelio García-Mateo, München

Inzwischen ist deutlich geworden, daß Martin Luther erst dann recht verstanden werden kann, wenn man ihn auf dem Hintergrund der mystischen und spirituellen Strömungen seiner Zeit versteht. Dieses Eingebundensein in die Spiritualität des beginnenden 16. Jahrhunderts hört nicht auf mit seinem reformatorischen Umbruch. Die Luther-Forscher Heiko A. Oberman (evang.) und Erwin Iserloh (kath.) sind der Meinung, daß sich in bezug auf die mystische Dimension in der Entwicklung Luthers kaum etwas geändert hat¹. „Weder durch sein Kennenlernen der Mystik Taulers und der ‚Theologia Deutsch‘ noch durch die Abwehr der Schwärmer, auch nicht durch die reformatorische Wendung ... In ziemlicher Kontinuität hält Luther seine Linie durch. Er steht positiv zur Mystik als einer sapientia experimentalis, als einer Lebensweisheit, gemäß der der Mensch den religiösen Wirklichkeiten nicht theoretisch spekulierend gegenübersteht, sondern in ihnen steht und aus ihnen lebt. Letztthin ist es nur die eine Wirklichkeit: Christus.“²

Gemeinsamkeit im Grundanliegen

Diese Art Mystik, deren Ziel weder Vergottung noch Entrückung oder Bewußtseinserweiterung, sondern erfahrene Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus ist, verbindet Luther insbesondere mit den spanischen Reformmystikern des 16. Jahrhunderts: Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Johannes von Avila, Pedro Alcántara. Ihr Reformwerk ist von Luther im wesentlichen unabhängig; es ist bei allen

* Die gemeinsame ökumenische Kommission (vgl. *Herder-Korrespondenz* 40 [1986] 135–139) hat zu den einzelnen Verwerfungen reformatorischer Theologie im 16. Jh. (nach eingehender Prüfung) festgestellt, daß viele davon der Lehre und Praxis der heutigen Christenheit nicht mehr entsprechen bzw. die zu kritisierende Praxis kaum mehr vorhanden ist. Daß die Einheit im Bereich der Spiritualität immer schon weithin gegeben war, möchte dieser Beitrag erweisen.

¹ Vgl. *Kirche, Mystik, Heilung und das Natürliche bei Luther*, hrsg. von I. Asheim, Göttingen 1967, 20 ff.

² E. Iserloh, *Luther und die Mystik*, in: I. Asheim, aaO. (Anm. 1), 60 f.

Berührungen und Überschneidungen mit der katholischen Reform außerhalb des reformatorischen Einflußbereichs entstanden. Es ist einfach die innerkirchliche Reformbestrebung, die in der „ecclesia semper reformanda“ (der sich immer erneuernden Kirche) immer wieder zu finden ist und an der auch die Reformation angesetzt hat. So spricht J. Lortz (kath.) von dem gemeinsamen Uranliegen von Reformation und katholischer Reform: „Luther, der ursprünglich die Reform in der einen alten Kirche durchführen wollte, hat es (dieses Uranliegen) in seinem ersten öffentlichen Wort zur Krise des 16. Jahrhunderts mächtig und tief katholisch ausgesprochen: ‚Als unser Herr Jesus Christus sagte: ‚tuet Buße!‘, da wollte er, daß das ganze Leben der Christen eine Buße sei.‘ Diese Forderung zerschlägt das Veräußerlichte; ihr Ernst ist frei von Oberflächlichkeit..., er meint echte Buße..., christliche Existenz im Glauben und im Beten.“³

Auch die Reformtätigkeit von sogenannten „gegenreformatorischen“ Heiligen wie Petrus Canisius, Philipp Neri, Franz Borja, Karl Borromeus, Franz von Sales ist nicht einfach eine Reaktion gegen die aufkommende evangelische Kirche; sie stammt vielmehr vor allem aus dem Ernst des Evangeliums. Auch diese katholischen Heiligen bejahen das reformatorische Uranliegen Luthers, dem Umkehrruf Jesu zu folgen. Besonders deutlich wird dies in der spanischen Reformmystik. Wie Luther suchte auch sie Vertiefung, Vergeistigung und Verinnerlichung des christlichen Lebens gegen die Veräußerlichung religiöser Praktiken, die in übertriebener Reliquienverehrung, in Wallfahrtssucht und entartetem Ablassbetrieb bestand.

Auf Gemeinsamkeiten haben bereits J. Moltmann und J. Sudbrack aufmerksam gemacht⁴. Moltmann behauptet in bezug auf Teresa: „Es ist... unzutreffend und auch ein Mißbrauch ihres Namens, wenn sie lange Zeit eine ‚Hauptfigur der Gegenreformation‘ genannt wurde... Was sie in Wirklichkeit war, läßt sich treffender mit dem Ausdruck ‚Hauptfigur der katholischen Reform‘ bezeichnen. In der Notwendigkeit der gründlichen Reform der Kirche war sich Teresa mit den Reformatoren sogar ganz einig.“⁵ J. Sudbrack geht hier einen Schritt weiter, versucht, die theologische Grundstruktur der religiösen Erfahrung Luthers

³ J. Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen*, Trier 1948, 212.

⁴ Vgl. dazu *Teresa von Avila – Martin Luther. Große Gestalten kirchlicher Reform*, hrsg. von W. Herbstrith, München 1983.

⁵ J. Moltmann, *Die Wendung zur Christumystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther*, in: *Gott allein. Teresa von Avila heute*, hrsg. von W. Herbstrith, Freiburg 1982, 186. Moltmann bringt hier sein gebrochenes Verhältnis zur Mystik wieder zum Ausdruck, indem er je nachdem die mystische Erfahrung als Mittel für seine Theologie benutzt.

und der spanischen Reformmystiker zu kennzeichnen: „Luthers Insistieren auf die ‚Extra‘-Dimension, die von H. A. Oberman geschickt als ‚simul gemitus et raptus‘, zugleich seufzend nach Gott und hinweggerissen von Gott, ausgedeutet wurde; die schlichte, aber so intensive Frömmigkeit der ‚Imitatio Christi‘, die man mit dem einen Wort zusammenfassen möchte: Du!; die Dialektik der Nachterfahrung des Johannes vom Kreuz..., die Klarheit und Entscheidungskraft der ignatianischen Mystik; und besonders der Reichtum des teresianischen Gotteserlebens..., allen Erfahrungen liegt eine Grundstruktur zugrunde...: der Überstieg über die eigenen Möglichkeiten des Menschen... und zugleich die Begegnung der gegenüberstehenden Freiheit... Es entspricht der Unterscheidung, die Karl Rahner mit ‚natürliche‘ Mystik von Welt und Selbst und ‚übernatürliche‘ Mystik von Gott vorgelegt hat.“⁶ Grundgemeinsamkeiten zwischen Luther, Ignatius und Teresa lassen sich an vielen Stellen aufzeigen.

Lebenswende und Rechtfertigungserfahrung

Ignatius ist acht Jahre später als Luther geboren (1491). Als dieser 1546 starb, war Teresa noch eine oberflächliche, unglückliche Nonne im 33. Lebensjahr. Alle drei Zeitgenossen haben eine grundlegende Veränderung in ihrem Leben durchgemacht. Bei Ignatius geschah es 1521, als Luther vor dem Reichstag zu Worms stand und in seinem Versteck auf der Wartburg unter vielem Nachsinnen und innerem Kämpfen über den Sinn seiner Entscheidung das Neue Testament ins Deutsche übersetzte. In diesem Jahr erlitt der Offizier Iñigo Lopez de Loyola bei der Verteidigung der Festung Pamplona eine schwere Verwundung; sie brachte ihn an die Todesgrenze und gab seinem Leben eine ganz neue Richtung. Todeserfahrung steht auch am Anfang der Lebenswende des Erfurter Studenten Martin Luther, als er bei einem lebensgefährlich starken Gewitter gelobte, Mönch zu werden. Zwar nicht Lebensgefahr, aber das Denken an den Tod und damit verbunden die Angst um ihr Heil bestimmten den Ordenseintritt Teresas: „Schrecken ergriff mich beim Gedanken, ich wäre auf dem Wege zur Hölle gewesen, wenn der Tod mich überrascht hätte; jetzt sah ich ein, der Ordensstand war das Beste und Sicherste für mich.“⁷ Die erschütternde Konfrontation mit der Realität

⁶ J. Sudbrack, *Der Mensch im Überstieg. Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung*, in: *Der Weg zum Quell – Teresa von Avila 1582–1982*, hrsg. von J. Kotschner, Düsseldorf 1982, 87f.

⁷ Theresia von Avila, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von A. Alkofer, München 1933–1941; *Bd. 1: Leben von ihr selbst beschrieben*, 44. (Alle weiteren Zitate aus Werken der Teresa von Avila sind dieser Ausgabe entnommen.)

des Todes, d.h. die Grunderfahrung menschlicher Ohnmacht, bildet das gemeinsame Erlebnis, das die Bekehrung des Ignatius und die geistliche Berufung Luthers und Teresas miteinander verbindet.

Bruder Martins Anfechtungen in den Augustinerklöstern zu Erfurt und Wittenberg zeigen manche Berührungspunkte mit der nach der Bekehrung eintretenden inneren Auseinandersetzung des zum Pilger gewordenen Offiziers Iñigo in der Einsamkeit von Manresa. Bei beiden geht es um den Durchbruch eines tiefen religiösen Erlebnisses, das wesentlich mit der Wirklichkeit der Sünde zusammenhängt. Oder wie der evangelische Kirchenhistoriker H. Boehmer es ausdrückt: „Loyolas Seelenkämpfe in der Dominikanerzelle zu Manresa und Luthers Seelenkämpfe in den schwarzen Klöstern zu Erfurt und Wittenberg. Was beide Männer so mächtig bewegt, das ist im Grunde dasselbe: die Sehnsucht nach persönlicher Gewißheit der Versöhnung mit Gott.“⁸

Diese Sehnsucht blieb eine Zeitlang ohne Antwort. Orientierungslosigkeit und tiefe seelische Anfechtungen brechen in das Leben des Büßers von Manresa ein: „Er betete täglich auf den Knien sieben Stunden, stand regelmäßig um die Mitternacht auf und führte alle übrigen, schon erwähnten Frömmigkeitsübungen weiter. Aber bei all dem fand er kein Mittel gegen seine Skrupel, und diese Qual dauerte schon durch mehrere Monate ..., daß er plötzlich zu Gott laut und mit Worten aufschrie: ‚Hilf Du mir, Herr; denn bei keinem Menschen und bei keinem Geschöpf kann ich irgendwelche Hilfe finden. Keine Mühe wäre mir zu groß, wenn ich damit erhoffen dürfte, irgendwie Hilfe zu finden. Zeige Du mir den Weg, Herr, wo ich sie finden kann. Selbst wenn ich einem Hündlein nachlaufen müßte, um von ihm Hilfe zu bekommen, würde ich es sofort tun.‘ In dieser Seelenverfassung kamen ihm oftmals gar heftige Versuchungen, sich durch ein großes Loch, das im Boden der Zelle war, in die Tiefe zu stürzen.“⁹

Die Erfahrung des Ignatius scheint nicht restlos erklärt zu sein, wenn man sie nur allgemein psychologisch als Produkt von Schuldgefühlen und Verzweiflungszuständen deutet. Sie spielt sich auf der Ebene der in der spanischen Mystik so genannten „Dunklen Nacht“ ab. Sie ruft – ähnlich wie Johannes vom Kreuz es erlebt und beschrieben hat¹⁰ – De-

⁸ H. Boehmer, *Ignatius von Loyola*, Stuttgart 1941, 37.

⁹ Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, hrsg. von B. Schneider, Freiburg ²1986, Nr. 23–24.

¹⁰ Unter den Beschreibungen, die hier an Ignatius erinnern, sind jene anzuführen, die von der geistigen Läuterung sprechen: „...allein die reine läuternde Trockenheit geht zusammen mit einem regelmäßigen Dienstverlangen und mit der Besorgnis und Furcht, nichts für Gott zu leisten. Und wenn diese Läuterungsweise sich auch mitunter die Melancholie

pressionszustände hervor. Der Mensch erfährt sich dabei nicht nur verworfen und verlassen, sondern vor allem so sehr von Gott verstoßen, daß ihm der Tod gegenüber dieser abgründigsten Erfahrung als Erleichterung vorkommt. Die menschliche Existenz ist gelähmt und verfinstert. Die Verlassenheit Jesu am Kreuz wird miterlebt.

In seinem Suchen nach dem gnädigen Gott kannte auch Luther diesen Verzweiflungszustand: „Das Wort Röm 1, 17: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart‘, stand mir bis dahin im Wege. Denn ich haßte dieses Wort... Obwohl ein untadelhafter Mönch, fühlte ich mich vor Gott als Sünder, litt die größte Gewissensunruhe und konnte mir Gott nicht als durch meine Genugtuung versöhnt mit Trost vorstellen... Endlich wurde ich durch Gottes Erbarmen bei meinem Tag und Nacht fortgesetzten Nachgrübeln auf die Verbindung der Worte aufmerksam. Die Gerechtigkeit Gottes wird in jenem (Evangelium) geoffenbart, wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben.‘ Da fing ich an, die Gerechtigkeit als solche zu verstehen, durch die der Gerechte durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus dem Glauben. Da fühlte ich mich geradezu wie wiedergeboren und glaubte durch offene Türen ins Paradies einzutreten. Sofort erschien mir die ganze Heilige Schrift mit anderem Gesicht.“¹¹

Dieses für den reformatorischen Durchbruch grundlegende, sogenannte „Turmerlebnis“ bedeutet die Begegnung mit dem „gnädigen Gott“, das Eintreten in ein neues Verhältnis zu Gott. Luther erfährt, daß im Glauben an Jesus Christus Gottes Gerechtigkeit nichts anderes als Vergebung und Hingabe an den Menschen ist. Diese neue Gottesbeziehung besagt zugleich die Durchklärung, Vertiefung und Ausformung seiner religiösen Persönlichkeit; ein Vorgang, mit dem sich auch die Gotteserfahrung des Ignatius in Manresa vollendet, nämlich mit der „Erleuchtung“ am Fluß Cardoner: „Einmal führte ihn seine Andacht zu einer Kirche, die etwas mehr als eine Meile von Manresa entfernt war... Der Weg dorthin führt den Fluß entlang. In Andacht versunken, ging er so dahin und setzte sich eine kleine Weile nieder mit dem Blick auf den

oder eine andere Gemütsverstimmung zunutze macht, so wirkt sie dennoch reinigend...“ (zit. nach I. Behn, *Spanische Mystik*, Düsseldorf 1957, 616).

¹¹ WA 54, 185f. Zu den Gemeinsamkeiten von Luthers Anfechtungen und der spanischen Mystik sagt H. J. Lauter: „Was Luther mit den großen katholischen Mystikern gemeinsam hat, ist zunächst die Erfahrung der Prüfung und Läuterung, der ‚Anfechtung‘. Hier zeigen sich erstaunliche Parallelen, nicht nur zu Tauler..., sondern auch zum Beispiel zu Johannes vom Kreuz: ‚... was ihr (der Seele) aber am schmerzlichsten fällt, ist die Furcht, daß sie Gottes nie würdig werde und all ihre Gnadenschätze eingebüßt habe. Die Ursache davon ist die tiefe Versenkung des Geistes in die Erkenntnis und in das Gefühl ihrer Sünden und ihres Elendes.“ (zit. nach *Teresa von Avila – Martin Luther*, aaO. [Anm. 4], 121)

Fluß... Wie er nun so dasaß, begannen die Augen seines Verstandes sich ihm zu eröffnen. Nicht als ob er irgendeine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge sowohl über das geistliche Leben wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles im neuen Licht erschien... Dieses Ereignis war so nachdrücklich, daß sein Geist wie ganz erleuchtet blieb. Und es war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß.“¹²

Bei allen Unterschieden sind grundsätzliche Ähnlichkeiten zwischen Ignatius' Manresa- und Luthers Turmerlebnis nicht zu bestreiten. Bei beiden handelt es sich um seelische Befreiung und geistliche Lebenserhöhung, um den Aufbau eines neuen religiösen Ich. Luther fühlte sich „wie wiedergeboren“; für Ignatius war es, „als sei er ein anderer Mensch geworden“; das heißt: Bei beiden geht es – nach einer „mystisch“ zu nennenden Anfechtung – um eine Neugestaltung der Persönlichkeit als Folge einer neuen Gottesbeziehung.

Einen ähnlichen Umwandlungsprozeß machte Teresa von Avila durch. Sie war vor zwanzig Jahren aus Angst um ihr Heil ins Kloster eingetreten und blieb immer noch eine ängstliche, unentschiedene Nonne, die vor ihrer Mittelmäßigkeit beinahe schon kapituliert hatte. Das Gebet wurde für sie eine Last. Aber auch ihre Freundschaften freuten sie nicht mehr. In diesem Zustand jahrelanger Orientierungslosigkeit, in dem es ihr so vorkam, als kämpfte sie mit einem Todesschatten, betrat sie wie üblich ihren Gebetsraum: „Als ich eines Tages ins Oratorium ging, geschah es, daß ich eine Figur erblickte..., sie stellte Christus schwer verwundet dar und war so andachterweckend, daß es mich bei ihrer Betrachtung zutiefst ergriff, ihn so zu sehen; denn es war gut zum Ausdruck gebracht, was er für uns gelitten hat. Ich empfand so sehr, wie übel ich diese Wunden vergolten hatte, daß mir das Herz zu brechen schien. Ich warf mich vor ihm nieder und bat ihn unter reichlich strömenden Tränen, er möge mich doch mit einem Mal stärken, damit ich ihn nicht mehr beleidige.“¹³

Dieses Teresa neu bekehrende Erlebnis weist die gleiche religiöse Grundstruktur auf, die auch Luther und Ignatius erfahren haben: ein Entdecken der Realität der Sünde und zugleich das innige Verlangen, von ihr befreit zu werden, d.h. das Eintreten in die echte Beziehung zu Gott, der Einbruch des religiösen Ernstes in das persönliche Leben

¹² Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, aaO. (Anm. 9), Nr. 30.

¹³ Theresia von Avila, *Leben*, aaO. (Anm. 7), 93.

durch die Begegnung mit Christus. Dazu sagt J. Sudbrack: „Vor aller Theologie... steht die Erfahrung, von der Teresa berichtet: daß Gott ein Gegenüber ist; daß das Gegenübersein Gottes sich in Jesus Christus so sehr in unsere Welt eingesenkt hat, daß alle Gotteserfahrung von diesem Jesus geprägt ist; daß deshalb Mystik wie jede Gotteserfahrung... die innere Struktur des ‚extra‘, des Überschreitens, des ‚supra‘, des Überhinaus, haben muß, um wirklich Gotteserfahrung und nicht Selbst- oder Seins- oder Naturerlebnis zu sein... Für Teresa bleibt noch einiges nachzutragen. Der lutherische Grundsatz ‚simul iustus et peccator‘, zugleich Gerechter und Sünder, könnte auch von ihren Schriften her verifiziert werden – wenn auch in anderer Gestalt. So berichtet sie...: ‚Ich kenne eine Person, die neben dem Verlangen, zu sterben, um Gott zu schauen, auch deshalb nach dem Tod sich sehnte, um nicht beständig von der Erinnerung an ihren Undank gegen den gequält zu werden, dem sie immer so vieles zu verdanken hatte und so vieles schuldig war. Sie war darum der Meinung, keines Menschen Sünden könnten den ihrigen gleichen, ja, daß es keinen Menschen gebe, den Gott mit so großer Langmut ertragen und dem er so viele Gnade erwiesen habe. Vor der Hölle haben solche Seelen keine Furcht, wohl aber werden sie von der Furcht, Gott zu verlieren, manchmal, jedoch selten, sehr gequält. Sie fürchten nur das eine: Gott möge seine Hand von ihnen zurückziehen...‘.“¹⁴

Solche Bekenntnisse machen, wenn auch nicht wissenschaftlich formuliert, geistlich-existentiell den theologischen Sinn von Luthers „gerecht und Sünder zugleich“ deutlich. Dazu sagt K. Rahner: „Die reformatorische Christenheit war im tiefsten und radikalsten Sinne eine Christenheit des erschrockenen Gewissens des Sünders vor Gott. Sie glaubte – durchaus mit Recht –, daß man nur dann Christ werden und sein könne, wenn man radikal vor Gott kapituliere. Wenn dem Menschen die unendliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufgeht, wird er zutiefst der erschrockene Sünder. Aus sich, aus eigener Kraft kann er nicht gerettet werden. Gnade, Rechtfertigung, Heil entspringen allein Gottes Erbarmen. Immer und überall ist der Mensch auf dieses gerechtsprechende Erbarmen Gottes angewiesen. Hier liegt der richtige Ausgangspunkt für die protestantische Formel ‚gerecht und Sünder zugleich‘.“¹⁵

Ist diese Erfahrung nicht genau das, was das Turm-, Manresa- und Oratoriumserlebnis gemeinsam kennzeichnet? Was haben Luther wie Ignatius und Teresa dabei anderes erlebt als das Erzittern des Sünders

¹⁴ J. Sudbrack, aaO. (Anm. 6), 84f.

¹⁵ K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, in: *GuL* 36 (1963) 435.

vor der unendlichen Heiligkeit Gottes und das Beglückende der Hingabe an ihn?

Dieses Erlebnis der eigenen Rechtfertigung hat seine Ur- und Zielgestalt in Jesus Christus; daher wird die daraus entstehende Gottesbeziehung zutiefst christozentrisch.

Schriftmeditation und Kreuzesnachfolge

Luthers, Ignatius' und Teresas Rechtfertigungserleben bringt ein Neuentdecken von Gebet und Meditation mit sich; sie finden die Heilige Schrift, und zwar in einem christozentrischen Sinne. Für alle drei wird die Bibel zur Grundquelle ihres geistlichen Lebens. Und selbst wenn Luther als Theologe, Exeget und Sprachgenie ein besonderes Verhältnis zur Schrift hatte, so ist doch seine geistliche Beziehung zur Bibel wenig von der des Ignatius und der der Teresa unterschieden.

Diese geistliche Beziehung zur Schrift ist von der auf das 12. Jahrhundert zurückgehenden „*oratio mentalis*“ (dem inneren Gebet) geprägt. Solche Form des Betens wird als Bestandteil des geistlichen Lebens (*exercitium spirituale*) nach einer vierstufigen Reihenfolge verrichtet: *lectio* (Lesung), *meditatio* (Betrachtung), *oratio* (Gebet) und *contemplatio* (Beschauung). Diese Stufen sind aber nicht als getrennt voneinander zu verstehen; sie gehören, wie F. Wulf herausstellt, „vielmehr zusammen als Teile *ein und derselben Übung*. ‚Die ersten nützen ohne die folgenden wenig oder gar nichts‘ ... Denn ‚die Lesung ohne Betrachtung bleibt trocken, die Betrachtung ohne Lesung aber ist dem Irrtum ausgesetzt; Gebet ohne Betrachtung bleibt matt, Betrachtung ohne Gebet unfruchtbar...“¹⁶

Innerhalb dieser durch die *Devotio moderna* weiter ausgeformten geistlichen Haltung hat sich Luther als Mönch eingeübt, wie M. Nicol in seiner umfassenden Monographie herausgearbeitet hat¹⁷. Dabei stellt er fest, daß Luther bei allem reformatorischen Umbruch mit den Meditationsweisen der Tradition jedoch nicht gebrochen hat, sondern diese vielmehr als Bestandteil der Schriftauslegung ansieht, und zwar als festumrissene Frömmigkeitsübung, die ihr Charakteristikum in den Interpretationsvorgang einbringt, „indem sie auf die ‚Konformität der Affekte‘ abzielt. Dieses hermeneutische Prinzip ist also keineswegs, wie K. Holl meinte, ‚Luthers persönliche Errungenschaft‘, sondern erklärt sich aus einer langen und selbstverständlichen Tradition. Es besagt, daß für

¹⁶ F. Wulf, *Das innere Gebet und die Betrachtung*, in: *GuL* 25 (1952) 385.

¹⁷ M. Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984, 43.

ein angemessenes Verstehen der Heiligen Schrift die Affekte des Schreibers und des Lesers zum Einklang kommen müssen. Verstehen ist also mehr als nur ein intellektuelles Einsehen von Sachverhalten; man könnte es durchaus als ein geistgewirktes Einfühlen und Einleben in die Schrift bezeichnen. Diesen Grundsatz der Affektkonformität formuliert Luther klar und in einer Weise, welche die Verbindung mit der Tradition erkennen läßt¹⁸.

Luther hat allerdings diese Tradition in eigener Weise gestaltet. So hat er die vierstufige Reihenfolge in oratio (Gebet), meditatio (Betrachtung) und tentatio (Anfechtung) umgeformt. Ziel der Meditation ist für ihn also nicht die ekstatische, gefühlvolle Beschauung, sondern die Erfahrung Gottes in der Anfechtung. So faszinierte ihn an Tauler die Rede von den Anfechtungen der Gottesferne, in denen der Glaubende seinen einzigen Halt am Gekreuzigten findet, in dem Gott verborgen ist. Wer wahrhaft glaubt, wird sich diesem Gott anheimgeben und bereit erklären, die Pein der Gottesferne zu ertragen.

Dieser Zusammenhang von Meditation und Kreuzesnachfolge kommt in seiner Kreuzestheologie am deutlichsten zum Ausdruck, wie W. Loewenich betont: „Wenn jemals behauptet wurde, Luther stelle geringere praktische Anforderungen an den Menschen als der mittelalterliche Katholizismus, so hätte ein Blick in Luthers *theologia crucis* genügen müssen, um vom Gegenteil überzeugt zu werden... Unerbittlich in ihrer eintönigen Wucht klingt uns aus Luthers Kreuzestheologie die Melodie entgegen: Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst...“¹⁹

Eine vom Kreuz her gesehene Auffassung der mittelalterlichen geistlichen Übung kennzeichnet auch die Spiritualität des Ignatius von Loyola. Der bis zum Extrem angefochtene Büsser von Manresa hat seine religiöse Erfahrung in den „*Ejercicios espirituales*“ meditationspädagogisch niedergeschrieben, und zwar nach der Methode des inneren Betens („*oratio mentalis*“) der *Devotio moderna*, die ihm durch Ludolf von Sachsens „*Vita Christi*“ und des Abtes García de Cisneros „*Exercitatorium*“ bekannt wurde²⁰. Die Stufen des inneren Betens finden sich bei ihm in der Abfolge von *consideración* (Erwägung), *meditación* (Betrachtung), *contemplación* (Anschauung), *aplicación de los sentidos* (Anwendung der Sinne). All diese Gebetsformen sind nun durch die Grundthematik der Kreuzesnachfolge gekennzeichnet, wie H. Rahner herausstellt: „Das Wesen der geistlichen Übungen besteht in der Gestaltung (*ordinatio*) des Lebens, die sich enthüllt als Nachgestaltung des Gekreuz-

¹⁸ M. Nicol, aaO. (Anm. 17), 171.

¹⁹ W. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, Witten 1984, 136.

²⁰ Vgl. P. Leturia, *Estudios Ignacianos*, Bd. 2, Roma 1957, 59.

zigten ... Das Kreuz des menschgewordenen Schöpfers und Herrn aller Dinge steht im Mittelpunkt der Heilsgeschichte und also auch der Lebensgeschichte des Übenden.“²¹ Die Konzentration auf das Karfreitagsgeheimnis geschieht also nicht erst in der dritten Exerzitienwoche, sie charakterisiert vielmehr die ignatianischen Exerzitien von Anfang an. So erscheint bereits in der ersten Woche als Mitte der Sündenbetrachtung der Gekreuzigte. Das heißt, der Ursprung der Umkehr ist bei Ignatius – im Gegensatz zu mancher mittelalterlichen Bußmeditation, die eine Umkehr aus Furcht vor der Strafe bewirkte – die Liebe Gottes in Jesus Christus²². Insofern stimmt er hier wieder mit Luther überein, der – nach Nicol – die mittelalterliche Bußmeditation als Teilnahme an Christi Tod, Höllenfahrt und Auferstehung umformte²³. Daher können die Meditationen der ignatianischen Exerzitien über Sünde, Tod, Gericht und Hölle nicht als selbständige Themen verstanden werden, sondern nur im Blick auf das Erlösungsgeheimnis. Auch die Meditationen über das Leben Jesu haben zum Hauptziel das Kreuzesgeschehen, und zwar – wie H. Rahner weiter sagt – „dies immer im nie aus dem Auge verlorenen Ziel zur Wahl hin: d. h. zu jener Bereitschaft für das Kreuz, die er (Ignatius) den dritten Grad von Demut nennt“²⁴; dieser besteht darin: „Wenn ich nämlich ..., um Christus, unserem Herrn, je mehr nachzufolgen und ihm je mehr in der Tat ähnlich zu werden, eher mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum ...“²⁵

Diese Spiritualität des von Ignatius so benannten dritten Grades der Demut besagt also keine asketische Technik der Selbsterniedrigung, sondern freiwilligen Nachvollzug des Kreuzes Christi. In diesem Sinne steht die Spiritualität des Ignatius in der Linie der Kreuzestheologie Luthers, der die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit von jedweder Werkheiligkeit reinigen und somit das Leiden Christi nicht einfachhin ethisch-moralisch nachahmen möchte. Es geht beiden um den Nachvollzug des Kreuzes Christi, um das Gleichförmigwerden mit ihm als Leben in Anfechtungen²⁶. Dieses Einswerden mit dem leidenden Christus wird von Ignatius in der dritten Woche der Exerzitien ausgedrückt in der Bitte um „Schmerz mit dem schmerz erfüllten Christus, Zerschlagenheit

²¹ H. Rahner, *Ignatius als Mensch und als Theologe*, Freiburg 1964, 307.

²² In diesen Fragebereich ist letztlich auch die erbitterte mittelalterliche Kontroverse um attritio und contritio, um Furcht- und Liebes-Reue, einzuordnen; vgl. P. Adnès, Art. *Pénitence*, in: *Dict Spir XII* (1984) 946–1010.

²³ M. Nicol, aaO. (Anm. 17), 106 f.

²⁴ H. Rahner, aaO. (Anm. 21), 294.

²⁵ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, hrsg. von A. Haas, Freiburg 1978, Nr. 167.

²⁶ Vgl. M. Nicol, aaO. (Anm. 17), 141 f.

mit dem zerschlagenen Christus, Tränen, innerliche Pein über die große Pein, die Christus für mich gelitten hat“²⁷.

Dieses „für mich“ (lat. „pro me“) deutet wieder darauf hin, daß Ignatius die Passion Christi im wesentlichen ähnlich wie Luthers Kreuzestheologie versteht, nämlich als „pro me“ – wie auch Luthers Stichwort hieß –, also nicht in erster Linie als Weg des Menschen zu Gott, sondern als Weg der Liebe Gottes zu den Menschen. Oder, um es mit H. U. von Balthasar zu sagen: Für Ignatius und Luther „geht es um das Heilwerden meiner höllisch-verlorenen Sündenexistenz durch das, was Jesus Christus je voraus in Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung *für mich* getan hat. ‚Meine Existenz‘ als begründet durch ‚Dein Kreuz‘ (Gal 2,20) und dieses Gründen-in als ‚Glaube‘: das ist gemeinsam“²⁸ (Hervorhebungen von mir).

Diese existentiell-theozentrische Christuserfahrung kennzeichnet ebenfalls die Mystik Teresas. Auch für sie wurde das von der Schriftbetrachtung herkommende innere Gebet zur Methode, die sie in das geistliche Leben einführte und die sie später aus ihrer persönlichen religiösen Erfahrung heraus umgeprägt und meditationspädagogisch eigens gestaltet hat²⁹. Hauptinhalt der teresianischen Meditation bilden so wie bei Luther und Ignatius die „Mysterien Christi“, besonders die Passion: „Ich versuchte, so gut ich konnte, mir Jesus Christus, unser Gut und unseren Herrn, zu vergegenwärtigen, und das war meine Art zu beten; wenn ich an einen Abschnitt aus der Leidensgeschichte dachte, stellte ich mir ihn innerlich vor.“³⁰

Diese innerliche affektive Versenkung in die Passion kommt im Bereich der Gefühle nicht zum Ziel; sie führt Teresa vielmehr in die Lebensvollzüge der Kreuzesnachfolge als Antwort auf das „pro me / für mich“ des Leidens Christi: „Wenn du, o Herr, dies alles für mich leiden willst, was leide ich für dich? ... Gerne will ich alle Leiden tragen, die über mich kommen mögen... Laß uns, o Herr, miteinander gehen! Wohin du gehst, dahin will auch ich gehen, wohin du das Kreuz trägst, dahin will ich es mittragen.“³¹

Es geht also bei der Leidensmeditation im Sinne Luthers, Ignatius' und Teresas nicht einfach um eine einführende Versenkung in die Passion Jesu und noch weniger um eine mystische Läuterung im Sinne des

²⁷ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, aaO. (Anm. 25), Nr. 203.

²⁸ H. U. von Balthasar, *Zwei Glaubensweisen (Ignatius und Luther)*, in: *Hochland* 59 (1967) 403f; vgl. auch ders., *Liebe steigt „von oben“ ab*, in: *GuL* 55 (1982) 87–91.

²⁹ Vgl. U. Dobhan, *Gott, Mensch, Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Frankfurt 1978, 86f.

³⁰ Theresia von Avila, *Leben*, aaO. (Anm. 7), 8.

³¹ Theresia von Avila, aaO. (Anm. 7) *Bd. 6: Weg der Vollkommenheit*, 135.

Buddhismus oder um Lust am Leiden im Sinne des Masochismus. Vielmehr hat sie zum Ziel die Gleichförmigkeit mit Christus bzw. die paulinische Leidens- und Sterbensgemeinschaft mit ihm (Röm 8, 17; 6, 4), d.h. die existentielle Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung, die das „Leben in Fülle“ als objektiv-sakramentales Heilsgut zum persönlich erlebbaren Ereignis werden läßt. Oder mit Luther gesagt: Das „sacramentum“ (das Heil Christi) soll „exemplum“ (Nachfolge) werden³²; die universale objektive Erlösung drängt zur individuellen Erfahrung.

Das Proprium christlicher Mystik und die Ökumene

Es dürfte nach dem Gesagten unbestreitbar sein, daß die reformatorische Theologie Luthers ein „mystischer Grundzug“ (Iserloh) kennzeichnet, ja, daß ihre Eigenart auf die *geistliche* Erfahrung gründet. Das heißt nicht, daß Luther jede spirituelle Strömung bzw. Mystik übernommen hätte, die heute oft als typisch „mystisch“ hingestellt wird. Luther geht vielmehr, wie gesagt, von einer urpersönlichen religiösen Erfahrung aus (Turmerlebnis), die er nach der Begrifflichkeit der Tradition bzw. in Auseinandersetzung mit ihr theologisch durchdachte. So fand er sich in jenen spirituellen und mystischen Strömungen seiner Zeit wieder, die die Christumystik bzw. die Kreuzesnachfolge in den Vordergrund stellten. Demgegenüber lehnte er eine bloße Wesensmystik neuplatonischer Art ab, wie etwa den mystischen Aufstieg zu Gott des Pseudo-Dionysius, ja, er betrachtete sie als einen Irrweg; denn Gott „will dich nicht also hinauf haben, sondern er kommt zu dir und hat eine Leiter, einen Weg und eine Brücke zu dir gemacht... Er kommt erst zu uns... Er spricht: ‚Hierher, Bruder! Der Vater ist in mir, und ich in dem Vater. Halte deine Augen fest auf mich, durch meine Menschheit kommt man auf den Vater.‘“³³

Luther verwirft eine bloß spekulative Mystik als nichtchristlich; diese hat nur den unerschaffenen Logos, d.h. Gott außerhalb der Menschwerdung, zum Ziel – ohne den Menschen Jesus Christus – und glaubt, daß der Mensch aus sich heraus fähig sei, durch eine bestimmte Meditationstechnik zum mystischen Aufstieg, zur Einigung mit Gott zu kommen.

Eine ähnlich energische Ablehnung gegenüber solchen religiösen bzw. mystischen Formen findet sich bei Teresa. Sie betont wie Luther die Notwendigkeit des Menschseins Jesu – „Humanidad sacratísima“ – ge-

³² M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Berlin 1980, 64 ff.

³³ *WA* 16 14, 16.

gen spirituelle Auffassungen, die mehr das Schwelgen in religiösen Gefühlen als die Nachfolge Jesu zum Ziel haben. Es war die durch die spanischen Illuministen (Alumbrados) auch neuplatonisch geprägte Mystik, die eine Vereinigung mit der Gottheit suchte, ohne daß man die persönliche Umkehr für notwendig hielt. Eine solche Mystik und Spiritualität, die das Gefühlsmäßige, das Gegenstandslose und das Freiwerden vom Ich oder das Verweilen im ruhevollen Zustand sucht und mit dem Menschen Jesus von Nazaret nicht viel anfangen kann, ist für Teresa sehr fragwürdig: „... Wollte mir aber eine entgegen, diese Wonnegenüsse würden bei ihr beständig andauern, so daß sie sich mit der Betrachtung der Menschheit Christi gar nicht beschäftigen könne, so hielte ich das für etwas Verdächtiges.“³⁴

Auch Ignatius mußte sich gegenüber der vielgestaltigen Gruppe der Alumbrados, mit denen er bei seinem Auftreten wiederholt verwechselt wurde, abgrenzen. Wie im „alumbradismo“ findet man bei Ignatius eine Verinnerlichung des Glaubensvollzugs, der Gott im Licht der Schriftmeditation in der persönlichen Lebensgeschichte sucht, und eine Gebetsmethode der totalen Auslieferung an seinen Willen. Aber im Gegensatz zu ihnen stellt Ignatius das Menschsein Jesu und besonders sein Karfreitags- und Ostergeheimnis als das vermittelnde Geschehen jeder Gottesbegegnung in die Mitte³⁵. Durch die Regeln zur Unterscheidung der Geister und zur rechten Gesinnung in der Kirche, die er später den Exerzitien hinzufügte, grenzte er überdies die innere religiöse Erfahrung vom schwärmerisch spirituellen, kirchenfeindlichen Subjektivismus ab³⁶.

Luther, Teresa und Ignatius kennzeichnen also, indem sie gemeinsam *das Menschsein Jesu* als Zugang zum ewigen unbegreiflichen Gott bejahen, das spezifisch Christliche jeder mystischen Erfahrung. Das muß man in einer Zeit besonders unterstreichen, in der die Faszination für Mystik, Meditation, Esoterik so überwältigend wird, daß man in eine schwärmerische, unkritische, irrationale Begeisterung zu geraten droht. Es tut der Sache der Mystik und der Religion alles andere als gut, echte religiöse Erfahrung mit blinder Begeisterung zu verwechseln. Dies kann als Gegenreaktion wieder die rationalistische, mystikfeindliche Haltung der Aufklärung und des Positivismus hervorrufen. Selbst wenn man eine „Dimension der Universalität“, die weit über jede Religion und Kultur hinausgreift, als mystische Erfahrung kennzeichnet, wird man dennoch

³⁴ Theresia von Avila, aaO. (Anm. 7), Bd. 5: *Seelenburg*, 171.

³⁵ Zum Christusverständnis der Alumbrados vgl. A. Márquez, *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía (1525–1559)*, Madrid 1980.

³⁶ Vgl. W. Löser, *Die Regeln des Ignatius zur kirchlichen Gesinnung*, in: *GuL* 57 (1984) 341–352.

die Notwendigkeit der Unterscheidung nicht bestreiten können; denn Universalität heißt nicht Gleichmacherei, sondern Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit, heißt auch nicht, das Ureigene zu verdrängen zugunsten einer konturlosen Allgemeinheit. Dessen waren sich Teresa, Luther und Ignatius bewußt; sie stellten den Menschen Jesus von Nazaret als das Unterscheidungskriterium für eine christliche Mystik bzw. für jedes christliche Tun heraus; sie wußten sich letztgültig an seine Person gebunden. Den Buddhismus kann man als Lehre von Buddha von seiner Person lostrennen. Bei Jesus sind Person und Botschaft derart eins, daß jede von seiner Person getrennte Doktrin nicht mehr christlich ist. Ihn entdeckt man nur in der Nachfolge; das heißt, die Verwiesenheit an die Person Jesu, sein Leben, Sterben und neues Leben macht das Unterscheidende jeder christlichen Mystik aus. Er bestimmt Leben und Handeln der ihm Nachfolgenden von innen her.

Mystik der Christusnachfolge bedeutet also nicht Kopieren oder Informieren und auch nicht einfach ein bloßes Nachahmen eines Vorbilds. Sie ist in der Weise, wie der Reformator und die katholischen Reformer gezeigt haben, nicht nur Christus-Anhängen, sondern ein Hineingerissen- und Umgestaltet-Werden in Christus, ein Christus-an-sich-Reißen, ein Sich-selbst-entrisen-Werden, „simul gemitus et raptus“, zugleich seufzend nach Gott und hinweggerissen von Gott. Darum ist das Ziel der christlichen Mystik nicht Einheit, sondern Gemeinschaft, keine unterschiedslose Identität, kein Aufgehen im Absoluten, sondern Dasein bei Gott in der Gemeinschaft des Ich und Du. Oder wie W. Kasper es ausdrückt: „Sowenig nun aber Jesus Christus seiner Menschheit nach in Gott aufgeht, sondern vielmehr wahrer Mensch ist und bleibt, ebenso wenig geht der Christ in der mystischen Erfahrung in Gott auf; er verschwindet nicht wie ein Tropfen Milch im Meer. Christliche Mystik ist vielmehr Begegnungsmystik (J. Sudbrack); sie ist eine intensive Form des Gespräches mit Gott.“³⁷

Christliche Mystik ist damit eine tiefe Form des Gebets; sie wartet auf das befreiende Wort der Vergebung, hebt den Glauben bei aller Beschauung und Ekstase nicht auf, kennt Zweifel und Gottverlassenheit bis in die Anfechtungen der „dunklen Nacht“ hinein; sie bleibt im Bereich des Endlichen, ist kein Besitz der künftigen Herrlichkeit, sondern nur eine ihrer intensivsten Vorahnungen, die die Sehnsucht nach eschatologischer Erfüllung um so stärker macht:

³⁷ W. Kasper, *Teresa von Avila – Sendung und geistlicher Auftrag*, in: *Gott allein*, aaO. (Anm. 5), 65f.

Nimm mich, Heiland, weg von hier!

Ja, nur darum will ich fleh'n:

Sterben möcht' ich, dich zu seh'n.³⁸

Christliche Mystik besagt – weiterhin nach Teresa, Ignatius und Luther – keine quietistische, weltflüchtige Meditationsform; sie drängt vielmehr als Gotteserfahrung zur Weltveränderung, von der Kontemplation zur Aktion, von der Ekstase zur Praxis.

Entrückung, Erstrahlen, Stigmata, Levitation, Berührungserfahrung sind für die christliche Mystik Begleitphänomene; maßgebend ist nicht eine intensive ästhetische oder sentimentale Vergottung, sondern nach wie vor die Menschheit Jesu bzw. eine den ganzen Menschen in Anspruch nehmende Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus.

Die hier aufgezeigten Gemeinsamkeiten, Berührungspunkte und Parallelen zwischen dem Reformator und den katholischen Reformern bestätigen das, was K. Rahner als ökumenischen Ansatz bereits 1963 angesprochen hat und kaum in der ökumenischen Theologie ernstgenommen wurde, nämlich: „Es gibt... nicht nur ein ökumenisches Gespräch auf dem Gebiet der Dogmatik, des Verfassungslebens und des praktischen Handelns, sondern auch auf dem Gebiet des geistlichen Lebens. Ja, da vor allem. Denn hier, in der ursprünglichen christlichen Erfahrung scheint – über alle bloß äußeren Mißstände hinaus, die Anlaß zur Spaltung gaben und geben – der Sitz im Leben für die Trennung und auch für die Begegnung zu sein, die die Einigung der Christenheit vorbereitet. Nur wenn wir uns gegenseitig im unmittelbaren Vollzug des christlichen *Daseins selbst* verstehen, ist Hoffnung, daß die reflexen Aussagen dieses Vollzugs, die Dogmatiken, zur einenden Deckung gebracht werden.“³⁹ Mit der ihm eigenen Präzision formuliert H. U. von Balthasar: „Wenn hoffnungslos zunächst ‚zwei Glaubensweisen‘ sich gegeneinanderzustellen schienen, so herrscht jetzt große Hoffnung, sie zu einen. Ökumenische Sternstunde. Unter der Voraussetzung allerdings, daß man den Satz Marxens ernst nimmt: die implizite Christologie sei mehr als die explizite, nämlich das geballte Geheimnis der absoluten Gnade und Einforderung inmitten der Geschichte. Nicht in gegenseitigen Konzessionen und Abplattungen liegen die ökumenischen Erfolge, sondern im gemeinsamen Standhalten vor den maximalen Ansprüchen von Gottes uns maximal beschenkender Liebe, die sich denen, die dem

³⁸ Theresia von Avila, aaO. (Anm. 7), Bd. 5: *Gedichte*, 287.

³⁹ K. Rahner, aaO. (Anm. 15), 434.

Feuer des Ursprungs standhalten, auch in den späten Stunden von Moab aus der Mitte neu auslegt.“⁴⁰

Luther, Ignatius und Teresa treffen sich im unmittelbaren Vollzug christlichen Daseins⁴¹. Insofern haben das „sola fide“ (allein aus dem Glauben) Luthers, das „ad maiorem Dei Gloriam“ (zur größeren Ehre Gottes) des Ignatius und das „sólo Dios basta“ (Gott allein genügt) Teresas in, mit und unter allen Differenzen nichts anderes im Sinn als eben diese ursprüngliche christliche Erfahrung: das Gottsein des je größeren Gottes Jesu Christi in allen Dingen und über alle Dinge zu suchen und zu verkünden. Dies wäre zugleich der Beitrag der christlichen Mystik zur Weltökumene der Religionen bzw. der Mystiken aller Kulturkreise.

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *Zwei Glaubensweisen*, aaO. (Anm. 28), 411 f.

⁴¹ Vgl. dazu neuerdings in: *Große Mystiker. Leben und Wirken*, hrsg. von G. Ruhbach, J. Sudbrack, München 1984, 185–202: R. Schwarz, *Martin Luther (1483–1546)*; 203–221: P. Imhof, *Ignatius von Loyola (1491–1556)*; 222–236: G. Hinricher, *Teresa von Avila (1515–1582)*, wo von der unverwechselbaren personalen Christlichkeit Teresas her ein Dialog mit der Zen-Meditation angezeigt werden kann, während A. M. Haas, *Meister Eckhart (ca. 1260 bis ca. 1328)*, 156–170, und W. Riehle, *Die Wolke des Nichtwissens (14. Jh.)*, 171–184, mit ihren in diesem Dialog oft mißbrauchten Autoren davor warnen: „Wenn (E.) Fromm... auf die Parallelität zwischen unserem Text und dem Zen-Buddhismus verweist..., so entspricht dies einem Modetrend...“ (184).

Ordensreform

20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil

Rückschau und Ausblick*

Friedrich Wulf, München

Das Thema wurde im Zusammenhang mit der außerordentlichen Bischofssynode formuliert, die Ende November/Anfang Dezember 1985 in Rom stattfand und die ein Zustandsbild der Kirche 20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil bzw. deren zukunftsweisenden Aufgaben *heute* aufzeigen sollte. Diese Synode hatte auch die internationalen Vereinigungen der *Ordens*obern und -oberinnen veranlaßt, sich die gleiche Aufgabe für ihren Bereich zu stellen. Im Oktober 1985 trafen sich zu diesem Zweck über 40 Generalobere und -oberinnen in Rom. Die dabei ge-

* Die folgenden Ausführungen gehen auf ein Referat zurück, das der Verfasser in jüngster Zeit mehrfach gehalten hat. Die Redaktion.