

Englische Kultur und Spiritualität

Englisch ist weniger eine Sprache, in der geistliches Schrifttum verfaßt wird, als eine Sprache, in die fleißig Bücher über Themen des geistlichen Lebens übersetzt werden, namentlich französischen oder deutschen Ursprungs. Daraus erwachsen paradoxerweise für den englischen Leser Schaden und Nutzen.

Der Nutzen ist offensichtlich. Durch die Natur der Dinge wird dem englischen Leser eine Spiritualität nahegebracht, die nicht in die notwendigerweise engen Grenzen der Perspektiven und Erfahrungen seiner eigenen Kultur eingezwängt ist. Und sobald man die außerordentliche Qualität derjenigen Werke in Betracht zieht, die sich durchweg als besonders populär erwiesen haben, wenn sie in ein englisches Gewand gekleidet worden sind, wird gleich ein weiterer Nutzen offenbar: Wer wäre nicht in hohem Maße bereichert worden, dadurch daß er in die Lage versetzt wurde, die geistlichen Hauptschriften von Guardini, Daniélou, Voillaume, von Balthasar und den beiden Rahner zu lesen?

Der Schaden aber ist zwar weniger offenkundig, jedoch nicht minder real wie der Nutzen. Denn natürlich sprechen solche Werke nicht unmittelbar für die besondere Situation des englischen Lesers: weder für sein Temperament, noch für sein Milieu noch – um dies besonders zu betonen – für seine Bedürfnisse. Mit anderen Worten entsteht also eine Kluft zwischen dem, was er lernt und wie er es in seiner besonderen Situation zu leben hat. Und für gewöhnlich, das muß hier bekannt werden, versucht er, diese Kluft auf die eine oder andere gleich unglückliche Weise zu schließen: er lebt, was er lernt, allein in den Grenzen seines Verstandes und endet in einer Gnostik, die ganz zur unrechten Zeit ans Tageslicht kommt; oder aber er sucht sein Verhalten Vorbildern und Formen anzupassen, die ihm fremd sind, und so wird er zu einem Fremden in seinem eigenen Haus.

Im Guten wie im Schlechten besteht heutzutage

im Englischen ein Mißverhältnis zwischen übersetzter und einheimischer geistlicher Literatur. Da sich indessen Soll und Haben, Schaden und Nutzen, recht gut die Waage halten, ergibt sich kaum ein Grund, eine Streitfrage daraus zu machen. Wenn wir jedoch einige Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken, das heißt auf die Dinge, die offenbar der beschriebenen Lage der englischsprachigen geistlichen Literatur zugrunde liegen, so könnte das sehr wohl dem Leser behilflich sein, daß er durch die literarischen Probleme und Streitfragen hindurchfindet, die auf den folgenden Seiten zur Sprache kommen. Es sei also gesagt, daß, soweit man erkennen kann, der Grund dafür in dem großen Mangel an Theologen liegt, die in englischer Sprache schreiben. Das Interesse, das die Theologie mit ihren Problemen in den letzten Jahrzehnten beim englischen Leser gefunden hat, macht ihn kritisch und im allgemeinen unansprechbar für geistliche Literatur, die nicht einwandfrei theologisch ist. Und damit solche Bücher einwandfrei theologisch sind, müssen sie normalerweise von Theologen geschrieben sein. Daher die große Vorliebe für übersetzte Literatur vom Kontinent, wo die Theologen in besonderer Weise zu gedeihen scheinen. Natürlich würde niemand zu leugnen wagen, daß es sehr wohl eine Anzahl stummer, ruhmloser theologischer Miltons gibt, die sich in den englisch sprechenden Ländern versteckt halten. Aber solange sie stumm bleiben, können sie diese besondere Situation keineswegs ändern.

Doch brauchte das keineswegs so zu sein. Zu Beginn unseres Jahrhunderts hatte es den Anschein, als würden sich die Dinge ganz anders entwickeln. Wer hätte sich, wenn er zu dieser Zeit die Schriften von Columba Marmion und Anscar Vonier las, träumen lassen, daß ein solcher Abfall von einer Tradition theologischer Spiritualität, die überdies der Form nach so vollendet und dem Inhalt nach so umfassend war, bevorstände?

«Umfassend» ist ganz gewiß der passende Be-

griff für Marmion.¹ Er sieht den Christen nicht als isolierte Monade, sondern als durch die Taufe zum Kind Gottes erhoben, das durch das Leben Christi lebt², und zwar in der grundlegendsten Form dadurch, daß er sich die Mysterien Christi zu eigen macht.³ Die theologische Perspektive, die er dem Leser bietet, erhält ihren besonders realen und wirklichkeitsnahen Charakter dadurch, daß der Autor auf jeder Seite immer wieder auf die Reichtümer der Liturgie und der heiligen Schrift Bezug nimmt. Doch wirkt es wie eine Ironie, daß gerade seine Bezugnahme auf die Bibel heute den Leser von ihm abbringt: seine Gewohnheit, jeweils den lateinischen Text zusammen mit dem englischen zu zitieren, wird heute als unnötige und irritierende Ablenkung empfunden. Doch diese Praxis stellt einen wertvollen Schlüssel zu seiner Haltung der Schrift gegenüber dar. Er hat sich die Schrift längst zu eigen gemacht und ausgiebig über sie meditiert, jedoch *in der Form, in der sie zu ihm kam*: im Latein der Liturgie. Die Schrift ist ihm daher besser gegenwärtig und lebendiger – was sich durchaus zugunsten des Lesers auswirkt –, als dies bei einer mehr wissenschaftlichen Methode möglich wäre.

Dom Marmion war «monastischer» Theologe in der hohen Tradition des hl. Bernard. Dom Vonier war «scholastischer» Theologe in der ebenso hohen Tradition des hl. Thomas. Doch war er Scholastiker in einer so liberalen Weise, daß seine Schriften heute noch sehr verbreitet und beliebt sind, während die Scholastik selbst sich einer recht geringen Beliebtheit erfreut. Natürlich war er in seiner theologischen Akzentsetzung seiner Zeit beträchtlich voraus, wozu seine Frühreife mit beitrug. Es gilt heute als eine – sehr treffende – Binsenwahrheit, daß man den geistlichen Standort eines Autors im Lichte der Ekklesiologie zu ermitteln sucht, – daß man sich bemüht, seine Persönlichkeit im sozialen Gesamtzusammenhang des konkreten Lebens der Kirche zu sehen. Unter diesem Aspekt betrachtet, hat Vonier sich ganz klar als Pionier erwiesen. Das gleiche gilt übrigens vor allem auch von dem, was er über die Kirche als Volk Gottes sowie über die zentrale Rolle der Liturgie, vor allem der eucharistischen Feier, im christlichen Leben geschrieben hat.⁴ Trotz dieser guten Vorbilder eines Marmion und Vonier ließen es die Theologen in den folgenden Jahrzehnten durch ihr Versäumnis geschehen, daß die Abfassung geistlicher Literatur in andere Hände kam.

Einen Augenblick schien es, als wolle Alban Goodier die Tradition Marmions fortsetzen. Seine Be-

zugnahme auf die Schrift, zumindest in seinen größeren Werken, war ebenso konsequent und durchgängig, wie in den Schriften Marmions; doch war Goodiers Anliegen mehr moralischer als theologischer Natur. Daß seine Morallehre auf einer ungewöhnlich hohen Ebene stand, erfüllt uns mit Dankbarkeit; doch fehlt ihr die Substanz und das Gewicht, wie es offenbar nur eine aufgeschlossene und ständig wache Theologie zu schaffen vermag. Aber die Hochschätzung des Besseren darf natürlich nicht zu einer Verurteilung des Guten verleiten. Vor allem in seinen Werken, *The Public Life of Our Lord*⁵ und *The Passion and Death of Our Lord*⁶ ist seine Lehraussage außerordentlich reichhaltig. Die neutestamentlichen Texte, die er anführt, stellt er nahezu immer dem weiten Panorama der alttestamentlichen Texte gegenüber, und der Gewinn für die Tiefe des Verständnisses, der daraus erwächst, ist recht bemerkenswert. Wenn Erzbischof Goodier in seinen größeren Werken bewußt oder unbewußt Marmion nachahmte, so wurde er in einem kleineren Werk – seinem besten – zum Neuerer. Ich denke hier an sein *A More Excellent Way*.⁷ In diesem schmalen Bändchen stellt er, mit einer Ruhe und Sicherheit, wie sie eine beherrschende, feste Überzeugung verleiht, an den Platz des vorherrschenden Schemas geistlicher Anweisungen (in dem übermäßig der Einschärfung bestimmter Methoden, einer Vielfalt von Andachtsübungen und «einem ständigen Herumhacken in der Seele» gehuldigt wurde) das Ein-Punkt-Programm der Hingabe an Christus. Die personalistischen und befreienden Folgerungen aus 2 Kor 5,14 sind seit den Zeiten des Apostels Paulus selten in so eindringlicher und überzeugender Form ausgesprochen worden.

Es wäre besonders reizvoll, Daniel Considine den vielen zuzuzählen, die dieser sanften Überredung gefolgt sind, denn seine Geistesart war, zumindest hierin, der Goodiers so außerordentlich ähnlich; doch die zeitliche Abfolge ihrer Beiträge ist alles andere als klar. In Considines bemerkenswerten *Words of Encouragement*⁸ ist das christliche Leben nicht auf das Christliche sondern auf Christus als seinen Mittelpunkt ausgerichtet. Für Goodier hat es seinen Mittelpunkt in Christus als Schatzkammer jener Liebe, die allem, was der Christ tut, Form und Leben gibt. Für Considine hat es seinen Mittelpunkt in Christus als einzig möglichem festen Punkt für den Christen. Und wie Goodiers Schrift nicht nur Worte über die Liebe Christi findet, sondern auch mit ihr gefüllt ist, so findet auch

Considines Schrift nicht nur Worte über die christliche Hoffnung, sondern ist von ihr durchdrungen; es gehört zu den beglückendsten und belebendsten Büchern solch geringen Umfangs, die man überhaupt in irgendeiner Sprache zu lesen bekommt.

Ungeachtet ihrer nicht zu leugnenden Verdienste liegen die Werke von Edward Leen und Eugene Boylan, die sich der größten Verbreitung erfreuen, nicht auf der Linie dieser befreienden Tradition. Leen's *Progress Through Mental Prayer*⁹ und Boylan's *Difficulties in Mental Prayer*¹⁰ huldigen, nach einem keineswegs unbegründeten Empfinden von mancher Seite, im Übermaß der Einschärfung bestimmter Methoden und «einem ständigen Herumhacken in der Seele.» Ganz gewiß hat eine große Anzahl Leser unter der Anleitung von P. Boylan neue Schwierigkeiten im geistigen Gebet entdeckt.

Und manche haben solche Schwierigkeiten auch unter der Anleitung von R. H. S. Steuart entdeckt. Doch aus einem ganz anderen Grund. P. Steuart's ungewöhnlich gelehrte und ansprechende Bände¹¹ befassen sich zum größten Teil mit dem mystischen Gebet, so daß daraus bei den Nicht-Mystikern, die sie lesen, eine ungesunde Spannung und Neigung entstehen kann; und das kann für manch einen neue und unnötige Schwierigkeiten bringen. Doch solche Menschen, deren Zahl scheinbar Legion ist, können durchaus einen großen Nutzen von der Lektüre der Bücher Steuart's haben, ebenso wie sie mit großem Nutzen die Schriften der Mystiker selbst lesen können: sie können nämlich aus dieser Lektüre zumindest ein neues und köstliches Feingefühl für ihren Umgang mit Gott lernen.

Auch in den Vorträgen von Vincent McNabb¹² war das Gebet das beherrschende Thema. Die nicht unberechtigte Feststellung, daß P. McNabb die Qualitäten von Leen-Boylan und Steuart in sich vereinigt, mag eine ziemlich genaue Vorstellung von den außerordentlichen Vorzügen dieses Mannes geben.

Ein in mancher Hinsicht dem ausgezeichneten P. McNabb ähnlicher Mann, Cyril Martindale, hat wie es scheint, seine Arbeit als Erneuerer ohne Nachfolger und Schüler eingestellt. Begabt mit einem ausgeprägten literarischen Spürsinn und einer ungewöhnlichen Fähigkeit der anschaulichen Darstellung, hat er im 20. Jahrhundert ein ganz besonderes geistliches Genre wieder eingeführt: die Darstellung von Heiligenleben als Träger einer Lehrunterweisung.¹³ Das ist ein Genre mit seinen eigenen Gefahren, wie es die verflossenen Jahrhunderte mehr als reichlich gezeigt haben. Doch

in P. Martindales Händen schuf es nur Gutes, vielleicht weil sein Geist über eine so große Gelehrsamkeit und ein so umfassendes Wissen verfügte und sein eigenes Leben so reich an priesterlicher Erfahrung war. Unerklärlicherweise jedoch scheint es, als habe das, was er in diesem Sinne und in dieser Form geschrieben hat, kein besonderes Echo gefunden. Ebenso wenig populär geworden sind die Sammlungen seiner Lehrpredigten¹⁴ und seine anderen Schriften, die in gewisser Weise bahnbrechend für die Liturgie sind.¹⁵ Eine Renaissance Martindales ist lange überfällig.

P. Martindale war, wo er darauf achtete und eine gewisse Sorgfalt verwandte, ein Stilist hohen Ranges; daß sein Stil mehr ein Stil des 19. als des 20. Jahrhunderts ist, mag unter Umständen unerheblich sein. Ronald Knox dagegen konnte im Stil jedes Jahrhunderts schreiben. Und er tat es auch. Diese ungewöhnliche Fähigkeit, um die ihn seine weltlichen Zeitgenossen, die von den Werken ihrer Feder zu leben suchten, unumwunden beneideten, macht es schwierig, ihn als geistlichen Autor einzuordnen. Der Genuß, den man an seiner Art und Weise, die Dinge auszudrücken, empfindet, kann den Leser geradezu davon abbringen, sich zu fragen, was er denn wirklich sagt. Abgesehen von dem, was er selbst als sein großes Werk ansah, sein *Enthusiasm*¹⁶, war das einzige, was er über geistliche Themen veröffentlicht hat, der Abdruck seiner Predigten. In ihnen ist der Stil das Beherrschende: Jede einzelne stellt ein Essay dar, das aufs sorgfältigste geschrieben und wieder geschrieben worden ist, ehe er es aus der Hand gab. Das Ergebnis ist ein zweifaches: zum ersten trifft man in diesen Predigten nicht den Menschen, sondern sein Wörterbuch; zum zweiten sagt er genau das, wovon man erwartet hatte, er werde es sagen. Dann aber – und das ist nicht überraschend – findet man in Knox' Predigten keine Spur von *Angst*, obwohl in seinem eigenen Leben sehr viel davon war. Doch wenn man zu seinen *Occasional Sermons*¹⁷ übergeht (die als «kostbare Teppiche, die vor den Füßen von Prälaten und Gelehrten ausgebreitet wurden», charakterisiert worden sind), so findet man darin eine *Agape*, die in seinem Leben in noch beherrschenderer Weise vorhanden war, und die überall in ihnen zum Vorschein kommt.¹⁸ Wer wollte ihm, wenn er auch oft dadurch abgelenkt worden ist, wirklich übel nehmen, daß die Art seines Ausdrucks der Botschaft so angemessen war?

Dagegen soll es keine Kritik an Gerald Vann bedeuten, wenn gesagt wird, daß die Botschaft

bei ihm so selten der Art und Weise ihres Ausdruckes entsprach. Er enthüllte im Laufe der Jahre die Fähigkeit, die ermüdendsten Plattheiten aufzugreifen und sie dann so zu liebkosen, zu hätscheln und zu streicheln, daß sie schließlich schnurrten wie ein Epigramm. Sehr nützlich war es dabei, daß er so konventionelle Wahrheiten in so unkonventioneller Weise ausdrückte, ob es sich dabei nun um die bleibende Bedeutung und Verbindlichkeit ethischer Werte im Leben seiner Zeit handelte,¹⁹ oder um die – zu dieser Zeit besonders soziale – Bedeutung des einzelnen Christen²⁰ oder ganz einfach um die Bedeutung und den Wert des Menschen schlechthin.²¹ Nicht so leicht ist es, seine späteren Schriften zu empfehlen, so unkritisch stellten sie sich in den damals überall auftauchenden Schatten von Carl Jung.²²

Bei Hubert Van Zeller ist man sehr versucht, zu sagen, er sei ein wiedererstandener Marmion. Es ist eine Versuchung, der ich gern so lange nachgeben möchte, wie ich eine oder zwei Einschränkungen machen darf. Das, was Van Zeller Marmion ähnlich macht, ist daß er die benediktinische *Pax* in all ihrer ansprechenden Weite und Fülle vorstellt.²³ Doch stellt er sie auf eine sehr individuelle Art vor. So sehr seine geistlichen Schriften auch gleich denen Marmions meditativ und theologisch unkompliziert sind, unterscheiden sie sich doch, gerade wenn man sie mit denen Marmions vergleicht, von diesen dadurch, daß sie ohne alle Umschweife und Verzerrungen dastehen. Der Grund liegt vielleicht darin, daß er nicht nur Schriftsteller sondern auch Bildhauer ist. Seine Bücher haben die Klarheit der Linie, die Solidität und Erdhaftigkeit, die man von einer guten Bildhauerarbeit erwartet, wie er sie in seinem zweiten Betätigungsfeld zu schaffen gewohnt ist.

Wendet man sich nun von den britischen Autoren den amerikanischen Autoren geistlicher Literatur zu, so bemerkt man gleich einen sehr deutlichen Unterschied, der sich indessen weithin aus kulturellen Gründen erklären läßt. Da diese Werke ursprünglich in einem von dem der britischen Inseln verschiedenen soziologischen Milieu entstanden sind, unterscheiden sie sich sowohl hinsichtlich der Themenstellung als auch der Darstellungstechnik. Die Leserschaft, an die sie sich zu Anfang dieses Jahrhunderts wendeten, bestand aus erst kürzlich ins Land gekommenen Einwanderern, die arm und ungebildet waren und über das hinaus, was sie in ihrem Schulkatechismus gelernt hatten,

kaum etwas von ihrer Religion wußten. Dementsprechend trat man ihnen, wenn man ihnen Bücher in die Hand gab, weithin ebenso gegenüber, wie man ihnen für gewöhnlich auf der Ebene der Pfarrei gegenübertrat. Dort hatte der Priester, der normalerweise der einzige der betreffenden Gruppe war, der über eine höhere Bildung verfügte, viele Funktionen für seine Gemeindeglieder wahrzunehmen, die sie normalerweise selbst hätten wahrnehmen können. Sie sollten beten. Sie sollten die Wahrheit ihres Glaubens zu ihrer Umwelt und ihrem Lebensraum in Beziehung setzen. So entstanden Bücher, die das eine oder das andere für sie taten. Von diesen waren die erfolgreichsten und einflußreichsten die zahlreichen Bändchen von Francis Le Buffe.²⁴ Auch Martin Scott stellte für lange Zeit einen solchen Ersatz für eine Spiritualität bereit.²⁵ Diese beiden Autoren und mit ihnen eine Vielzahl anderer, die die gleichen Funktionen zu erfüllen suchten, haben eins gemeinsam: sie betonen ausgerechnet die individualistische Seite im christlichen Leben des Einzelnen, das damit für eine Auseinandersetzung mit dem soziologischen Milieu scheinbar unfähig wird. Das zeigt sich am deutlichsten an einem der erfolgreichsten Bücher von P. Scott: *God and Myself* – Gott und ich.²⁶ Was hier geboten wird, ist eine kurze rhetorische Motivierung dieses Titels, der sich in den Schriften des hl. Augustinus wiederfinden läßt. Doch diesen Gedanken zum zentralen Thema zu erheben, den Gedanken Vorschub zu leisten, die primäre Beziehung für den Christen sei ein Verhältnis von Person zu Person zwischen dem Einzelmenschen und Gott, dürfte kaum besonders glücklich und geschickt sein. Doch ungeachtet dieser Akzentverlegung auf das Individuelle, war die hier entwickelte Spiritualität keineswegs in ungebührlichem Maße introspektiv. Doch war sie mit ihrer ausgeprägt individualistischen Note antisozial. Und wenn wir eine Erklärung dafür suchen, weshalb die katholische Kirche in Nordamerika in so geringem Umfang auf die sozialen Erfordernisse und Nöte einging, die zu dieser Zeit so offenkundig wurden, so wird man zumindest einen Teil der Antwort in der in hohem Maße individualistischen Spiritualität finden, die in den Geist der hochherzigsten katholischen Christen gesät wurde: Es war keine Rede vom Menschen selbst und seinem Nächsten unter Gottes Oberhoheit, sondern ganz einfach vom Einzelmenschen und Gott.

Im vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts führte die gewandelte soziale und intellektuelle

Situation der meisten Katholiken dazu, daß dieser vorläufige Ersatz einer Spiritualität – mochte er individualistisch sein oder nicht – ganz allgemein gegenstandslos wurde. Dennoch bestand er weiter. Nun aber wurden die Ordensschwwestern damit bedacht. Aus Gründen, die jeder Analyse trotzen, stellten sich diese eifrigen Autoren vor, die Ordensfrauen seien irgendwie in der geistigen und sozialen Situation ihrer eingewanderten Vorfahren «eingefroren»: ungebildet, wenig über ihre Religion unterrichtet und mit dem dringenden Bedürfnis, jemanden zu finden, der für sie betet und denkt. Der daraus entstandene groß angelegte und finanziell ergiebige Versuch im Raume des Unrealen wird weitergeführt, und selbst im Augenblick ist nur ein ganz geringer Rückgang festzustellen. Wir würden niemandem damit einen Dienst erweisen, wenn wir bibliographische Informationen über einen dieser Autoren gäben; zumindest aber haben sie, wie es scheint, ihr Herz am rechten Fleck, und ein dezentes Dunkel kann sie am besten zudecken. Von Ordensschwwestern selbst geschriebene Artikel führen heute schrittweise dieses glückliche Ende herbei.²⁷

Ein starkes Element aus dem sozialen Lebensraum der katholischen Autoren zu Anfang dieses Jahrhunderts war die protestantische Umwelt, auf die sie ständig stießen. Doch scheint es – seltsam genug –, als habe diese Begegnung überhaupt keinen positiven Einfluß auf ihre Spiritualität ausgeübt. Daß sie als Vertreter einer in sich abgeschlossenen kulturellen Minderheit keinerlei Einfluß auf die protestantische Spiritualität besaßen, war nur zu erwarten. Doch dieser andere Mangel eines Einflusses ist für den Historiker der bei weitem seltsamere von beiden, denn wenige Zeit später entstand innerhalb des Protestantismus eine geistliche Literatur, die kaum mehr als eine logische Verlängerung der Denkart darstellte, welche die Katholiken hervorgebracht hatten. Ich denke an jenes eigenartige *Genre religiöser Literatur*, das die Verbreiter als «*self-help*» Bücher anpriesen. In ihnen war ein aufs höchste gesteigerter Individualismus mit einem extremen Optimismus gepaart. Sehr bald wurde Norman Vincent Reale der äußerst fruchtbare Hohepriester dieses jüngsten Zweiges des Pelagianismus, der bei katholischen Lesern fast ebenso beliebt war, wie bei evangelischen, – und es heute noch ist. Soweit mir bekannt ist, versuchte nur Fulton Sheen, ein katholisches Äquivalent zu schaffen. Doch sein *Peace of Soul*²⁸ muß als zeitweilige Abirrung notiert werden, die we-

niger charakteristisch ist für seine stets unveränderte Lehre, als für sein ebenso unverändertes Anliegen, für die Bedürfnisse des heutigen Menschen zu sprechen. Dies aber hat er offenbar mit Erfolg und in beträchtlichem Ausmaß drei Jahrzehnte lang in seinen nachträglich veröffentlichten Rundfunk- (und später dann Fernseh-) Predigten getan.²⁹ Man könnte ihn fast als einen kultivierteren und intellektuelleren LeBuffe oder Scott charakterisieren: Wo diese beiden sich bemühen, für den Leser zu denken, ist Bischof Sheen bestrebt, den Leser dazu zu bewegen, daß er für sich denkt. Und mit ihm hat die katholische Spiritualität Gehör unter den evangelischen Christen gefunden, vor allem – so scheint es – weil sein Appell sich, da er Philosoph ist, an die allen Menschen gemeinsame grundlegende Vernunft richtet. Doch die Geschichte ist voll von Paradoxen. Der katholische Autor, der Bischof Sheen in dem Anklang, den seine Spiritualität auf evangelischer Seite fand, weit übertroffen hat, ist Thomas Merton, der aus dem Mysterium einer ganz besonderen kontemplativen Berufung heraus schreibt. In diesen beiden Männern haben zwei unterschiedliche literarische Spielarten zur Popularität mit beigetragen: bei Sheen eine Gibbon ähnliche Klarheit und ein besonderer Sinn für einen epigrammartigen Ausdruck; bei Merton jene frühlingshafte Frische der Sprache, die nur echten Dichtern gegeben ist. Das Ereignis in der geistlichen Literatur der Vierzigerjahre war die Veröffentlichung von Mertons Autobiographie;³⁰ und ihre Wirkung hat seitdem kaum abgenommen. Es gibt gute Gründe für die Behauptung, daß er in geistlicher Hinsicht am überzeugendsten wirkt und die meiste Hilfe bringt, wenn er, wie in diesem Band oder in seiner Fortsetzung³¹ von sich selbst schreibt. Und doch muß seinen weniger persönlich gefärbten klassischen Schriften, den *Seeds of Contemplation*³² und *No Man Is an Island*³³ eingeräumt werden.

Es ist ein himmelweiter Abstand zwischen LeBuffe und Merton, doch haben wir keinerlei Anzeichen dafür, daß Merton ein Endpunkt in der amerikanischen Spiritualität sein könnte. Gerade heute werden vor allem von den katholischen Universitäten ausgehende Einflüsse wirksam, die für morgen die Verheißung einer noch substantielleren Spiritualität bergen. Die Anzahl der Monographien aus den Gebieten der Religionspsychologie, Pastoralsoziologie und biblischen Spiritualität nimmt ständig zu. Und als bestes von allem beginnt nun auch die Theologie selbst, ihren Beitrag,

zu leisten. Hier aber haben wir in den Werken von Robert Gleason nicht nur Verheißung sondern bereits Erfüllung.³⁴ Er entwickelt eine Theologie des christlichen Lebens, die deutlich und spezifisch nordamerikanisch ist in ihrem Pragmatismus, und darin, wie sie eine zeitgenössische Kultur in den

Griff bekommt, die aus einer Perspektive der Inkarnation gesehen wird; in ihr gibt es keine Scheidung von Geistlichem und Zeitlichem. Von da aus leitet er eine Spiritualität ab, welche die Annahme und Umwandlung eines Kulturraumes möglich und sinnvoll macht.

¹ Allerdings sind die meisten Werke Marmions' ursprünglich in Französisch erschienen. Doch war er Ire und jedermann weiß, daß ein Ire, Ire bleibt, unabhängig davon, wo er lebt und welche Sprache er gebraucht. Daher sehe ich keinerlei Hinderungsgrund dafür, ihn hier mit einzuschließen.

² Christ, the Life of the Soul, St. Louis 1922, (Urspr. französischer Titel: Le Christ vie de l'âme, Maredsous 1917).

³ Christ in His Mysteries, St. Louis 1924 (Ursprünglicher französischer Titel: Le Christ dans ses mystères, Maredsous 1919).

⁴ Die Hauptschriften von Anscar Vonier sind bequem zugänglich in der nach seinem Tode erschienenen Gesamtausgabe: The Collected Works (Westminster, Md., 1952). Band I: «The Incarnation and the Redemption», enthält eine gekürzte Fassung von «The Christian Mind» sowie von «The Personality of Christ», «The Victory of Christ», «The Divine Motherhood»; Band II: «The Church and the Sacraments», enthält «The Spirit and the Bride», «The People of God», «A Key to the Doctrine of the Eucharist»; der III. Band: «The Soul and the Spiritual Life», enthält «Christianus», «The Human Soul», «Life of the World to Come.»

⁵ Zwei Bände; New York 1930.

⁶ New York 1933.

⁷ Bombay n.d.; Roehampton 1920.

⁸ London 1927; More Words of Encouragement, London 1929; Further Words of Encouragement, London 1931; einbänd. Ausgabe, Words of Encouragement, London 1936. Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von seinen Vorträgen und Briefen, die herausgegeben ist von F. C. Devas, dessen eigenes Buch, What Law and Letter Kill (London 1953), liegt in derselben Tradition.

⁹ New York 1935.

¹⁰ Westminster, M.D., 1943.

¹¹ Zum Beispiel The Inward Vision, New York 1929; Temples of Eternity, New York 1931; World Intangible, New York 1934; und Diversity in Holiness, New York 1937.

¹² Oxford Conferences on Prayer, St. Louis 1904 (überarbeitete Ausgabe: The Science of Prayer, London 1936); The Craft of Prayer, London 1935; In Our Valley, London 1938.

¹³ Unter anderen, In God's Army, New York 1914-15; Upon God's Holy Hills, New York 1920; The Vocation of Aloysius Gonzaga, St. Louis 1928; From Byeways and Hedges, London 1935; What Are Saints? London 1936.

¹⁴ The Kingdom and the World, St. Louis 1928; The Wounded World, St. Louis 1929; The Creative Words of Christ, New York 1930; Christianity Is Christ, New York 1935; Our Blessed Lady, New York 1939.

¹⁵ The Mind of the Missal, New York 1929; The Words of the Missal, New York 1932; The Prayers of the Missal, 2 Bde, New York 1936-37; und Towards Loving the Psalms, New York 1940.

¹⁶ New York 1950.

¹⁷ New York 1960.

¹⁸ The Window in the Wall, Reflections on the Holy Eucharist, New York 1956, Bridegroom and Bride, New York 1957, Pastoral Sermons, New York 1960, University and Anglican Sermons New York 1963; A Retreat for Lay People, New York 1955, The Priestly

Life, A Retreat, New York 1958, A Retreat for Beginners, New York 1960.

¹⁹ Morals Makyth Man, New York 1938.

²⁰ The Divine Pity, New York 1946.

²¹ The Heart of Man, New York 1945.

²² Ein ausgezeichnetes Beispiel ist sein The Paradise Tree, (New York 1959).

²³ Von ihm sind etwa ein Dutzend Bücher erschienen, wir möchten jedoch vor allem aufmerksam machen auf: The Inner Search (New York 1957), The Holy Rule (New York 1958), Approach to Penance (New York 1958), Approach to Calvary (New York 1961).

²⁴ My Changeless Friend, 27 Bde., New York 1915-43.

²⁵ You and Yours, New York 1921; Religion and Common Sense, New York 1926; Happiness, New York 1931.

²⁶ New York 1917.

²⁷ Ihr Erscheinen in den üblichen geistlichen Zeitschriften: Review for Religious, Sponsa Regis, Spiritual Life, Cross and Crown, usw. wird noch weit übertroffen durch ihre Beiträge in den Massenzeitungen der Lesemappen (50000-350000 Auflage) wie zum Beispiel Commonweal, America, Jubilee, National Catholic Reporter, The Sign, wo es die Beiträge anderer Frauen in einer glücklichen Weise mit ihren deutlich erkennbaren Beiträgen zu einer christlichen Spiritualität aufnehmen und sich mit ihnen vergleichen lassen.

²⁸ New York 1949.

²⁹ The Moral Universe, Milwaukee 1936; The Cross and the Crisis, Milwaukee 1938; Whence Come Wars, New York 1940; A Declaration of Dependence, Milwaukee 1941; For God and Country, New York 1941; Love One Another, New York 1944; Life Is Worth Living, 5 Bde, 1953-57.

³⁰ The Seven Storey Mountain, New York 1948, (Titel der in England erschienenen Ausgabe: Elected Silence, London 1949.)

³¹ The Sign of Jonas, New York 1953.

³² New York 1949.

³³ New York 1955.

³⁴ Siehe vor allem sein The World to Come (New York 1958), Christ and the Christian (New York 1959), To Live Is Christ (New York 1961).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ELMER O'BRIEN

Geboren 1911 in Everett (USA), Jesuit, zum Priester geweiht 1946. Er studierte an der Harvard Universität, an der Gregoriana und in Löwen. Sein theologisches Doktorat erwarb er 1950 mit der These: Mystic and Cosmos. Er arbeitet mit an: Theological Studies, Thought, Sciences Ecclésiastiques, und er veröffentlichte: The essential Plotinus (1964), Varieties of Mystic Experience (1964) und Theology in Transition (1965).