

unter Philipp II. die erste Macht in Europa war. Diese *Editio princeps* wurde 1618 durch die von Martin Ruiz de Mesa besorgte Ausgabe überholt, die für lange Zeit maßgebend blieb, bis sie 1759/60 durch die des Thomas Franciscus de Aoiz abgelöst wurde. Inzwischen waren die Hauptwerke mehrfach ins Französische (1588 durch Gabriel Chapuis, die Briefe durch Luc de la Porte 1588 und 1653 durch Simon Martin, die *Audifilia* durch Personne 1662 und die *Oeuvres* durch Arnauld d'Andilly 1673) und ins Italienische übersetzt (die geistlichen Briefe durch Bottonio 1590 u. ö., *Audifilia* durch Camilli 1608, der Traktat über die Eucharistie von Francesco Soto 1608) und dadurch in weiteren Kreisen bekannt geworden. Nachdem das Jahr 1622 die triumphale Heiligsprechung dreier großer Zeitgenossen und Landsleute Juans de Avila: Ignatius von Loyola, Franz Xaver und Teresa von Avila gesehen hatte, ging man auch daran, Juan zur Ehre der Altäre zu erheben. Im Jahre 1623 wurde der Seligsprechungsprozeß eröffnet. Es dauerte aber mehr als 130 Jahre, bis Clemens XIII. die Heroizität seiner Tugenden durch Dekret vom 8. Februar 1759 erklärte, und fast die gleiche Spanne verging von da, bis Leo XIII. ihn am 6. April 1894 selig sprach. Die erfolgreiche Fortführung des Prozesses belebte naturgemäß die Literatur; wir sahen schon, daß in dem für den Prozeß wichtigen Jahre 1759 eine neue Gesamtausgabe erschien; im Jahre der Seligsprechung wurde sie ersetzt durch die von José Fernandez Montaña besorgte in vier Bänden (2. Aufl. 1901), auf der die 1927 in Madrid erschienenen „Obras“ in der Hauptsache beruhen. Montaña hatte bereits 1889 eine Biographie verfaßt; sie wurde 1894 neu aufgelegt, ebenso die italienische Biographie des P. Longario degli Oddi; neu erschien damals (Zaragoza 1894) ein Leben Juans von A. Catalan Latorre. Unbekannt geblieben ist dem Verfasser die *Vida* von P. Gerardo de S. Juan (Toledo 1915); eine kleine, 1928 in Madrid anonym erschienene populäre Lebensbeschreibung bringt außer einigen Bildern nichts Neues, sondern will die Verehrung des Seligen in seinem Heimatlande fördern. Knapp, aber treffend ist die Charakteristik, die J. M. de Buck in *Nouvelle Revue théologique* 55 (1928), 30—49, von ihm entworfen hat.

Die geistlichen Briefe, die — ein Kuriosum — im 17. Jahrhundert für die Zwecke der Glaubensverbreitung ins Griechische übersetzt worden waren, sind in jüngster Zeit wiederholt in Auswahl zugänglich gemacht worden: 1912 durch die von D. Vicente Garcia de Diego gut eingeleitete und kommentierte Ausgabe in den *Clasicos Castellanos*, Bd. XI, und in französischer Übersetzung durch den Jesuiten J. M. de Buck (Löwen 1927). Eine entsprechende Auswahl, vielleicht ergänzt durch eine Blütenlese aus der *Audifilia* und den Predigten, hätte auch einen Platz in der deutschen religiösen Literatur und wäre geeignet, das Studium der Klassiker der Aszese zu fördern.

BESPRECHUNGEN

Geerts, J. W. J. MSC.: *De Dienende Pedagogiek, Methodiek en Techniek ter Verkrijging der voor den Groei doelmatige Oefening*. Roermond, Romen & Zonen o. J. (1933), 2 vol., 440, 360 u. 35 S., Gr. 8°, je fl. 10.50.

Die Pädagogik ist eine rein dienende Wissenschaft und Kunst. Sie soll es wenigstens sein. Das möchte der Verfasser dartun. Tatsächlich habe sie alles überwuchert, den ganzen Lebensbereich widerrechtlich sich angeeignet. Von der Dienerin sei sie zur Herrscherin geworden. Der Zweck des Buches ist daher, der Pädagogik den ihr gebührenden Platz im System der Wissenschaften anzuweisen. Gegen die Anmaßung der Pädagogik macht sich Geerts zum Anwalt der verkannten und verbannten Aszetik.

Scharf will er die Grenze ziehen zwischen der Lebens- und Wachstumslehre (Genetik und Aszetik) und der eigentlichen Erziehung, die nach seiner Meinung eine reine Methodenlehre ist.

Das Werk umfaßt zwei anscheinliche Bände. Der erste enthält eine breite Erörterung über das Fach der Pädagogik. Der zweite ist eine kritische Beurteilung des Umfanges, den sie heute einnehme, und eine Feststellung der Grenzen, die sie nicht überschreiten dürfe. Der erste Teil des Werkes handelt über den Erziehungsbegriff, die Faktoren, die Zielsetzungen und die Phasen der Erziehung. In bunter Verschiedenheit ziehen die vielgestaltigen erzieherischen Einflüsse — stoffliche, geistige, ja die ganze Welt als das Werk des Schöpfers — an unserem Auge vorüber. Zunächst werden die verschiedenen erzieherischen Zwecke besprochen, wie sie sich nach den religiösen, gesellschaftlichen und individuellen Beziehungen des Menschen sowie nach seinem Wesen und seinen Seelenkräften unterscheiden lassen. Dann folgt die Feststellung der Rangordnung dieser Zwecke. Die Phasen der Entwicklung des Zöglings führen von der äußeren zur inneren und schließlich zur vollkommenen Handlung.

Im zweiten Teil des ersten Bandes wird eine systematische Einteilung der Pädagogik versucht, nachdem zuerst auf die Unmöglichkeit der in manchen Handbüchern vorkommenden Gliederungsversuche hingewiesen wurde. Diese Einteilung muß ja der Methode selber, dem Formalobjekt der Erziehungslehre, also dem Wie der Einwirkung entnommen werden. Diese Einwirkung kann nun aber eine mittelbare oder eine unmittelbare sein: eine mittelbare, durch die die äußeren Einflüsse zur Herbeiführung einer für die Einwirkung günstigen Sphäre organisiert werden; ein unmittelbare, durch die der Kontakt zwischen Erzieher und Zögling hergestellt wird. Die unmittelbare ist wiederum entweder vorbereitend oder vollziehend. Diese drei Einwirkungsweisen werden von Geerts eingehend erörtert. Zum Schluß wird das Bild der Persönlichkeit des Erziehers entworfen. Pädagoge wird man nur durch die dienende Liebe. Aber auch die weitere Ausrüstung, die der Erzieher zur Lösung seiner Aufgabe mitbringen muß, wird ausführlich behandelt.

Weitaus der wichtigste, wenn auch nicht der umfassendste Teil des Werkes ist der zweite Band, der in zwei Teilen über Wesen und Umfang der Pädagogik und über die katholische Praxis Aufschluß gibt. Über Wesen und Umfang ist nach der Meinung des Verfassers die Verwirrung in pädagogischen Kreisen allgemein. Grunwald äußere mit Recht die Klage, daß man für eine scharfe Abgrenzung der Pädagogik von den andern Wissenschaften anscheinend das Interesse verloren habe, und wo eine solche versucht werde, fehle es an Schärfe und Klarheit. Geerts stellt sich deswegen die Aufgabe, die Trennungslinie zu ziehen. In zwei vorbereitenden Kapiteln wird die Pädagogik dem System der Philosophie und Theologie gegenübergestellt. Der ganze Bereich der Philosophie wird in seine verschiedenen Gebiete zergliedert und darnach festgestellt, daß sie noch Lücken aufweist. Zumal die Ethik enthalte keine Methodenlehre für die praktische Betätigung des ethischen Lebens in den drei oben genannten Entwicklungsphasen. Somit sei sie in gewissem Maße lebensfremd. Daraus folge aber nicht, daß es nun Sache der Pädagogik sei, eine solche Genetik oder Entwicklungslehre aufzustellen. Dafür sei sie nicht zuständig, sie setze eine solche vielmehr voraus. Auf die Frage, ob die Philosophie überhaupt dazu imstande sei, antwortet Geerts mit einem entschiedenen Nein. Sogar die christliche Philosophie, die die Offenbarung annehme, aber ihre Anweisungen nicht verwerte, müsse hier schwere Enttäuschungen bringen.

Bei der sich anschließenden Zergliederung der Theologie geht der Verfasser ausführlich auf die Aszetik ein. In ihr finde sich, was die Philosophie nicht bieten könne, ganz ausgebaut vor. Alle Forderungen, die der Erzieher an die Zöglinge zu stellen habe, würden hier im Hinblick auf die persönliche Bildung des Erziehers — die ja der Bildung des Zöglings vorangehen muß — eingehend behandelt. Darum stehe die Pädagogik zu dieser Aszetik in einem Verhältnis vollständiger Abhängigkeit.

Aus dieser Gegenüberstellung der Pädagogik zur Philosophie und Theologie folgert der Verfasser die Notwendigkeit der Trennung zwischen Erziehungs- und Lebenslehre. Die Lebenslehre in ihrem ganzen Umfang — also auch die Lehre von der Selbsttätig-

keit des Zöglings — gehören nicht zur Pädagogik, so sehr sie auch ihrer bedarf. Die Pädagogik sei nicht Lehre der Entwicklung, sondern der Entwicklungshilfe. Sie sei nur Psychognostik und Psychotechnik. Die ganze Ziel- und Wertlehre liege außer ihrem Bereich. Gerade die Verwechslung beider Gebiete habe die bestehende Verwirrung hervorgerufen. Das Wort pädagogisch müsse seine ganze und einzige Bedeutung der Pädagogik entleihen, insofern diese reine Methodenlehre sei. Nur so sei es möglich, eine reinliche Scheidung durchzuführen. Nur die scharfe Trennung verbürge der Wahrheit ihre Rechte. Die pädagogische Beurteilung und Bewertung sei subjektiv und praktisch, nicht objektiv und sachlich. Die Gefahr der pragmatischen Auffassung liege darum nahe. Die Trennung werde gefordert von der Hierarchie der Wissenschaften. Diese sind nur nach ihrem Formalobjekt, nach ihrem unmittelbaren inneren Zweck, zu unterscheiden. Die Pädagogik kenne aber nur einen inneren Zweck: das Erwirken der für das Wachstum zweckmäßigen Übung. Darum sei sie an sich gegenüber jeder Weltanschauung und Lebenslehre neutral. Sie sei ontisch, nicht deontisch, nicht normativ, nicht teleologisch fundiert. Sie werde erst normativ, bekomme erst Farbe von der Lehre der zweckmäßigen Übung. Diese Lehre selber aber stelle die Ethik und Moral (Aszetik) auf. Solange man unter Pädagogik die Theorie und Wissenschaft verstehe, nicht aber die Praxis des Lebens, sei sie so gut wie z. B. die Ökonomie von der Ethik und Moral abhängig. Im Verhältnis zur Moral sei sie keine untergeordnete, d. i. in ihren Prinzipien von dieser abhängig, sondern nur dienende Wissenschaft.

Der zweite Teil dieses Bandes befaßt sich mit der „Katholischen Praxis“ der Erziehung im allgemeinen, der religiösen Erziehung im besonderen und mit der Heranbildung der katholischen Erzieher. Die ganze Erziehung soll eine katholische, vom Glauben durchtränkt sein, nicht nur die Katechese. Begrifflich möge man einen Unterschied machen zwischen natürlicher und übernatürlicher Erziehung, praktisch sei die ganze Erziehung eine übernatürliche. In der Frage, ob die Heranbildung der Erzieher Sache der philosophischen oder theologischen Fakultät sei, entscheidet sich Geerts mit Bernberg u. a. gegen Grunwald, der am nachdrücklichsten das gute Recht und die Notwendigkeit einer rein philosophischen Pädagogik verteidigt hat. Es habe keinen Sinn, die Heranbildung in zwei Stadien zu zerlegen, als ob erst der ideale Mensch und danach der ideale Christ herangebildet werden müsse. Nur die Theologie (Aszetik), die die Philosophie in sich aufgenommen habe, könne diese Aufgabe lösen.

Zusammenfassend sagt der Verfasser: Die Pädagogik soll zu einem rein psychologischen Fach reduziert werden, ohne Prinzipienlehre, ohne Tugendlehre. In diesem Sinn kann die Philosophie das ganze pädagogische Gebiet für sich in Anspruch nehmen. Aber, rein psychologisch in ihrer Grundlegung und Anwendung, kann die Pädagogik ihre Aufgabe nur lösen in Abhängigkeit und unter Führung der Moral und der geistlichen Genetik (Aszetik). Die Moral soll dem Pädagogen sagen, nicht wie, sondern was er erwirken muß. Um nicht fortwährend vom Moralisten abhängig zu sein, muß er mit der psychotechnischen Kenntnis die moraltheologische und aszetische Fachkenntnis verbinden, die in der geistlichen Magisterwürde gipfelt.

Hiermit hätten wir eine Übersicht über den so reichen und gewichtigen Inhalt des Werkes gegeben. Es bleibt uns noch übrig, zu den wichtigsten Schlußfolgerungen des Verfassers Stellung zu nehmen. Wir stimmen Geerts vollständig bei, wenn er behauptet, daß die Pädagogik, dem eigenen Formalobjekt entsprechend, reine Methodenlehre sei, die sich als solche auf das Wie der Beeinflussung des Zöglings beschränke, während das Was, der ganze Lehrstoff, ihr von der Lebenslehre geboten werden müsse. Auch darin teilen wir seine Ansicht, daß eine scharfe Trennung zwischen Pädagogik und Lebenslehre notwendig sei. Ist es aber richtig zu sagen, daß deshalb die Pädagogik an und für sich vollständig neutral, daß ihr alle Ziel- und Wertlehre fremd sei? Wir haben uns nicht davon überzeugen können. Jedenfalls müßte folgender Einwand widerlegt werden: Die Pädagogik hat den unmittelbaren inneren Zweck, psychische Reaktionen im Zögling hervorzurufen, wie der Verfasser richtig sagt. Das sind aber Erkenntnis- oder Willensvorgänge, die wesentlich auf das Wahre und Gute hinzielen. Darum kann technisch auf den psychischen Mechanismus nur durch Objekte eingewirkt werden, die

als wahr und gut dargeboten werden. Ebensonenig wie die Kunst des Arztes sich gegen Gesundheit oder Krankheit gleichgültig verhält — sie wäre in diesem Falle gleichgültig gegen das eigene Formalobjekt —, ebensonenig vermag es der Pädagoge gegen Wahrheit und Güte; er wäre dann gleichgültig gegen das Wachstum, das er doch gerade bezweckt. Daß die Pädagogik der verschiedensten Richtungen sich ein und derselben Technik bedient, kommt nicht daher, daß sie an sich neutral ist, sondern daß das Wahre und Gute ein Scheinwahres und Scheingutes sein kann, und damit die Pädagogik, die als solche auf das eine wahre Wachstum gerichtet ist, mißbraucht werden kann. Infolgedessen darf auch das Resultat der falschen Erziehung nicht einfach, wie es Geerts tut, Entwicklung, Wachstum genannt werden, sondern muß richtiger mit Scheinentwicklung, Scheinwachstum, ja geradezu Verkümmern bezeichnet werden.

Damit hängt die Frage zusammen, ob die vom Verfasser geforderte Trennung zwischen Methodenlehre und Lebenslehre im ganzen Umfang praktisch durchführbar ist. Wir glauben es nicht. Die Methodenlehre, auch rein technisch betrachtet, muß notwendig den Werten des Wahren und Guten Rechnung tragen. Sonst fehlte es ihr am eigenen Objekt. In dieser Meinung bestärkt uns der Verfasser selber, der in die von ihm versuchte Systematik der Pädagogik die Lebenslehre mit hinein bezogen hat.

Wenn ferner die Pädagogik eine reine Methodenlehre ist, folgt daraus dann, wie Geerts will, daß der Name pädagogisch nur im Sinne einer Psychotechnik gebraucht werden darf? Wir glauben nicht. Man kann ja nach ihm selber zwischen der Pädagogik als Kunstlehre und der Pädagogie als Praxis unterscheiden, in welchem letzterem Sinne sie auch die ganze Lebenslehre umfaßt. Weshalb sollte man dann nicht von psychologischer Pädagogik oder pädagogischer Psychologie reden können? Daraus folgt noch keineswegs, daß man die Psychologie im letzteren Falle zur Pädagogik rechnet. Man spricht doch auch von sittlicher und kirchlicher Kunst, obwohl die Kunst als solche in einem äußeren Verhältnis zur Sittlichkeit und Religion steht.

Hierin können wir also Geerts' Auffassung nicht teilen. Dagegen pflichten wir ihm wieder gänzlich bei, wenn er behauptet, daß die Heranbildung der katholischen Erzieher eine ungeteilt katholische sein soll. Für die „katholische Praxis“ möchten wir noch eindringlicher, als es bei Geerts geschieht, auf die Notwendigkeit der für die katholische Erziehung so einzig wirksamen Muttergottesverehrung hinweisen.

Was die Form des Werkes, besonders die Einleitung betrifft, so glauben wir, daß schon aus pädagogischen Gründen der kritische Teil hätte vorangehen müssen. Die „Katholische Praxis“ hätte sich dann als zweiter Band logisch an den positiven Teil anschließen können. Damit wären auch die häufigen Wiederholungen vermieden worden, an denen das sonst so vortreffliche Werk hauptsächlich leidet; es ist zu weitläufig, zu breit. Dadurch haben die zwei Bände leider an Übersichtlichkeit, Überzeugungskraft und Spannkraft für den Leser eingebüßt. Aber alles in allem, „Die dienende Pädagogik“ ist ein ganz bedeutendes Werk, das die Aufmerksamkeit aller Pädagogen verdient und zur Lösung wichtiger pädagogischer Probleme einen hochaktuellen Beitrag leistet. Wenn auch die Beantwortung noch nicht endgültig ist, so hat es sie doch auf kräftige Weise angeregt und gefördert.

Dr. H. Derckx, Arcen (Holland).

Brodrick, J., S. J.: *Saint Peter Canisius S. J. 1521—1597*. London, Sheed and Ward 1935, XV-859 S., 40, 25 s.

Eine ausführliche Darstellung des Lebens und Wirkens unseres großen heiligen Landmannes Petrus Canisius besitzen wir in Deutschland bis jetzt noch nicht. In der Vorrede zu seiner Canisius-Biographie (Freiburg 1921) beklagt sich der berufenste Kenner dieses Lebens und Herausgeber der Briefe des Heiligen, Otto Braunsberger S. J., daß sein vorgerücktes Alter — die Ungunst der Zeit trat noch dazu — es ihm unmöglich mache, diese Aufgabe zu lösen. Es fehlten zudem noch zwei Bände und ein Ergänzungsband der *Epistolae et acta* des Heiligen. Der englische Jesuit J. Brodrick hat den Wunsch Braunsbergers für das englische Sprachgebiet erfüllt, nachdem er kurz zuvor das Leben des hl. Kardinals Bellarmin veröffentlicht und den Beweis erbracht hatte, daß er dieser

Aufgabe voll und ganz gewachsen sei. Sein Canisiusleben ist dem Andenken Braunsbergers geweiht, dem er den Ehrennamen eines *princeps editorum* gibt. Es ist ein Prachtband in Großformat mit 24 Illustrationen, die auf das Leben des Heiligen Bezug haben. Man muß dem Verlag danken für die feine Ausstattung des Werkes, die seinen Wert noch bedeutend erhöht. Dem Leser wird jedoch die Pflicht auferlegt, sich für das Studium des großen, umfangreichen Buches die erforderliche Zeit zu nehmen.

Als Quelle für seine Biographie diene dem Verfasser natürlich in erster Linie die von Braunsberger inzwischen bis auf den Ergänzungsband abgeschlossene Sammlung der Briefe des Heiligen. Ein sorgfältiges Studium des Buches zeigt aber auch, daß er keine Mühe gescheut hat, alle einschlägige Literatur ältester und neuester Zeit zu werten, um ein möglichst vollendetes Bild von Canisius, seinen Zeitgenossen, deren Sitten und Anschauungen zu geben. Ich erblicke darin einen Hauptvorzug des Werkes. Es ist in der Tat fesselnd geschrieben. Eine der Hauptschwierigkeiten bestand darin, die Briefe des Heiligen in sinngetreuer und dabei doch anziehender Form wiederzugeben. Viele von ihnen waren ja oft unter dem Druck des Augenblicks, aus der Not der Stunde heraus, auf der Reise, entstanden, und dem Schreiber, der überdies nicht unter einer Überfülle von Phantasie litt, war wenig daran gelegen, ein literarisches Kunstwerk zu bieten. Meines Erachtens sind Brodricks Übersetzungen der Briefe ein wahres Meisterwerk. Der Lebensbeschreiber des hl. Canisius hat die doppelte Aufgabe, den Mann seiner Zeit inmitten der ihn umflutenden Strömungen darzustellen und den Heiligen zu zeichnen, der in all den wechselnden Ereignissen, ohne sich beirren zu lassen, rückhaltlos übernatürlich eingestellt ist und von den unwandelbaren ewigen Grundsätzen des Glaubens seiner Kirche geleitet wird.

Es war eine schwere Zeit, die Zeit des Überganges vom Mittelalter zur Neuzeit, in die Canisius von der göttlichen Vorsehung gestellt wurde, eine Kampfzeit ohnegleichen. Brodrick schildert sie und seines Helden Wirken darin nicht in der peinlich chronologischen Ordnung wie etwa Braunsberger. Er gruppiert das Leben in gut gewählten Kapiteln hauptsächlich um die verschiedenen Orte des Canisianischen Wirkens. Nymwegen, Köln, Augsburg, die Tätigkeit in Bayern, Osterreich, Trient, Rom ziehen an unserem Auge vorbei bis zu des Heiligen seligem Sterben in dem kleinen Freiburg in der Schweiz. Eine dem Werke beigegebene Karte seiner Reisen zeigt, wie schwer es ist, all diese Kreuz- und Querfahrten von Warschau bis Messina, Osnabrück bis Rom so darzustellen, daß sie ein getreues Bild seiner Arbeiten geben. Es wird Canisius nachgerühmt, auch von gewissenhaften, nichtkatholischen Geschichtsschreibern, daß er mit seinem versöhnlichen Gemüte, seiner tiefen Liebe zu seinem Volke hoch über der Schreib- und Sprechweise seiner Zeitgenossen stand. J. Brodrick ist seinem Vorbilde darin gleich, und der deutsche Leser wird beim Studium des Buches mit besonderer Freude wahrnehmen, daß er das höchste Lob des Engländers, Gentleman zu sein, vollauf verdient. Gilt solches Lob dem Darsteller des geschichtlichen Canisius, dann noch mehr dem Lebensbeschreiber des heiligen Canisius. Alle Heiligen sind, wie man uns sagt, Einzelgänger, die sich auseinandersetzen müssen mit ihrer Umgebung, die, auch wenn sie dieselben Ziele anstrebt, mehr oder weniger oft feindliche Stellungen bezieht, nicht so sehr aus bösem Willen als aus Mißverständnis. Es ist dem Verfasser gelungen, die ganze Liebenswürdigkeit seines Heiligen, die ja von der Kirche durch die Heiligsprechung als heroisch anerkannt wurde, zu schildern. Ein Beweis dafür ist die Darstellung des Kampfes mit den Centuriatoren, sowie das Kapitel „Pater Peter und Pater Paul“. Die Beschreibungen des Jugendlebens wie des Sterbens des Heiligen sind Meisterstücke. Das Dazwischen weist immer wieder mit leuchtenden Farben auf den übernatürlich eingestellten Gotteskämpfer, dem nichts liegt an der eigenen Ehre, der nur die Sache Gottes, seiner Kirche und seines Ordens im Auge hat.

Soll nun zum Schluß auch noch das eine oder andere Bedenken geäußert werden, so kann sich das nur auf Kleinigkeiten beziehen. Wenn der Verfasser es für recht hält, dem guten Pater Leonhard Kessel das „h“ in der Schreibweise des Taufnamens zu nehmen, es aber dem gewaltigen Dr. Leonhard Eck läßt, nur aus dem einen Grund, weil der letztere ein recht edkiger Herr war zu seinen Lebzeiten, so wird das beiden in ihrem

Besprechungen

jetzigen, wie wir hoffen, seligen Zustande, kein Anlaß zur Eifersucht sein. Beim Nachsuchen in dem sonst sehr peinlich gearbeiteten Index fand ich das Wort „centuries“ nicht angegeben; doch findet es sich neben dem Stichwort Magdeburg. Ob Canisius in seinem ersten Kölner Aufenthalt die Ausgabe der Taulerschen Werke besorgt habe oder ein anderer, dürfte wohl heute nicht mehr fraglich sein. Wenn O. Braunsberger mit Nachdruck erklärt, daß Canisius nie Administrator des Wiener Bischofsstuhles war, so wird Brodrick mit vielen andern, wie auch Braunsberger andeutet, an der Ansicht festhalten dürfen, daß er de facto, wenn auch ohne den offiziellen Titel zu besitzen, die Pflichten eines solchen ausgeübt hat.

Nach eifrigem Lesen des mit vieler Liebe zu seinem Helden geschriebenen Werkes drängt sich der Wunsch auf, daß, falls sich in absehbarer Zeit im deutschen Sprachgebiet niemand findet, der das Leben des zweiten Bonifatius ausführlich darstellt, das Brodricksche Werk einen berufenen Übersetzer findet, der imstande ist, auch den vielen literarischen Vorzügen des englischen Originals voll und ganz gerecht zu werden.

Fr. X. Munding S. J.

Korte, Gandulf O. F. M.: *P. Christian Brez O. F. M.* Ein Beitrag zur Erforschung des Barockschrifttums. Werl i. W., Franziskus-Druckerei 1935, XVI-183 S., Gr. 8^o, RM 4.80 (Franziskanische Forschungen, hrsg. von P. Dr. Philotheus Böhner O. F. M. und P. Dr. Julian Kaup O. F. M., Heft 1).

Während wir den Riesenbestand des erbaulichen Barockschrifttums in Frankreich und Spanien dank der Arbeiten eines Bremond, Pfandl und anderer einigermaßen überblicken können, steckt seine Erforschung in den Ländern deutscher Zunge noch in den allerersten Anfängen. Immerhin erfreut sich heute auch bei uns die Bildkunst des Barock und seine Literatur, im engeren Sinne genommen, einer eingehenderen und liebevolleren Behandlung als früher, so daß Hoffnung besteht, daß die im Wachstum begriffene Hochschätzung des großen Jahrhunderts der katholischen Restauration auch der Erschließung seines geistlichen Schrifttums zugute kommen wird. Umgekehrt würde gerade die genauere Kenntnis der aszetisch-homiletischen Literatur des 17. Jahrhunderts auch wieder für das tiefere Verständnis des Barocks fruchtbar werden, weil nach den Ergebnissen der neuesten Forschung die kulturtragende Schicht des Barockzeitalters wesentlich klerikal-höfischer Art ist. Klerikal-höfisch muß die Barockkultur genannt werden, nicht nur weil an ihrer Formung die Geistlichen, insbesondere die Jesuiten, Benediktiner, Franziskaner, Kapuziner, beteiligt sind, sondern auch, weil deren Denk- und Erlebnisformen stark höfisch bestimmt sind — das Reich Gottes wird aufgefaßt als himmlischer Hofstaat —, wie andererseits die Zielsetzung auch der kulturführenden Laien überwiegend geistlich orientiert ist. Zwischen weltlicher Zucht und Etikette und der Aszese besteht in dieser Kultur ein nahes Zuordnungsverhältnis. Diese und andere geistesgeschichtliche Zusammenhänge entdeckt und so die Sinndeutung der lateinischen und deutschen Erbauungsschriften des Barockzeitalters entscheidend gefördert zu haben, ist das Verdienst der Germanisten Josef Nadler und Günther Müller, das um so höher anzuschlagen ist, als fortwährend fruchtbare Anregungen zur geschichtlichen Behandlung der Renaissance- und Barockfrömmigkeit von ihnen ausgehen.

Der jüngste Beweis dafür ist die vorliegende Dissertation des Günther-Müller-Schülers Gandulf Korte aus dem Franziskanerorden, der einem seiner bisher fast unbekannteren Mitbrüder, dem Barockprediger P. Christian Brez (1667—1743) eine eigene, aufschlußreiche Studie widmet. Ihr Hauptwert liegt im Kapitel 3, wo zum erstmaligen Ergebnis ausgedehnter Bibliotheksreisen ein Überblick über die Gesamtwerke des P. Brez nach ihren besonderen Arten und der chronologischen Abfolge ihrer Veröffentlichung geboten wird. Doch beschränkt sich der Verfasser keineswegs auf eine bloße Aufzählung und Analyse der zumeist neu aufgefundenen Schriften; er deckt auch in der weitaustragenden „Entwicklungsgeschichte der Rhetorik“, der das erste Kapitel gewidmet ist, die geistigen Vorbedingungen auf, unter denen das Predigtwerk des P. Brez entstanden ist. Darnach war der Bildungsweg und Bildungswille des barocken Menschen so tief durch

die Rhetorik bestimmt, daß man ohne Kenntnis ihrer Herrschaft und Funktion in der gesamtgeistigen Struktur der Zeit sein Schrifttum nicht beurteilen kann.

Für den barocken Menschen ist die Sprache kein Offenbaren individuellen, persönlichen Erlebens. Im Gegenteil: Er will mit seinen Worten nur die „Sache“ treffen, indem er einfach zeigt, was nach der herrschenden überpersönlichen Norm allgemeine Geltung hat. Zwischen das private subjektive Erleben und den Ausdruck tritt die Forderung der rhetorischen Regel, die für den barocken Menschen so selbstverständlich war, daß er es für unstatthaft, ja sündhaft hielt, das „persönliche Urerlebnis“ (im Sinne Gundolfs) zu Gehör zu bringen und vor der Öffentlichkeit auszubreiten. Ja, die neueste Forschung hat gezeigt, daß dieses überpersönliche, primär verstandesmäßige rhetorische Gestalten gewissermaßen als die innere Erlebnis- und Gestaltungsform des Barockmenschen und Barockschrifttums zu gelten hat. Auch die Erlebnisweise des P. Brez kann nur als eine intellektuell-voluntaristische bezeichnet werden, was um so verständlicher ist, als er und seine ganze Zeit unter dem tiefgehenden Einfluß der *Schola Scoti* standen, in deren Gnaden- und Tugendlehre dem Willen und Verstand eine so überragende Bedeutung zukommen. Was vom Intellekt als richtig erkannt ist, wird vom Willen tatkräftig umfassen und auf das praktische Leben angewandt. Von da her fällt ein klärendes Licht auf den stark moralistischen Zug in der homiletisch-asketischen Literatur des 17. Jahrhunderts.

Diese und andere ideellen Zusammenhänge zwischen Skotismus und Barock werden von P. Korte angedeutet im Kapitel 4, wo von den theologischen und zeitgeschichtlichen Grundlagen der Brezschon Predigten und „Dichtungen“ die Rede ist. Hier sehen wir, wie in der Seele dieses zeitaufgeschlossenen Mannes die Ideale des hl. Franziskus und die höfisch-klerikalen Ideale des Barock einen innigen Bund geschlossen, und begreifen, daß der Verfasser seinen Helden zu den besten und einflußreichsten Predigern seiner Zeit rechnet, wenn er auch mit anderen Größen des Barock, wie Abraham a Santa Clara und Prokopius von Templin nicht verglichen werden kann. Den unmittelbaren Zugang zu ihm wird freilich nur sein Predigtwerk selbst erschließen können, dessen Neubearbeitung in unserer Sprache und für unsere Zeit gewiß zu begrüßen wäre. In einer späteren Weiterführung vorliegender Studie wird P. Korte die Predigten seines Mitbruders in ihrer bis jetzt nur für die Leichenreden behandelten Anlage noch näher darlegen und nach Inhalt und Sprache eingehend untersuchen. Bis dahin bleibt seine Dissertation, zusammen mit der vorzüglichen Arbeit des Kapuziners Leutfried Signer über die Predigtanlage bei P. Michael Angelus von Schorno, die Korte wohl zur Vorlage diente, ein dankenswerter Beitrag zum Verständnis des asketischen Barockschrifttums, mit dem die „Franziskanischen Forschungen“ verheißungsvoll eröffnet werden.

H. Bleienstein S. J.

Wolfskehl, Marie-Luise: *Die Jesusminne in der Lyrik des deutschen Barock*. Gießen, von Münchowsche Universitätsdruckerei Otto Kindt 1934, 182 S., Gr. 8°, RM 8.50 (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, 34).

Die zentrale Stellung des Christusgedankens in der kirchlichen Mystik ist bekannt. Die Pforte zur Vereinigung mit Gott ist Christus, und der Weg zur Gottesminne führt durch die Jesusminne. Daher die innig liebende Versenkung der Mystiker in die Lebensgeheimnisse des Gottmenschen, bis das Gefühl in das überhelle Dunkel der geistlichen Hochzeit entrückt wird. Dabei mischen sich die sinnenhafte und die geistige Seelenkraft mannigfach miteinander, und im mystischen Schrifttum spielt auf weite Strecken gerade das Erleben und die sinnenhafte Phantasie eine ausschlaggebende Rolle; so in erheblichen Bereichen der Visionsliteratur und der Nonnenmystik des Mittelalters und in der mystischen Renaissance des 17. Jahrhunderts.

Den deutschsprachlichen Christusedichten dieses barocken Zeitalters widmet M. L. Wolfskehl ihre vorliegende Studie, in der nicht ohne Grund gerade die sinnhaften Ausdrucksformen dieser Heilandslieder im Vordergrund der Untersuchung stehen. Hat doch das gesteigerte Gefühls- und Sinnenleben des barocken Menschen auch die geistliche Liebessymbolik zu neuem Leben erweckt, so daß — man denke nur an die häufigen

Übersetzungen der mystischen Hymnen Bernhards von Clairvaux und die zahlreichen Bearbeitungen des Hohen Liedes im 17. Jahrhundert — die Themastellung der Verfasserin verständlich und berechtigt ist. Ihre Beantwortung mußte leider vorzeitig abgeschlossen werden, so daß die Arbeit in ihrer vorliegenden Form nur eine Teildarstellung der barocken Jesusminne ist. Von ihren verschiedenen Erscheinungsformen werden nur die Weihnachts- und Brautmystik eingehend behandelt, während die Blut- und Wundenmystik und die tiefere und eigentlich geistesgeschichtliche Auswertung des Ganzen einer späteren vollständigen Untersuchung vorbehalten ist. Hoffentlich nimmt sich die Verfasserin bis dahin die Zeit, sich über das Wesen und die Grundlagen der christlichen Mystik klarere Begriffe zu bilden, als es ihr bis zum Abbruch ihrer bisherigen Studien möglich war. Wolfskehl ist hauptsächlich orientiert an Seeberg, Heiler und Otto, deren Bücher das Studium des einen oder andern klassischen Autors der kirchlichen Mystik natürlich nicht ersetzen können.

Von dieser Fehlerquelle und den protestantisch gefärbten Werturteilen abgesehen, vermittelt die Arbeit einen guten, wenn auch mühsam zu erringenden Einblick in die Entwicklungsgeschichte der Liebesmystik im allgemeinen und das Verhältnis der katholischen und protestantischen Jesusminne im besonderen. Da die fast unübersehbare Menge der barocken geistlichen Dichter und Liedersammlungen unmöglich gleichmäßig berücksichtigt und erschöpfend behandelt werden konnte, beschränkt sich die getroffene Auswahl auf diejenigen Zeugnisse, die der Verfasserin am wichtigsten und bezeichnendsten schienen. Die Namen und Werke der besprochenen Autoren sind in einem Quellennachweis von nicht weniger als 15 Seiten zusammengestellt. Trotz dieser Hochflut geistlicher Dichtungen ist aber wirkliche Mystik im deutschen Barock sehr selten; dagegen gibt es unzählige Fälle, in denen das mystische Ideengut aus lehrhaften oder sinnbildmäßig spielerischen oder auch nur rein künstlerisch-ästhetischen Gesichtspunkten verwendet ist. Für jeden dieser Fälle gibt Wolfskehl aus der Weihnachts- und Brautmystik gut ausgewählte Beispiele, aus denen die verschiedene Verwendung der gleichen mystischen Motive bei beiden Konfessionen deutlich zu erkennen ist. Neben dem naiv sinnfrohen, vorwiegend lehrhaften und objektiven Gebrauch bei den Katholiken und der reflektiert spiritualistischen, stark erbaulichen und subjektiven Art der Protestanten fehlt es auf beiden Seiten nicht an Zeugnissen, in denen das mystische Symbol in mehr oder minder prägnanter Form der notwendige Ausdruck echter kindlicher oder bräutlicher Heilandsliebe ist. Dieselben religiösen, ästhetischen und psychologischen Verschiedenheiten werden von Wolfskehl auch in jenen Dichtungen nachgewiesen, in denen Jesus als Bruder, Freund und Hirte der Seele erscheint. Ebenso wird das Symbol des Liebespfeiles behandelt, und als eindrucksvollstes Beispiel die erste Strophe eines Schefflerschen Gedichtes angeführt, das in seiner mystischen Glut und Ergriffenheit nach der Meinung der Verfasserin vielleicht das schönste, reinste und wichtigste Zeugnis der geistlichen Liebesdichtung des 17. Jahrhunderts darstellt.

Ihren Höhepunkt erreicht die Jesusminne in der *Unio mystica*, deren mannigfaltige Vorstellungs- und Ausdrucksformen im letzten und schwächsten Kapitel der Wolfskehlschen Studie beschrieben werden. In den meisten Fällen allerdings erscheint die mystische Vereinigung der Seele mit Christus mehr als sehnsüchtig umworbenes Wunschbild denn als wirkliches Erlebnis. Bezeichnend erscheint der Verfasserin, daß sie in den dichterischen Zeugnissen des Barock gewöhnlich mit der Vorstellung der ewigen Seligkeit oder dem Empfang der Eucharistie oder der Gottesgeburt im Seelengrunde verknüpft ist. Die Darstellung von der Auffassung der Seele im 17. Jahrhundert sowie die der verschiedenen Stadien, die der mystischen Einigung vorausgehen, wurde in dieser gekürzten Untersuchung nicht mitaufgenommen. Ihre eingehende Behandlung bleibt der vollständigen Untersuchung vorbehalten; ein deutlicher Beweis dafür, daß die abschließende Erforschung der geistlichen Barockdichtung ohne weitgehende Kenntnisse in der mystischen Theologie unmöglich ist. Wir schließen daher mit dem Wunsche, daß ein in der Germanistik und in der Mystik zugleich geschulter Theologe das Problem der Jesusminne aufgreifen und die von Wolfskehl versuchte Lösung nachprüfen, verbessern und vollenden möge. Das inzwischen erschienene neue große Werk von Paul Hankamer

(Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Die deutsche Literatur im Zeitraum des 17. Jahrhunderts. Stuttgart, Metzler 1935) wird dabei gute Dienste leisten.

H. Bleienstein S. J.

Hl. Katharina von Siena. Gebete. Übertragen und eingeleitet von P. Dr. Joseph M. Scheller O. P. Vechta i. O., Albertus-Magnus-Verlag 1935, 216 S., Kl. 8^o, geb. RM 2.25.

Die Gebete der hl. Katharina von Siena, die leider nur zum kleinsten Teile erhalten sind, verdienen es wohl, in einer so tadellosen Übertragung wie der vorliegenden der Beachtung der katholischen Leserwelt empfohlen zu werden. Gebetsgeschichtlich gesehen liegt ihre Bedeutung darin, daß sie zu den verhältnismäßig spärlichen unmittelbaren Zeugnissen gehören, die uns aus dem Munde großer Beter überliefert sind. Die Heilige von Siena wurde oft, meistens nach der hl. Kommunion, von einem ekstatischen Zustand überfallen, in dem sie drei oder mehr Stunden ihrer Sinne nicht mächtig und völlig gefühllos war. Trotzdem konnte sie während der Entrückung mit Gott laute Zwiesprache halten, beten und bitten und tiefsinnige Betrachtungen über die christlichen Glaubensgeheimnisse anstellen. Ihre Selbstgespräche waren dabei verständlich und für die Zuhörer so rührend und erbaulich, daß sie die Gebete und Geisteserhebungen der Heiligen wortwörtlich mitschrieben. Die so entstandenen Fremdzeugnisse sind die wertvollsten Selbstzeugnisse, weil sie das formlos strömende wirkliche Beten Katharinas in momentaner Gegenwart festhalten. Auch das eine Gebet, das von der Beterin eigenhändig niedergeschrieben ist, hat hohen Quellenwert, weil es nicht absichtlich literarisch komponiert wurde, sondern auf göttliche Erleuchtung hin spontan in ihre Feder floß.

So besitzen wir in der von Scheller nach der Textausgabe von Gigli vom Jahre 1707 besorgten Übersetzung 26 zuverlässig überlieferte, zweifellos echte und wahrhaft beschauliche Gebete, die uns in das innerste geistliche Leben der Jungfrau von Siena einen tiefen theologischen Einblick gewähren. Katharina offenbart sich auf den ersten Blick als eine jener großen mystischen Seelen, die zur Beschauung der Heiligsten Dreifaltigkeit erhoben wurden. In dieser dunklen, geheimnisvollen Schau empfing sie das gnadenvolle Licht, die Gegebenheiten der Natur-, Gnaden- und Erlösungsordnung im Lichte Gottes und in Bezug auf die drei Göttlichen Personen zu sehen. Dadurch erlangte sie über die Hl. Dreieinigkeit und die Gottebenbildlichkeit des Menschen, des kreatürlichen Nichts, den Sündenfall, die Menschwerdung, das Erlösungsblut Christi, die sakramentale Heiligung und die sittliche Vervollkommnung in der Kirche und über vieles andere ein eingegossenes Wissen und eine gottgeschenkte Liebe, ohne welche die Erfüllung ihres weltgeschichtlichen Auftrags im Dienste der Kirche und der Seelen eine bare Unmöglichkeit gewesen wäre. Eine ausführliche Untersuchung ihrer Gebete würde zeigen, daß Katharina zu den größten Heiligen der katholischen Mystik gehört, die trotz der Kürze und der Leiden ihrer 33 Pilgerjahre (1347—1380) ein Lebenswerk erstellte, wie es nur aus den überfließenden Kräften der Beschauung bestritten werden kann und das nicht mit Unrecht der Heldin von Siena den Ehrennamen „Mystikerin des Apostolats“ eingetragen hat.

Als solche lebt sie nicht nur in ihren Briefen fort, sondern auch in ihren Gebeten, die ein treues Spiegelbild wie ihrer mystischen so ihrer katholischen und apostolischen Seele sind. Wohl betet Katharina auch für sich, und der demütige Ruf: Gesündigt habe ich, o Herr, erbarme Dich meiner! kehrt unaufhörlich wieder. Aber nur um sich dadurch um so selbstloser und wirksamer für das Heil der ganzen Welt, die Anliegen der hl. Kirche und die Heiligung der ihr besonders anvertrauten „Söhne“ vor Gott einsetzen und opfern zu können. Wie eine Mutter ist sie bereit, für das Leben der Menschen ihr Blut zu vergießen, und wenn es Gottes Wille ist, für seinen Stellvertreter auf Erden, den römischen Papst, „den einzigen Gemahl seiner einzigen Braut“, „sich die Knochen bis aufs Mark zerbrechen zu lassen“. Durch diese heroische Liebe ist Katharina zu einem Vorbild für apostolische Seelen geworden, die in den Gebeten einen ständigen Ausbruch ihres Feuergeistes vor sich haben. Die hl. Theresia von Avila lehrt uns die Psychologie der Mystik, der hl. Johannes vom Kreuz ihre Dogmatik, die hl. Gertrud die Große die

Mystik der Liturgie; die hl. Katharina von Siena aber zeigt uns in ihren Gebeten den praktischen Weg zum Apostolat der Mystik, zur Mystik der Tat, ohne die das Gottesreich auf Erden zu keiner Zeit erhalten und verbreitet werden kann. Insofern ist das Erscheinen der deutschen Ausgabe ihrer Gebete wahrhaft zeitgemäß und in dieser Stunde der Geschichte des deutschen Volkes gewiß auch providentiell. Denn wir alle sollen und können daraus lernen, wie Katharina von Siena in schwerster Notzeit der Christenheit gebetet und gelitten hat, und wie auch wir für Welt und Kirche beten und leiden müssen, wenn wir Jünger Christi sein und bleiben wollen. P. Scheller hat durch seine Übertragung und die vorausgeschickte Einleitung alles getan, um dem Einströmen des Katharinisch-Dominikanischen Apostelgeistes in das Gebetsleben unseres Volkes neue Wege zu bereiten.

H. Bleienstein S. J.

Van Lierde, Canisius O. S. Aug.: *Doctrina S. Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae XI, 2—3*. Würzburg, Rita-Verlag 1935, 100 S., 8^o.

Wir halten mit der katholischen Kirche fest an der Realität des übernatürlichen Lebens. Aber ob es nicht notwendig ist, diese Überzeugung wieder mehr in den Vordergrund zu stellen, einem stark betonten natürlichen Vitalismus ein frisches, kraftvolles Leben der Übernatur entgegenzustellen? Hierin ist es ja in der heutigen Zeit, im ganzen gesehen, schwach bestellt; die Vorzeit zeigt uns einen ganz anderen Reichtum.

Die Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes z. B. verdankt ihre Entwicklung, angefangen von der ersten Väterzeit über Augustinus bis zur herrlichen Blüte der Hochscholastik dem Umstande, daß man damals noch ganz anders im Übernatürlichen dachte und lebte. Man suchte auch im übernatürlichen Leben analog dem natürlichen nach Anlagen und Funktionen. Vor allem hat der hl. Augustinus hier neue Pfade gefunden. Van Lierde gibt uns eine kurze, aber vollständige Zusammenstellung der Lehre des großen Kirchenlehrers über die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Er benützt dabei die Systematik der Scholastiker.

Zuvor jedoch zeigt er auf, und das ist das Wertvolle an dieser Arbeit, wie Augustinus zuerst in Anlehnung an Plotin das Natürliche im Seelenleben betonte, allmählich aber, geführt von der Schrift und der Tradition, einer übernatürlichen Betrachtungsweise sich zuwandte. Diese Entwicklung begann mit seiner Bekehrung und steigerte sich, je mehr Augustinus selbst in den übernatürlichen Lebensstrom wirklich und gedanklich hineinwuchs; zum klaren Ausdruck kommt sie in seinen vielen Ausführungen über die sieben Gaben. Van Lierde führt uns diese Verlautbarungen in chronologischer Aufeinanderfolge vor. Im Buche *de quantitate animae*, welches Augustinus i. J. 388 schrieb, ist neuplatonischer Einfluß unverkennbar. Hier redet der Kirchenlehrer lediglich von sieben Aufstiegen der Seele und nennt sie Tätigkeiten derselben. In späteren Schriften jedoch treten in den Vordergrund die sieben Gaben des Hl. Geistes: „Durch Deine Gaben werden wir entflammt und emporgetragen“ (Bekenntnisse, B. 13, Kap. 9). Da begegnen wir bei demselben Stoff einem Überfluß übernatürlichen Lebens.

Dem entspricht auch der große Unterschied zwischen augustinuscher (d. i. christlicher) und plotinischer Aszese und Mystik, den schon andere betont haben, Lierde aber wiederum in dankenswerter Weise scharf zum Ausdruck bringt. Die Weisheit ist bei den Neuplatonikern *acquisitio hominis*, bei Augustinus *donum Dei*; Seele und Leib sind bei jenen feindliche Gegensätze, die nach einer Trennung verlangen, um zur Reinigung zu kommen. Augustinus jedoch strebt nach einer völligen Beruhigung des ganzen Menschen, die dadurch erreicht wird, daß der Leib der Seele und diese Gott gehorcht.

Dr. Carl Boeckel.

Meyer, Wendelin O. F. M.: *Katechismus der Ordensfrau*. Standeskatechismus, bearbeitet auf der Grundlage des deutschen Einheitskatechismus. Kevelaer, Butzon u. Bercker 1935, 419 S., 8^o, RM 4.80.

Dem Buche selbst wird eine Einführung vorausgeschickt, in der außer wertvollen Ausführungen über die Geschichte des Katechismus und seine Bedeutung nach dem

Urteil der Kirche die kirchlichen Vorschriften zum Religionsunterricht in den Klöstern sowie Winke für deren praktische Durchführung geboten werden. Danach werden sämtliche Fragen des Einheitskatechismus im Anschluß an die drei Hauptstücke (Glaubensbekenntnis, Gebote, Gnadenmittel) mit Einschaltung vieler ergänzender Zwischenfragen klar und eindringlich erklärt. Die Eigenart liegt darin, daß alle Antworten, wohl ohne Ausnahme, in besonderer Weise auf die Bedürfnisse und Verhältnisse der Ordensschwwestern Rücksicht nehmen. Damit ist sowohl dem Katecheten wie den Schwestern selbst ein überaus willkommenes Hilfsmittel für die nach dem kirchlichen Gesetzbuch (Kanon 509, § 2) zweimal monatlich abzuhaltende Katechese in die Hand gegeben worden. In ähnlicher Weise kann es für den wöchentlichen Unterricht in den Noviziaten, der ebenfalls kirchliche Vorschrift (Kanon 565, § 2) ist, die besten Dienste leisten. Das Buch entspricht in hervorragendem Maße seinem Zweck. Die Darstellung ist sehr lichtvoll, allgemein verständlich und doch schön und tief. Überall merkt man sofort den erfahrenen und klugen Seelsorger. Nicht leicht hätte ein Berufener ein solches Buch den Schwestern schenken können. Besonders ist zu betonen, daß bei aller Genauigkeit der Begriffsbestimmungen doch die Wärme und Frische keineswegs gelitten hat, im Gegenteil liegt über dem Ganzen die Weihe echt franziskanischer Liebe und Freude. Ohne Zweifel wird das Buch sich rasch in die Klöster Einlaß verschaffen. — Auch solchen, die in der Welt ein wahrhaft frommes Leben führen wollen, kann das Werk zur geistlichen Lesung und zu stiller Betrachtung nur empfohlen werden. Sie mögen lieber nach einer so gesunden und schmackhaften geistigen Kost greifen als nach anderen modernen aszetischen Büchern und Büchlein mit so sonderbaren, gekünstelten Gedankengängen. — Der Katechet in Schwesternklöstern wird gewiß im Laufe des Unterrichts den einen oder anderen Wunsch empfinden, daß dieses oder jenes etwas ausführlicher noch gegeben würde. So ist z. B. die Besprechung der läßlichen Sünde, die doch so überaus wichtig in den Klöstern ist, etwas kurz ausgefallen. — Als Ganzes haben wir hier aber eine Musterleistung vor uns. Das Buch reiht sich somit den beiden anderen bisher in dieser Sammlung erschienenen „Bücher der Innerlichkeit“ (aszetische Bibliothek für Ordenspersonen) würdig an die Seite.

Walter Siery S. J.

Boccardo, Luigi: *Confessione e direzione*. Parte prima: *Il figlio spirituale*. Quarta edizione. Torino, l'Istituto per cieche (Corso Napoli 54) (1931), XXXVI u. 480 S., 8^o, Lire 8.—

Dieses Werk über das hl. Bußsakrament und die Seelenleitung, dessen vorliegender Teil den geistlichen Sohn behandelt, ist weniger als eine Verteidigungsschrift gegen Ungläubige und Zweifler gedacht, als vielmehr als Belehrung und Trostschrift für gläubige Seelen, besonders für solche, welche nach Vollkommenheit streben. Der Verfasser, ein vielgesuchter Beichtvater, schreibt aus reicher Erfahrung und glühendem Seeleneifer. Das Buch fand denn auch eine sehr gute Aufnahme. Die erste Auflage war in drei Monaten erschöpft. Der erste Teil behandelt die Wirksamkeit des Bußsakramentes und die Geschenke, welche die Kirche damit verbindet; ferner die häufige Beicht. Im zweiten Teil bringt der Verfasser Ausführungen über die geistliche Vaterschaft und die geistliche Kindschaft. Im dritten Teile werden praktische Winke für die Ablegung einer guten Beicht gegeben. Stark wird die Häufigkeit der Beicht und die Wahl eines ständigen Beichtvaters empfohlen.

B. Wilhelm S. J.

„Zeitschrift für Aszese und Mystik.“ Herausgeber und Schriftleiter Heinrich Bleienstein S. J., München 2, NO, Kaulbachstraße 31 a. Herausgeber für Österreich: Alois Ersin S. J., Wien 1/10, Universitätsplatz 1. Druck und Verlag: Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck. Verwaltung: Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck und für Deutschland: München, Theresienstraße 35. Mit kirchlicher Druckerlaubnis.