

„Warum also soll ich noch bleiben in diesem armseligen Elende? Dazu, daß der Wille des Herrn erfüllt werde. ... Hoffe und harre.“²⁸

Dieses Sichgedulden in der Erwartung der ewigen Gemeinschaft mit ihrem geliebten Herrn – das ist der Gipfel ihrer Geduld.

Ihre Seele starb den Liebestod²⁹, und Teresa starb der ersehnten ewigen Vereinigung mit ihrem Gott entgegen.

²⁸ A. a. O. V 314, 4.

²⁹ A. a. O. V *Gedanken über die Liebe Gottes*, 288, 2 und 3.

Prophetische Solidarität in der Alltäglichkeit

Zu Charles de Foucauld und Simone Weil

Rolf Kühn, Singen

Mit einer kaum geahnten Intensität bricht heute das Verlangen nach christlichen Leitbildern und Lebensentwürfen auf. Besonders die Jugend, die unterwegs ist zur vollen Identität und eigenen Lebensperspektive, sucht solche Daseinsmodelle. Es ist weniger Glaubensreife oder gar religiös-kirchliche Praxis, was sie dabei anzieht, als vielmehr Echtheit und Wahrhaftigkeit.

I. Wesenszüge des Prophetischen

Vielgestalt und Einheit der Gnade Gottes: Bezeugung seiner Treue

Es ist wahrhaftig nicht schwer, eine gute und überzeugende Bild- und Textreihe wie die „Portraits engagierter Christen“¹ zusammenzustellen. In ihrer bewußten Beschränkung auf nur wenige, aber charakteristische Züge in Zitat und Foto und in der erstaunlichen Verschiedenheit der Frauen- und Männergestalten verdient die erwähnte Portrait-Reihe Anerkennung und Dank. Die Gnade Gottes zeigt gerade in der Vielfalt ihrer personalen und geschichtlichen

¹ Herausgegeben vom PWB-Informationsdienst, Freiburg i. Br.

Erscheinung ihre Einheit; denn Gottes immer gleiche Treue leuchtet in jedem einzelnen dieser Menschen neu und reich auf. Aber deshalb wächst aus der Begegnung mit diesen Portraits Erwartung. Ihre Verschiedenheit läßt keine stets gleichbleibende Antwort auf unser Fragen zu, sondern gibt Zeugnis dafür, daß Gott seine Treue hier und jetzt, in diesem Menschen, zu jedem einzelnen von uns, wahren wird.

Prophetische Existenz als Zeichen zum Innehalten

Was nun ist das „Prophetische“, das in diesen „Portraits engagierter Christen“ unsere Aufmerksamkeit fesselt? Mit dem Wort „engagiert“ allein ist es noch keineswegs gefaßt. „Engagement“ wird weithin verstanden als Weltzuwendung; doch darin liegt etwas Schillerndes und Einseitiges. „Engagement“ wird vom Aktiven, Direkten und Dynamischen her bewertet, womit der Weltzustand ja verändert werden soll. Darunter fällt jedoch manches „Unprophetische“, das trotz des äußersten Wagemutes in Macht- und Prestige-Entfaltung verläuft. Unter „Engagement“ fällt auch jener Aktivismus, der nicht mehr bereit ist, in den Spiegel zu schauen, und darum allzuleicht – aufgrund der Eigenbeschleunigung wie auf einer abschüssigen Straße – zu Mitteln der Zerstörung greift. Und gerechtfertigt wird dies vom faszinierenden, engagierten Tun selbst, nicht mehr vom Ziel her.

Prophetische Daseinsweise aber wirkt aufrüttelnd, weil sie das reine, ungeschützte Zeichen-Sein wagt. Das zeigt sich im Zusammenklang von Leben und Sprechen, worin dann noch einmal tiefer die Einfachheit eines Geschauten aufleuchtet, so daß die Gegensätze ohne kleinlauten Kompromisse versöhnt sind. So geschah es im äußersten Fall des bezeugenden Sprechens, als Jesus vor Pilatus und am Kreuze verstummte (Mk 15,14f; Lk 23,36f). Dieses Sich-Überlassen an das ganz Andere war zugleich ein Verweis auf die Transzendenz wie eine Schluß-Deutung dessen, was Jesus sagte und lebte und was späterhin Christen sagen und leben werden. In der prophetischen Existenz bricht das Wesen der ureigensten Gottesbekundung auf und zeigt sich als Einheit von Werk und Aussage.

Ein solcher prophetischer Gestus gewinnt in unserem Wahrnehmungsfeld die Kraft des unmittelbar Ansprechenden. Gerade weil er in der unwiederholbaren Einmaligkeit eines Menschen geschieht, trifft er unverwechselbar, einmalig und individuell den einen bestimmten Menschen.

Der Suchende wie der prophetische Zeuge begegnen sich mithin auf dem Weg der Aufmerksamkeit. Im extremen Lebenszeugnis geschieht das Aufmerken für das „ganz Andere“ und wird zum Anlaß, daß auch „ich“ (hier muß die Sprache persönlich werden) meinen Blick auf eine „neue“ Möglichkeit der Wirklichkeitserfahrung richte, daß ich aufmerke. Im Spannungsfeld dieses

beidseitigen Innehaltens wird Transzendentes sichtbar; wir dürfen jetzt sagen, wird Gott sichtbar. Der Blick rückt von der eigenen „Person“ und ihren Interessen ab. Das Getroffensein vom prophetischen Zeichen schenkt „mir“ die Kontemplation, die auch am Ursprung des prophetischen „Engagements“ stand. Jedes wahre Tun, was mit Engagement gemeint sein sollte, beginnt also mit einem Innehalten: ein erneuter Blick fällt auf die uns umgebende Realität. Dieser verweilende Blick aus einer neuen Perspektive heraus ist der eigentliche Ausgangspunkt und das Ziel einer Weltzuwendung, die dem prophetischen Anspruch als einem wahren Engagement gerecht wird.

Not und Transzendenz in prophetischer Solidarität

Die Vergangenheit bildet eine nie versiegende Quelle von Vorbildern zur Einübung ins Christliche. Doch ihre Gestalten steigen nur dann aus der Erinnerung in die lebendige Gegenwart, wenn die Begegnung mit ihnen geschieht „mitten in der Welt“. Dieses „mitten in der Welt“ liegt einerseits im Netz geschichtlicher Verknüpfung. Andererseits aber muß es jeder Zeitbeschränkung enthoben sein, da *wir* uns heute in dieser Mitte von „damals“ wiederfinden. Not und Transzendenz sind zwei Koordinaten, die diese „Welt-Mitte“ bestimmen.

Not umschließt den Ruf: „Was“ da im Augenblick so unabwendbar und unverständlich mich und andere bedrückt, es möge *anders* werden! Transzendenz ist die offene Weite der Verheibung: dieses andere wird sich ereignen, – auch wenn das „Wie“ der Veränderung unbekannt bleibt, wenn es sich in Hoffnung und Zuversicht vollzieht. Aber gerade der Rückblick auf das prophetische Zeugnis öffnet die Gegenwart zur Zukunft, auch wenn der Augenblick der Gegenwart dunkel bleibt.

Not und Transzendenz leiten den Blick über zur neu wahrzunehmenden Wesensmitte der jetzigen Weltgestaltung. Beide werden getragen von einem Dritten, von der Solidarität. Diese motiviert zur Tat. Und dort, wo sich die Solidarität dem notvollen Ruf nach „Erbarmen“² auslieferst, wird ihr Tun zum erneuten prophetischen Zeichen.

² Man vgl., was die zweite Enzyklika Johannes Paul II. vom 30. November 1980 über die Schöpferkraft des Erbarmens in Hinsicht auf „eine neue Phase der Selbstverwirklichung der Kirche“ sagt (*Dives in misericordia VIII*, 15). Was sie – „wie die Propheten“ – der Welt in Erinnerung bringen will, ist eine allgemein notwendige Bewußtseinswende auf dem Weg zu einer, alle Bereiche umfassenden „Kultur der Liebe“, die schon Paul VI. beschworen hatte. Auch die III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla vom 13. Februar 1979 hatte diesen Begriff einer „Zivilisation der Liebe“ zum Leitmotiv erwählt: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. Deutsche Übers. hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, 11f.

Nichts anderes klingt im Hebräerbrief an, wo Jesu „Gleichheit mit den Brüdern“ sich im „Mitgefühl“ und „Mitleiden“ kundtut (Hebr 2,17; 4,15). Begründet ist dies in der menschenzugewandten Herkunft vom Vater und der fürsprechenden Rückkehr zu ihm. Diese Verankerung in der Transzendenz ist welt- und zeitumspannend; deshalb vermag Jesus jedes Herz anzurühren. In den synoptischen Evangelien wird die Solidarität Jesu konkret; dort wird von seiner Verborgenheit in Nazaret, seiner Armut und Heimatlosigkeit, seinem Mitleiden mit den Menschen berichtet (z. B. Mk 6,34; Mt 8,20). So kann der Tübinger Theologe Walter Kasper schreiben, daß „die Synoptiker Jesus als den verkünden, der ganz unser Bruder geworden ist“, und er verbindet damit das Weiterwirken dieses prophetischen Zeichens, daß nämlich dieses Motiv eine Hauptinspiration für viele Heilige unserer Zeit wurde, so z. B. für Charles de Foucauld (1858–1916) und Simone Weil (1909–1943)³, denen vorliegende Überlegungen gelten.

Aufmerksames Schauen mit den Augen erlösender Liebe

Beide Zeugen kommen darin überein, daß sie Gottes Wahrheit auch dort noch sichtbar machen, wo sich die Wahrheitsverkündigung nicht mehr artikulieren kann – wo sich das Sprechen Gottes ins Schweigen hinein entzieht. Ihre „Spiritualität des letzten Platzes“ spielt sich damit auf der Bühne der heutigen Gottesferne⁴ ab. Sie bezeugen Gottes bleibendes Erbarmen durch den langmütigen, geduldsamen Blick auf Welt und Mensch. Damit stehen sie gegen die moderne Zwanghaftigkeit, Welt sei zu „verändern“, statt zu „verstehen“, zu „deuten“, zu „interpretieren“. Diese marxistische Umfunktionierung der kontemplativen Haltung ist das extreme Symbol für den neuzeitlichen Beherrschungsprozeß über Natur und Gesellschaft, der aber umzuschlagen beginnt und uns immer mehr wie eine fremde, feindliche Macht bedroht.

Wo Welt nur noch der „engagiert“ verändernden Macht des Menschen unterworfen ist, bleibt kein Raum für das Innehalten, Schauen und Verstehen.

³ *Jesus der Christus*, Mainz, 1975, 256f. – Vgl. für Simone Weil ihre „geistige Autobiographie“ (*Zeugnis für das Gute*, 100–120; franz. *Attente de Dieu*, 31–51), die Biographien von Jacques Cabaud, *Die Logik der Liebe*, Freiburg-München 1968, und Simone Pétrément, *La vie de Simone Weil*, Paris 1973. Was ihr Denken insgesamt betrifft, so steht außer den kurzen, thesenartigen Darstellungen bei A. Krogmann (vgl. Anm. 6) eine Gesamtwürdigung im Deutschen noch aus. Im Französischen liegen als maßgebliche Arbeiten vor: Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris 1971, und Gilbert Kahn (Hrsg.), *Simone Weil, Philosophe, historienne et mystique*, Paris 1978. Ansonsten unterrichtet am vollständigsten über alle bibliographischen Fragen: J. P. Little, *Simone Weil, a bibliography*, London 1973, mit einem Supplement No. 1, London 1979. – Für Charles de Foucauld vgl. Anm. 8 und 22 sowie Felicitas Betz, *Charles de Foucauld – das Evangelium schweigend verkünden*, in: Otto Betz, *Das Wagnis mit der Welt*, München 1965, 11–24.

⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956, 174 ff.

Und in einem nächsten Schritt fällt ebenso das Gespür für Gottes Wirklichkeit dahin. Denn Zeit und Raum sind hier schon immer besetzt durch den geplanten, vom Menschen gefertigten Sinn. Die Schöpfung wird Gott „enteignet“; das Wort verkümmert zur Information, die Geste zur instrumentalen Handlungsweisung, die Transzendenz zum immanenten Fortschrittsglauben. Menschewürde wird zur technisierten Nützlichkeit.

Im machtfreien Blick der Liebe hingegen bleibt die (er)-lösende Erwartung des Schauenden wach. Doch nicht nur die Offenheit zur Befreiung wird damit geschenkt, sondern die Aufmerksamkeit wird auch auf die Quelle gelenkt, von wo aus allem Unerlösten der Geschichte Befreiung harrt. Es ist das An-Denken an das grenzenlose *Angenommen-Sein* aller Schöpfung – schlechthin zu jeglicher Zeit. Das Vergessen-Sein des letzten Platzes wird damit zur revolutionären Botschaft und Tat.

Eine solche prophetische Ortszuweisung „mitten in der Welt“ rechnet überall mit Gott, weiß von seiner befreienden Tat in allen Dingen und Umständen. Revolutionär ist dieser „letzte Platz“, weil er einen Umdenkungsprozeß einleitet. Wo der Blick auf das „Große“ und „Erste“ unser Fühlen und Denken bestimmt, da werden „Selbstentfaltung“ und persönliche Macht zum Maßstab. Menschewürde wird nicht gemessen an erbarmender Solidarität, sondern am „engagierten Einklagen“ dessen, was mir „gerechterweise“ zusteht. Die technische Welt der Moderne schlägt sich nieder in einer verhärteten Innerlichkeit von Geltung und Ansehen.

Die „letzten Plätze“ aber sind „Leerstellen“, in die hinein neue Aussagen über das Wesen der Dinge geschrieben werden können. Wer „leer“ bleibt, weil er sich nicht selbst erfüllen und auslegen muß, dem wird das geschenkt, was der Zeit und jedem in ihr zu Gute kommt, was deren „Gnade“ ist.

II. Charles de Foucauld und Simone Weil

Gebet als prophetische Leere und Grenzerfahrung

Zum erstenmal macht Simone Weil diese Zusammenhänge und die daraus wachsende Verpflichtung deutlich, wenn sie über das kontemplative Beten spricht, das sie bei Charles de Foucauld fand. Ein solches Gebet ist Einweisung in das eigene Sterben, nicht aber „das Suchen einer Energie in einem selbst“. „Darum wissen (in jedem Ding), daß es eine Grenze gibt, und daß diese nicht ohne übernatürliche Hilfe überschritten werden kann, oder aber um ein sehr geringes, und indem anschließend dieses Überschreiten mit einem furchtbaren Abfall bezahlt wird.“ Nach einem Zitat des Vater Unser mit der vierten Bitte

um das „übernatürliche Brot heute“⁵ fährt sie fort: „Man soll eigenständig bis an diese Grenze gehen. Dort berührt man die Leere.“

Betrachtendes Gebet führt an die Grenze, wo sich die Wahrheit des Seins als Wahrheit Gottes schenkt, wo Gnade in die Struktur der Weltnotwendigkeit wie in ihr Spiegelbild eingeht. Leere wird zum Raum möglicher Erfüllung Gottes; was nach außen wie Verlust erscheint, wird zum reinen Zeichen. Entsprechendes gilt von jedem Menschen; gilt aber auch vom übergreifenden kulturellen (Un)Bewußtsein, das sich heute mit total geplanten Änderungen ausdehnen will. Auch es wird enden vor dem, der „Grenzen setzt“ (vgl. Ps 104, 9), damit eine Lebensordnung werde, die allen zugute kommt.

Kontemplatives Gebet ist auch die Welt-Mitte, worin Not und Transzendenz als Gnade der Grenzerfahrung aufeinandertreffen. Aus der vertiefenden Betrachtung der Grenze wächst die kritische Schau auf die Welt. Kritisch im eigentlichen Sinn als Krisis, als Ur-Teil; denn alles Lebendige erhält aus dieser Einsicht seinen schöpferisch-erbarmenden Gesamtsinn.

Simone Weil hat diese ihre Sicht in ein Gebet gefaßt, von dem M. M. Davy nicht ohne Überschwang meint: „Ein Gebet, welches die gewöhnlichen Dimensionen der größten Mystiker übertrifft.“⁶ Sicher aber ist es ein Modell für eine illusionslose Annahme der Schöpfung und seiner selbst und damit eine sakrament-hafte Verwandlung (Trans-substantiation) der lieblos verhärteten Strukturen. Es stammt aus ihren letzten Lebensjahren:

,Vater gewähre mir dies, im Namen Christi:

Möge ich außerstande sein, irgendeine Bewegung meines Körpers meinem Willen entsprechen zu lassen, auch nicht die allerkleinste Andeutung einer Bewegung, wie ein vollständig Gelähmter. Möge ich jeder Sinneswahrnehmung unfähig sein, wie jemand, der vollständig blind, taub und auch der drei übrigen Sinne beraubt wäre. Möge ich außerstande sein, zwei Gedanken, und seien es auch die einfachsten, irgendwie miteinander zu verbinden, wie einer dieser vollständig Irren, die nicht nur weder zählen noch lesen können, sondern auch niemals das Sprechen erlernen konnten. Möge ich für jede Art Schmerz oder Freude ohne Empfindung sein und unfähig, irgendjemand oder irgendetwas,

⁵ *Cahiers I (Notizbücher)*, Paris, 2¹⁹⁷⁰, 267f. – Sie übersetzt das griechische „epioúsios“ (Mt 6, 11; Lk 11, 3) durchwegs mit „übernatürlich“ oder „transzendent“, was in der Exegese zwar umstritten, aber sachlich nicht ganz unmöglich ist. Vgl. letztthin Louis-Marie Dewailly, „*Donne-nous notre pain*“: *Quel Pain?*, RevScph 1980, 561–588.

⁶ Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Paris 1966, 27. – Die Autorin hat sich ausgewiesen durch Fachstudien über die großen Mystiker des Mittelalters, so daß die Gegenthese von der Selbstzerstörung zu kurz greift: vgl. Bernard Halda, *L'évolution spirituelle de Simone Weil*. Paris 1964, 116; François d'Hautefeuille, *Le tourment de Simone Weil*, Paris 1970, 180. Einen mittleren Standpunkt vertritt Angelica Krogmann, *Simone Weil*, Reinbek bei Hamburg 1970, 139.

nicht einmal mich selbst, zu lieben, wie die ganz hinfällig schwachsinnigen Greise.

Vater, im Namen Christi, gewähre mir dies alles wirklich. Dieser Körper möge mit Geschmeidigkeit sich bewegen oder vollkommen erstarren, es geschehe in ununterbrochener Übereinstimmung mit deinem Willen. Dieser Gesichts-, Gehör-, Geschmack-, Geruch- und Tastsinn mögen den vollkommen entsprechenden Abdruck deiner Schöpfung empfangen. Möge dieser Verstand in der Fülle der Klarheit alle Ideen miteinander in vollkommener Übereinstimmung mit deiner Wahrheit verbinden. Dieses Empfindungsvermögen erlebe in seiner größtmöglichen Intensität und in seiner größtmöglichen Reinheit alle Nuancen des Schmerzes und der Freude. Diese Liebe sei wie eine Flamme, die sich völlig in der Liebe Gottes für Gott verzehrt. Möge dies alles mir entrissen werden, von Gott verzehrt, umgewandelt in Substanz Christi und den Unglücklichen zum Essen gereicht, deren Körper und Seele aller Art Nahrung ermangelt. Und ich selbst, ich sei ein Gelähmter, ein Blinder, ein Tauber, Irrer und Hinfälliger.

Vater, bewirke diese Umgestaltung jetzt, im Namen Christi; und obwohl ich sie mit unvollkommenem Glauben erbitte, erhöre diese Bitte, als wäre sie mit vollkommenem Glauben ausgesprochen.

Vater, da du ja das Gute und ich das Mittelmäßige bin, entreiße mir diesen Körper und diese Seele, um sie zum Deinigen zu machen, und laß von mir nur dieses Entrissensein für ewig bestehen oder das Nichts⁷. Es entspricht nicht nur den eng gesteckten Vergleichsmöglichkeiten hier, sondern der Dringlichkeit einer umgreifenden Bewußtseinswende in unseren Tagen, wenn wir die schlichte, aber nicht weniger unbedingte Hingabebereitschaft im Foucauld'schen Beten folgen lassen:

Mein Vater,
ich überlasse mich Dir,
mach mit mir, was Dir gefällt.
Was Du auch mit mir tun magst, ich danke Dir.
Zu allem bin ich bereit, alles nehme ich an.
Wenn nur Dein Wille sich an mir erfüllt
und an allen Deinen Geschöpfen,
so ersehne ich weiter nichts, mein Gott.

⁷ *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 204 f. – Vgl. auch die Übersetzung in Jacques Cabaud, *Simone Weil. Die Logik der Liebe*, Freiburg-München 1968, 320 f (in Auszügen), sowie bei Friedhelm Kemp, *Simone Weil, Zeugnis für das Gute*, Olten und Freiburg 1976, 256 f. Eine genauere Analyse dieses Gebetstextes würde im übrigen eine Fülle philosophischer Voraussetzungen offenlegen, die unser Beitrag „Lektüre/Lesart“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Basel-Darmstadt 1980, Sp. 231 f, zusammenzufassen versucht.

In Deine Hände lege ich meine Seele.
 Ich gebe sie Dir, mein Gott,
 mit der ganzen Liebe meines Herzens,
 weil ich Dich liebe,
 und weil diese Liebe mich treibt, mich Dir hinzugeben,
 mich in Deine Hände zu legen ohne Maß,
 mit einem grenzenlosen Vertrauen,
 denn Du bist mein Vater⁸.

Beide Gebete wenden sich an den einen Vater, um selbst in seiner Schöpfung die Vermittlung seines Willens zu sein. So entgeht die Theozentrik von vornherein einem falschen Gegensatz zur Anthropozentrik. Die vermeintliche Autonomie der Selbstbehauptung war die zentrale Kategorie, nach der sich der neuzeitliche Mensch spätestens seit der Aufklärung allein verwirklichen zu können vermeinte⁹. Charles de Foucauld wie Simone Weil durchbrechen diesen Vorstellungzwang zugunsten der prophetisch erneuerten *Christuskonformität*; sie soll in wesenhafter Ursprünglichkeit wieder das Zeichen setzen für den Lichtkreis, der unserer Freiheit zugesetzt ist¹⁰.

Universale Gottesliebe und Arbeit als prophetische Konkretion

Die quellenmäßig belegbaren Berührungs punkte zwischen dem Eremiten der Sahara und der in das Exil von Fabrik und Widerstand gehenden Philosophin führen zu dem Dominikanerpater Joseph-Marie Perrin; er war als Prediger 1941 bei den Kleinen Brüdern Charles de Foucaulds zugleich Simone Weils vertrautester geistlicher Gesprächspartner in Marseille¹¹. Ihm übertrug sie

⁸ „Gebet der Überantwortung“ genannt: *Les Heures du Jour. Bréviaire Français*, Brüssel 1958/1961, S. (7). Vgl. Ch. de Foucauld, *Aufzeichnungen und Briefe*, Freiburg 1962, 91: „Gebet ist das Aufmerken der liebevoll mir zugewandten Seele; je liebeerfüllter das Aufmerken, desto besser das Gebet.“ – Dies entspricht ganz der Auffassung S. Weils von der Aufmerksamkeit als dem „Fundament des geistigen Lebens“, welches sich im Gebet vollendet (*La connaissance surnaturelle*, 44).

⁹ Vgl. die außertheologischen, kritischen Ansätze in dem Sammelband „*Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*“ (*Theorie-Diskussion*). Hrsg. von Hans Ebeling, Frankfurt/M. 1976.

¹⁰ So ist es zwar eine interessante, aber wohl nicht ganz zutreffende These, wenn S. Weil ausschließlich für einen „anspruchsvollen Theozentrismus“ in Anspruch genommen wird, der ab dem 18. Jahrhundert einem Christozentrismus weichen mußte: Jean Milet, *Dieu ou le Christ. Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise Catholique du XVIIIème siècle à nos jours. Etude de Psychologie sociale*, Paris 1980.

¹¹ Vgl. *Attente de Dieu*, Paris 1950, 14 (diese Einleitung von P. Perrin fehlt in der deutschen Übersetzung). In einem Brief an Jacques Maritain (New York, 6. August 1942), der nach einem reichen Leben als thomistischer Philosoph wie französischer Diplomat sein letztes Lebensjahrzehnt als Kleiner Bruder in Toulouse verbrachte, schrieb sie: „Die Berührung mit dem Dominikanermilieu in Marseille ist für mich kostbarer gewesen, als ich es je ausdrücken kann – besonders wegen Pater Perrin, der, wie ich glaube, ein Wesen von ganz außergewöhnlicher Art ist.“ *Cahiers Simone Weil* III, 2 (Juni 1980) 72.

beim endgültigen Verlassen des besetzten Frankreich einige ihrer wichtigsten Betrachtungen über die „Formen der impliziten Gottesliebe“, über die Bedeutung der Aufmerksamkeit beim „Studium im Hinblick auf die Gottesliebe“ sowie eine Auslegung des „Vaterunser“¹². Gedacht waren alle diese Schriften als spirituelle Hilfe für die Seelsorgetätigkeiten Pater Perrins. Darüberhinaus arbeiteten sie gemeinsam an einem Werk über die zerstreuten und vielschichtigen Zeugnisse der Gottesliebe bei allen Völkern in vergangenen oder noch lebendigen Traditionen¹³. Diese letzteren Untersuchungen können verglichen werden mit den Studien eines Kleinen Bruders über die „Mystischen Erfahrungen in nicht-christlichen Ländern“¹⁴; denn Simone Weil hatte in Charles de Foucaulds Lebenslauf etwas Entscheidendes für die geistige Gesetzlichkeit unserer Epoche wiedergefunden: „(Sein) Abenteuer, das ihn zur Frömmigkeit zurückführte, und folglich zu Christus, vollzog sich durch eine Art von Nach-eiferung angesichts der arabischen Frömmigkeit. Insoweit wäre dieses Abenteuer wie ein Symbol unserer nächsten Renaissance.“¹⁵

Diese Gemeinsamkeiten zwischen den Foucauld-Bruderschaften, Pater Perrin und Simone Weil erhalten jedoch ihre Eindeutigkeit dadurch, daß die zeitenumspannende Gottesliebe gelebt wird als die kompromißlose Hinwendung zu den „Unglücklichen“ von heute. Die Universalität der Liebe drängt konsequent aus sich heraus zu dem konkret Bedürftigen, zu den untersten Schichten in der modernen Welt, zu den rechtlosen Fabrik- und Landarbeitern, um deren Los mit dem Verlangen um eine totale Gleichstellung zu teilen. Nicht die materiell-körperliche und intellektuelle Not ist die letzte Wurzel des Übels, sondern die radikale Demütigung und Abhängigkeit in der Alltäglichkeit, die in ihrem Ausgeliefertsein keine Selbstdarstellung in den Augen anderer mehr zuläßt. Dies ist das eigentliche „Unglück“ (malheur), wie Simone Weil diesen Zustand benennt. Da ohne Hoffnung, erschüttert diese Not die innersten Sicherheiten; sie zerstört im letzten – und darin beruht die Tragik unseres Jahrhunderts – die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit. Damit aber stirbt auch jede Ausrichtung auf ein illusionsfreies Gute ab. Was sich in die Herzen dann einschleicht, ist Ersatz, sei es nun der Gedanke der rächenden Revolution oder der des demokratischen Konsums. Beides sind Opiate.

Diese Gedanken bewegten Simone Weil, die aus dem Unterrichtswesen verbannte Jüdin, als sie 1941 in der Krypta des Marseiller Dominikanerklo-

¹² Das Unglück und die Gottesliebe, München ²1961, 135–234; Zeugnis für das Gute, 50–60, 61–70.

¹³ Vgl. Simone Weil, Vorchristliche Schau, München-Planegg 1959; Joseph-Marie Perrin, *Le mystère de la Charité*, Brüssel 1960. Immer noch fruchtbar zum Vergleich: Thomas Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, Freiburg 1957.

¹⁴ Louis Gardet, Colmar 1956: *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris 1953.

¹⁵ *Écrits historiques et politiques*, Paris 1960, 376.

sters über die Gottesliebe als „Herabkunft“ im Evangelium sowie in der griechischen Literatur und Philosophie sprach, ohne die östlichen Bezeugungen unerwähnt zu lassen¹⁶. Vom gleichen Ort und zum gleichen Zeitpunkt ging Pater Jacques Loew als Dockarbeiter in den Hafen, um dort eine Gruppe der ersten „Arbeiter-Mission“ (Mission prolétarienne) aufzubauen¹⁷. Die Arbeit, als konkret-authentische Verbindung von „Kontemplation“ und „Engagement“, darf nicht nur einfach pastorales Mittel oder gar asketische Übung um ihrer selbst willen sein¹⁸, sondern ist Begegnung mit den grundlegenden *Existenzstrukturen* in der alltäglichsten Erfahrung. Dies wurde in der Folgezeit zu einer weiterreichenden Theologie der Liebe Gottes zur Welt, wie sie sich in der Schöpfung und der Inkarnation manifestiert, ausgearbeitet. So schreibt René Voillaume in seinem Buch „Mitten in der Welt“: „Die Arbeit ist von Anfang an ein Naturgesetz für den Menschen. Es ist ein Irrtum, sie nur unter dem Gesichtspunkt der Strafe zu sehen, ein Irrtum, der eine falsche Konzeption der Arbeit nach sich zieht.“¹⁹ Und Simone Weil führte aus: „Unmittelbar nach der Einwilligung in den Tod ist die Einwilligung in das Gesetz, das die Arbeit zur Erhaltung des Lebens unersetzlich macht, der vollkommenste Akt des Gehorsams, den der Mensch zu leisten vermag.“

Einwurzelung in die Intimität der „Menschenfreundlichkeit“ Gottes (Tit 3,4) als Weg der Brüderlichkeit

Dieses letzte Zitat aus dem Weilschen Hauptwerk über „Die Einwurzelung“ (L'enracinement)²⁰ enthält ebenso wie die Worte des Begründers und Priors der Fraternitäten, in der engsten Nachfolge Bruder Karls, eine Synthese, die jenseits der Alternative von „Anpassung“ und „Engagement“ liegt. Sie beruht auf einem doppelten Gehorsamsakt. Zum einen vollzieht sich die Tat der gehorchnenden Hingabe an Gott in Freiheit, die aber zum anderen in keinem Augenblick abzulösen ist von der Annahme der gesamten Schöpfung als einer

¹⁶ „Herabkunft Gottes“ bildet den Originaltitel des Hauptteils von „Vorchristliche Schau“, deren Benennung so nicht von Simone Weil selbst stammt.

¹⁷ Vgl. Jacques Loew, *Les dockers de Marseille*, Ecully 1944; *Journal d'une mission ouvrière 1941–1959*, Paris 1959 (Tagebuch einer Arbeitermission 1941–1959, Mainz 1960); Emile Poulat, *Naisance des Prêtres-Ouvriers*, Paris 1965, 420f.

¹⁸ Vgl. Gregor Siefer. *Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft*, Essen 1960, 18ff, 226f.

¹⁹ Freiburg, 3¹957, 148. Einen der kürzesten und dennoch wohl qualifiziertesten Überblicke zu diesem Thema bietet: Jakob David, *Die schöpferische Kraft des Menschen – Theologie der Arbeit und der Technik*, in: *Mysterium Salutis* Bd. 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 787–804.

²⁰ Mit dem wichtigen Untertitel: *Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*, München 1956, 436. – Die unverzichtbare, da ganz unmittelbare, Darstellung ihrer eigenen Arbeitserfahrung bildet das „Fabriktagbuch“ von 1934, in: S. Weil, *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt/M. 1978, 43–139.

notwendig-gesetzmäßigen Gehorsamsstruktur. „Anpassung“ hingegen wäre blinder Gehorsam, erzwungene und resignierende Unterwerfung unter augenscheinlich nicht veränderbare Umstände. Und „Engagement“ drängt, wie eingangs gezeigt wurde, zu einem Freiheitsbewußtsein, das sich autonom und der Schöpfungsordnung enthoben vorkommt.

Arbeit im Sinne von Charles de Foucauld und Simone Weil verbindet Schöpfungsgehorsam und Schöpfungsfreiheit, verwurzelt damit die Inkarnationsrealität in Zeit und Raum der Schöpfung.

Inkarnation meint natürlich zentral die Menschwerdung Gottes in der Welt. Aber der kontemplativ Arbeitende bringt ebenfalls den transzendenten Ruf in die Schöpfungswelt ein. Die Herabkunft Gottes im Leben Jesu, das Sichtbarwerden der allumfassenden Liebe Gottes in der Welt wird von der Christuskonformität der prophetischen Solidarität weitergeführt – allerdings „nur“ unter dem Anspruch des Zeichens. Es ist eine Geste, die das bereits geschenkte Heil bezeugt: inmitten der äußersten Verlassenheit der Welt, zustimmend mit freiem Gehorsam wie ausharrend unter der Last brutalster Zwänge. Und so erscheint das Zeugnis immer wieder auch als reiner Glaube, als Rückbindung an Jesus.

Die innere Notwendigkeit, daß eine Bezeugung hier und jetzt in dieser bestimmten Weise geschehen muß, bildet ein Kriterium dafür, daß die Versöhnung von Freiheit und Gehorsam echt ist. Diese Echtheit lädt zur Nachahmung ein und hält an zum feiernden Gedenken. Es ist jenes geheimnisvolle „Müssen“, von dem Jesus sich gedrängt wußte (vgl. Lk 24,26), ohne irgendeiner Knechtschaft zu unterliegen.

Wenn man nach einer weiteren sinnfälligen Verdeutlichung dieser Wahrheit in unserer Zeit sucht, wird der Blick zuerst vielleicht auf Maximilian Kolbe fallen. Ein einziger Schritt aus dem Glied der angetretenen Häftlinge nach vorne, zugleich schutzlos sich ausliefernd wie schützend sich vor die anderen stellend; ein einziges Wort – das machte ihn zum Zeugen der unwiderruflich einmaligen Geste. Insgeheim hatte man vom Christentum ein solches Zeichen erwartet. In dem Augenblick der Tat Kolbes aber stießen zwei Welten aufeinander und offenbarten ihre Abgründe und Quellen. Eine Antwort war gegeben, die Geschichte war heimgesucht von der Gnade. Wir anderen aber müssen unsere Antworten von diesem fast vergessenen Augenblick her ableSEN, weil das Größte stets im Kleinsten wahrzunehmen ist.

In einem solchen Augenblick der bereits geschenkten wie stets neu gesetzten Verwirklichung der Gottesliebe wird das Sakramenthafte prophetischer Einwurzelung sichtbar, das konkrete, historisch fixierte Zeichen bei Charles de Foucauld wie bei Simone Weil, deren radikale Entäußerung auf die Eucharistie hinstrebte. Die meisten Aufzeichnungen Charles de Foucaulds sind beim Zwiegespräch mit Jesus vor dem Tabernakel entstanden. Simone Weil wurde

in ihrem letzten Lebensjahr zum Versuch geführt, eine „Theorie der Sakramente“²¹ zu begründen. Die innere Umwandlung, die sie im kontemplativen Gebet erfuhr, sollte von daher konsequent weiterdurchdacht werden.

Zwischen der eucharistischen und der prophetischen Verdichtung zum realen, konkreten Zeichen besteht also eine enge Verbindung. Die Not-Wendigkeit des Leiblich-Materiellen und die Solidarität machen den konkreten Hingabe-Gestus Jesu und seiner Propheten aus. Gottes Liebesrealität wird leibhaft in allem Sein, wird zur konkreten Schöpfungswirklichkeit, die eine Mahl-Solidarität schafft, wird zur „Mitte der Welt“, zur In-Dienstnahme jeglichen Dings als einer Gabe, in der sich der Alles-Gebende selbst hinschenkt.

Die prophetische Einwurzelung von Gottes Liebe kann die „Herabkunft“ Gottes als Hingabe an die Schöpfung zwar zum neuen Zeichen verdichten, aber nicht hervorbringen. Sie stellt das dar, was in der Inkarnation einmaliges Geschehen wurde²². So schreibt auch Eugen Biser in seiner Christologie „Der Helfer“: „Bei der Suche nach dem ‚Mutterboden‘ für eine neue Einwurzelung spricht *Simone Weil* von einer Gemeinschaft voller Intimität, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit als dem Grund, auf dem die Entwurzelten dieser Zeit wieder Halt und Stand gewinnen könnten. Wenn sie überdies die Meinung vertritt, die Verwurzelung sei vielleicht das wichtigste und meist verkannte Bedürfnis der menschlichen Seele²³, berührt sie sich eng mit der Auffassung Jesu von der Situation des Menschen in einer von Krisen erschütterten und von Zwängen beherrschten Welt ...“

Für Jesus stellt sich das Problem der Einwurzelung aber nicht nur im Verhältnis von Mensch und Gesellschaft, sondern schon vorher, im Verhältnis von Mensch und Mitmensch. Es ist für ihn daher ganz unmöglich, sich den Entwurzelten in Gestalt des Gottesreiches als unverlierbare Bleibe anzubieten, ohne nicht gleichzeitig auch zwischen jedem einzelnen von ihnen Brücken der Verständigung und Versöhnung zu schlagen. Deshalb ist sein Ruf in die Nachfolge unentflechtbar verknüpft mit der Anleitung zu einer mit und in ihm gewonnenen Brüderlichkeit.“²⁴

²¹ In: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris 1962, 133–147. Hilfreich zum Verständnis hierzu auch der Beitrag von Elisabeth Ott, *Die „Aufmerksamkeit“ als Grundvollzug der christlichen Meditation. Der geistliche Weg der Simone Weil*, GuL 47, 1974, 94–112, bes. 97 ff.

²² Vgl. z. B. *Die Schriften von Charles de Foucauld*, Zürich–Köln 1961, 203 f, wo der immer wieder betrachtete „Liebeserweis“ geschildert wird: „Nicht um uns loszu kaufen, hast Du so viel gelitten, o Jesus! ... Der geringste deiner Akte besitzt unendlichen Wert, weil er Akt Gottes ist, und hätte überreichlich genügt, um tausend Welten, alle nur erdenkbaren Welten zu erlösen ... Du hast gelitten, um uns zu heiligen, um uns dahin zu bringen, Dich *freiwillig* zu lieben: denn Liebe ist das mächtigste Mittel, Gegenliebe zu bewirken.“

²³ Zitat aus *Die Einwurzelung*, 313, 71.

²⁴ Eugen Biser, *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, München 1973, 172 f. Vgl. René Voilamme, *Die ewig Lebendige. Jesu Person und Geheimnis*, München 1968.

III. Die kommende Glaubensgestalt angesichts der „Bildlosigkeit“ Gottes

Prophetischer Gestus als die solidarische Mitte von Not und Transzendenz, so umschrieben wir den Versuch, Charles de Foucauld und Simone Weil im anrufenden Heute Gottes zusammenzuschauen. Jene, welche die Botschaft des letzten Platzes für ihr eigenes Leben als Bestimmung aufgegriffen haben, sehen diese Berufung so: „Die Kleinen Brüder Jesu sind Arme, die von der Kirche in die Not der Welt geworfen werden und sich ihr vermischen, um darin ein gänzlich kontemplatives Leben zu führen ... Ihr ganzes Leben wird folglich ein Schrei sein, den sie an den Herrn aus der Tiefe dieser Not richten, damit Sein Reich unter den Menschen herbeikomme. Sie können dazu gerufen werden, in jeglichem armen Milieu zu leben, aber sie haben eine besondere Liebe zu den nichtchristlichen oder entchristlichten Lebensbereichen, und sogar mehr noch für jene, die jeder Evangelisierung gegenüber verschlossen sind. Deshalb müssen sie entweder die Lebens- wie Arbeitsbedingungen derjenigen teilen, die sie umgeben, oder sich in die Wüste zurückziehen, um angemessener ihre Verbundenheit mit Christus zu vergegenwärtigen und ihre fürbittende Aufgabe zu erfüllen.“²⁵

Ähnliches findet sich in einer bisher unbemerkt gebliebenen Aufzeichnung Simone Weils. Als Jüdin entstammte sie selbst einem bürgerlich-liberalen Milieu, das jede Gotteserfahrung ablehnte. Der gleiche agnostizistische oder gar atheistische Geist herrschte in den von ihr besuchten Universitäts- und Gewerkschaftskreisen der dreißiger Jahre vor. Beim Bemühen um eine gemeinsame prophetische Bezeugung heute fand sie zu Einsichten wie Charles de Foucauld. So notierte sie 1942 inmitten ihrer philosophischen Gedankengänge: „Ein religiöser Orden ohne Ordenskleid noch äußerem Zeichen, der aus Männern und Frauen besteht (eher durch ein implizites denn ein ausdrückliches Gelübde der Armut, Keuschheit und dem Gehorsam in dem Maße verpflichtet, wie es vereinbar ist mit den durch das Gewissen empfangenen Anweisungen), welche die höchste künstlerische, philosophische, theologische Bildung erhalten würden und die dann Jahre hindurch, wobei sie sich jeder religiösen Ausübung enthielten, soweit es die Umstände verlangen, als Strafgefangene in die Gefängnisse gingen, als Arbeiter in die Fabriken, als Bauern auf die Felder, und so fort.“²⁶

Diese Übereinstimmungen sind „Zeichen der Zeit“; in ihnen geht es um die Einsicht in die geistigen Bedürfnisse unserer Epoche auf der schöpferisch-pro-

²⁵ Unveröffentlichter Text (Übers. Verf.); vgl. René Voillaume, *Zeugnis für Christus in Armut*, Freiburg 1964, 61, über die zu überwindende „Scheidung zwischen dem menschlichen Leben und der übernatürlichen Wirklichkeit des Reiches Jesu“ als ein „lebenswichtiges Bedürfnis“ der Kirche und Menschen.

²⁶ Cahiers II, Paris, 21972, 306 (vgl. *Zeugnis für das Gute*, 89); *La connaissance surnaturelle*, 15, 229; *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1967, 105.

phetischen Ebene. Als Ordensentwürfe einer tatsächlichen Einwurzelung lassen sie erkennen, daß die wahrhaft zählenden Berufungen unserer Tage nicht isoliert dastehen, sondern diesem Jahrhundert seinen innersten Zustand offenbaren und dessen tragende Wahrheit sowie die einzuschlagende Therapie aufweisen.

Das „*Müssen*“, das Jesu Geschick gewissermaßen in Gott selbst hineinträgt, ist sachlich wie sprachlich die andere Seite seines stets erbarmenden Für-uns. Was der Mensch ist, offenbart sich durch und in Gott; was Gott ist, offenbart sich in Jesus Christus. Dieser hat dort, wo es „nichts“ mehr zu lieben gab außer der letzten Leere selbst, d. h. im „Verlust“ des „Vaters“, dessen Abwesenheit im Gehorsam bis hin zum Schrei des Wozu geliebt. Und aus dieser Liebe wurde die neue Schöpfungsperspektive der Erlösung, die nur als „Liebesbeweis“ angemessen erfaßbar wird, wie Charles de Foucauld es ausdrückte.

Diese Grundwahrheit wird heute aktuell, wo kein „Bild“ mehr vorhanden zu sein scheint, weder in der Theologie und Philosophie, noch in der Poesie, um das Schöpfungs- und Passionsgeheimnis umfassend darzustellen. Die unendlichen Räume des Kosmos, die unentwirrbare Komplexität der Mikrostrukturen, die Tiefen wie Abgründe des biologischen und psychischen Lebens, die offene Sinnorientierung der geistig-gesellschaftlichen Zukunft lassen kaum mehr einen gemeinsamen „Text“ oder ein umgreifendes Symbol erkennen. Die Hilfskonstruktionen zur Vereinheitlichung eines notwendigen Welt-Bildes fürs Bewußtsein reichen deshalb vom „Leben mit der Krise“ bis zur „Toleranz“²⁷, was im Grunde Verzicht auf ein einheitsstiftendes Bild bedeutet.

Um so herausfordernder ist es heute für die Glaubensexistenz, von einer erst noch *kommenden* Glaubensgestalt zu sprechen. In ihr muß gegenwärtig werden, was sich ankündigt. Auf der einen Seite entgleitet die Gottesvorstellung, die bisher alles Sein deutend umfing, in die Leere hinein. Auf der anderen Seite muß diese Leere selbst als „Bild“ letzter Anwesenheit der Liebe über Kosmos und Geschichte heraufziehen²⁸.

Die Frage, ob sich solches geschichtliches Geschehen dem einzelnen als hereinbrechendes Ereignis zu erschließen vermag, muß mit dem Blick auf Charles de Foucauld und Simone Weil positiv beantwortet werden. Ihr Fühlen, Denken und Handeln war – obwohl hineinverstrickt in die Not der Zeit – offen für die Transparenz der Wahrheit über diese Dunkelheit hinaus. Ihre von aufmerksamer Erwartung durchwirkte Erfahrung schuf die Voraussetzung für die Begegnung mit dem aktuell-ewigen Wirklichkeitssinn. In der prophetischen Geste ihres Lebens machten sie diesen Sinn faßbar und mitteilsam, so daß das

²⁷ Vgl. Alberto Savinio, *Encyclopédie Nouvelle*, Paris 1980.

²⁸ Dies verlangt ein All-Machts-Denken, wie es schon Kierkegaard verstand, als Rückzug Gottes, um der Freiheit „Raum“ zu schenken. Außer den vielen Belegstellen bei S. Weil vgl. für die heutige Theologie auch Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972, 284.

Kommende grundlegend gebannt ist durch die Gewährung einer Einsicht in das Wesen unserer Zeitgestalt.

Sie bezeugen nicht allein, daß Christentum lebbar bleibt selbst in der diffusen oder organisierten Macht des Atheismus, selbst in den Höllen der Grausamkeit dieses Jahrhunderts. Sie verweisen außerdem auf eine Glaubensgestalt in dieser Geschichtszeit, wo sich „mitten unter uns eine neue, aller Glorie der Welt entrückte Antwort an das Mysterium der Finsternis vorbereitet“. Sie waren Christen in einem kaum schon erfaßten Sinne: „verzichtend, frei, gänzlich allein, zwischen allen Mächten und Stellungen, ausgeliefert jedem Mißverständnis, Herausforderung an Gläubige wie Ungläubige, überantwortet dem Haß aller, die unsere Zeit nicht vollziehen können.“²⁹

Ihre Tat ist die christliche Antwort schlechthin. Aus dem Abgrund der Gottesferne rufen sie den Abgrund der Gottesnähe herbei. Es ist ein prophetisches Christentum, welches eindeutig darauf verzichtet, zu richten und seine Selbstbehauptung statt in der Verteidigung in schrankenloser Hingabe sucht.

²⁹ Reinhold Schneider, *Simone Weil* (SWF 23. Sept. 1952: Manuskript in der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe), S. 10; jetzt veröffentlicht in den *Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Stiftung* Heft 16, Hamburg 1981, 37–58, 57f.

Selig seid ihr Armen

Franziskus schreibt ein Lied für seine Schwestern in San Damiano

Cornelio Del Zotto, Rom

Es ist, als ob Franziskus das Gedenkjahr von 1982 (vor achthundert Jahren wurde er geboren) selbst habe einleiten wollen. Vor kurzem wurde nämlich ein verlorengegangenes Lied aus seiner Hand neu entdeckt: „Nachdem der selige Franziskus den Lobgesang für den Herrn durch seine Geschöpfe verfaßt hatte, verfaßte er auch einige heilige Worte mit dem Gesang zum Trost und zur Erbauung der armen Herrinnen“, heißt es in einer anderen Quelle¹. In freier Übertragung lautet das wiedergefundene Lied folgendermaßen:

¹ G. Boccali OFM, *Canto di esortazione di san Francesco per le „Poverelle“ di San Damiano*, Coll. Franc 48, 1978, 5–29. Dazu: *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, hgg. von L. Hardick OFM, E. Grau OFM, Werl, Dietrich-Coelde-Verlag 1980, sechste, völlig neu bearbeitete Auflage, 224–226. Aus dem „*Speculum perfectionis*“ war bekannt, daß Franziskus „auch einige heilige Worte mit Gesang zum Trost und zur Erbauung der Armen Herrinnen (verfaßte), da er wußte, daß