

ELM

KASPAR ELM

FRANZ VON ASSISI:  
BUEPREDIGT ODER HEIDENMISSION?

Estratto dagli ATTI DEL VI CONVEGNO DELLA  
SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI  
sul tema: *Espansione del Francescanesimo tra  
occidente e oriente nel secolo XIII*  
Assisi, 12-14 ottobre 1978

2089878



ASSISI 1979



Neben der am Ende des 19. Jahrhunderts von Paul Sabatier aufgeworfenen und seither immer wieder diskutierten Frage nach Wert und gegenseitiger Abhängigkeit der ältesten franziskanischen Quellen<sup>1</sup> gibt es eine « Questione Francescana », die eher existentiellen als wissenschaftlichen Charakter hat, die Frage nämlich, was Franz von Assisi wirklich gewollt und als eigentliche Aufgabe seines Ordens verstanden habe<sup>2</sup>. Das Thema unseres Vortrages, das in die Frage gekleidet wurde: « Francesco d'Assisi: Predicazione penitenziale o missione di fede? », berührt die erste

---

Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die deutsche Fassung des auf dem 6. Convegno gehaltenen Vortrages: « Francesco d'Assisi: predicazione penitenziale o missione di fede? ».

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge in: *San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, IX), Todi 1971, und *La « questione francescana » dal Sabatier ad oggi* (Società internazionale di Studi francescani. Atti del I Convegno Internazionale - Assisi, 18-20 ottobre 1973), Assisi 1974, sowie STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico* (Pubbl. degli Istituti di storia della Facoltà di Lettere e Filosofia), Perugia 1974.

<sup>2</sup> Vgl. z.B.: W. GOETZ, *Die ursprünglichen Ideale des hl. Franz von Assisi*, in *Historische Vierteljahresschrift* 24 (1903) 19-50, auch in *Italien im Mittelalter*, I, Leipzig 1942, 125-192; K. ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder* (Studia et documenta Franciscana, 4), Leiden 1966; K.-V. SELGE, *Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi*, in *Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet* (Kirche und Konfession, 11), Göttingen 1966, 1-20; K. ELM, *Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter*, in *Saeculum* 23 (1972) 127-148.

Frage nur am Rande, es steht stärker in der Tradition der zweiten, den Orden von den Anfängen bis in die Gegenwart beschäftigenden Frage nach seinem eigentlichen Zweck und seiner wirklichen Aufgabe. Der Beweis für diese Feststellung ist nicht allein in der Vergangenheit zu suchen. Als vor wenigen Jahren unter franziskanischen Autoren das Verhältnis von Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates erörtert wurde, stellte sich die Frage, ob die Bekehrung der Ungetauften, die « missione di fede », den Vorrang haben müsse vor der « predicazione penitenziale », der Sorge für die Seelen der Getauften, und ihr daher die Kräfte des Ordens in besonderem Maße gewidmet werden sollten<sup>3</sup>. Im kommenden Jahr wird sich das Generalkapitel der Franziskaner in Assisi mit dem Missionsauftrag des Ordens beschäftigen<sup>4</sup>, was bedeutet, daß auch bei dieser Gelegenheit die Frage: « Predicazione penitenziale o missione di fede? » gestellt und diskutiert werden wird. Solches Nachfragen bedeutet nun freilich nicht, daß für die Franziskaner oder gar für Franziskus selbst eine ernsthafte Alternative zwischen heimischer Seelsorge und auswärtiger Mission bestanden hätte. Von den Quellen des 13. Jahrhunderts bis hin zu den jüngsten missionsgeschichtlichen Untersuchungen besteht vielmehr in der sonst so kontroversen Franziskanerhistoriographie Einvernehmen darüber, daß sich Seelsorge und Mission nicht ausschließen, vielmehr Erscheinungsformen ein und derselben Sache sind, was im 13. Jahrhundert Julian von Speyer mit dem Epitheton: *Fran-*

<sup>3</sup> G. WALTER, *Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im seraphischen Orden*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 34 (1950) 55–62; R. HOENSCH, *Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im seraphischen Orden*, *ibd.* 35 (1951) 39–45; K. ESSER, *Gehorsam und Freiheit*, in *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950) 142–50.

<sup>4</sup> *Ex actis Rev.mi P. Ministri Generalis*, 1: *Litterae Indictionis Capituli generalis anni 1979*, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 97 (1978) 155–56.

*ciscus, vir catholicus – et totus apostolicus* andeutete<sup>5</sup> und 1975 E. Randolph Daniel mit der Feststellung: « The mission to the faithful and to the infidel was fundamentally one » ausdrücklich formulierte<sup>6</sup>. Angesichts solcher Prämissen kann es sich hier also nicht darum handeln, die als Thema gestellte Frage im Sinne eines « Entweder – Oder » zu beantworten, sondern nur darum, das Verhältnis der beiden in ihr enthaltenen Elemente zu erörtern, also zu untersuchen, wie beide, die « predicazione penitenziale » und die « missione di fede », im Handeln und Denken des hl. Franz und seiner ersten Jünger miteinander verbunden waren und in welchen historischen Zusammenhängen sein Konzept einer sowohl inneren als auch äußeren Mission zu sehen ist.

## I.

Die Nähe, um nicht zu sagen die Identität, der beiden Formen des Apostolates wird zum ersten Mal in jenen Ereignissen greifbar, die sich im Jahre 1209 in Assisi abspielten. Nachdem der arm gewordene Sohn des Petrus Bernardone mehrere Jahre hindurch beim Wiederaufbau verfallener Kapellen, im Dienst am kranken Nächsten und

<sup>5</sup> IULIANUS DE SPIRA, *Officium rhythmicum S. Francisci*, in *Analecta Franciscana* X (1926–41) 375. Zur « missionarischen » Deutung des Epithetors: L. LEMMENS, *Franciscus vir catholicus et totus apostolicus. De primordiis missionum Ordinis Minorum*, in *Antonianum* 2 (1927) 21–58.

<sup>6</sup> E. R. DANIEL, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Kentucky 1975, 38. Ähnlich urteilen auch andere neuere Arbeiten zur Missionsidee Franz' von Assisi und seiner ersten Jünger: P. DE ANASAGASTI, *El alma misionera de San Francisco de Asis*, Roma 1955; A. GHINATO, *L'idea missionaria nelle fonti francescane*, in *Vita minorum* 47 (1971) 297–308; K. ESSER, *Das missionarische Anliegen des Heiligen Franziskus*, in *Wissenschaft und Weisheit* 35 (1972) 12–18; A. G. MATANIĆ, *La vocazione missionaria di San Francesco d'Assisi*, in *Frate Francesco* 39 (1972) 157–60; K. ESSER, *San Francesco e la chiesa missionaria*, in *Vita minorum* 45 (1973) 37–45.

in eremitischer Weltabgeschiedenheit den Weg zur vollen Erfüllung des an ihn ergangenen Rufes gesucht hatte, schloß er im Frühjahr 1209 mit der Entscheidung für die apostolische Tätigkeit sein bisheriges Suchen und Experimentieren ab. Er brach mit den ersten Gefährten zur Predigt auf<sup>7</sup>. Dieser Aufbruch führte ihn und die *viri poenitentiales de Assisio* nicht weit. Über die Mark Ancona dürfte ihr Ruf zur Buße kaum hinausgedrungen sein. Eine zweite noch im gleichen Jahr unternommene Predigtreise war nicht erfolgreicher: *ad nihilum est deducta* heißt es von ihr bei Jordan von Giano<sup>8</sup>. Dennoch nahm dieser zweite Exodus im Leben des hlg. Franz und der Geschichte seines Ordens eine so bedeutsame Stellung ein, daß Quellen und Literatur ihn als die erste eigentliche *missio* bezeichnen können. Das tun sie nicht wegen des äußeren Erfolges, sondern weil in ihm Anspruch und Ziel des franziskanischen Apostolates zum ersten Mal unübersehbar deutlich wird. Die inzwischen auf acht Mitglieder angewachsene Bruderschaft brach diesmal nämlich zu weiteren Zielen auf, als sie sie bisher angesteuert hatte. *In partes quatuor divisi* verließen sie das heimatliche Umbrien, um *bini et bini per diversas partes orbis*, also in der ganzen Welt, Frieden zu verkünden und

---

<sup>7</sup> THOMAS DE CELANO, *Vita prima sancti Francisci*, in *Anal. Francisc.* X, 19; TH. DESBONNETS (Hrsg.), *Legenda trium sociorum. Édition critique*, in *Arch. francisc. hist.* 67 (1974) 38-144. Für den Bericht über die Anfänge der franziskanischen Mission sei neben der in der Anm. 6 genannten Literatur auf die bewährten Handbücher verwiesen: H. HOLZAPFEL, *Handbuch des Franziskanerordens*, Freiburg i.Br. 1909; J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968. Eine nützliche Zusammenstellung der einschlägigen Quellenstellen bei: H. DE ROECK, *De normis Regulae O.F.M. circa missiones inter infideles ex vita primaeva franciscana profluentibus* (Studi e testi francescane, 19), Roma 1961.

<sup>8</sup> H. BOEHMER (Hrsg.), *Jordanus a Giano, Chronica* (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge, VI), Paris 1908, 100.

die Menschen zur Buße aufzufordern<sup>9</sup>. Der unmittelbare Übergang von heimischer Seelsorge zu weltweitem Apostolat wiederholte sich nach der 1210 von Innozenz III. gewährten ersten Anerkennung. Franz predigte im Frühjahr 1211 in zahlreichen umbrischen und toskanischen Städten<sup>10</sup> und versuchte schon im folgenden Herbst, persönlich das zu realisieren, was bisher keinem der Brüder gelungen war, nämlich den Ausgriff über die benachbarten Regionen und Nationen hinweg bis an die Grenze zwischen Christenheit und Heidentum, bis ins Hlg. Land und nach Nordafrika. Es dauerte noch einige Zeit, bis die Franziskaner diese Grenze wirklich erreichten<sup>11</sup>. In den Jahren des Übergangs vom ersten zum zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, als dem Orden *ex omni fere natione* Novizen zuströmten und er jenseits der Alpen in Spanien, Frankreich, Deutschland und Ungarn Fuß zu fassen begann<sup>12</sup>, wurden Franziskaner in Marokko zu Märtyrern<sup>13</sup>, begann Elias von Cortona seine Wirksamkeit in Palästina<sup>14</sup>, stand Franz in

<sup>9</sup> *I Cel.*, 29–30. DERS., *Legenda ad usum chori*, 5, in *Anal. Francisc.* X, 121.

<sup>10</sup> *I Cel.*, 36, 56.

<sup>11</sup> Neben Anm. 5: E.-M. DE BEAULIEU, *Le voyage de S. François en Espagne*, in *Étud. francisc.* 15 (1906) 384–99, 16 (1907) 60–75; A. LOPEZ, *El Viaje de San Francisco a España*, in *Archivo Ibero-Americano* 1 (1914) 13–45, 257–89; E. FORTI GOGUL, *Sant Francesc d'Assis a Santes Creus*, in *Studia Monastica* 2 (1960) 223–31.

<sup>12</sup> JORDANUS A GIANO, 3. Vgl. u.a. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*.

<sup>13</sup> *Martyrium quinque Fratrum Minorum apud Marochium...*, in K. MUELLER, *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften*, Freiburg i.Br. 1885, 207–10; *Passio sanctorum martyrum fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis in Marrochio martyrizatorum*, in *Anal. Francisc.* III (1897) 579–96; A. GHINATO (Hrsg.), *La scimitarra di Miramolino: Relazione della passione dei primi martiri francescani del Marocco*, Roma 1962.

<sup>14</sup> M. B. MARINANGELI, *Frate Elia fondatore della Provincia di Terra Santa*, in *Misc. francisc.* 34 (1934) 3–14. Vgl. auch Anm. 15.

Damiette vor dem Sultan Malik al-Kamil<sup>15</sup>. Was 1209 als bloße Intention oder als Prophetie verstanden werden konnte, war nach rund einem Dezennium Wirklichkeit geworden. 1219, auf dem Pfingstkapitel in Portiuncula, wurde die Welt nicht allein mit einer symbolträchtigen Geste unter vier Brüderpaaren aufgeteilt, der auf viele tausend Mitglieder angewachsene Orden stand mit zwei seiner Provinzen, der *Provincia Hispanica* und der *Provincia ultra mare*, an den Grenzen der Christenheit<sup>16</sup>, ja, er war im Begriff, sie zu überschreiten, indem er Brüder entsandte, die nicht nur *inter christianos*, sondern auch *inter Saracenos et alios infideles* das Wort Gottes verkünden sollten<sup>17</sup>.

Thomas von Celano versteht diese überregionalen Missionsreisen so wenig als eine neue, qualitativ andere Art des Apostolates, daß er sich ähnlich wie die übrigen zeitgenössischen franziskanischen Historiker gar nicht bemüht, für sie eine eigene Bezeichnung zu finden<sup>18</sup>. Sie sind vielmehr für

<sup>15</sup> Zuletzt u.a.: M. RONCAGLIA, *San Francesco d'Assisi in Oriente*, in *Studi francesc.* 50 (1953) 97–106; DERS., *S. Francis of Assisi and the Middle East*, Kairo 1957<sup>2</sup>; A. NATALI, *Gli Arabi e San Francesco alle Crociate*, in *Italia Francescana* 33 (1958) 154–62; A. GHINATO, *S. Franciscus in Oriente Missionarius ac Peregrinus*, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 83 (1964) 164–88; F. CARDINI, *Nella presenza del Soldan superba*, in *Studi francesc.* 71 (1974) 199–240; A. MATANIĆ, *Del Viaggio di San Francesco in Oriente*, in *Studi scelti di francescanesimo a cura di Fiorenzo F. Mastroianni*, V, Napoli 1976, 37–50.

<sup>16</sup> Vgl. neben Anm. 14: A. LOPEZ, *La provincia de España de los Frailes Menores*, Santiago 1915; L. LEMMENS, *Die Franziskaner im III. Lande*, I (Franziskanische Studien, Beiheft 4), Münster 1925<sup>2</sup>; M. RONCAGLIA, *Storia della Provincia di Terra Santa*, I: *Francescani in Oriente durante le Crociate (sec. XIII)*, Kairo 1954; A. ARCE, *De origine Custodiae Terrae Sanctae*, in *Miscelánea de Tierra Santa*, III (EX Archivis Custodiae Terrae Sanctae, 9), Jerusalem 1974, 75–139.

<sup>17</sup> *Regula non bullata*, XVI, in K. ESSER (Hrsg.), *Die Opuscula des III. Franziskus von Assisi* (Spicilegium Bonaventuranum, 13), Grottaferata 1976, 390; I Cel., 55.

<sup>18</sup> G. MAILLEUX, *Thesaurus Celanensis. Corpus des Sources Franciscaines*, I (Informatique et étude de textes. Collection dirigée par Paul Tombeur, VI/1), Louvain 1974, 372.

ihn eine bloß räumliche Ausweitung der in den *civitates et castella* der Heimat unternommenen Bußpredigten. Er, und mit ihm zahlreiche neuere Forscher, sehen denn auch in den ersten Aufbrüchen trotz aller Vergeblichkeit und ungeachtet des evidenten Mißverhältnisses von Idee und Realität die sich von Schritt zu Schritt vollziehende Erfüllung eines 1206 in S. Maria de Portiuncula ergangenen Missionsauftrages<sup>19</sup>, der schon in seiner neutestamentlichen Formulierung nichts anderes darstellt als « den Befehl zur Mission unter allen Völkern »<sup>20</sup>.

Die universale Ausrichtung des franziskanischen Apostolates ergibt sich nicht nur aus den Ereignissen selbst, sie ist auch keineswegs nur das Ergebnis einer an den Evangelien orientierten Stilisierung der Franziskusviten. Auch andere nach Form und Inhalt von ihnen abweichende Quellen, erst recht aber der Heilige selbst, verstehen die Heidenmission als integralen Bestandteil einer umfassenden Verkündigung und formulieren mit anderen Worten das, was die ersten fünf Märtyrerbrüder mit den schlichten Worten bekannten: *Discipuli sumus fratris Francisci, qui fratres suos misit per mundum praedicare Christianis, Saracenis et Judaeis*<sup>21</sup>.

Fragen wir in einem zweiten Zugriff danach, was Bußpredigt und Mission vom Ziel her zusammenhält. Die Mission will, das ist evident, den Glauben verkünden, seine Überlegenheit dartun und Heiden und Ungläubige zur Taufe führen<sup>22</sup>. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß

<sup>19</sup> Vgl. neben der in Anm. 6 genannten Literatur vor allem: DE ROECK, *De normis Regulae*, und M. CONTI, *La missione degli Apostoli nella regola francescana*, Genova 1972.

<sup>20</sup> F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 13), Neunkirchen-Vluyn 1963; G. BAUMBACH, *Die Mission im Matthäusevangelium*, in *Theologische Literaturzeitschrift* 92 (1967) 889-93.

<sup>21</sup> *Martyrium quinque Fratrum Minorum*, 208.

<sup>22</sup> Zu Wesen und Bedeutung der Mission u.a.: B. SUNDKLER, *The World of Missions*, London 1965, und H. FROHNES - U. W. KNORR

auch Franz und die ersten Franziskanermissionare dies als ihre primäre Aufgabe ansahen. *Praedicavit Deum trinum et unum et Salvatorem omnium Jesum Christum*, heißt es von ihm <sup>23</sup>, während seine Jünger bekennen: *Nulla est fides nisi fides domini nostri Jesu Christi* <sup>24</sup>. Die Bußpredigt, das versteht sich von selbst, braucht solche Fundamente nicht erst zu legen <sup>25</sup>. Sie will den verkündeten Glauben erneuern, die Taufgnade verlebendigen und das Reich Gottes nicht nach außen, sondern nach innen vermehren <sup>26</sup>. Diese Unterschiede können die These von der Identität zwischen Bußpredigt und Heidenmission nicht ernsthaft in Frage stellen. Diese Mission holt gewissermaßen einen Rückstand auf, um dann ähnlich wie die Bußpredigt jenen Auftrag zu erfüllen, den Thomas von Celano so formuliert: *Ite charissimi, bini et bini per diversas partes orbis, annuntiantes hominibus pacem et poenitentiam in remissionem peccatorum* <sup>27</sup>. Will man die zu verkündende *pax* beschreiben, dann ist das sicherlich nicht allein der Friede zwischen Individuen und Gemeinschaften. Es ist auch der Friede, den die Welt nicht geben kann, also das Wohlbsein und die Geborgenheit aller Menschen in der Liebe Gottes: eine Form menschlicher Existenz, die die Brüder in ihrer Predigt und ihrem Dasein zumindest

---

(Hrsg.), *Die Alte Kirche* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, 1), München 1974, IX-LXXXIV.

<sup>23</sup> BONAVENTURA, *Legenda Maior*, c. 9, 7-9, in *Anal. Francisc.* X, 600-601.

<sup>24</sup> Wie Anm. 21.

<sup>25</sup> In welchem Ausmaß die mendikantische Seelsorge sich jedoch tatsächlich der Mission näherte, wird deutlich bei: C. N. L. BROOKE. *The Missionary at home: the Church in the Towns, 1000-1250*, in G. J. CUMING (Hrsg.), *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge 1970.

<sup>26</sup> Dazu zuletzt: C. DELCORNO, *Origini della predicazione francescana*, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226* (Società internazionale di Studi francescani. Atti del IV Convegno internazionale - Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi 1977, 127-60.

<sup>27</sup> *1 Cel.*, 29-30.

als eine Möglichkeit aufleuchten lassen sollen. Ihn zu stiften, bemüht sich nicht nur die heimische Bußpredigt. Auch die Mission ist, wie Thomas von Celano andeutet<sup>28</sup>, von dem Friedensgedanken geprägt. Das zeigt sich nicht nur in der Distanzierung von Macht und Gewalt<sup>29</sup>, sondern auch in der Forderung, daß die Mission selbst vom Geist der Bergpredigt, also der Friedfertigkeit, getragen sein sollte<sup>30</sup>. Das Missionskapitel der *Regula non bullata* distanziert sich daher deutlich von einer Argumentation, der es mehr um die eigene Meinung als um die Wahrheit geht, die sich statt auf einer Ebene der Liebe, auf jener des Rechts, der Rechtshaberei und der Selbstherrlichkeit bewegt<sup>31</sup>. Die neuere franziskanische Forschung geht noch einen Schritt weiter. Sie ist der Meinung, äußeres und inneres Apostolat habe bereits auf dieser Welt eine universale Friedensordnung zwischen Individuen und Ständen, zwischen Völkern und Nationen angestrebt. Es sei dahingestellt, ob dies den Intentionen des Heiligen gerecht wird<sup>32</sup>. Sicher ist jedoch, daß

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 27.

<sup>29</sup> A. ROTZETTER, *Kreuzzugskritik und Ablehnung der Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi*, in *Wissenschaft und Weisheit* 35 (1972) 121–37; CARDINI, *Nella presenza del Soldano superba*, 199–250. Über die Einstellung des hlg. Franziskus zu Kreuzzugsgedanke und Islam liegen zahlreiche Arbeiten von G. Basetti-Sani vor. Erwähnt sei eine der letzten: *L'Islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo*, Firenze 1975. Vgl. dazu: C. LEONARDI, *Christentum und Islam in der postmodernen Kultur*, in *Saeculum* 29 (1978) 51–68.

<sup>30</sup> Ich stütze mich bei der Formulierung der « Franziskanischen Friedensidee » bis in die Wortwahl auf: A. ROTZETTER, *Die Funktion der Franziskanischen Bewegung in der Kirche. Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden franziskanischen Texte*, Schwyz 1977.

<sup>31</sup> Wie Anm. 17.

<sup>32</sup> ROTZETTER, *Kreuzzugskritik*. Ähnlich –zumindest den Formulierungen nach–: L. THIER, *Der Friede erwächst aus Armut*, in *Wissenschaft und Weisheit* 39 (1976) 108–22 und schon früher: H. FELDER, *Die Ideale des heiligen Franziskus von Assisi*, Paderborn 1923, 359. Überzeugender ist die spirituelle Deutung der franziskanischen « Friedensidee » bei: H. ROGGEN, *Die Lebensform des heiligen Franziskus von Assisi in ihrem*

er und seine ersten Brüder mit der Hoffnung auf Bekehrung der Muslime auch die Hoffnung auf Frieden zwischen Orient und Okzident verbanden. Naiv aber nichtsdestoweniger unmißverständlich drückte Franz dies nach den *Verba fratris Illuminati* so aus: *Si autem velletis* (i.e. Saraceni) *creatorem et redemptorem cognoscere, confiteri et colere, diligere* (i.e. Christiani) *vos quasi se ipsos*<sup>33</sup>.

Es fällt auf den ersten Blick schwer, auch die *Poenitentia* als Zentralthema der franziskanischen Mission anzuerkennen. Das gilt freilich nur, wenn man sie in einem engen Verständnis als freiwillige oder obligatorische Buße für persönliche Schuld oder als eine bestimmte Form der *Vita religiosa* ansieht<sup>34</sup>. Deutet man sie jedoch als « Bekehrung zu Gott », als Bereitschaft « zur ganzen Hinwendung zu Gott im restlosen sich selbst überschreitenden Gehorsam », dann wird sie in der Tat zu einer *Maxime*, die nicht nur die Methoden der Mission, sondern auch ihre Ziele beschreibt<sup>35</sup>. Will man vom Ziel her die Nähe von innerer und äußerer Mission verstehen, dann müssen *Pax* und *Poenitentia* um die *Laus Dei* zu jener Trias erweitert werden, die man als die Kernformel franziskanischer Geistigkeit bezeichnet hat. Es sollen hier nicht alle Stellen aufgeführt werden, die die Hineinnahme der Heiden und Ungläubigen in die Lobprei-

---

*Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens*, Mechelen 1965; CONTI, *La missione degli Apostoli*, 223-43 und besonders bei O. SCHMUCKI, *San Francesco d'Assisi messaggero di pace nel suo tempo*, in *Studi scelti*, 5-25.

<sup>33</sup> G. GOLUBOVICH, *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, Quaracchi 1906, 9-10.

<sup>34</sup> A. SENFTLE, *Menschenbild in franziskanischer Geistigkeit. Die Bedeutung der franziskanischen Poenientialehre* (Grundfragen der Pädagogik, 8), Freiburg i.Br. 1969; S. VERHEY, *Das Leben in der Buße nach Franz von Assisi*, in *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959) 161-80. Zur institutionellen Seite: G. G. MEERSSEMAN, *L'ordine della penitenza nel sec. XIII*, in *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, I (Italia sacra, 24), Roma 1977, 355-83.

<sup>35</sup> ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzung*, 214.

sung Gottes als Ziel der Heidenmission kennzeichnen<sup>36</sup>. Das 23. Kapitel der *Regula non bullata* mag genügen. In pfingstlicher Emphase entwirft es die Vision eines universalen Gotteslobes, zu dem sich neben den himmlischen und irdischen Hierarchien *omnes populi, gentes, tribus et linguae, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum, qui sunt et erunt* vereinen<sup>37</sup>.

Allen, die sich bisher mit Praxis und Idee der Mission bei Franz und den ersten Franziskanern beschäftigt haben, ist aufgefallen, daß die Mission im frühen franziskanischen Schrifttum, anders als man erwarten sollte, nie als ein eigenes geistliches Werk beschrieben und definiert wird. Franz und die frühen Quellen rücken sie vielmehr sprachlich und sachlich in auffällige Nähe zu anderen geistlichen Leistungen: zu Pilgerwesen und Martyrium. Zur Beschreibung von Aufbruch und Weg zu den Ungläubigen werden die gleichen Wörter gebraucht wie für die Pilgerreise und die Heiliglandfahrt<sup>38</sup>. Die Mission wird als *Peregrinatio* bezeichnet, für beide gelten Bräuche und Vorschriften, die Thomas von Celano mit den Worten *sub alieno videlicet collegi tecto, pacifice terras transire, sitire ad patriam* bezeichnet<sup>39</sup>. Aber damit nicht genug. Franz selbst erscheint in den ältesten Quellen auf den ersten Blick weniger als Missionar denn als Pilger<sup>40</sup>. Obwohl er doch neben den Sarazenen auch die Juden und die übrigen Heiden bekehren will, denkt er nicht daran, über die Alpen zu ziehen, geht

<sup>36</sup> O. SCHMUCKI, *Franciscus « Dei laudator et cultor »*, in *Laurentianum* 10 (1969) 3–36, 172–215, 245–82.

<sup>37</sup> ESSER, *Opuscula*, 400.

<sup>38</sup> Zum Gedanken des Weges, der Pilgerschaft und Heimatlosigkeit, dem « Pilgerideal des heiligen Franziskus », vgl. R. KOPER, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über das « Exivi de Sacculo »* (Franziskanische Forschungen, 17), Werl 1959, 109–52, wo alle einschlägigen Quellenstellen zu finden sind.

<sup>39</sup> THOMAS DE CELANO, *Legenda ad usum chori*; vgl. auch: P. SABATIER (Hrsg.), *Speculum perfectionis*, Paris 1898, 118–19.

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 38.

er vielmehr die Wege, die vor ihm tausende und aber tausende Wallfahrer gegangen sind: die Straße nach Santiago und Jerusalem. Das in den Viten des hlg. Franziskus nur von Ferne durchschimmernde Muster des Pilgerlebens ist bei seinem Gefährten Ägidius von Assisi unübersehbar. Er, der nach Thomas von Celano zu den ersten Missionaren des Ordens gerechnet werden muß, erscheint in seiner Vita nicht anders als einer der zahlreichen *Peregrini* des Mittelalters. Er beginnt nach seiner *Conversio* als *Poenitens* die klassische Reihe der Pilgerfahrten mit einer Reise nach Santiago de Compostela und gelangt schließlich über St. Michael auf dem Monte Gargano und St. Nikolaus in Bari an das Ziel aller irdischen Pilgerschaft, ins Heilige Land. Er zieht sich schließlich in die Eremos zurück, wo ihm der Herr so nahe kommt, daß ihm das abgeschiedene Eremitorium fast so heilig erscheint wie die zahlreichen Wallfahrtsorte *citra mare et ultra mare*<sup>41</sup>, sein Leben entspricht also in geradezu typischer Weise jenem klassischen Stufenweg zur Perfektion, den im 12. und 13. Jahrhundert Mönche und Laien einschlugen, die nach ihrer Bekehrung ein Leben der Buße und Pilgerschaft begannen, das seine Krönung in der *Vita eremitica* fand<sup>42</sup>. Die Stellen, an denen die Mission in die Nähe des Martyriums gerückt wird, sind noch zahlrei-

<sup>41</sup> L. LEMMENS, *Documenta antiqua franciscana*, I: *Scripta Fratris Leonis*, Quaracchi 1901, 37-72; W. W. SETON, *Blessed Giles of Assisi* (British Society of Franciscan Studies, 8), Manchester 1908; R. B. BROOKE, *Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci. The Writings of Leo, Rufino and Angelo Companions of St. Francis*, Oxford 1970, 322-24; P. A. SCHLÜTER - L. HARDICK, *Leben und « Goldene Worte » des Bruders Ägidius* (Franziskanische Quellenschriften, 3), Werl 1953. Auf die Bedeutung des Ägidiuslebens für die Erkenntnis des frühen Franziskanertums verweist: K. MÜLLER, *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften*, Freiburg i.Br. 1885, 44.

<sup>42</sup> Vgl. die Beispiele bei: J. LECLERCQ, *Monachisme et pérégrination du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Studia monastica* 3 (1961) 39-52, erweitert in *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1964, 40-90, und H. GRUNDMANN, *Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im*

cher und bekannter<sup>43</sup>. Die Missionare haben nicht nur wie die Pilger *labores, verecundia, fames et sitis* zu erdulden, sie stehen beständig *in medio umbrae mortis* und müssen bereit sein, den Tod für ihren Glauben zu erdulden<sup>44</sup>.

Die hier nur angedeutete Nähe von Wallfahrt, Mission und Martyrium läßt sich bis zu einem gewissen Grade als eine funktionale Beziehung verstehen. Eine seit langem bestehende Praxis, die dem *Peregrinus* zwischen dem *Religiosus* und dem *Laicus* eine Rechtsstellung gab, die ihm den nötigen Schutz verlieh, konnte den ersten Franziskanern so lange von Nutzen sein, bis sie über eine offizielle Anerkennung verfügten. Eine noch ältere Substruktur, Straßen, Seeverbindungen und Hospitaleinrichtungen, lenkte ihre Mission eher in den Süden als in den Norden und Osten Europas<sup>45</sup>. Was das funktionale Verhältnis von Mission und Martyrium angeht, sind die Zusammenhänge noch evidenter. Der unmittelbare Dialog mit dem Islam war in der

---

Kloster, jetzt in H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, 1 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 25/1), Stuttgart 1976, 125–49.

<sup>43</sup> Für die Bedeutung des Martyriums in der Spiritualität des hlg. Franz: O. VON RIEDEN, *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi. Eine quellenkritische Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit*, in *Coll. francisc.* 30 (1960) 5–30, 128–45, 241–62, 353–97, besonders 365–72, mit den entsprechenden Stellen. Über die Entfaltung dieses Gedankens bei Bonaventura: E. R. DANIEL, *The Desire of Martyrdom. A Leitmotiv of St. Bonaventure*, in *Francisc. Studies* 32 (1972) 74–100.

<sup>44</sup> BONAVENTURA, *Leg. maior*, c. 9, 7–9.

<sup>45</sup> R. ROUSSEL, *Les Pèlerinages à travers les siècles*, Paris 1954; E. R. LABANDE, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe du XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *Cahiers de civilisation médiévale* 1 (1958) 159–69, 339–47; *Pellegrinaggi e culto dei Santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> crociata* (Convegna del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 4), Todi 1963; F. GARRISON, *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel le Bras*, Paris 1965, 1165–89; E. R. LABANDE, *Ad limina: le pèlerin médiéval au terme de sa démarche*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers 1966, 283–91. J. SUMPTION, *Pilgrimage. An Image of Mediaeval Religion*, London 1975.

Tat ein Abenteuer, das die Nähe des Todes, ja das Martyrium fast mit Sicherheit einschloß<sup>46</sup>.

Der Versuch, Pilgerschaft und Martyrium als Bedingung bzw. Konsequenz des Verkündigungsauftrages zu sehen, geht an den Aussagen der Quellen vorbei. Nimmt man sie beim Wort, dann ergibt sich eher ein umgekehrtes Verhältnis. Die Heimatlosigkeit der Pilger und der Tod der Märtyrer sind nicht Voraussetzung oder notgedrungene Folge der Heidenmission, sondern ihre Erfüllung. In ihnen vollendet sich die Missionspredigt in der beispielhaften Tat: in der Nachfolge des armen, nackten und gekreuzigten Erlösers. Diese Vollendung wird jedoch nicht jedem zuteil. Sie ist Begnadung, die eine individuelle Disposition und eine göttliche Auserwählung voraussetzt. Mit der Disposition ist weniger körperliche, charakterliche oder intellektuelle Idoneität gemeint als vielmehr der *impetus animi*, das *desiderium cordis*, der *excessus ebrietatis*, der *divinus spiritus*, also eine fast pneumatische Geistbegabung, die zu Mission und Martyrium treibt und als Voraussetzung für die Erfüllung des Missionsauftrages gegeben sein muß<sup>47</sup>. Die Entscheidung über die Annahme dieses Opfers ist in die Hand des Herrn gegeben. Wenn Antonius von Stürmen nach Sizilien verschlagen wird und seine Missionsreise abbrechen muß<sup>48</sup>, Franziskus zunächst nicht weiter als bis an die dalmatinische Küste gelangt und schließlich vor dem Sultan

<sup>46</sup> A. NATALI, *Gli Arabi e San Francesco*, 164–88; H. C. KRUEGER, *Reactions to the first Missionaries in Northwest Africa*, in *The Catholic Historical Review* 32 (1946) 275–301.

<sup>47</sup> *1 Cel.*, 35, 55; JORDANUS A GIANO, c. 7–8, 10–14; *Martyrium quinque Fratrum Minorum*, 207; *Chronica XXIV generalium*, in *Anal. Francisc.* III (1897) 78, 581; *Speculum perfectionis*, c. 65; BONAVENTURA, *Leg. maior*, c. 9, 7–9; *Verba fratris Illuminati socii b. Francisci ad partes Orientis et in conspectu Soldani Aegypti*, in GOLUBOVICH, *Bibliotheca*, I, 36–37.

<sup>48</sup> L. DE KERVAIL, *Sancti Antonii de Padua Vitae duae quorum altera hucusque inedita* (Collection d'études et de documents, 5), Paris 1904, 26–34.

die Vergeblichkeit seiner Bekehrungsbemühungen einsehen muß<sup>49</sup>, dann sind dies im Verständnis der Quellen keine persönlichen Mißerfolge, sondern der Wille des Herrn, der das *desiderium* der Glaubensboten nicht erfüllt, ja ihrem Opferwillen *in faciem* widersteht und ihnen so die Vollendung ihres Daseins versagt.

Die Deutung der Mission als höchster Stufe asketischer Selbstverwirklichung ist ähnlich wie das Verständnis der Mission als universaler Sendungsauftrag ein *tonus rectus* der franziskanischen Quellen. Man kann sie deswegen jedoch keineswegs als Produkt später Deutung, als Ergebnis bloßer Franziskustheologie, abtun. Franz selbst hat sich wie vom neutestamentlichen Aussendungsbefehl so auch von der Aufforderung zur *Compassio* mit dem Erlöser ergreifen lassen und dies in seinen *Opuscula* unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Er begründet in der *Regula non bullata* den Missionsauftrag geradezu mit jenen Stellen des Neuen Testaments, in denen Verfolgung, Furcht, Schrecken und Tod, kurzum das Martyrium, als sicher und notwendig für den Weg zum Heil bezeichnet werden<sup>50</sup>. Ja, er stellt in seiner Schrift *De vera et perfecta laetitia* die Freude über in Geduld ertragenes Leid höher als die Freude, die er empfinden würde, wenn seine Brüder alle Heiden zum Glauben bekehrt hätten<sup>51</sup>. Franz hat die an dieser Stelle zum Ausdruck kommende Spannung zwischen der dem Nächsten zugewandten Verkündigung und der auf die eigene Vollkommenheit gerichteten asketischen Leistung wiederholt angesprochen und ausgetragen. Die Polarität von *Vita activa* und *Vita contemplativa* bedrängte ihn seit den ersten Jahren des Suchens und Experimentierens. Er hat ihre sich in der Mission stellende Variante in einer Weise zu überwinden vermocht, die weit über die funktionale Beziehung: « Die

<sup>49</sup> Siehe Anm. 11, 15.

<sup>50</sup> *Regula non bullata*, XVI.

<sup>51</sup> ESSER, *Opuscula*, 461.

Missionsarbeit führt zum Martyrium, und das Martyrium wird zur Mission » hinausgeht<sup>52</sup>. Der Katalysator dieser Synthese ist die *Imitatio Christi*, genauer die im Philipperbrief formulierte und geforderte Kenosis, die völlige Anpassung an den Gottesknecht, der *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem*. Sie bestimmte den Stil der Heidenpredigt, ließ die Brüder sich aller Kreatur, auch den Heiden, unterordnen, machte sie, wie es der Heilige fordert, bereit zu *labores et verecundia, fames et sitis*, zum Opfer des eigenen Lebens. Das auf eine solche Kenosis ausgerichtete Leben *inter* und nicht *ad Saracenos et alios infideles* ist die höchste Form der Mission, die von allen, die ihr gerecht werden, ausgeübt werden kann. Sie verlangt eine besondere Bereitschaft, führt aber auch schneller und sicherer zur Vollkommenheit. Grundsätzlich unterscheidet sie sich jedoch nicht von allem anderen Tun, das im Geist der Kenosis getan wird. « Predicazione penitenziale » und « missione di fede » haben von hier aus gesehen kein Eigengewicht mehr, sie sind Ausfluß ein und derselben Haltung: der bis zur *Expropriatio* geleisteten Anpassung an den zu einem verachteten Menschen gewordenen Gott<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *Das Martyrium in der Mission*, in FROHNES-KNORR, *Die Alte Kirche*, 71.

<sup>53</sup> Die Sinnggebung aller Aktivität, also auch der missionarischen, aus der franziskanischen Konzeption der Christusnachfolge betonen u.a.: S. VERHEY, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes*, Werl 1957; D. V. LAPSANSKI, *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 22), München-Paderborn-Wien 1974, und ROTZETTER, *Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche*, um nur einige Arbeiten aus der umfangreichen Literatur zur « franziskanischen Geistigkeit » zu nennen.

## II.

Die missionswissenschaftliche Literatur betont immer wieder, daß Franz von Assisi eine neue Epoche in der Geschichte der christlichen Mission eingeleitet habe<sup>54</sup>. Einige Autoren sagen sogar, er sei dabei gänzlich auf eigene Kraft angewiesen gewesen und habe keinerlei Tradition vorgefunden, an die er hätte anknüpfen können<sup>55</sup>.

Was die These vom radikalen Neuanfang angeht, gewinnt man schon bei einem ersten Überblick über die Mission des frühen und hohen Mittelalters den Eindruck, daß sie so nicht haltbar ist. Die Begegnung zwischen Kreuz und Halbmond, in deren Tradition die ersten franziskanischen Missionsversuche einzuordnen sind, vollzog sich von der Hedschra bis zu den Kreuzzügen in einem Hin und Her von Angriff und Gegenangriff, Unterdrückung und Widerstand, das für einen friedlichen Dialog, geschweige denn für eine Mission nur wenig Voraussetzungen bot<sup>56</sup>. Die seit

---

<sup>54</sup> Von den Darstellungen der Geschichte der christlichen Mission, die in diesem Sinne urteilen, seien genannt : K. S. LATOURELLE, *A History of the Expansion of Christianity*, II : *The Thousand Years of Uncertainty (500-1500)*, London 1938, 100-110 ; S. DELACROIX, *Histoire universelle des missions catholiques*, I : *Les missions des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1956, 300-10 ; A. MULDER, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960, 156 ; F. BLANKE, *Die Mohammedanermision im Mittelalter*, in *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit*, Zürich-Stuttgart 1966, 77-87 ; C. ROSENKRANZ, *Die christliche Mission. Geschichte und Theologie*, München 1977, 132-39, 140-42.

<sup>55</sup> Vgl. Anm. 6. Speziell ESSER, *Das missionarische Anliegen*, 98.

<sup>56</sup> Vgl. dazu besonders die Beiträge in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 12), Spoleto 1965, und M. CANARD, *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes*, in *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964) 33-56 ; J. MEYENDORFF, *Byzantine Views of Islam*, ebd. 113-32 ; A. DUCCELLIER, *Mentalité historique et réalités politiques : L'Islam et les Musulmans vus par les Byzantins du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Byzantinische Forschungen* 4 (1972) 31-63 ; M. CANARD, *Byzance et les musulmans du Proche Orient*

dem 7. und 8. Jahrhundert nachweisbare theoretische Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslime unterschied sich denn auch nur graduell von den politischen und militärischen Aktionen<sup>57</sup>. Die Kontroversliteratur diente der Abgrenzung und Selbstbehauptung, die erste wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam formte ein Negativbild<sup>58</sup>, das im Abendland erst im 12. Jahrhundert Korrekturen erfuhr<sup>59</sup>. Wenn im Zusammenhang mit Reconquista und Kreuzzug Konversionen erfolgten, gingen sie so gut wie ausschließlich auf Druck, Opportunität sowie rechtliche und militärische Gründe zurück, so daß man sie kaum als Erfolg einer wirklichen Mission bezeichnen kann<sup>60</sup>. Dennoch gibt

---

(Collected Studies, 18), London 1973; E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris-Leiden 1950-1953<sup>2</sup>; A. GONZALES-PALENCIA, *Moros y Christianos en España Medieval*, Madrid 1945; R. KONETZKE, *Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter*, in *Miscellanea mediaevalia* 1 (1962) 219-38.

<sup>57</sup> Aus der reichen Literatur: E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, 17), Breslau 1930; A.-TH. KHOURY, *Les théologiens Byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Louvain-Paris 1969<sup>2</sup>.

<sup>58</sup> U. MONNERET DE VILLARD, *Lo Studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Studi e Testi, 110), Città del Vaticano 1944; A. MALVEZZI, *L'Islam e la cultura europea*, Firenze 1956; R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1962; N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1966; M. TH. D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam en occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *L'Occident e l'Islam nell'Alto Medioevo*.

<sup>59</sup> J. KRITZEK, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton Oriental Studies, 23), Princeton 1964; J. P. TORRELL, *La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le Contre Saracenos de Pierre le Vénérable*, in *Studia monastica* 17 (1975) 257-282; R. LEMAY, *L'apologétique contre l'Islam chez Pierre le Vénérable et Dante*, in *Mélanges René Crozet*, 755-764.

<sup>60</sup> Für Spanien vgl.: R. I. BURNS, *Islam under the Crusade. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, Princeton 1973, mit umfangreicher Bibliographie auch für die frühe Reconquista. Mit wenigen Ausnahmen kann in den Kreuzfahrerstaaten von einer aktiven Mission nicht die Rede sein. Vgl. neben allgemeinen Darstellungen wie

es auch an den Grenzen und im Überschneidungsbereich zwischen Christen und Muslime Formen der Mission, die — was Intention, Durchführung und Wirkung angeht — durchaus mit den Bekehrungsversuchen der franziskanischen Märtyrer in Marokko, ja selbst mit dem Auftritt des hlg. Franz vor Damiette zu vergleichen sind. Man kann als Beispiel dafür die Gesandtschaft nennen, die Gregor VII. 1074 an Ahmad-al-Mugutatir nach Saragossa schickte, ist sie doch ein eindrucksvoller Beweis dafür, daß sich bereits ein Jahrhundert vor Petrus Venerabilis in cluniazensischen Kreisen der Gedanke an eine friedliche Mission zu regen begann<sup>61</sup>. Man kann an ein weiter zurückliegendes, spekta-

---

W. HOTZELT, *Kirchliche Organisation und religiöses Leben in Palästina während der Kreuzzugszeit*, in *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart. Gesammelte Beiträge zur Palästinaforschung*, II (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, 24–27), Köln 1940, 42–105; J. RICHARD, *Le Royaume Latin de Jérusalem*, Paris 1953, 122–32; J. PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, I, Paris 1969, 505–35; besonders: D. C. MUNROE, *The Western Attitude towards Islam during the Crusades*, in *Speculum* 6 (1931) 329–54; C. CAHEN, *Indigènes et Croisés*, in *Syria* 15 (1934) 100; P. HERDE, *Christians and Saracens at the Time of the Crusades. Some Comments of Contemporary Medieval Canonists*, in *Studia Gratiana* 19 (1967) 359–76; H. J. KISSLING, *Islam und Kreuzfahrer*, in *Vorträge und Forschungen* 12 (Sigmaringen 1968) 243–53; das Kapitel «Das Zurücktreten missionarischer Aktivität», in R. CH. SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 15), Stuttgart 1977, 268–81, und H. E. MAYER, *Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem*, in *History* 63 (1978) 175–92. Über Missionsversuche Anselms von Canterbury in Süditalien: J. GAUSS, *Anselm von Canterbury und die Islamfrage*, in *Theologische Zeitschrift* 19 (1963) 250–72; DIES., *Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen*, in *Saeculum* 17 (1966) 277–363.

<sup>61</sup> D. M. DUNLOP, *A Christian Mission to Muslim Spain in the Eleventh Century*, in *Al-Andaluz* 17 (1952) 259–310; A. CUTLER, *Who was the « Monk of France » and when did he write ?*, *ibid.* 28 (1963) 249–69. Vgl. die Einschränkungen von J. WALTZ, *Historical Perspectives on « Early Missions » to Muslims. A Response to Allan Cutler*, in *The Muslim World* 16 (1971) 170–86.

kuläres Beispiel erinnern, an das Bekenntnis der freiwilligen Märtyrer von Cordoba<sup>62</sup>. Die meisten von ihnen waren wie Franz Mönche und Asketen, die unter dem Eindruck des Aussendungsbefehls Christi die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden suchten und sich nicht scheuten, ihr Zeugnis durch das Opfer des eigenen Lebens zu krönen, so daß es sich hier nicht um Torheit oder Provokation, sondern um einen echten Missionsversuch handelt, von dem der Zeitgenosse Alvarius sagt, er sei die Erfüllung des Sendungsbefehls Christi, nämlich den Heiden und Ketzern das Wort Gottes unter Lebensgefahr zu verkünden<sup>63</sup>. Man kann zum Dritten einen Missionsversuch nennen, der sich im Verlauf des ersten Kreuzzuges ereignete. Ich meine damit das Unternehmen des Petrus Eremita, das A. Cutler in Erinnerung gerufen und in die Nähe des von Franz in Damiette unternommenen Bekehrungsversuchs gerückt hat<sup>64</sup>. Wie Franz begab sich der Eremit am 27.7.1098 im Auftrag der Kreuzfahrerfürsten in das Lager Kerboghas, des muslimischen Herrschers von Antiochien, um ihn mit dem Angebot eines Gottesurteils zur Aufgabe der Stadt und zur Annahme des Glaubens zu veranlassen. Cutler hat für diesen Missionsversuch allerlei Erklärungen gesucht. Eine, vielleicht die zentralste, hat er jedoch nicht gefunden.

Petrus Eremita gehört, das wird jedem, der sich mit

---

<sup>62</sup> F. R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam*, in *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, I, 13, Münster 1958; E. P. COLBERT, *The Martyrs of Cordoba, 850-59. A Study of Sources*, Washington 1962; A. CUTLER, *The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origin of Western Christian Missions to the Muslim*, in *The Muslim World* 55 (1965); J. WALTZ, *The Significance of the Voluntary Martyrs of Ninth-Century Cordoba*, *ibid.* 60 (1970) 143-59, 226-36. Vgl. auch: D. GARCIA GOMEZ, *Mártir mozárabe de comienzos del siglo X*, in *Al-Andaluz* 19 (1954).

<sup>63</sup> ALVARIUS, *Indiculus Luminosus*, c. 10, in *España Sagrada XI* (Madrid 1792<sup>3</sup>) 233.

<sup>64</sup> A. CUTLER, *The First Crusade and the Idea of Conversion*, in *The Muslim World* 58 (1968) 57.

ihm beschäftigt<sup>65</sup>, bald deutlich, in den Umkreis jener nordfranzösischen Wanderprediger, als deren bedeutendste Bernhard von Thiron, Vitalis von Savigny und Norbert von Xanten gelten können<sup>66</sup>. Wie seine heimische Bußpredigt und sein Zug ins Hlg. Land, so wird man auch seine « Heidenmission » nicht durch die Einflüsse der Ritterepik oder durch byzantinische Vorbilder erklären können, sondern als Ergebnis der Entscheidung für die *Vita apostolica* auslegen müssen<sup>67</sup>.

Die aus dem Willen zur Befolgung des Evangeliums erwachsende Einheit von Bußpredigt und Mission, die sich in Spanien und im Morgenland nur hier und dort beobachten läßt, steht nördlich der Alpen, auf dem eigentlichen Missionsfeld der früh- und hochmittelalterlichen Kirche, in einer dichten Traditionskette<sup>68</sup>. Es braucht nicht eigens

<sup>65</sup> H. HAGENMEYER, *Peter der Eremit*, Leipzig 1879; DERS., *Le vrai et le faux sur Pierre l'Érmit*, Paris 1883; H. GREGOIRE, *Pierre l'Érmit*, *le Croisé d'avantgarde*, in *La Nouvelle Clio* 3 (1951) 200–300.

<sup>66</sup> J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Leipzig 1903–1906; R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1953; E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig 1956; J. BECQUET, *L'éremitisme clérical et laïc dans l'ouest de la France*, in *L'Éremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* (Atti della seconda settimana internazionale di studio. Mendola, 30 agosto – 6 settembre 1962), Milano 1965, 182–203; G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, *ibd.* 175.

<sup>67</sup> CH. DEREINE, *Les Chanoines réguliers au diocèse de Liège avant Saint Norbert* (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mémoires, XLVII, 1), Brüssel 1952, 137–58; DERS., *Pierre l'Érmit le saint fondateur de Neufmoustier à Huy*, in *Mélanges A. Dupont-Sommer*, in *La Nouvelle Clio* 5 (1953) 427–46; P. CLASSEN, *Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII* (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 8), Todi 1969, 146. E. WERNER, *Armut und Reichtum in der Vorstellung ost- und westkirchlicher Häretiker des 10.–12. Jahrhunderts*, *ibd.* 106.

<sup>68</sup> Aus der umfangreichen Literatur zur frühmittelalterlichen Mission, die G. HAENDLER, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germa-*

betont zu werden, daß hier die Verbindung der Mission mit politischer Expansion und staatlicher Konsolidierung so eng war, daß die klassische Maxime, wonach die Taufe die Bekehrung vollenden sollte, oft genug in ihr Gegenteil verkehrt wurde. Trotz dieser Präponderanz der « politischen Bekehrung » gab es jedoch auch hier einen Chor von Stimmen, die der Gewaltanwendung entgegentraten und eine Mission mit Wort und Beispiel forderten. In den letzten Jahren ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß sie in der Tat vor, neben und nach der politischen Ausdehnung erfolgte und viele jener Elemente enthielt, die in den frühen franziskanischen Missionen in integraler Einheit auftreten. Es kann hier darauf verzichtet werden, die angelsächsischen Missionare zu nennen, die ihre universal ausgerichtete Mission *exul a patria* durchführten und mit dem Martyrium krönten, ganz zu schweigen von den iro-schottischen *Monachi peregrini*, deren asketische Heimatlosigkeit die Voraussetzung für die Mission weiter Teile Nordeuropas, Frankreichs und Deutschlands war. Es liegt näher, den Blick auf zwei im Zuge der Slawenmission begonnene Unternehmungen zu lenken, die Bestandteil jener Erneuerungsbewegungen sind, die man gewöhnlich als Vorläufer des

---

*nenmission* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, II, E) und H.-D. KAHL, K. SCHÄFERDIEK, R. E. NELLY, E. EWIG, H. LÖWE, K. DÜWEL, F. PRINZ in ihren Beiträgen in K. SCHÄFERDIEK (Hrsg.), *Die Kirche des frühen Mittelalters* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, II, 1), München 1978, erfassen, seien in unserem Zusammenhang genannt: R. E. SULLIVAN, *Early Medieval Missionary Activity. A Comparative Study of Eastern and Western Methods (600-900 A.D.)*, in *Church History* 23 (1954) 17-35; K. HAUCK, *Politische und asketische Aspekte der Christianisierung*, in *Dauer und Wandel in der Geschichte. Festgabe für K. von Raumer* (Neue Münster'sche Beiträge zur Geschichtsforschung, 9), Münster 1966, 46-61; W. H. FRITZE, *Universalis Gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert*, in *Frühmittelalterliche Studien* 3 (1969) 78-130; A. ANGENENDT, *Taufe und Politik im frühen Mittelalter*, ebd. 7 (1973) 143-68.

Franziskanertums einzustufen pflegt<sup>69</sup>. Ich meine einmal das missionarische Wirken der Prämonstratenser und zum zweiten die vom italienischen Eremitentum getragenen Missionsversuche des 10. Jahrhunderts. Man tut sich zunächst schwer, in dem 1126 zum Erzbischof erhobenen Norbert von Xanten, der die Organisation seines Bistums und die Bekehrung der verbliebenen Heiden mit harter Hand betrieb, einen jener Eremiten und Wanderprediger wiederzuerkennen, die unter Verzicht auf Reichtum und Ansehen den Aussendungsbefehl des Herrn wörtlich nahmen und im Westen und Nordwesten Europas Buße predigten<sup>70</sup>. Aber dennoch kann man nicht übersehen, daß in Norbert von

---

<sup>69</sup> Über die Literatur zur Slawenmission: G. SRÖKL, *Geschichte der Slawenmission*, in *Die Kirche in ihrer Geschichte*, II, E, 75–91. Nützlich die Zusammenstellung grundlegender Beiträge in H. BEUMANN (Hrsg.), *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (Wege der Forschung, 7), Darmstadt 1963. Die Sonderstellung der hochmittelalterlichen Ostmission arbeitet heraus: H.-D. KAHL, *Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. Congrès de Stockholm, Août 1960* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique, 38), Louvain 1961, 50–90; DERS., *Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050*, in SCHÄFERDIEK, *Die Kirche des frühen Mittelalters*, I, 1, 11–78. Hier auch weitere Literatur. Einen nicht unumstrittenen, aber nichts destoweniger interessanten Versuch, « religiöse Bewegung » und « Slawenmission » in Zusammenhang zu bringen, macht E. DEMM, *Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert. Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg* (Historische Studien, 419), Lübeck–Hamburg 1970. Vgl. dazu: J. PETERSON, *Probleme der Ottoviten und ihrer Interpretation. Bemerkungen im Anschluß an eine Neuerscheinung*, in *Deutsches Archiv* 27 (1971) 314–72 und E. DEMM, *Zur Interpretation und Datierung der Ottoviten*, in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 39 (1976) 565–606.

<sup>70</sup> W. M. GRAUWEN, *Norbertus Aartsbischoop van Maagdenburg 1126–1134* (Verhandelingen van de Koninkl. Acad. van Wetensch., Lett. en Schone Kunsten van België, Kl. d. Lett., XL, 86), Brüssel 1978; DERS., *De augustijnner kanunniken te Halberstadt in de 12de eeuw*, in *Analecta Praemonstratensia* 49 (1973) 321–25.

Xanten, in seinen Schülern Anselm und Wigger, der von Papst Gelasius erteilte Auftrag, allen Völkern zu predigen<sup>71</sup>, auch dann noch weiterwirkte, als sie als Bischöfe von Magdeburg, Havelberg und Brandenburg amtierten und als Reichsfürsten sowohl an der Ausbreitung der Kirche als auch des Reiches beteiligt waren<sup>72</sup>. Es soll dafür eine Quelle genannt werden, die deutlicher als alle anderen die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts in die Nähe des seraphischen Heiligen rückt. 1151 zählt Anselm von Havelberg in einem Brief an Wibald von Stablo die verschiedenen Methoden seiner Mission auf: «In Havelberg, das mein Bethlehem und meine Krippe ist, harre ich *Pauper Christi* mit den übrigen *Pauperes Christi* aus. Einige bauen an dem befestigten Turm im Angesicht des Feindes, andere halten Wache gegen heidnische Angriffe, einige, die sich in Gottesdienst und Predigt Gott geweiht haben, rechnen täglich mit dem Märtyrertod... Wir alle aber, nackt und arm, streben nach Kräften, dem nackten und armen Christus nachzufolgen», um dann den Schluß zu ziehen, daß die bedingungslose Nachfolge des armen und friedfertigen Kindes von Bethlehem der sicherste Schutz vor den Heiden und — so darf man ergänzen — die erfolgreichste Methode zu ihrer endgültigen Gewinnung für den Glauben sei, denn *tutius est in praeseptio quam in praetorio*<sup>73</sup>.

Deutlicher noch wird das Nebeneinander von Wanderapostolat, Heidenmission und Martyrium in der frühen vom kamaldulensischen Mönchtum getragenen Missionsbewegung. Sie führte am Ende des 10. Jahrhunderts fünf

<sup>71</sup> PL 170, c. 1273: «Dedit ei licentiam et facultatem praedicandi Verbum Dei ubique vellet et posset».

<sup>72</sup> W. BERGES, *Reform und Ostmission im 12. Jahrhundert*, in *Wichmann Jahrbuch* 9–10 (1956–57) 31–44.

<sup>73</sup> PII. JAFFÉ (Hrsg.), *Monumenta Corbeiensia*, Berlin 1864, 339. Vgl. auch W. BERGES, *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, in *Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 5 (1956) 38–57.

junge Eremiten aus ihren Eremitorien bei Ravenna ins heidnische Polen, wo sie bald darauf das Martyrium erlitten. Auf die Kunde davon machte sich Romuald ähnlich wie später Franziskus auf den Weg, um nach dem Vorbild seiner Jünger den Heiden das Heil zu verkünden und den Tod für Christus zu suchen. Sein Versuch scheiterte <sup>74</sup>. Das hinderte freilich seine Schüler und Gehilfen nicht, sein Werk fortzusetzen. Bruno von Querfurt predigte in Ungarn, Polen und Südrußland <sup>75</sup>. Er starb im südlichen Ostpreußen den Märtyrertod und folgte damit dem Beispiel Adalberts von Prag <sup>76</sup>, der nach einem Aufenthalt bei südtalientischen Eremiten und römischen Benediktinern, nach Pilgerfahrten durch Frankreich und ins Hlg. Land Mission und Martyrium in einer Weise verband, die ihm wie keinem anderen Missionar die Verehrung der Völker Ost- und Mitteleuropas einbrachte <sup>77</sup>. Die Nähe zwischen diesen Missionsbemühungen und dem missionarischen Aufbruch der ersten Franziskaner besteht nicht nur in äußeren Analogien. Für beide sind Mission und Martyrium die logische Konsequenz einer *Vita vere apostolica*, die sich in den Dienst apostolischer Verkündigung stellt und ihre Vollendung darin sieht, im Tod dem Herrn ganz ähnlich zu werden, *dissolvi et esse cum Christo*, wie es Bruno von Querfurt ausdrückt <sup>78</sup>.

<sup>74</sup> R. KADE (Hrsg.), *Brunonis Vita quinque fratrum*, MGH, SS XI, 716–38; G. TABACCO, *Petri Damiani Vita beati Romualdi* (Fonti per la storia d'Italia, 94), Roma 1957. Vgl. G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, in *L'eremitismo*, 71–119.

<sup>75</sup> R. WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt* (Mitteldeutsche Forschungen, 5), Münster-Köln 1956.

<sup>76</sup> Über Adalbert v. Prag liegt eine umfangreiche Literatur vor. In unserem Zusammenhang aufschlußreich: J. KŁOCZOWSKI, *L'érémisme dans les territoires slaves occidentaux*, in *L'eremitismo*, 330–54.

<sup>77</sup> A. GIEYSZTOR, *Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus. Un état et une église missionnaires aux alentours de l'an mille*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano sull'Alto Medioevo, 14), Spoleto 1967, 611–47.

<sup>78</sup> *Vita quinque fratrum*, c. 2, 719. Vgl. auch: J. SYDOW, *Probleme*

Heimatlosigkeit<sup>79</sup> und Wille zum Martyrium<sup>80</sup> als Elemente der im Gedanken der Christusbachfolge wurzelnden frühen franziskanischen Mission lassen sich, wie gezeigt, im frühen und hohen Mittelalter leicht nachweisen. Geht man bis in die Zeit der alten Kirche zurück, dann nimmt die Zahl der Belege noch zu<sup>81</sup>. Das gilt für die christliche Gemeinde, mehr aber noch für die außerhalb oder am Rande stehenden Prediger, Lehrer und Asketen, die im alten *Oriens christianus* die eigentlichen Verkünder der «wunderlichen Weisheit der Christen» waren. Vieles, was die Mission Franz' und seiner Jünger charakterisiert, finden wir bei den wan-

---

der *Camaldulensischen Ostmission*, in *Wichmann Jahrbuch* 7 (1953) 10–15; J. LECLERCQ, *S. Romuald et le monachisme missionnaire*, in *Revue bénédictine* 72 (1962) 307–323.

<sup>79</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930, auch in *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen 1960, 290–37; G. SCHREIBER, *Mönchtum und Wallfahrt in ihren Beziehungen zur mittelalterlichen Einheitskultur*, in *Historisches Jahrbuch* 55 (1935) 160–81; J. LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, in *Römische Quartalschrift* 55 (1960) 212–25; DERS., *Monachisme et pèlerinage du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles*, in *Studia monastica* 3 (1961) 33–52, erweitert in: *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1964, 40–90; G. B. LADNER, *Homo Viator. Medieval Ideas on Alienation and Order*, in *Speculum* 42 (1967) 233–59. Vgl. auch: G. CONSTABLE, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, in *Studia Gratiana* 29 (1976) 125–46.

<sup>80</sup> Vgl. u.a.: E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr*, in B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita* (Studia Anselmiana, 38), Rom 1956, 201–28; DERS., *Spiritual Martyrs and Irish Monks*, in *American Benedictine Review* 2 (1951) 393–409; J. AUF DER MAUR, *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung*, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18 (1962) 275–288; DERS., *Die Motive der Glaubensverkündigung im frühen Mönchtum*, *ebd.* 19 (1963) 110–115.

<sup>81</sup> Für die frühkirchliche Mission allgemein die Beiträge in FROHNES-KNORR, *Die Alte Kirche*. Grundlegend immer noch: A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1924<sup>4</sup>. Zusammenfassend: G. KRETSCHMAR, *Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche*, in FROHNES-KNORR, *Die Alte Kirche*, 94–128.

dernden Charismatikern der apokryphen Apostelakten des 2. Jahrhunderts<sup>82</sup>, bei Mönchsvätern wie Sabas und Simeon<sup>83</sup>, bei Bischöfen und Theologen wie Gregor Thaumaturgos<sup>84</sup> und Johannes Chrysostomos<sup>85</sup>: die Wanderpredigt heimatloser Asketen, der Vollzug eines universalen Sendungsauftrages in Ermahnung und Verkündigung, die Gewaltlosigkeit des Evangeliums, die Bereitschaft zum Martyrium als Vollendung der Christusbachfolge und als Zeichen für Gläubige und Ungläubige.

Man könnte diese schon von den Zeitgenossen gesehene Nähe durch weitere Hinweise bestätigen und in Franziskus nicht nur den Erneuerer frühchristlicher Asketenfrömmigkeit, sondern auch den Erneuerer altchristlicher Mission sehen, der, wie es der Theologe H. von Campenhausen für die Asketen, Märtyrer und Missionare der alten Kirche formuliert, «unter Verzicht auf Gewalt, im Schatten des Todes, mit Wort und Beispiel das Heil verkündet und dies aus der Kraft des Hlg. Geistes tat, der die Sorglosigkeit und die unabdingbare Gewißheit des Sieges schenkte»<sup>86</sup>. Eine solche Nähe setzt Franz, der von sich sagte: *Nemo osten-*

<sup>82</sup> E. PETERSOHN, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, jetzt in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1969, 209–220.

<sup>83</sup> O. HENDRIKS, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, in *Proche Orient Chrétien* 8 (1958) 3–25; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 184, Subs. 14; 197, Subs. 17), Louvain 1958–60; A. YANNOULATOS, *Monks and Mission in the Eastern Church during the Fourth Century* in *International Review of Missions* 58 (1968) 208–226.

<sup>84</sup> U. W. KNORR, *Gregor der Wundertäter als Missionar*, in *Evangelisches Mission-Magazin* 10 (1966) 70–84.

<sup>85</sup> J. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altkirchlichen Literatur und Theologie, 15), Freiburg/Schweiz 1959.

<sup>86</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Heidelberg 1941; DERS., *Das Martyrium in der Mission*, in FROHNES-KNORR, *Die Alte Kirche*, 71–85. Vgl. auch: W. H. C. FRENDE, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.

*debat mihi, quid deberem facere*<sup>87</sup>, nicht ins Unrecht, macht ihn keineswegs zum bloßen Nachahmer historischer Vorbilder. Wenn man den Aussendungsbefehl Christi, wie ihn Matthäus und Lucas übermitteln, ganz ernst nimmt, dann ergeben sich aus ihm offenbar die gleichen Aufgaben, Ziele und Methoden, im altchristlichen Orient, bei Iren und Angelsachsen, bei Romuald, Norbert von Xanten, Petrus Eremita und eben Franz von Assisi, so daß sich in der Tat von der Erfüllung des Aussendungsbefehles her ein Traditionsstrang ergibt, in dem Franziskus mit vielen « Befolgern des Wortes » eingebunden ist.

Die frühe franziskanische Mission ist in ihrer Universalität, Gewaltlosigkeit und mit der Bereitschaft zum Zeugnis auch in ihrer Zeit kein absoluter Ausnahmefall gewesen – wie es gelegentlich in frommem Eifer dargestellt wird. Sie ist als Intension und Wirklichkeit nicht nur bei den gleichzeitigen orthodoxen und heterodoxen religiösen Bewegungen präsent<sup>88</sup>, die Veränderung des bisherigen Verhältnisses zu den Heiden ist allenthalben in der Kirche des 13. Jahrhunderts zu spüren. Militärische und ökonomische Erfahrungen, Hoffnung und theologisch-philosophische Einsichten hatten die Zeit reif gemacht für eine Mission, die sich nicht mehr der Waffen und der Politik als ihrer vornehmsten Mittel bediente. Bei der Bekämpfung der Ketzer

<sup>87</sup> *Testamentum*, in ESSER, *Opuscula*, 439.

<sup>88</sup> Über den die traditionellen Strukturen mißachtenden Predigtwillen der außerkirchlichen religiösen Bewegung des 12. und 13. Jahrhunderts, der meines Wissens jedoch nicht zu einer aktiven « Heidenmission » führte, zuletzt: R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt*, Freiburg-Basel-Wien 1974. Speziell über Waldenser und Katharer: K.-V. SELGE, *Die ersten Waldenser* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 37, I-II), Heidelberg 1967; DERS., *La figura e l'opera di Valdez*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 96 (1975) 100-200 und A. BORST, *Die Katharer* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 12), Stuttgart 1953, wo wiederholt von Mission die Rede ist, wobei freilich nicht an eine « Heidenmission » im hier behandelten Sinne gedacht wird. Vgl. auch Anm. 95.

war an die Stelle des Zwanges der Versuch zur Überredung getreten<sup>89</sup>. Im Hlg. Land versuchte man mit den Waffen der Frömmigkeit, mit politischem Kalkül und der Wortmission zu erreichen, was Kreuzfahrerheere und Ritterorden nicht zu erlangen vermocht hatten – wenn man nicht gar ganz auf die Rückgewinnung des Hlg. Grabes zu verzichten bereit war oder die Toleranz höher als die Verbreitung des Glaubens stellte<sup>90</sup>. Gleichzeitig setzte sich in allen Ständen die Einsicht durch, daß es nicht genüge, sich von den Lehren der Heiden zu distanzieren, daß man sie vielmehr kennen und verstehen müsse, um sie überwinden zu können. Nachdem die Päpste im 11. und 12. Jahrhundert nur gelegentlich auf Wort und Beispiel als die adäquatesten Mittel zur Bekehrung von Heiden und Ungläubigen hingewiesen hatten<sup>91</sup>, bemühten sie sich seit Innozenz III., die Mission aktiv zu fördern und rechtlich abzusichern<sup>92</sup>. Im Hlg. Land, in

---

<sup>89</sup> A. MATANIĆ, *Papa Innocenzo III di fronte a San Domenico e San Francesco*, in *Antonianum* 35 (1960) 508–27; G. Basetti-Sani, *La Chiesa in Crisi alla fine del sec. XII e inizio del sec. XIII*, in *Concilium* 4 (1968) 23–40; R. MANSELLI, *De la « Persuasio » à la « Coercitio »*, in *Cahiers de Fanjeaux* 6 (1971) 175–97.

<sup>90</sup> Neben den in Anm. 60 genannten allgemeinen Darstellungen vgl. u.a.: P. A. THROOP, *Criticism of the Crusade: A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam 1940; E. R. DANIEL, *Apocalyptic Conversion. The Joachite Alternative to the Crusades*, in *Traditio* 25 (1969) 127–54; P. RAEDTS, *The Children's Crusade of 1212*, in *Journal of Medieval History* 3 (1977) 279–323. Über Toleranz und Toleranzgedanke im Hlg. Land: R. CHR. SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken Wilhelms von Tyrus*, in *Saeculum* 25 (1974) 367–385; DERS., *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 15), Stuttgart 1977.

<sup>91</sup> Eine gute Zusammenstellung solcher Stellungnahmen bei: R. I. BURNS, *Christian-Islamic Confrontation in the West. The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, in *American Historical Review* 76 (1971) 1386–1434.

<sup>92</sup> B. DEVLIN, *The Concept of Poverty and Preaching in the Writings of Pope Innocent III*, Roma 1956; H. ROSCHER, *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 21),

Spanien und Litauen, auf den Schauplätzen der Gewalt also, machten sich Bischöfe wie Jakob von Vitry<sup>93</sup> und Albert von Litauen<sup>94</sup> mit Nachdruck an die Mission durch das Wort. Gleichzeitig mit Franz legt Dominikus die Grundlage für eine neue Form der Wortmission<sup>95</sup>. Im Vergleich zu solchen Ansätzen kann man sogar die Feststellung wagen, daß Franz nicht einmal der erfolgreichste der Missionare neuen Stils war. Seine Unternehmungen verraten mehr geistbegabte Spontaneität als rationelle Planung, beruhen mehr auf Hoffnung als auf Einsicht, stützen sich mehr auf

---

Göttingen 1969; A. M. AMMANN, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum*, Rom 1936; B. ABERS, *Zur päpstlichen Missionspolitik in Lettland und Estland zur Zeit Innocenz' III.*, in *Commentationes Balticae* 4-5 (1956-57) 3-18; M.-H. VICAIRE, *Vie commune et apostolat missionnaire. Innocent III et la mission de Livonie*, in *Mélanges M.-D. Chenu* (Bibliothèque Thomiste, 37), Paris 1967, 451-66. Vgl. besonders: J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)* (Coll. de l'École franç. de Rome, 33), Rome 1977.

<sup>93</sup> R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre. Édition critique*, Leiden 1960, 83, 87-89, 94, 97, 137, 152. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund zuletzt: A. MENS, *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne. Deux courants religieux parallèles d'inspiration commune* (Études francisc. 18, Suppl.), 1967.

<sup>94</sup> G. GRIEGEL-WAUSCHES, *Bischof Albert von Riga. Ein Bremer Domherr als Kirchenfürst im Osten 1199-1229*, Hamburg 1958; M. MACCARRONE, *L'unificazione dei religiosi missionari in Livonia*, in *Studi su Innocenzo III* (Italia Sacra, 17), Padova 1972, 262-72.

<sup>95</sup> M. GRABMANN, *Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1911) 137-46; B. ALTNER, *Die Dominikermision des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt 1924; M. H. VICAIRE - C. VANSTENKISTE, *L'inspiration missionnaire de saint Dominique*, in S. DELACROIX (Hrsg.), *Histoire universelle des missions catholiques*, I, 196-200; DERS., *L'élargissement en Languedoc (1206-1217)*, in *Saint Dominique en Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 1), Toulouse 1961, 133-58. In diesem Zusammenhang vgl. auch: S. VAN RIET, *La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne*, in *Aquinas and Problems of his Time* (Mediacvalia Lovaniensia, 5), Louvain-Den Haag 1976.

antiquierte als auf moderne Methoden. Sie sind punktuell, werden begonnen und wieder aufgegeben, von Konsequenz und Durchhaltungskraft kann nicht die Rede sein<sup>96</sup>. Die Ergebnisse sind entsprechend: die eigenen Missionsversuche scheitern ebenso wie diejenigen der Jünger. Erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts erfüllen sich seine Hoffnungen und Voraussagungen. Es ist die zweite und dritte Jüngergeneration, die über das Morgenland bis nach Innerasien und China ausgreift und nördlich der Alpen mit der Mission beginnt<sup>97</sup>. Sie erringt ihre Erfolge freilich nicht zuletzt deswegen, weil sie die ursprünglichen Missionsvor-

<sup>96</sup> Geht man von den *Verba fratris Illuminati* (GOLUBOVICH, *Bibliotheca*, I, 9–10) aus, dann wird deutlich, daß sich Franziskus bei seinem Bekehrungsversuch vor Damiette mit dem « Gottesurteil » eines antiquierten Missionsinstruments bediente (Vgl. C. MORRIS, *Judicium Dei. The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century*, in D. BAKER, *Church, Society and Politics*, Oxford 1975, 95–111) und mit der Absicht, durch die Herrscherkonversion zur Taufe der Untertanen zu gelangen, einen in West und Ost längst traditionellen Weg beschritt (Vgl. z.B.: ANGENENDT, *Taufe und Politik im frühen Mittelalter* und P. ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission*, *Miscellanea Byzantina Monacensia*, 19, Münster 1974). Nicht minder aufschlußreich ist auch seine in den *Verba* mitgeteilte Auffassung: *Unde propter hoc Christiani vos et terram, quam occupatis, iuste invadunt, quia blasphematis nomen Christi et ab eius cultura, quos potestis, avertitis*, die die These von der bedingungslosen Kreuzzugskritik des Heiligen beträchtlich einschränkt.

<sup>97</sup> L. LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 12), Münster 1929; O. VAN DER VAT, *Die Anfänge der Franziskanermission und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Werl 1934; *Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum*, I: *Asia Centro-Orientalis et Oceania*, Roma 1967. Über die Preußenmission der Franziskaner: V. GRUŽIŪNAS, *De missionibus Fratrum Minorum in Lituania (Saec. XIII et XIV)*, in *Arch. francis. hist.* 42 (1949) 3–36; DERS., *De Fratribus Minoribus in Lituania usque ad definitivam introductionem Observantiae (1245–1517)*, Roma 1950; H. NIEDERMEIER, *Die Franziskaner in Preußen, Livland und Litauen im Mittelalter*, in *Zeitschrift für Ostforschung* 27 (1978) 1–31, und die dort genannte ältere Literatur.

stellungen des Heiligen modifiziert und ihnen eine institutionelle Basis gibt<sup>98</sup>. Von den in der *Regula non bullata* genannten Verfahrensweisen wird die des Argumentierens stärker betont als die des Zeugnisses, tritt neben die Mission die Kreuzzugspredigt<sup>99</sup>. Die Idoneität wird weniger in Begnadung und Berufung als vielmehr in physischen und intellektuellen Voraussetzungen gesehen. Wie überall im Orden treten vermehrt die Kleriker an die Stelle der Laien<sup>100</sup>. Mission ist nicht mehr integraler Bestandteil der Verkündigung aller, sie wird zu einer Sonderaufgabe, fällt unter ein eigenes Ressort.

Die Bedeutung der ersten franziskanischen Missionsversuche wird nicht in ihrem vollen Ausmaß erkannt, wenn man sie nur von ihrem unmittelbaren Erfolg her zu messen versucht. Ihr Sinn und ihre historische Wirkung liegen anderswo. Die Hineinnahme der Heiden in die Verkündigung, der Wille, die ganze Welt zum Heil zu führen, der Bekehrungsversuch ohne Rückhalt durch Institutionen und politische Macht, die Bereitschaft, die Wahrheit durch die eigene Existenz, notfalls durch das Opfer des Lebens, zu bestäti-

<sup>98</sup> M. RONCAGLIA, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel secolo XIII*, in *Studi francesc.* 50 (1953) 169–184; S. MIMONUT, *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra i mussulmani e mongoli nei secoli XIII–XIV*, Milano 1954; N. DURIGON, *L'istituzione dei missionari nell'Ordine dei Frati Minori. Studio storico-giuridico* (Studia Orientalia Christiana Collectanea, 4), Kairo 1959; H. DE ROECK, *De normis Regulae O.F.M.*; B. FEDELE, *Missionari francescani. Sintesi storica bio-bibliografica*, L'Aquila 1966; *Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum*, IV: *Regiones Proximi Orientis et Paeninsulae Balcanicae*, Roma 1974.

<sup>99</sup> F. DELORME, *De praedicatione cruciatae saec. XIII per fratres minores*, in *Arch. francisc. hist.* 9 (1916) 100–117; F. CARDINI, *Gilberto di Tournai. Un francescano predicatore della crociata*, in *Studi francesc.* 72 (1975) 31–48; M. PAPI, *Crociati, pellegrini e cavalieri nei « Sermones » di Gilberto di Tournai*, *ibid.* 73 (1976) 373–409.

<sup>100</sup> L. C. LANDINI, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor, 1209–1260, in the Light of Early Franciscan Sources* (Pont. Univ. Gregoriana. Facultas Hist. Eccl. Diss.), Chicago 1968.

gen, wirkten als Zeichen und setzten Maßstäbe, die nicht allein die Franziskanermission, sondern alle künftige Mission zu beachten hatte, wenn sie dem Verkündigungsauftrag gerecht werden wollte, den Christus seinen Jüngern erteilt hatte.

