

## **Disputando praedicare: zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)**

**Thomas Marschler**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Marschler, Thomas. 2005. "Disputando praedicare: zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)." *Sacris Erudiri* 44: 447–84.  
<https://doi.org/10.1484/j.se.2.3017528>.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

**licgercopyright**



*Disputando praedicare.*  
Zur Präsenz theologischer Systematik  
in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts  
am Beispiel von Ostersermones des  
Odo von Châteauroux († 1273)

von  
Thomas MARSCHLER  
(Bochum)

*1. Theologische Mediävistik und Sermonesforschung – ungenutzte  
Chancen eines interdisziplinären Dialogs*

Die Erforschung der mittelalterlichen Predigt ist längst zu einem eigenen ausdifferenzierten Bereich innerhalb der international und interdisziplinär verfahrenden mediävistischen Forschung geworden. Daß dabei die Predigtkultur des XIII. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit erfährt, liegt nicht nur an den allseits bekannten institutionellen und wissenschaftstheoretischen Umwälzungen, die den Beginn derjenigen Epoche prägen, die man traditionellerweise als « Hochscholastik » qualifiziert. Auch in der liturgischen Katechese vollendet sich in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts endgültig eine bereits einige Jahrzehnte früher einsetzende Entwicklung, die man mit dem Titel eines neueren Kongreßbandes in die Formel *Von der Homelie zum Sermo*<sup>1</sup> fassen kann. Die Durchsetzung der thematischen, von einem Schriftwort ausgehenden und seine Deutung in klar gegliederter Systematik ausführen-

<sup>1</sup> Vgl. J. HAMESSE (Hg.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales : Textes, études, congrès, 14).

den Predigt gegenüber der alten, auf die Vorbilder der Väterzeit zurückweisenden schrittweisen Erläuterung einer Perikope als ganzer ist mit vielen Veränderungen im Predigtbetrieb verbunden. Scholastische Universitätspredigt im Unterschied zur Volkspredigt, die Ausfaltung besonderer Predigtgattungen wie Kurial-, Synodal- oder Kreuzzugspredigt, das Verhältnis des Einzelsermo zu Predigtreihen, schließlich die Ausweitung der Palette von Hilfsmitteln für die Predigterstellung von Mustersammlungen über Distinktionen, Konkordanzen, Sentenzenkataloge und Exempelbücher bis hin zur *Ars praedicandi* als theoretischer Anleitung und Reflexion des Predigtedeals – diese Stichworte genügen, um das Interesse der neuen Forschung an dem schon quantitativ gegenüber früheren Zeiten einzigartigen Material verständlich werden zu lassen, das uns das XIII. Jahrhundert hinterlassen hat<sup>2</sup>. Freilich ist damit nur der erste Schritt hin zur inhaltlichen Erschließung der Texte getan, die aus der Perspektive sehr unterschiedlicher mediävistisch interessierter Fächer erfolgen kann. Wie gewinnbringend die Untersuchung eines umfangreichen Predigtcorpus etwa für den Historiker zu sein vermag, hat jüngst die durch ein Forscherteam um Nicole Bériou besorgte mustergültige Edition und Erschließung der Sermones des Pisaner Erzbischofs Federico Visconti († 1277) bewiesen. Aus den Rubrizierungen mit vielen exakten Zeit- und Ortsangaben lassen sich nicht bloß Biographie und Itinerar des Bi-

<sup>2</sup> Vgl. als Überblick: J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg, 1969, S. 130-187; J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, S. 177-202; N. BÉRIOU, *L'avenement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998 (Collection des études Augustiniennes, Série Moyen Âge et temps modernes 31-32), bes. Bd. 1, S. 147- 165; B. M. KIENZLE (Hg.), *The sermon*, Turnhout 2000 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 81/83). Hintergrund des “explosionsartig” vermehrten Predigtmaterials seit dem 13. Jahrhundert ist nicht zuletzt die Einschärfung der Volkspredigt durch das Vierte Laterankonzil (1215); vgl. A. CHARANSONNET, « Du Berry en Curie. La carrière du Cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86 (2000), S. 5-38, hier: S. 9.

schofs, sondern geradezu eine ganze geistliche Topographie des mittelalterlichen Pisa erheben<sup>3</sup>.

Demgegenüber ist in der theologischen Mediävistik, sieht man von der Erforschung einzelner, immer schon durch ihr Predigtwerk berühmter Autoren wie Bernhard von Clairvaux, Meister Eckehart oder Nikolaus von Kues ab, die Beschäftigung mit mittelalterlicher Predigt eher ein Randgebiet geblieben. Man hat es – zumal in Deutschland – wenigen Spezialisten überlassen, die in ihrer teilweise großartigen Arbeit, wie das Beispiel Johann Baptist Schneyers zeigt, eher an der Peripherie des offiziellen akademischen Lehrbetriebs gewirkt haben<sup>4</sup>. Ein Grund für diese Zurückhaltung dürfte nicht nur in der fehlenden Erschließung des überreichen Textmaterials, sondern auch in der Tatsache zu suchen sein, daß innerhalb der katholischen Theologie die Scholastikforschung traditionell im Bereich der Systematik, vor allem der Dogmatik, angesiedelt ist. Die seit Mitte des XII. Jahrhunderts rasch voranschreitende Ausbildung explizit systematischer Entwürfe und Kommentierungen in Unterscheidung zu Schriftauslegung und Predigt hat den Fokus der Forschung ganz auf jene gelenkt und diese zumeist gar nicht in den Quellenapparat dogmengeschichtlicher Untersuchungen vordringen lassen. Was in den Quästionen der Summen und Sentenzenkommentare zu finden ist, so lautet die unausgesprochene Überzeugung, nämlich die von einer strengen Methode geleitete und durch die Auseinandersetzung mit bestimmten Autoritäten ausgezeichnete argumentative Erörterung eines theologischen Gegenstands, scheint von der auf moralische Unterrichtung und Paränese ausgerichteten Predigt mit ihren unzähligen Allego-

<sup>3</sup> Vgl. *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise, 1253-1277*. Éd. critique par N. BÉRIOU et I. LE MASNE DE CHERMONT, Rome, 2001 (École Française de Rome, Sources et documents d'histoire du moyen âge, 3). Neben der dort genannten Literatur vgl. auch: Th. MARSCHLER, « Ideal und Realität des geistlichen Lebens in den lateinischen Predigten des Erzbischofs Federico Visconti von Pisa († 1277) », *Forum katholische Theologie*, 21 (2005), S. 1-16.

<sup>4</sup> Vgl. zu Schneyer die Einleitung der Herausgeber in: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350-1500. CD-ROM inventory of medieval Latin sermons 1350-1500*, nach den Vorarbeiten von J. B. SCHNEYER hrsg. von L. HÖDL und W. KNOCH, Münster, 2001.

rien, Typologien, biblischen Verweisen und Exempla auch dann kaum Ergänzung erwarten zu können, wenn der Prediger selbst theologischer Lehrer war und den Verkündigungsdiensst als Teil seines magistralen Amtes vollzogen hat<sup>5</sup>.

Eine spürbare Folge dieses Vorbehalts der Systematiker gegenüber der Textquelle « Predigt » besteht darin, daß die Frage nach systematisch-theologischen Elementen innerhalb der Sermonesliteratur seit der Frühscholastik in der Forschung bislang eher selten gestellt worden ist. Dabei gibt es längst überzeugende Beispiele dafür, wie fruchtbar eine Predigtlektüre mit den Augen des Dogmenhistorikers sein kann – man denke an Artur Michael Landgrafs Nachweis zahlreicher Eigenlehren der frühscholastischen Porretanerschule in den Homilien des Radulphus Ardens<sup>6</sup> oder an Concetta Lunas Untersuchungen zu den von ihr entdeckten Predigten des Aegidius Romanus, darunter einer äußerst dialektisch komponierten Osterpredigt mit unmittelbaren Bezügen zu Erörterungen in Aegidius' Sentenzenkommentar<sup>7</sup>.

Der vorliegende Beitrag möchte sich die These zueigen machen, daß der Brückenschlag zwischen Predigt und theologi-

<sup>5</sup> Vgl. die vielzitierte Trias *lectio-disputatio-prædicatio*, mit der Petrus Cantor das Amt des theologischen Magisters umschreibt; dazu: J. W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Bd. 2, Princeton, 1970, S. 14f. Zum Gepräge der scholastischen Universitätspredigt insgesamt vgl. J. HAMESSE, « La prédication universitaire », in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Società internazionale di studi francescani, Atti del XXII Convegno internazionale*, Spoleto, 1995, S. 49-79; Ph. B. ROBERTS, « Medieval University Preaching: The Evidence in the Statutes », in *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, hg. von J. HAMESSE u. a., Louvain-la-Neuve, 1998 (Textes et Études du Moyen âge, 9), S. 317-328.

<sup>6</sup> Vgl. A. LANDGRAF, « Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 64 (1940), S. 132-148. Hinweise zur Präsenz aktueller theologischer Themen in der Predigt der Zeit bietet für das 12. Jahrhundert mit einigen konkreten Beispielen auch LONGÈRE, *La prédication* (Anm. 2), S. 212f.

<sup>7</sup> Vgl. Aegidius Romanus, *Opera omnia I. 6, Repertorio dei sermoni*, ed. C. LUNA, Firenze, 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e studi XI); C. LUNA, « Un exemple de prédication philosophique. Le sermon ‘Venit Ihesus’ de Gilles de Rome », *Ephemerides Liturgicae*, 105 (1991), S. 360-375.

scher Systematik häufiger zu gelingen vermag, als gemeinhin angenommen, und daß er sowohl dem Sermonesforscher als auch dem Dogmengeschichtler wertvolle Einsichten eröffnet. Es versteht sich, daß eine Begründung dieser Behauptung nur exemplarisch durchgeführt werden kann. Dazu legt sich das Beispiel eines scholastischen Autors nahe, der nicht nur ein prominenter Prediger, sondern auch ein anerkannter wissenschaftlicher Theologe seiner Zeit war. Ich wähle unter diesen Gesichtspunkten den Blick in das Predigtwerk des Odo von Châteauroux, näherhin auf eine Reihe seiner Osterpredigten. Während mit der Fokussierung auf die Osterthematik an ein abgeschlossenes dogmengeschichtliches Untersuchungsprojekt angeknüpft wird, dessen Ergebnisse im folgenden als Grundlage vieler Feststellungen dienen werden<sup>8</sup>, sollen einige kurze Vorbemerkungen zu Biographie und Werk Odos erläutern, weshalb gerade dieser Prediger im vorliegenden Kontext unser Interesse verdient.

## *2. Odo von Châteauroux – biographische Basisdaten*

Odo wurde vermutlich um 1190 zu Châteauroux (Diözese Bourges) geboren<sup>9</sup>. Über Herkunft und Jugend gibt es keine

<sup>8</sup> Vgl. Th. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, Münster, 2003 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 64, 1-2). Zum eschatologischen Kontext der Auferstehungsthematik sind stets ergänzend heranzuziehen: R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster, 1965 (BGPhMA, 40); H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg, 1973 (Freiburger Theologische Studien, 91).

<sup>9</sup> Vgl. zu den biographischen Angaben: J. B. PITRA, in *Analecta novissima spicilegii Solesmensis altera continuatio*. Tom. II: *Tusculana*, Tusculum, 1885, S. xxiii-xxxv; A. WALZ, « Odonis de Castro Radulphi S.R.E. Cardinalis Episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico », *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 33 (1925), S. 174-223, hier: S. 175-178; M.-M. LEBRETON, « Eudes de Châteauroux », in *Dictionnaire de Spiritualité*, begr. von M. VILLER, Bd. IV/2, Paris, 1961, S. 1675f.; M. A. DIMIER, « Eudes (ou Odon) de Châteauroux », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, hg. von

sichereren Informationen. Klar ist nur, daß er die geistliche Laufbahn einschlug und zum Studium nach Paris ging. Die in der älteren Literatur zuweilen kolportierte Behauptung, Odo sei Mitglied des Zisterzienserordens gewesen, beruht auf einer Verwechslung<sup>10</sup>. Rasch eröffnete sich dem jungen Gelehrten eine erfolgreiche Karriere, und zwar zunächst im akademischen Bereich. Ab 1229 ist er namentlich als *magister regens* der Pariser Theologenfakultät in den Quellen greifbar<sup>11</sup>; seine erste *lectio* ist erhalten<sup>12</sup>. Von 1238 bis 1244 hatte Odo als Nachfolger des Jacques de Vitry das Amt des Pariser Universitätskanzlers inne, bevor er im Jahre 1244 von Papst In-

A. BAUDRILLART, A. VOGT u. a., Bd. 15, Paris, 1963, S. 1321-1324; LONGÈRE, *La prédication* (Anm. 2), S. 92; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di curia e "familiae" cardinalizie dal 1227 al 1254*, Padova, 1972 (*Italia sacra*, 18-19), ad indicem; F. IOZZELLI, « Il Cardinale Odo da Châteauroux e Carlo d'Angiò », in *Celestino V e i suoi tempi. Realtà spirituale e realtà politica. Atti del 4° Convegno storico internazionale, L'Aquila, 26-27 agosto 1989*, L'Aquila, 1990, S. 35-53; A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication du Cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273). Une approche statistique », in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, hg. von J. HAMESSE, Louvain-la-Neuve, 1993, S. 103-142, hier: S. 105-124; A. MÜSSIGBROD, « Odo von Châteauroux », in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, hg. von F. W. BAUTZ, Bd. 6, Herzberg, 1993, S. 1113; F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux. Politica e religione nei sermoni inediti*, Padova, 1994 (*Studi e tesi*, 14), S. 23-42.

<sup>10</sup> Vgl. A. DIMIER, « Odon de Chateauroux », *Analecta Cisterciensia*, 10 (1948), S. 295ff. Verwechselt wurde Odo auch häufig mit Odo von Soissons, ebenfalls Bischof von Tusculum.

<sup>11</sup> Vgl. CHARANSONNET, « Du Berry en Curie » (Anm. 2), S. 11.

<sup>12</sup> Cod. Paris Nat. lat. 15948, fol. 170ra-173rb („Lectio magistri Odonis... quando incepit in theologia“). Derselbe Text findet sich in ebendiesem Codex fast unverändert als Predigt für den zweiten Sonntag nach Pfingsten wieder (fol. 12va-15vb). Vgl. PITRA, *Analecta* (Anm. 9), S. xxiv; L. J. BATAILLON, « Sermoni e orazioni d'ambiente universitario parigino nel sec. XIII », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 5 (1994), S. 297-329, hier: S. 299. Zum Inhalt: N. K. SPATZ, « Imagery in University inception Sermons », in *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, hg. von J. HAMESSE u. a., Louvain-la-Neuve, 1998 (*Textes et Études du Moyen âge*, 9), S. 329-342, hier: S. 338ff.; N. K. SPATZ, *Principia. A Study and Edition of Inception Speeches*, Diss. Cornell Univ., 1992; zu Odos Principia: S. 93ff; Edition ebd. 218-231; D. PRYDS, « Court as Studium: Royal Venues for Academic Preaching », in *Medieval Sermons and Society*, ed. HAMESSE (Anm. 5), S. 343-356, bes. S. 349ff. (« Preaching as an Academic Exercise »; Lit.: S. 349f., Anm. 20).

nozenz IV. zum Kardinalbischof von Tusculum ernannt wurde. Nun begann nach der Pariser Studien- und Lehrtätigkeit eine zweite große Phase in Odos Leben, das Wirken im Dienst der päpstlichen Kurie. In seiner rastlosen Kardinalstätigkeit begegnet uns der Theologe u. a. in einer Pariser Kommission zur Verurteilung des jüdischen Talmud, auf dem Ersten Konzil von Lyon 1245 oder als Konsekrator der Sainte-Chapelle zu Paris am 25. April 1248. Vor allem aber wurde Odo von Papst Innozenz als Legat mit der Vorbereitung des Kreuzzugs beauftragt, den König Ludwig der Heilige ab 1248 durchführen sollte. Auch der Kardinal zog im Sommer 1248 ins Heilige Land, wo er bis 1254 blieb. Nach seiner Rückkehr verbrachte er die meiste Zeit in Italien an den verschiedenen Orten der päpstlichen Kurie. In Orvieto ist er (wahrscheinlich) am 25. Januar 1273 gestorben und in der Konventskirche der Dominikaner begraben worden. Das hohe Ansehen, das seine Zeitgenossen dem Teilnehmer an vier Konklaven entgegengebracht haben, hat Bischof Étienne Tempier von Paris nach seinem Tod in die Worte gefaßt: *mirabilis fuit vita eius, et multa fecit ultra et citra mare*<sup>13</sup>.

In seinen fortgeschrittenen Lebensjahren hat Odo sehr bewußt letzte Hand an sein literarisches Werk gelegt, wie er es der Nachwelt überliefern wollte. Darin spielen die eigentlichen Zeugnisse der akademischen Lehrtätigkeit nur eine untergeordnete Rolle; lediglich einige Quästionen<sup>14</sup> und exegetische Werke<sup>15</sup> sind davon erhalten. Odos Sorge galt vielmehr seinen Predigten, verfaßt während seines ganzen Lebens. Seit ca. 1261 hat der Kardinal seine geistlichen Ansprachen, von denen manche noch Angaben zu Ort oder Zeit des Vortrags enthalten, mit Hilfe seines Scriptoriums in Sammlungen überführt, die nach den üblichen liturgischen Schemata *De tempore* und *De sanctis*, ergänzt durch eine Kategorie für außerliturgische *Sermones extravagantes*, geordnet sind. In einem persönlich

<sup>13</sup> Zitiert nach: A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au moyen-âge spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1886, S. 73, n. 2.

<sup>14</sup> Vgl. F. PELSTER, «Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales», *Scholastik*, 6 (1931), S. 321-353, zu Odo S. 347-350.

<sup>15</sup> Vgl. F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum*, Bd. 4, Madrid, 1954, S. 113-121, n. 6064-6113.

gehaltenen Vorwort zu der zweiten großen Zusammenstellung, die Odo in einem sorgfältigen Exemplar den Dominikanern von Orvieto vermachte hat, berichtet er über die verschiedenen Stufen seiner Redaktionstätigkeit<sup>16</sup>. Leitend war dabei vor allem das didaktische Interesse, Mustertexte für möglichst viele liturgische Anlässe bereitzustellen<sup>17</sup>.

Das Resultat ist eindrucksvoll. Wer in Schneyers *Repertorium nachschlägt*, findet Odo dort 1077 Sermones zugeordnet<sup>18</sup>. Nach Alexis Charansonnet, der sich jüngst in einem Dissertationsprojekt gründlich mit dem Predigtwerk Odos befaßt hat, lassen neue Funde und Zuordnungen die Zahl auf rund 1200 ansteigen<sup>19</sup>. Allein diese selbst für das XIII. Jahrhundert ungewöhnliche Textmenge, die Ansprachen aus vier Jahrzehnten umgreift, welche zum größten Teil auch tatsächlich vor unterschiedlichen Zuhörerkreisen gehalten worden sind<sup>20</sup>, sichert Odo das Interesse der Forschung. Tatsächlich dürfte es sein Predigttalent gewesen sein, das den jungen Magister in den unruhigen Jahren an der Pariser Universität seit 1229<sup>21</sup> ebenso vor seinen Zeitgenossen ausgezeichnet hat wie später den Kardinal der Kurie und den päpstlichen Legaten. Große Ereignisse der Zeit wie die Krönung des sizilianischen Königs Karl von Anjou oder die Exequien für Papst Clemens IV. haben Odo auf der Predigtkanzel gesehen.

Schon Kardinal Jean-Baptiste Pitra, der neben Albert Lecoy de la Marche im 19. Jahrhundert das Interesse der Wissenschaft auf Odos Predigtwerk gelenkt hat und einige Beispiele

<sup>16</sup> Ed. PITRA, *Analecta* (Anm. 9), S. 188-193.

<sup>17</sup> Vgl. Chr. T. MAIER, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge, 2000, S. 17f.

<sup>18</sup> Vgl. J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 – 1350*, Bd. 4, Münster, 1972 (BGPhMA, 43, 4), S. 394-483.

<sup>19</sup> Vgl. A. CHARANSONNET, « L'évolution... » (Anm. 9), S. 104.

<sup>20</sup> Zur Frage nach der “Authentizität” dieser zweifellos überarbeiteten Texte vgl. MAIER, *Crusade Propaganda* (Anm. 17), S. 19-25; BÉRIOU, *L'avènement* (Anm. 2), Bd. 1, S. 103-109.

<sup>21</sup> Zu seinem wichtigen Universitätssermo vom 18. März 1229 vgl. A. CALLEBAUT, « Le sermon historique d'Eudes de Châteauroux à Paris le 18 mars 1229. Autour de l'origine de la grève universitaire et de l'enseignement des mendians », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28 (1935), S. 81-114.

seiner geistlichen Beredsamkeit veröffentlichen konnte, hat die Frage gestellt, weshalb das gewaltige Œuvre durch die Jahrhunderte komplett ungedruckt geblieben ist. Mit Jean-Barthélemy Hauréau, dem großen Handschriftenforscher der Pariser Nationalbibliothek, kommt er zu einem harten Urteil: Odos Predigten sind vor allem eine Aneinanderreihung von biblischen Moralsentenzen. Überall bleibt darin der theologische Magister zu erkennen, der predigt, als kommentiere er die Schrift, und der dabei « Opfer seines allzu guten Gedächtnisses » geworden ist. Bezüge zum Leben der Zeit, zu Gebräuchen und Ereignissen finden sich laut Pitra kaum. Bei aller Gewichtigkeit des Inhalts werden seine Predigten darum als kühl und langweilig bewertet<sup>22</sup>. Noch Johann Baptist Schneyer übernimmt in seiner *Geschichte der katholischen Predigt* 1969 dieses Urteil ziemlich unverändert<sup>23</sup>.

Die neuere Forschung scheint eine solche Einschätzung zunehmend zu korrigieren. Nicht nur die seit längerem bekannte Nähe des Kardinals zu den neuen Bettelorden, wie sie sich in zahlreichen Ansprachen über deren Gründungsheilige widerspiegelt<sup>24</sup> und seine Stellung im Mendikantenstreit prägt, sondern auch seine Kreuzzugspredigten<sup>25</sup> und vor allem seine zahlreichen Äußerungen zu aktuellen ekklesiologischen The-

<sup>22</sup> PITRA, *Analecta* (Anm. 9), S. xxxiv.

<sup>23</sup> Vgl. J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg, 1969, S. 136.

<sup>24</sup> Vgl. die edierten Beispiele bei: F. GRATIEN, « Sermons franciscains du Cardinal Eudes de Châteauroux », *Études franciscaines*, 29 (1913), S. 171-195. 647-655; M. Soriani Innocenti, « San Francesco e santa Chiara d'Assisi nella predicazione del cardinale Odo da Chateauroux (Edizione di due sermoni, Pisa, Biblioteca Cathariniana, ms. 21) », *Franciscana*, 2 (2000), S. 201-221; A. WALZ, « O. de Castro Radulphi sermones » (Anm. 9). Weitere Hinweise bei M. M. DAVY, *Les sermons universitaires Parisiens de 1250-1251. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, Paris, 1931 (*Études de philosophie médiévale*, 15), S. 128ff. 178-217.

<sup>25</sup> Vgl. MAIER, *Crusade Propaganda* (Anm. 2); Chr. T. MAIER, « Crusade and rhetoric against the Muslim colony of Lucera. Eudes of Châteauroux's Sermones de Rebellione Sarracenorū Lucherie in Apulia », *Journal of Medieval History*, 21 (1995), S. 343-385; N. BÉRIOU, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », in *La prédication en pays d'Oc. XII<sup>e</sup> - début XV<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, 1997 (*Cahiers de Fanjeaux* 32), S. 85-109, hier: S. 91f. 102ff.

men im höfischen<sup>26</sup> oder kurialen<sup>27</sup> Umfeld, z. B. im Zusammenhang mit dem langen Konklave nach dem Tod Clemens IV. 1268<sup>28</sup>, haben sich für den Historiker als weitaus interessanter erwiesen, als die älteren Interpreten vermutet hatten. Da erst ein Bruchteil des riesigen Textcorpus erschlossen ist<sup>29</sup>, sind viele weitere Entdeckungen, nicht nur für Historiker, sondern auch für Liturgiewissenschaftler und Philologen, zu erwarten.

### *3. Systematisch-theologische Elemente in einer Reihe von Ostersermones des Odo von Châteauroux (Cod. Rom, Archivum Ordinis Praedicatorum XIV, 32-33)*

Wenn wir im folgenden den Blick auf die umfangreiche Reihe der Osterpredigten richten, wie sie in der bereits erwähnten großen (zweiten) *De tempore*-Sammlung Odos<sup>30</sup> enthalten sind, die er neben einer wertvollen Passionsreliquie den Dominikanern von Orvieto vererbt hat und die sich bis heute im Besitz des Predigerordens befindet, ließe sich leicht eine größere Zahl solcher kultur- und liturgiegeschichtlich interessanter Informationen aus den Texten zusammentragen<sup>31</sup>. Doch

<sup>26</sup> Vgl. A. CHARANSONNET, F. MORENZONI, « La prédication du cardinal Eudes de Châteauroux sur les reliques de la Sainte Chapelle face au roi Louis IX et aux Croisés (1248-1252) », in *La Sainte Chapelle. Royaume de France et Jérusalem Céleste*, hg. von Y. CHRISTIE, P. KURMANN (im Druck).

<sup>27</sup> Vgl. CHARANSONNET, « Du Berry en Curie » (Anm. 2), S. 28-32.

<sup>28</sup> Vgl. IOZZELLI, *Odo da Chateauroux* (Anm. 9), S. 113-163. Die Arbeit enthält außerdem (S. 173-264) eine Auswahl edierter Predigten Odos aus dem Cod. Pisa, Cateriniana 21.

<sup>29</sup> Vgl. beispielhaft auch G. DE MARTEL, « Le sermon d'Eudes de Châteauroux sur Ruth 2, 14 », *Sacris erudiri*, 36 (1996), S. 363-380.

<sup>30</sup> Generalarchiv des Dominikanerordens (= AOP), Rom, XIV, 31-35.

<sup>31</sup> Nur stichwortartig seien einige Beispiele für solche Informationen aus den Osterpredigten Odos angeführt. Cod. AOP XIV, 32, fol. 277rb-278vb: interessante Katechese zur Ostervigil, Erklärung der Taufe als *sacramentum fidei* in Beziehung zum Inhalt der 12 Propheten; ebd. 278vb-280rb: Predigt zu einer Ostervigil, mit der eine Ordination verbunden ist; Cod. AOP XIV, 33, fol. 19va: In einem Vergleich nimmt Odo Bezug auf den Gestank in der Stadt Paris, der Neuankömmlinge dazu bringt, sich einen Nasenschutz anzulegen; ebd. fol. 22va-vb: besonderer österlicher Friedensgruß zwischen Papst und Kardinälen: *Surrexit Dominus uere – Et apparuit Simoni*;

soll die Durchsicht der insgesamt rund 30 Sermones für die Zeit zwischen Ostervigil und Weißem Sonntag, auf die wir uns beschränken<sup>32</sup>, stattdessen gemäß der zu Beginn geäußerten Untersuchungsabsicht unter einer anderen Fragestellung stehen: Sind in den Predigten des Magisters Elemente theologischer Systematik auszumachen, d. h. solche, in denen sich formal oder inhaltlich eine Verbindung zur Behandlung der Osterthemen nachweisen läßt, wie sie auch in den diesbezüglichen Erörterungen der systematischen Traktate der Zeit, also theologischen Summen, Sentenzenkommentaren oder dispu-tierten Quästionen, anzutreffen ist? Ich möchte drei Arten solcher Elemente in den ausgewählten Predigten Odos unterscheiden, von denen die ersten beiden nur kurz, die dritte aber ausführlicher, nämlich am konkreten Textbeispiel, erläutert werden sollen.

(1) Das erste systematische Element – und zweifellos auch das am häufigsten in der lateinischen Predigt seit der Frühscholastik anzutreffende – besteht in einer abstrakten, an allgemeinere rationale Erschließungsschemata für Texte anknüpfenden Gliederung der Themendurchführung. Daß die Predigt überhaupt von einem « Thema » ausgeht, welches in strukturierter Form erörtert wird, macht das Neue gegenüber der älteren Form der Homelie aus. Ein einziger Schriftvers ist es nun, der zunächst gerne nach seinem Wortsinn erläutert und

es folgt in derselben Predigt u. a. eine scharfe Kritik an innerkirchlichem Ämternschacher; ebd. fol. 31vb: einige Informationen zur römischen Stationskirche des Osterfreitags, St. Maria ad Martyres (Pantheon). Gleich in mehreren Predigten kommt Odo auf den römischen Brauch zu sprechen, daß der Papst am Ostersamstag im Lateran an die Gläubigen beidseitig geprägte Lämmer aus reinem Wachs verteilt, dem altes Chrisam beigemischt ist; Odo sieht darin ein Sinnbild für Jesus als Maßstab des christlichen Lebens; vgl. ebd. fol. 34vb-35ra. 42vb-43ra. 47va-vb. Schließlich erwähnt Odo zum Weißen Sonntag, daß der altkirchliche Brauch, wonach die Neugetauften bis zum Ostersamstag ihre weißen Kleider an behalten und mit diesen den Gottesdienst besuchen, in der Stadt Rom « und den angrenzenden Gebieten » zu seiner Zeit noch Beachtung findet: ebd. fol. 47va. Da in den ersten Tagen die Neugetauften nicht durch zu lange Zeremonien belastet werden sollen, wird auch das *officium ecclesiasticum* abgekürzt (ebd. fol. 49ra).

<sup>32</sup> Vgl. SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 4 (Anm. 18), S. 417-420 (n. 301-333).

im Anschluß gemäß einer vorangeschickten Disposition allegorisch, moralisch oder anagogisch ausgelegt und durch Zitate, Sentenzen und Beispiele aus der Schrift bzw. anderen Autoritäten erläutert wird<sup>33</sup>. Es ist die Methode der Distinktion als solche, die hier die Brücke zur Systematik schlägt. Dort antwortet der Magister auf Fragestellungen ebenfalls meist distinguierend und gliedernd. Ein variables Ensemble von Erschließungsfragen, wie es Odo in seinen Predigten häufiger zum Ausgangspunkt nimmt<sup>34</sup>, stellen die schon in der antiken Rhetorik zur Anordnung eines Redestoffes verwandten Topoi bzw. Gemeinorte dar. Das Mittelalter greift sie etwa ausgehend von dem berühmten Merkvers *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* auf<sup>35</sup>. Daß Odo in der Darbietung seiner Predigtstoffe unter solchen Gliederungshinsichten oft recht schematisch vorgeht, hatte ihm die ältere Forschung zum Vorwurf gemacht.

(2) Eine zweite, schon deutlich konkretere Form der Präsenz theologischer Systematik in der Predigt betrifft die Verwendung einzelner theologischer bzw. philosophischer Termini, Axiome oder Argumente. Daß diese Tendenz generell vor allem bei Universitätspredigten des XIII. Jahrhunderts zu beobachten ist, hat die Forschung häufiger herausgearbeitet<sup>36</sup>, und auch Odos Osterpredigten bieten dafür zahlreiche Beispiele. Schon Begriffe wie die der « menschlichen » oder « göttlichen Natur » Christi oder der « Wirkung » hinsichtlich des Auferstehungsgeschehens, die selbstverständlich auch in der älteren Katechese seit der Väterzeit nicht fehlen, gewinnen in der scholastischen Predigt unwillkürlich einen Bezug zu den ent-

<sup>33</sup> Vgl. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt* (Anm. 2), S. 184f.

<sup>34</sup> Vgl. BÉRIOU, *L'avènement* (Anm. 2), S. 159. Beispiele aus den Osterpredigten: Cod. AOP XIV, 33, fol. 30vb-32ra.

<sup>35</sup> Johannes Gründel hat die enorme Karriere nachgezeichnet, die dieses Motiv der rhetorischen Peristasenlehre für die theologische Ethik der Scholastik gewinnen konnte; vgl. J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster, 1963 (BGPhMA, 39, 5).

<sup>36</sup> Vgl. L.-B. BATAILLON, « L'emploi du langage philosophique dans les sermons du 13<sup>e</sup> siècle », in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, hg. von J. P. BECKMANN u. a., Berlin, 1981 (Miscellanea Mediaevalia, 13), S. 983-991.

sprechenden Erörterungen der systematischen Traktate. Dies gilt erst recht für modernere theologische Begriffe wie etwa den der Transsubstantiation, den Odo ebenfalls gelegentlich in der Predigt verwendet<sup>37</sup>. Aus dem strikt wissenschaftlichen Kontext der Moraltheologie stammen Unterscheidungen wie die zwischen den lokal und temporal verschiedenen Geltungsbereichen negativer und positiver Gebote, die Odo seinen Zuhörern bei der Auslegung des Taufbefehls zumutet<sup>38</sup>, oder die Differenzierung von *meritum de condigno* und *meritum interpretationis*, mit deren Hilfe die Ersterscheinung des Auferstandenen vor der « seligen Sünderin » Maria Magdalena expliziert wird<sup>39</sup>. In eine Schuldebatte anderer Art fühlt man sich versetzt, wenn der Prediger im österlichen Kontext Christus als *causa exemplaris resurrectionis nostrae spiritualis* bzw. kürzer als *exemplar* unserer Auferstehung bezeichnet<sup>40</sup>. Wer die systematische Auferstehungsdiskussion des XIII. Jahrhunderts kennt, weiß, daß sowohl die Doppelsinnigkeit des Einflusses, den Christi Auferstehung für die geistliche Auferstehung in der Rechtfertigung bzw. die leibliche Auferstehung am Jüngsten Tage ausübt, als auch die exakte Bestimmung des dabei anzunehmenden Kausalitätsverhältnisses im Rahmen der Christologie wie der Eschatologie zu den zentralen Themen zählen<sup>41</sup>. Wenn des weiteren der Prediger seinen Zuhörern den schon im Neuen Testament selbst auf Christus übertragenen Psalmvers « Du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen » (Ps 15, 10; vgl. Apg 2, 27.31) mit dem Satz: « Denn weil sein Fleisch der Gottheit geeint war, darum konnte es nicht verwesen » erläutert und damit einen Beleg für die nicht lange herauszuschiebende Auf-

<sup>37</sup> Vgl. z. B. Cod. AOP XIV, 33, fol. 42ra.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. fol. 34va.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. fol. 35vb. Auch das Magdalenthema wird häufig in die systematischen Traktate oder Quästionen aufgenommen, vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 480f. Ähnlich wie in Odos Predigten spielt der Verweis auf das *privilegium amoris* eine wichtige Rolle in den Antwortversuchen.

<sup>40</sup> Vgl. Odo, Cod. AOP XIV, 33, fol. 4ra.

<sup>41</sup> Vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 498-580.

erstehung vorlegen will<sup>42</sup>, so klingt in dieser Aussage nicht nur das in den Christologietraktaten der Zeit ausführlich diskutierte Motiv einer postmortalen Verbundenheit von Leib und Seele des Herrn mit seiner Gottheit an<sup>43</sup>, sondern darüber hinaus das die ganze scholastische Lehre über Christus tragende Motiv einer formalursächlichen Gründung des Verherrlichungsgeschehens in der Inkarnation.

Es ist wahrscheinlich, daß der Prediger bei seinen Ausflügen in systematisches Terrain eine Zuhörerschaft vor sich wußte, die sofort den größeren Kontext der Aussagen abrufen und diese damit in ihrem Vollsinne verstehen konnte. Tatsächlich deuten verschiedene Anzeichen darauf hin, daß Odo hauptsächlich vor Klerikern, Religiosen und Studenten gepredigt hat<sup>44</sup>.

(3) Eine dritte, zugleich wohl die intensivste Form von Präsenz theologischer Systematik liegt dort vor, wo in den Ablauf der Predigt in mehr oder weniger strikter Anbindung an das Thema oder dessen gerade zu behandelnden Unterpunkt Fragen eingeschoben und beantwortet werden, wie sie in eigenständiger Form auch in einem systematischen Werk vorkommen könnten. Im Extremfall nehmen solche Predigtstücke fast die Gestalt einer kompletten scholastischen Quästion an. Wiederum bieten Odos Osterpredigten hinreichend Belege für diese Behauptung, von denen fünf herausgegriffen seien.

<sup>42</sup> Vgl. Cod. AOP XIV, 32, fol. 273vb-274ra; « Quia enim caro eius unita erat deitati, ideo corrumpi non potuit » (fol. 274ra).

<sup>43</sup> Vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 286-295. In einem anderen, aber ebenfalls in großer Nähe zur systematischen Christologie stehenden Kontext, nämlich in der Bestimmung des wahren Gott- und Menschseins Jesu gegen apollinaristische Irrlehren, wird dieses Motiv erneut in einer Predigt zum Weißen Sonntag aufgegriffen; Cod. AOP XIV, 33, fol. 40ra: « Homo consistit in duabus naturis, anima et corpore. Emissio Spiritus probavit Christum ueram animam habuisse. Si enim deitas loco animae fuisset in Christo, ut dixerunt quidam haeretici, cum numquam separata a corpore, numquam mortuus fuisset. Sanguis et aqua probauerunt quod uerum corpus habuit, quia haec duo naturaliter habent exire a corpore humano, ut in sudore et lanceatione. »

<sup>44</sup> Vgl. CHARANSONNET, « L'évolution... » (Anm. 9), S. 131f. mit Anm. 49.

(a) Die Frage, weshalb Christus nicht sofort nach seinem Tod, sondern erst am dritten Tage auferstand, gehört zum Standardrepertoire systematischer Auferstehungstheologie und wird dort kaum anders beantwortet, als Odo es in einer Predigt tut, nämlich mit dem Hinweis darauf, daß der Aufschub als Argument für den wahren Tod Jesu zu verstehen ist<sup>45</sup>.

(b) Immer wieder haben die mittelalterlichen Theologen (schon seit vorscholastischer Zeit) das Problem erörtert, weshalb Maria, die Mutter Jesu, in den biblischen Osterberichten weder unter den Frauen, die zum Grabe gingen, noch unter den Zeugen der Erscheinungen des Auferstandenen erwähnt wird, obwohl im Glauben der Christen an ihrer besonderen Würde nicht gezweifelt wird<sup>46</sup>. Odo erweist sich mit seiner Stellungnahme, die gleich in vier unserer Sermones anklingt<sup>47</sup>, als Parteigänger der schrifttreuen Minorität, wenn er nicht

<sup>45</sup> Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 4ra: « Sed quare non statim surrexit dominus? Quare expectauit usque ad tertiam diem? Ideo quia uolebat probare se uerum mortuum, et ideo uoluit perforari in latere et includi ubi respirare non posset. Et ut probaret corda discipulorum, et ut nobis esset exemplar resurrectonis ». Vgl. MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 341-346.

<sup>46</sup> Vgl. dazu ebd. S. 483f.

<sup>47</sup> Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 14vb-15ra: « Sed hic occurrit quaestio quare beata uirgo non uenit cum istae [sc. mulieres] ideo uenerint quia mortuum ardentius diligebant. Sed quae ardentius beata uirgine? Sed hoc tribus rationibus potuit contingere. Prima quia non permissa fuit uenire ne deficeret p[re] dolore; sicut non permittuntur matres uidere filios suos quando sudario inuoluuntur, ne nimis affligentur (...). Secunda ratio quia beata uirgo magis docta erat quam aliae Mariae. Inungebantur enim corpora mortuorum mirra et aloë ut non putrescerent. Sed ipsa docta erat per scripturam quae dicit: *Non dabis sanctum tuum uidere corruptionem*. Et nullo modo dubitabat de resurrectione, et ideo superuacuum deputabat inungere ipsum (...). Tertia ratio est propter significationem sicut postea dicetur. » Ähnlich zurückhaltend antwortet Odo ebd., fol. 31r auf die zuvor (30vb) gestellte Frage, ob bei der Mt 28, 16ff. geschilderten Ostererscheinung auf dem Berge die selige Jungfrau anwesend gewesen sei. Zum Samstag der Osteroktav (Cod. AOP XIV, 33, fol. 35va-vb) heißt es: « Non legitur [sc. Christus] primo apparuisse Mariae matri suae quia non indigebat eo quod certa erat quod tertia die resurgeret ut promiserat et non oportet quod certioreetur ». Schließlich wird das Thema nochmals in einer Predigt zum Weißen Sonntag gestreift (ebd. fol. 44ra): « Non legitur quod beatae uirgini apparuerit, quia firma erat nec habebatur pro puero... ».

etwa wie viele seiner Zeitgenossen auf dem Weg theologischer Konklusion die Gottesmutter trotz des Schweigens der Evangelien zur Osterzeugin erklärt, sondern stattdessen (marilogische) Argumente für den realen, nämlich negativen, biblischen Befund aufführt.

(c) In eine sehr spezielle Kontroversthematik der Sakramententheologie führt Odo seine Zuhörer in einer Predigt zum Freitag der Osteroktav, wenn er fragt, warum Christus seinen Jüngern nur im Falle von Eucharistie und Taufe, nicht aber der übrigen Sakramente eine exakt determinierte Sakramenntenform übergeben hat<sup>48</sup>. Daran knüpft die weitere Frage an, ob die Griechen mit der Anerkennung einer passivisch-deprekativen Version der Taufformel (*baptizetur*) dem Stiftungswillen Christi noch gerecht werden<sup>49</sup>. Wenn Odos Antwort, die mit recht abstrakten Ausführungen zur Korrelativität der Kategorien *actio* und *passio* operiert, auch noch einen Verweis auf die philosophische Schrift *Liber sex principiorum* des Ps. Gilbert von Poitiers (im XIII. Jahrhundert durch Albertus Magnus kommentiert) anschließt, scheint bereits mit der Quellenauswahl das in einer Predigt zu Erwartende deutlich überschritten zu werden<sup>50</sup>.

(d) Ähnliches ist im Blick auf eine Ansprache zum Ostersamstag zu sagen, deren aus der Lesung des Tages gewonnenes Thema *Tres sunt qui testimonium dant in caelo* (1 Joh 5, 7, das berühmte *Comma Joanneum*) Anlaß zu sehr dogmatisch gefärb-

<sup>48</sup> Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 32ra-34vb, hier 32rb: « Quarto quare praescripsit eis formam sacramenti baptismi ut hic et formam eucharistiae ante passionem et nusquam legitur tradidisse formam aliorum sacramentorum ».

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. fol. 34rb: « Ecce hic ponitur ‘baptizetur’, quod est passuum. Ex his Graeci assumunt audaciam dicendi quod si dicatur sic: ‘Baptizetur Ioannes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti’, forma baptizandi obseruatur, sicut et quando dicitur: ‘Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti’. Et maxime quia actio et passio quasi correlativa sunt et unum dat intelligere alterum et unum per alterum diffinitur. Vnde in libro Sex principiorum dicitur actio uera, quia in id quod subditur agere dicimur, ut secans quis in eo quod secat, secans dicitur. Passio autem est effectus illatioque actionis. Ex quo sequitur quod actio est efficiens inferensque passionem. »

ten Erläuterungen der Trinitätslehre bietet. Nach einigen Argumenten für die Vereinbarkeit von substantialer Einheit und personaler Verschiedenheit in Gott werden anschließend mögliche Einwände wie in einer Quästion mit den einleitenden Aufzählungsformeln *ad primum – ad secundum – ad tertium* zurückgewiesen<sup>51</sup>.

(e) Das wohl eklatanteste Beispiel für eine regelrechte scholastische Quaestio innerhalb einer Auferstehungspredigt Odos bietet ein Sermo zum Dienstag der Osteroktav, der von uns als Anhang dieses Beitrags in Transkription wiedergegeben ist und im folgenden eingehendere Betrachtung erfahren soll.

#### 4. Disputando praedicare – eine formgerechte Quästion zur Selbstkundgabe des auferstandenen Christus in einer Predigt Odos zum Osterdienstag (Cod. Rom, AOP XIV, 33, fol. 25ra-27ra)

(1) Das Thema der im Cod. Rom, Arch. Ord. Praed. XIV, 33, fol. 25ra-27ra<sup>52</sup> zu findenden Predigt stellt, dem Evangelium des Tages entnommen, der Vers Lk 24, 36 zur Verfü-

<sup>51</sup> Vgl. ebd. fol. 39va-vb: « Et quia simplex ultima simplicitate partem sua essentiae dare non potuit ei, quem generabat, ergo aut nihil de sua essentia dedit aut totam. Si nihil dedit de sua substantia, ergo non generauit. Quare significauit: ei quem generauit totam suam essentiam dedit. Item eum quem genuit non potuit non diligere. Ergo ibi fuit mutua dilectio genitoris ad genitum, quae est Spiritus Sanctus, et est etiam deus, sicut et potentia, quae est in deo, deus est. Et hoc non est contra rationem. Si enim in homine duae sunt naturae omnino diuersae, corpus et anima, tamen una persona: Quare in deo non essent plures personae quamuis una essentia? Ad primum ergo respondemus quod deus unus est, non tres dii uel duo. Ad secundum quod sicut totum non excludit partem et multo minus idem excludit [Hs.: concludit] idem: unde Pater non excludit Filium, non una persona aliam, quia idem sunt. Ad tertium soluitur Sap. 7 <25>: *Emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera*. Et ad Hebr. 1 <3>: *Qui cum sit splendor substantiae eius*. Ignis generat splendorem, tamen sunt coaeua, nec generans praecedit tempore generatum, sicut nec Pater Filium, quia est ei coaeternus. Et uerum est quod nihil generat seipsum, tamen generat illum qui est idem cum eo, et hoc est propter summam simplicitatem generantis. Si enim pater carnalis secundum quid idem sibi generat, non est mirum, si deus Pater simpliciter idem sibi generet. (...) Idem dicendum est de processione Spiritus Sancti. »

<sup>52</sup> Vgl. SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 4 (Anm. 18), S. 419, n. 319.

gung: *Cum autem haec dicerent, Iesus stetit in medio eorum et dixit eis: Pax vobis. Ego sum, nolite timere*<sup>53</sup>. Da die Herkunft der *in margine* von fremder Hand hinzugefügten Eröffnungsworte (ZZ. 4-8) unklar ist und sie sekundären Ursprungs zu sein scheinen, klammern wir sie zunächst in der Interpretation aus. Odos Ausführungen setzen nach der Nennung des Schriftthemas ziemlich unvermittelt ein (Z. 9). Es fehlt nicht bloß (wie in allen Texten der Predigtsammlung des Kardinals) ein Prothema, sondern auch jegliche Gliederung für die nachfolgenden Ausführungen. Schon hier entsteht der Eindruck, als sei Material aus einem ursprünglich anderen Zusammenhang, nämlich aus einer systematischen Osterquästion, entnommen und für den Predigtkontext passend gemacht worden.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man auf den Inhalt der ersten Zeilen (ZZ. 9-24) blickt. Sie enthalten Vorbemerkungen über den Sinn von « Beweisen » (*probationes*) im theologischen Kontext im allgemeinen (ZZ. 9-16) und von dort aus über die Auferstehungsbeweise im speziellen (ZZ. 17-24). Theologische Beweise können nach Odo sein: (a) Argumente zur Überwindung von Unglauben; (b) Argumente zur Überwindung von Zweifel; (c) Informationen zur intellektiven Durchdringung eines Sachverhalts in der Offenbarung (Antworten auf Fragen nach Existenz, Wesen oder Ursachen). Der Prediger liest also die Osterberichte durchaus in apologetischer Absicht, aber möchte sie keineswegs auf diese Funktion beschränken, wie es in der späteren Scholastik häufiger geschehen ist. Damit steht Odo nicht allein. Die Ostertheologie des XIII. Jahrhunderts isoliert das Auferstehungsgeschehen generell nicht auf die Funktion des Belegwunders für Christi göttliches Wesen und seinen Offenbarungsanspruch<sup>54</sup>, sondern integriert das apologetische Anliegen noch ganz in die genuin « dogmatische » Reflexion der durch Christus vorgelegten Offenbarungsinhalte. Der Theologe vermag sie auf

<sup>53</sup> Die Angabe bei Schneyer ist nicht korrekt.

<sup>54</sup> Dagegen spricht auch nicht die Klassifizierung der Auferstehung als « größtes Werk » Christi, wie sie Odo ähnlich anderen Zeitgenossen kennt; vgl. Cod. AOP XIV, 32, fol. 273ra.

vielfältige Weise zu erschließen: Es sind nach Odo unterschiedliche Frageinteressen und -bedürfnisse, für die Gott in den österlichen Kundgaben unterschiedliche Antworten und Argumente bereitstellt<sup>55</sup> – letztlich motiviert durch seinen umfassenden Heilswillen, der alle Menschen « zur Erkenntnis der Wahrheit führen » will (Z. 2).

Der Sinn dieser hermeneutischen Prolegomena wird rasch deutlich, wenn Odo mit Z. 23 zum Schriftmotto der Predigt (Lk 24, 36) zurückkehrt. Das Evangelium des Osterdienstags mit seiner Schilderung einer Erscheinung des Auferstandenen wird zum Anlaß genommen, um die Frage nach der Vereinbarkeit von sich scheinbar widersprechenden Kundgabemodi in den biblischen Osterberichten zu erörtern. Konkret lautet diese Frage: Sind die Argumente, mit denen Christus seine glorreiche Auferstehung bewiesen hat, nicht in Wahrheit Belege gegen eine solche Auferstehung? Man muß die systematische Diskussion der Auferstehung Jesu im XIII. Jahrhundert kennen, um zu wissen, daß Odo damit erneut eines von deren zentralen Themen aufgreift. Die scholastischen Versuche, den auferstandenen Christus theologisch zu beschreiben, gehen allesamt aus von einer Formel Gregors des Großen, die später auch in unserer Predigt erwähnt wird: Der österliche Herr war *eiusdem naturae, sed alterius gloriae*, von derselben Natur wie in seinem irdischen Leben bis zum Kreuzestod, aber von einer neuen, österlichen Herrlichkeit. Nur von der hier angelegten Differenzierung des Identitäts- und des Verklärungsaspektes her wird überhaupt verständlich, weshalb Odo in Z. 21f. *resurgere* und *gloriose resurgere* unterscheidet. « Auferstehung », wie sie in einer gewissen Gattungsdefinition erfaßt werden kann, ist zunächst nichts anderes als die Wiederbelebung des im Tod von seiner Seele getrennten Leibes. Bei Odo und vielen seiner Zeitgenossen wird dies deutlich, wenn sie einen Definitionsvorschlag des Johannes Damascenus aufgreifen und variieren (Z. 98-100: *resurrectio est eiusdem corporis, quod per mortem cecidit, resurrectio, unificatio et erectio*). Der Verklärungsaspekt ist darin zunächst völlig ausgeblendet, was nicht zuletzt damit

<sup>55</sup> Vgl. schon Cod. AOP XIV, 32, fol. 271va: « ...sicut solent multa similia induci ad probandam eandem ueritatem ».

zusammenhängt, daß von der Definition her die Auferstehung Christi als Ursache der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tage in den Blick genommen werden soll, die Selige und Verdammte gleichermaßen betreffen wird. Die *resurrectio gloriosa* stellt folglich eine inhaltlich fortbestimmte Unterart der Auferstehung als solcher dar. Wie man auf diese Weise « wahre » und « herrliche » Auferstehung unterscheiden muß, wobei den Scholastikern der erste Aspekt nicht bloß in logischer Hinsicht als der umfassendere und primäre gilt, so legt sich die Frage nahe, ob die Kundgabe der Auferstehung Jesu beide Momente überhaupt ohne Widerspruch gleichermaßen zur Geltung bringen kann. Dieses Problem, die Suche nach einem Modell der Nicht-Kontrarietät zwischen Naturidentität und Verherrlichungswirklichkeit des Auferstandenen, steht im Zentrum unzähliger Einzelerörterungen in den systematischen Auferstehungstraktaten und -quästionen der Zeit und (nach seiner kundgabetheologischen Variante) auch im Mittelpunkt unseres Predigttextes.

(2) Was anschließend in den ZZ. 25-168 der Predigt geboten wird, ist nichts anderes als eine vollständig ausgebildete Quästion zu ebendiesem Thema.

(a) Nach Formulierung der Ausgangsfrage (Z. 25ff.) wird zunächst (ZZ. 28-86) eine Liste von Argumenten vorgetragen, die den Verdacht einer Widersprüchlichkeit in der Selbstkundgabe des österlichen Christus, d. h. einer Leugnung der *resurrectio gloriosa* über die *resurrectio vera* hinaus, wie sie der Glaube der Kirche zusammen bekennt, zu unterstützen scheinen. Wie üblich dürfen diese Argumente nicht als Ausdruck der Meinung des Magisters selbst verstanden werden, sondern bilden das Material, von dem her bzw. in Absetzung von dem die eigene Antwort entwickelt wird. Die Reihung der Einwände durch die Konjunktion *item* verstärkt den Eindruck des Quästionenschemas. Im einzelnen lassen sich vier Argumente unterscheiden, die teilweise noch einmal interne Abstufungen erkennen lassen.

(aa) ZZ. 28-49 : Da im Zustand der Glorie keine Verletzungen und Beeinträchtigungen des Leibes (im Sinne eines « zu viel » oder « zu wenig ») existieren, scheint das « Zeigen der Wundmale » einer Auferstehung in Herrlichkeit zu wider-

sprechen<sup>56</sup>. Hintergrund ist das in der gesamten scholastischen Auferstehungstheologie im Gefolge Augustins vorherrschende massiv antispiritualistische Verständnis von Auferstehung als Wiederherstellung des bis in die kleinsten Materiateile naturidentischen Leibes, das vor allem in der Frühscholastik zu subtilen Debatten darüber geführt hat, ob Christus mit Nabelschnur, dem am Kreuz vergossenen Blut oder dem in der Beschneidung entfernten *praeputium* auferstanden sei<sup>57</sup>.

Mit den ZZ. 49-59 wird gewissermaßen ein Einwand im (ersten) Einwand vorgelegt und abgewiesen: Gegen das Argument, der Auferstandene habe bloß die Narben früherer Wunden, nicht aber diese selbst gezeigt, wird deren Echtheit unterstrichen. Denn sonst hätte Christus niemals Thomas auffordern können, den Finger in seine Seite zu legen, was der Jünger nach der Deutung des hl. Augustinus zu dem in diesem Punkt nicht eindeutigen Schrifttext tatsächlich auch getan hat.

(bb) ZZ. 60-69: Ein zweites Argument der Einwandreihe verweist auf die Berührung des Auferstandenen, wie sie den durch die Erscheinung erschrockenen Jüngern zugebilligt wird. Was den Leib Jesu ausdrücklich von einem Geist oder Luftphänomen unterscheidet, scheint zugleich dessen Verklärung auszuschließen. Unmittelbar anschließend (ZZ. 66-69) sichert sich der Einwand noch über die Gegenprobe ab. In dem ein biblisches Beispiel dafür aufgeboten wird, daß es natürliche Phänomene von « berührbarem Unkörperlichem » gibt (die *tenebrae palpabiles* nach Ex 10, 22), wird der Berührbarkeit des erscheinenden Jesus sogar bei Abstreitung seiner wahren Leiblichkeit jede Beweiskraft für das Vorliegen einer glorreichen Auferstehung abgesprochen.

(cc) ZZ. 70-83: Das dritte Argument der Reihe geht noch einen Schritt weiter als die ersten beiden. Wenn in der Schrift

<sup>56</sup> Odo scheint tatsächlich daran zu denken, daß Christus nicht, wie die meisten Zeitgenossen annehmen, mit verklärten, sondern mit blutigen Wundmalen erschienen ist. Dies bringt er explizit in einer Predigt zum Ostertag aus einer anderen Serie zum Ausdruck, die bei IOZZELLI, *Odo de Châteauroux* (Anm. 9), S. 240-243, wiedergegeben ist (vgl. dort S. 240, Z. 14ff.).

<sup>57</sup> Vgl. dazu MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 371-383.

von einem Essen des Auferstandenen mit seinen Jüngern berichtet wird, spricht dies nicht nur gegen das Vorliegen einer *resurrectio gloriosa*, sondern noch umfassender gegen jede mögliche Auferstehung, die einen Leib zu konstituieren vermöchte, der nicht irgendwann wieder in den Tod zurückkehrt. Hintergrund dieser erneuten Differenzierung im Auferstehungsbegriff, die Thomas von Aquin in seiner Summa unter die Begriffe der « vollkommenen » und « unvollkommenen » Auferstehung faßt<sup>58</sup>, bilden biblische Beispiele wie dasjenige des Lazarus, der zwar wahrhaft aus dem Tod gerufen wurde, aber später erneut gestorben ist. Sie sind von der eschatologischen Auferstehung zu unterscheiden, die den (seligen oder verdammten) Menschen gänzlich von der Notwendigkeit und sogar Möglichkeit des Sterbens befreien wird.

(dd) ZZ. 84-86: Das knappe vierte Argument zieht das noch weiter radikalisierende Resümee aus der Konfrontation des kirchlichen Auferstehungsglaubens mit den Einwänden gegen die *resurrectio gloriosa*: Wenn prinzipiell keine Auferstehung Christi denkbar ist, die nicht zugleich glorreiche Auferstehung wäre, dann ist mit der Widerlegung der letzteren Christus die *resurrectio simpliciter*, mithin jede mögliche Form von Auferstehung abzusprechen.

Man sieht in der Rückschau, daß die vier Argumente unserer Disputation in inhaltlicher Hinsicht eine Klimax der Streitungen aufweisen: Keine *resurrectio gloriosa* (Arg. 1-2) – keine *resurrectio perfecta* (Arg. 3) – keine *resurrectio simpliciter* (Arg. 4).

(b) Es folgt in den ZZ. 87-151 die Antwort des Magisters, identifizierbar durch eine typische einleitende Responsionsformel (Z. 87: *Ad hoc dicendum...*). Ausdrücklich beruft sie sich auf die den Einwänden vorangestellten Vorbemerkungen (Z. 87: *sicut praelibatum est*), die man sich darum ohne Probleme auch als Eröffnungsaussagen im *Respondeo*-Teil unserer Quästion vorstellen könnte. Während diese Worte als Beginn einer Predigt merkwürdig erscheinen, wären sie fast ideale Einleitungen für ein Artikelcorpus. Jedenfalls setzt Odo die dort

<sup>58</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, 53, 3 c. ; dazu : MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 321.

begonnene Argumentation nun bruchlos fort. Die zuvor allgemein konstatierte unterschiedliche Perspektivität von Fragen bei der Erschließung eines Sachverhaltes prägt, so heißt es nun, auch die Konklusionen, die solche Fragen beantworten wollen. Für die *argumenta resurrectionis* bedeutet dies: Man kann sie nur korrekt verstehen, wenn man jeweils im einzelnen unterscheidet, ob Christus durch eine Kundgabe seine wahre *oder* seine glorreiche Auferstehung kundtun wollte; denn für diese beiden Aspekte hat er unterschiedliche Argumente vorgelegt. Dieselbe Unterscheidung treffen wir in den systematischen Erörterungen der Hochscholastik seit Wilhelm von Auxerre sehr regelmäßig an, wenn eine analytische Klassifizierung der Ostererscheinungen nach ihrem Kundgabehinhalt vorgenommen werden soll<sup>59</sup>.

(aa) Wie alle seine Zeitgenossen mißt Odo in den biblischen Berichten dem ersten Aspekt, dem Beleg der vor- und nachösterlichen Identität Jesu, Priorität zu und behandelt ihn im folgenden auch an erster Stelle (ZZ. 92-139). Der Magister hält diese Präferenz für durchaus begründungswürdig. Es war die geistliche Verfassung der Apostel, näherhin ihre «fleischliche», auf irdische Fakten eingegrenzte Realitätswahrnehmung, die den Beweis der «wahren» gegenüber der «glorreichen» Auferstehung vordringlich machte (ZZ. 92-96). Erst langsam konnte den Jüngern von hier aus die Einsicht in den zweiten Aspekt des Geheimnisses gebahnt werden, was nach Odo mit der *intellectio scripturarum*, dem Begreifen der prophetischen Ankündigungen des vollen Auferstehungsgeheimnisses im Alten Testament, verbunden war, das in Verbindung mit dem Emmausgeschehen relativ spät erfolgte. Wie oben bereits angedeutet, wird der Vorrang des Identitätsbeweises außerdem durch die gängige, den Verklärungsaspekt ausklammernde definitorische Formel des Damascenus unterstrichen (Z. 98 ff.).

Erneut zum Schriftthema der Predigt zurückkehrend, stellt Odo nun konkrete Elemente für die Kundgabe der «wahren Auferstehung» aus dem Tagesevangelium zusammen, das die Erscheinung Jesu vor allen Jüngern schildert, wie sie nach

<sup>59</sup> Nachweise: MARSCHLER, *Auferstehung* (Anm. 8), S. 470-478.

dem Erlebnis des Emmausgangs erfolgte (ZZ. 102-189). Im einzelnen lassen sich nach der nicht allzu streng strukturierten Darstellung Odos folgende Argumente unterscheiden:

- Z. 105 f.: Jesus gibt sich im Wort als derselbe wie früher zu erkennen, nämlich durch seine Selbstvorstellung mit betontem Personalpronomen (*ego sum*).

- ZZ. 106-119.132-134: Der Herr gibt den Jüngern sinnliche Beweise zum Ausschluß jedes Doppelgängerverdachts; vor allem die Wunden der Kreuzigung, die berührt werden dürfen, dienen als ein sicheres Identifizierungsmerkmal<sup>60</sup>.

- ZZ. 120-132: Dieselbe Funktion erfüllt das Verhalten Jesu vor den Seinen. In der biblischen Aussage, Jesus sei in « die Mitte » seiner Jünger getreten, deutet Odo das *in medio* als gleichbedeutend mit *communiter*: Jesus habe sich unauffällig unter die Apostel gemischt, wie es dem demütigen Auftreten vor seinem Tod entsprach. Neben der gewohnten Grußformel, an der auch Maria Magdalena den österlichen Herrn erkannte, wird das in einem besonderen Modus erfolgende Brotbrechen des Auferstandenen (abgeleitet aus Lk 24, 30f. 35) zum Identitätsbeleg erklärt (ZZ. 134-136). Das zuletzt genannte merkwürdige Argument kennen auch andere Autoren der Epoche<sup>61</sup>.

- ZZ. 136-139 erwähnen, ebenfalls in Anknüpfung an die Emmausperikope, kurz den Schriftbeweis, den Christus den Aposteln für die Notwendigkeit seiner Auferstehung vorgelegt hat.

Insgesamt wird aus solcher Nutzbarmachung noch kleinster exegetischer Details deutlich, weshalb Odo an anderer Stelle seiner Predigten die Erscheinungen als *argumenta infallibilia* für die wahre Auferstehung Jesu bezeichnen konnte<sup>62</sup>.

(bb) Neben diesen ersten aus den Erscheinungsberichten erhobenen Beweisgang für die wahre Auferstehung stellt Odo in einem zweiten, allerdings wesentlich kürzeren Schritt die

<sup>60</sup> Das Zeigen der Wunden *ad probandum ueritatem resurrectionis* wird schon erwähnt in Cod. AOP XIV, 32, fol. 279rb.

<sup>61</sup> Vgl. *Summa fratris Alexandri*, t. 4, l. 3, n. 193 (ad obiecta), Grottaferrata, 1948, S. 271; Albert, *De resurrectione*, tr. 2, q. 8, a. 6, § 4 ad 4, ed. Coloniensis, t. XXVI, Münster, 1958, S. 281, ZZ. 19-21.

<sup>62</sup> Vgl. Cod. AOP XIV, 33, fol. 23vb-24ra.

Argumente, die darin gleichermaßen für die « Auferstehung in Herrlichkeit » zu finden sind (ZZ. 140-149). Unschwer ist zu erkennen, daß sich die Darstellung an der in der Hochscho lastik üblichen Zusammenschau der Verklärungseigenschaften nach vier *dotes*, den von Gott geschenkten « Brautgaben » des auferstandenen Leibes, orientiert und die gängigen Beleg beispiele aus den biblischen Texten zitiert. Das Eintreten des Auferstandenen bei verschlossenen Türen dient als Beweis sei ner Feinstofflichkeit (*subtilitas*), sein plötzliches Kommen und Gehen sowie das Erscheinen an unterschiedlichen Orten be legt die wunderbare Behendigkeit (*agilitas*), die Aufforderung an Thomas, die Wundmale zu berühren, offenbart die Leidlosigkeit (*impassibilitas*). Wenn die üblicherweise an vierter Stelle genannte *claritas*, der überirdische Auferstehungsglanz, un erwähnt bleibt, so ist dies Ausdruck für eine gewisse Verlegenheit der Theologen, denen bewußt ist, daß dafür kein unmittelbarer Beleg in den österlichen Erscheinungsberichten zu finden ist; gewöhnlich greift man darum hier auf die vorösterliche Verklärungsszene am Berge Tabor zurück.

(cc) Die ganze Argumentation der Antwort Odos läuft ZZ. 149-151 in der bereits erwähnten Formel Gregors zusammen: Der Auferstandene war *eiusdem naturae, alterius gloriae*, und bei des wurde durch die Erscheinungen bewiesen.

Nachdem wir Odos eigene Darlegungen zum Thema über blickt haben, können wir noch einmal die anfangs ausgeklammerte Frage aufgreifen, ob die von fremder Hand hinzugefügten Eingangszeilen zur Predigt als authentisch zu beurteilen sind. Das Urteil lautet: Obwohl die dort vorgenommene grobe Zweiteilung der Predigt in einen lehrhaften und einen moralischen Teil dem realen Textverlauf entspricht, gibt die anschließende Ankündigung zur *instructio in fide* nur sehr partiell dessen tatsächlichen Inhalt wieder und entspricht nicht der von uns herausgearbeiteten Gedankenführung Odos. Statt der unwahrscheinlichen Vermutung, der Verfasser selbst sei in der Durchführung von seinem ursprünglichen Entwurf abgewichen, legt sich eher die Annahme nahe, daß ein späterer Leser der Predigt den Versuch unternommen hat, die offensichtlich fehlende Texteinleitung nach üblichem Schema

zu ergänzen, ohne dabei allerdings der Argumentationsidee des Magisters vollständig gerecht zu werden.

(c) Wiederum streng nach Quästionenschema folgt dem *Respondeo* schließlich eine Erwiderung auf die gegnerischen Argumente (ZZ. 152-168). Deren kumulative Behandlung, wie sie hier vorgenommen wird, stellt auch in systematischen Werken keineswegs eine Seltenheit dar. Odos Hauptargument gegen die These einer Unvereinbarkeit der in den Erscheinungen vorfindlichen Beweise für Identität und Verklärung lautet: Wie der vorösterliche Christus zeitweise die zum Stand der nachösterlichen Verklärung (*status impassibilitatis*) gehörenden Eigenschaften annehmen konnte, so vermochte der nachösterliche Christus je nach Beweisnotwendigkeit die zum vorösterlichen Leben gehörigen Eigenschaften beizubehalten. Es ist also die göttliche Souveränität des Auferstandenen, die das für uns widersprüchlich Erscheinende vereinbar werden lässt. Dabei verfährt Christus nicht willkürlich, sondern nach einem soteriologisch einsichtigen Plan. Wie vor Ostern die zeitweise Annahme der Verherrlichungsgaben Hoffnung vermitteln sollte, so hatten nach Ostern die in den Erscheinungen gezeigten Eigenschaften der Sterblichkeit die Funktion, Jesu Identität sicher kundzutun. Auch in dieser Argumentation ist sich Odo mit vielen Zeitgenossen einig. Doch nur aus der Kenntnis des größeren christologischen Kontextes, in den die systematische Auferstehungstheologie des XIII. Jahrhunderts einzuordnen ist, wird die Brisanz offenbar, die diesem Gedanken zugleich innewohnt. Damit er nämlich Gültigkeit besitzt, muß sich der Magister (ZZ. 155-160) ausdrücklich von der Meinung «einiger» abgrenzen, die es rundum ablehnen, Christus während seines Erdenlebens die zeitweise Annahme von österlichen Verklärungseigenschaften zuzuschreiben. Die in den Schulen einschlägigen Beispiele Geburt, Seewandel, Verklärung und Gabe des eucharistischen Leibes, die man wiederum unschwer den vier Verklärungseigenschaften zuordnen kann, sind ausdrücklich genannt. Indem Odo in diesen Ereignissen des Lebens Jesu eine zeitlich begrenzte Vorwegnahme von Verklärungseigenschaften im strengen Sinne annimmt, schließt er sich einer traditionellen These an, die seit Hugo von St. Viktor in der scholastischen Christologie

präsent ist. Ihre Problematik liegt auf der Hand: Sie hat nicht nur eine weitreichende Unterordnung des Ostergeschehens unter die Vorgaben der Inkarnation zur Folge und nimmt dem Auferstehungssereignis aus der Sicht Christi den Charakter einer wirklichen Statusveränderung, sondern sie begünstigt darüber hinaus eine so enge Verbindung von irdischer Natur und Verklärungsgestalt Jesu, daß es im Extremfall zu einer dem Monophysitismus zuneigenden Relativierung des wahren Menschseins kommt, wie sie tatsächlich bei einigen Frühscholastikern vorliegt. Während vor allem die Franziskanerschule auch im XIII. Jahrhundert noch stark an dieser Verherrlichungschristologie festhält, ist bei einigen Dominikanern, allen voran Thomas von Aquin, ein deutlicheres Abrücken von der These zu konstatieren<sup>63</sup>. Letztere dürfen es also sein, auf die Odos anonym bleibende Kritik abzielt, so daß er hier eher als Kritiker denn als Parteigänger des Aquinaten zu identifizieren ist. In theologiegeschichtlicher Perspektive ist diese kleine Beobachtung aus der Christologie ein Beleg für die vielfach nachzuweisende Tatsache, daß die theologischen Magistri aus dem Weltklerus in der Mitte des XIII. Jahrhunderts der Tendenz nach eher konservative und traditionelle Lehrpositionen vertreten haben.

### *5. Der "disputierende Ostersermo" des Odo von Châteauroux als Beispiel für die scholastische Predigt als dogmatische Quellenschrift*

Es kann nicht mehr Ziel unserer Darstellung sein, auch noch den zweiten, wesentlich kürzeren Hauptteil der Predigt, der nach der *instructio in fide* das Thema für eine *instructio in moribus* fruchtbar machen will, ausführlicher zu erläutern (ZZ. 169-220). Erwähnt sei allein aus formaler Hinsicht, daß der

<sup>63</sup> Ausführliche Darstellung der Lehrentwicklung bei MARSCHLER, *Auf-erstehung* (Anm. 8), S. 128-210. 488-498. Odo dürfte Thomas persönlich gekannt hat, vor allem aus den Jahren, die beide gemeinsam an der päpstlichen Kurie verbracht haben (in den 1260er Jahren); vgl. LEBRETON, « Eudes de Châteauroux » (Anm. 9), S. 1677. Ob man, wie Lebreton es ebd., S. 1678, tut, die Theologie des Aquinaten geradezu zum Gegenstand seiner Predigt erklären kann, bleibt auf dem derzeitigen Stand der Erschließung der Predigttexte fragwürdig.

Schluß des ganzen Textes ebenso unvermittelt ist wie sein Anfang. Stattdessen sollen einige resümierende Bemerkungen die Analyse des ersten Teils und damit zugleich unsere umfassendere Suche nach systematischen Elementen in der Predigt des XIII. Jahrhunderts, für die uns die Ostersermones Odos Beispiel waren, zum Abschluß bringen.

(1) Die von uns in den Blick genommene Osterdienstagspredigt des Odo von Châteauroux ist durch formale wie inhaltliche Auffälligkeiten gekennzeichnet. Selbst wenn man im Rückgriff auf Augustins Vorgaben das lehrhafte Gepräge der gesamten scholastischen Predigt betont und die von uns benannten zahlreichen systematischen Elemente berücksichtigt<sup>64</sup>, die sich häufiger in der Predigt des XIII. Jahrhunderts ausmachen lassen<sup>65</sup>, bleibt eine derart massive Übernahme von Formen der Disputation in die Verkündigung eine selte-ne Ausnahme. Aus dem Text legt sich die These nahe, daß der Magister auf eine Quästion zum Thema « Angemessenheit der Erscheinungsargumente » zurückgegriffen hat, um aus ihr durch leichte Umarbeitungen und Ergänzungen den wichtigsten Teil seines Predigttextes zu Lk 24, 36 zu gewinnen.

(2) Ob Odo diese Predigt tatsächlich je in der schriftlich vorliegenden Form gehalten hat oder ob, was durch das Fehlen von Anfang und Schluß nahegelegt sein könnte, der Magister nur aus vorhandenem theologischen Material einen Text erstellt hat, um eine Lücke in seiner Predigtsammlung auszufüllen, kann nicht abschließend beurteilt werden. Die Tatsache, daß der von uns untersuchte Sermo das einzige Beispiel für eine Auslegung seines Schriftthemas in der ganzen ersten Serie des Schneyerschen Repertoriums ist, macht ebenso wie der für eine Predigt nicht zwingende liturgische Anlaß des Osterdienstags eine Durchführung im realen Vortrag

<sup>64</sup> Vgl. S. VECCHIO, « Le prediche e l'istruzione religiosa », in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Società internazionale di studi francescani, Atti del XXII Convegno internazionale, Spoleto 1995, S. 301-335, bes. S. 303.

<sup>65</sup> Vgl. auch das Fazit bei BATAILLON, « L'emploi du langage philosophique » (Anm. 36), S. 991, der festhält, daß « un nombre non négligeable » unter den Predigern sich philosophischer Ausdrucksweise selbst in Ansprachen bedient habe, die nicht für Kleriker bestimmt waren.

nicht unbedingt wahrscheinlich. Offen bleiben vorerst auch die Fragen, wie häufig bei Odo und anderen Theologen seiner Zeit derart pointierte Beispiele für ein « dogmatisches » Vorgehen in der Predigt tatsächlich sind, ob bestimmte theologische Themen im Vergleich zu anderen ein stärker argumentatives Vorgehen besonders nahelegten – und falls ja, warum. Fest steht aber, daß das Eindringen systematisch-theologischer Elemente in die scholastische Predigt des XIII. Jahrhunderts zumindest im Extremfall bis zum regelrechten *disputando praedicare* führen konnte, sofern ein dafür aufnahmefähiger Zuhörerkreis gegeben war. Ein akademischer Verfasser wie Odo von Châteauroux scheint jedenfalls kein grundsätzliches Problem darin gesehen zu haben, eine solche Predigt ohne besondere Kennzeichnung (z. B. als Universitätssermo) neben andere in seine Sammlung zu stellen.

(3) Doch nicht nur in diesem besonders hervorstechenden Fall, sondern auch in den zuvor erwähnten « milderen » Formen der Konvergenz von Predigt und Systematik dürfte sich gezeigt haben, daß die Erforscher mittelalterlicher Predigt auf die Ergebnisse des klassischen mediävistischen Dogmengeschichtlers angewiesen sind, um die Aussagen ihrer Texte korrekt zu verstehen. Zuweilen sind Inhalte scholastischer Predigt sinnvoll nur zu deuten, wenn man um ihren ursprünglichen Ort oder ihren umfassenderen Kontext in den systematischen Diskursen der Zeit weiß. Umgekehrt offenbart erst die praktische Nutzbarmachung im Kanzelwort die ganze Relevanz einer theoretischen Fragestellung für das religiöse Leben ihrer Epoche. Und hier und da, so hat uns das Beispiel unseres Magisters ebenfalls gezeigt, können Predigten sogar hilfreich sein, um bis in brisante Kontroverspunkte hinein ernstzunehmende Diskussionsbeiträge zu dogmatischen Fragen der Zeit auszumachen<sup>66</sup> und dabei das theologische Profil eines scholastischen Autors zu rekonstruieren, der ansonsten wegen des Fehlens der entsprechenden Textquellen doktrinell

<sup>66</sup> Schon M.-M. LEBRETON, « Eudes de Châteauroux » (Anm. 9), S. 1678, hat festgestellt : « Les sermons d'Eudes de Châteauroux contiennent des détails historiques précieux pour l'histoire doctrinale du 12<sup>e</sup> siècle. Il cite volontiers les vieux maîtres et leurs opinions ».

kaum einzuordnen ist. Eine umfassende Erschließung des riesigen Predigtwerkes aus der Feder des Odo von Châteauroux mit den Augen des Systematikers würde vermutlich dieses Profil noch weitaus schärfer herausarbeiten und damit immer besser aufzeigen können, wie der Theologe hinter dem erfolgreichen Kardinal und Kirchenpolitiker aussah. Sein Beispiel fordert den Theologichistoriker auf, die Predigt als dogmatische Quellenschrift ernstzunehmen und sich zukünftig noch stärker am großen Projekt der Sermonesforschung zu beteiligen, dem sich Historiker und Philologen längst intensiv zugewandt haben.

ODO VON CHÂTEAUROUX, Sermo feria III<sup>a</sup> post pascha  
 Cod. Rom, Arch. Ord. Praed., XIV, 33, fol. 25ra-27ra  
 (cf. SCHNEYER, *Repertorium*, tom. IV, p. 419, n. 319)

*Cum autem haec dicerent, Iesus stetit in medio eorum et dixit eis : Pax uobis. Ego sum, nolite timere.* 25rb

Verba sancti euangelii, quae audistis, nos instruunt in fide resurrectionis dominicae, nihilominus in moribus nos informant. Et 5 primo pertractabimus ea, prout astruunt resurrectionis dominicae ueritatem. Probauit enim ueritatem dominicae resurrectionis per tria: primo per uulnatum ostensionem, secundo per hoc quod exhibuit se palpandum, tertio per comeditionem.

Adducuntur probationes alicuius rei aliquando, quia non creduntur ea, quae dicuntur de illa re; immo potius contrarium creditur. Aliquando, quia de ea dubitatur. Aliquando, ut sciatur causa eius et ut sciatur quid sit. Et secundum hoc multiplicantur quaestiones de ipsa: an sit, quid sit, quia est, propter quid est. Et secundum diuersitatem quaestionum fiunt diuersitates conclusionum. 15 Et secundum diuersitatem conclusionum requiruntur diuersitates mediorum.

Hinc est quod de resurrectione quidam dubitauerunt, alii crediderunt eum non resurrexisse a mortuis; similiter et de causa resurrectionis eius et de modo resurrectionis. Propter hoc dominus, qui 20 neminem uult perire, sed desiderat eos *ad agnitionem ueritatis uenire*, probauit multis modis se resurrexisse et etiam resurrexisse gloriose, sicut describunt euangelistae ad plenum et inter alias beatus Lucas in euangelio hodierno, cum dicit: *Cum autem haec loquerentur, stetit Iesus in medio eorum* etc.

25 Sed mirum uidetur de argumentis, quae subiungit, quia uidentur esse ad oppositum, scilicet ad probandum quod non surrexit gloriose siue gloria resurrectione, cum dicit: *Videte manus meas et pedes meos*. Per gloriosam resurrectionem omnis defectus, omnis diminutio, omnis deformitas remouebitur, asserente apostolo qui di-

---

1-2 Cum – timere] Luc. 24, 36      20 ad – uenire] I Tim. 4, 2      23-24 Cum – eorum] Luc. 24, 36      27-28 Videte – meos] Luc. 24, 39

3-8 Verba – comeditionem] *in marg. al. man.*

- 30 cit quod *omnes resurgemus in aetate plenitudinis Christi*, ad Eph. 4, donec occuramus omnes in unitate fidei et agnitionis filii dei in uirum perfectum in mensuram aetatis corporis Christi. Et dicit 1 ad Cor. 15: *Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Seminatur in infirmitate, surget in uirtute. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Per gloriosam ergo resurrectionem diminutum a quantitate | debita secundum naturam supplebitur, superfluum recessabitur, disiunctum et discontinuatum continuabitur. Sicut ponit exemplum Augustinus de campana confracta, quando postmodum reparatur. Quod enim nimis erat in una parte, ponitur ubi erat defectus. Scissurae etiam et foramina reparantur et coniunguntur, sicut etiam ostensum fuit Ezechieli 37, quando dixit: *Accesserunt ossa ad ossa unumquodque ad iuncturam suam.* Et ibidem dicit: *Haec dicit dominus deus ossibus his: Ecce ego immittam spiritum in uobis et uiuetis et dabo super uos neruos et succrescere faciam super uos carnes et superextendam in uobis cutem.* Si hoc fiet in generali resurrectione, maxime hoc fiet in gloria resurrectione. Ostensio ergo uulnerum probabat Christum non surrexisse gloria resurrectione. Et hoc ostendebat cum dicit: *Videte pedes meos et manus meas.* Si autem dicat quis quod non ostendebant uulnera, sed cicatrices uulnerum: hoc stare non potest. Quia scribitur Io. 20 dominum dixisse Thomae: *Infer digitum tuum huc et uide manus meas et affer manum tuam et mitte in latus meum,* propter hoc quia Thomas dixerat: *Nisi uidero in manibus eius fixuram clavorum et mittam digitum meum in locum clavorum et mittam manum meam in latus eius, non credam.* Si enim tantummodo cicatrices uulnerum remansissent, numquam Dominus dixisset: *Mitte manum tuam in latus meum, uel digitum in locum clavorum.* Et beatus Augustinus hoc asserit in libro De Trinitate, quod sic fecit Thomas.
- 60 Item, quod subiungitur quod discipuli conturbati et conterriti aestimabant se spiritum uidere. Et dixit eis dominus: *Quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda uestra? Videte manus meas et pedes meos, palpate et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me uidetis*

---

30 omnes – Christi] Eph. 4, 13 Stella – spirituale] I Cor. 15, 41-44 cesserunt – suam] Ez. 37, 7 cf. Luc. 24, 39	30-32 donec – Christi] Eph. 4, 12 39 Augustinus] loc. non inueni 43-46 Haec – cutem] Ez. 37, 5-6 51-52 infer – meum] Ioh. 20, 27 Ioh. 20, 25 57 Mitte – clavorum] cf. Ioh. 20, 27	32-36 42-43 Ac- 49 Videte – 53-55 Nisi – credam] 58 Augustinus] cf. Avgvs- tinvs, En. Ps. 49, 5 (CC SL 38, 578) 61-64 Et – habere] Luc. 24, 38-39
---	--	---

*habere.* Hoc similiter uidetur facere ad oppositum. Aër enim propter subtilitatem suam palpari non potest.

Sicut econtrario dicitur quod in Aegypto erant tenebrae palpabiles propter densitatem <et> <s>pissi|tudinem aëris tenebrosi. In hoc ergo quod exhibuit se palpabilem, probabat se non surrexisse resurrectione gloriosa.

70 Similiter in hoc quod subiungitur: *Adhuc autem illis non credentibus et mirantibus præ gaudio dixit: Habetis hic aliquid, quod manducetur?* At illi obtulerunt ei partem piscis assi et fauum mellis. Et cum manducasset etc. Per hoc probabatur non tantum eum non resurrexisse gloriose, sed etiam non resurrexisse illa scilicet resurrectione, quae non 75 terminatur per mortem subsequentem. Et talis fuit resurrectio Christi. Et de illa dicit apostolus, 1 ad Cor. 15: *Seminatur autem corpus animale*, id est indigens alimonia, *surget autem spirituale*, id est non indigens alimonia. Hoc etiam uerum erat in corporibus damnatorum resuscitatis illa resurrectione, quae non potest terminari morte. Manifestum est quod corpus suum tunc non erat animale, id est indigens alimonia, sed potius spirituale. Sed per hoc quod manducauit, probabatur quod animale erat et ita quod non resuscitatum erat illa resuscitatione.

Item, cum Christus non fuerit resuscitatus nisi suscitatione gloriosa, ergo si illa non probabatur, nec suscitatio simpliciter probabatur.

Ad hoc dicendum quod, sicut prælibatum est, quaestiones transformantur in conclusiones, et secundum diuersitatem quaestionum fiunt diuersae conclusiones. Et diuersae conclusiones 90 diuersis mediis probantur siue diuersis argumentis. Et ideo dominus aliis argumentis probauit se uere resurrexisse, probauit etiam aliis argumentis se resurrexisse resurrectione gloriosa. Et quia discipuli carnales erant et de resurrectione gloriosa minime adhuc cogitabant, eo quod intellectum capacem intelligentiae illius non 95 habebant, ideo dominus primo et principaliter probauit eis quod a mortuis resurrexerat, secundo quod resurrexerat gloriose. Et ideo aperuit eis sensum, ut hic dicitur, *ut intelligerent scripturas*, ubi de resurrectione | gloriosa plurima continentur. Dicit autem Iohannes 26ra

---

66-67 in – tenebrosi] cf. Ex. 10, 22      71-72 Adhuc – manducasset] Luc. 24, 41-43      76-77 Seminatur – spiritale] I Cor. 15, 44      97 aperuit – scripturas] Luc. 24, 45      98 Iohannes Damascenus] cf. IOH. DAMASCENVS, *De fide orthodoxa*. Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. E. M. BLYTAERT (FIPT 8), St. Bonaventure, N.Y., 1955, c. 100, p. 377f. / PG 94, 1219A: “Resurrectio enim est secunda eius quod cecidit resurrectio. (...) resurrectio omnino est copulatio rursus et animae et corporis, et secunda eius quod dissolutum est et cecidit animalis resurrectio”.

Damascenus quod resurrectio est eiusdem corporis, quod per mortem cecidit, surrectio, uiuificatio et erectio. Vnde hic intendit probare dominus quod ipse idem, qui per mortem ceciderat, uiuebat, et per hoc quod resuscitatus erat. Vnde in principio huius euangelii scribitur: *Cum autem haec loquerentur*, scilicet quomodo dominus apparuerat euntibus in Emaus, et quod apparuerat Simoni, tunc Iesus stetit *in medio eorum* et dixit *eis*: *Pax uobis; ego sum.* Non dixit tantum *sum*, sed addidit *ego* ad maiorem expressionem. Postmodum etiam subiunxit: *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.* Hoc dixit ut hanc identitatem magis et amplius exprimeret. Sed quia aliquando accidit quod duo homines mirabiliter sibi assimulantur et tamen diuersi sunt – sicut in quodam, qui finxit se esse Herodem, qui obses Romae fuerat, et per hanc fraudem regnum uoluit occupare –, ideo dominus talia uoluit in se ostendere, per quae certissime probaretur et absque ulla fraude, quod ipse idem uiuebat, qui per mortem paulo ante ceciderat. Licet enim aliqui duo ualde sibi assimulentur in statura et facie et colore, tamen in multis aliis inueniuntur discordare, in uoce, in moribus, in scientia, in tarditate ingenii uel uelocitate, in his etiam quae per uiolentiam imprimuntur – si enim uni duorum similiu[m] uulnus infligatur, non tamen alteri, similiter nec cicatrix ex uulnere.

Item dominus probauit quod idem erat qui tunc erat uiuus, qui antea per mortem ceciderat. Probauit hoc per consuetudinem, quam habuerat, dum adhuc uiueret, quia ueniens ad discipulos suos stabat *in medio eorum*, idest in communi, idest communiter sicut alii. Medium enim commune est ad extrema sua. Non enim exigeatur ei cathedra uel sedes specialis. Non sedebat, ut ministraretur ei, sed stabat potius, ut ministraret. Vnde dicit Luc. 22: *Ego autem in medio uestrum sum sicut qui ministrat.* | Et ibidem: *Num quis 26rb maior est, qui recumbit aut qui ministrat?* Nonne qui recumbit? Item per modum salutationis, qua consueuerat eos salutare, probauit se esse eundem, cum dicit: *Pax uobis.* Sic et per uocem probauit hoc idem Magdalena, cum dixit: *Maria.* Et illa eum recognoscens respondit: *Rabboni.* Item per uulnera manuum et pedum, et per palpationem probauit se habere idem corpus, cui tertia die praecedenti haec inflictia fuerant. Similiter per modum comedendi et distribuendi. Vnde dicitur de euntibus in Emaus quod cognouerunt

---

103-105 Cum – sum] cf. Luc. 24, 36      107 Videte – sum] Luc. 24, 39      122 in – eorum] Luc. 24, 36      126-127 Ego – ministrat] Luc. 22, 27      127-128 Num – recumbit] Luc. 22, 27      130 Pax uobis] Luc. 24, 36      131 Maria] cf. Ioh. 20, 16

eum in fractione panis, idest per modum frangendi panem. Hoc idem probauit per scripturas. Vnde subiungit quod *aperuit illis sensum, ut intellegent scripturas*, in quibus scriptum est, quod *sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertia*.

- 140 Probauit etiam nihilominus quod gloriosa resurrectione resurrexerat: eo quod clauso sepulchro exierat et quod clausis ianuis intravit. In hoc probabat se habere subtilitatem; agilitatem in hoc quod subito in diuersis locis et diuersis apparuit et ab oculis eorum euanuit. Cum enim dominus, ut narratur in Io. 20, intrasset foribus clausis et postmodum diceretur quod Thomas *non erat cum eis*: non dicitur quomodo exierit. Iterum per hoc quod dixit Thomae: *Pone digitum tuum in locum clauorum et pone manum tuam in latus meum*, probabat quod impassibilis erat et laedi non poterat. Qui enim laedi possunt, talia refugiunt. Sic ergo per predictas probationes, si 150 cut dicit beatus Gregorius, probauit quod corpus eius erat eiusdem naturae, sed alterius gloriae.

Ad ea autem quae opponuntur superius, dicendum est, quod sicut existens in statu passibilitatis assumpsit ea, quae spectant ad statum impassibilitatis, uel fecit ea, quae spectant ad illum statum — hoc dicimus propter hoc, quia aliqui dicunt quod non assumpsit dotes corporis glorificati etiam ad tempus, ut in egrediendo de 155 eterno uirginali, ambulando super aquas, et transfigurando se, et quando tradidit corpus suum ad manducandum et masticandum; et hoc fecit ad probandum se uerum deum et habere naturam super 160 omnem naturam —, sic et in statu immortalitatis et impassibilitatis retinuit ea, quae passibilitatis fuerant, ut probaret per hoc se uere fuisse passibilem atque passum. Vnde sicut per ea quae fecit uel assumpsit in statu passibilitatis, quae tamen spectabant ad statum impassibilitatis, non probauit se esse impassibilem secundum carnem, 165 sed potius probauit quod uenturus erat ad statum impassibilitatis et dedit spem aliis de eodem, sic per ea quae retinuit post resurrectionem, non probauit se habere corpus passibile, sed quod habebat illud idem corpus quod fuerat passibile.

Scripta autem sunt haec non tantummodo ut credamus, sed ut 170 haec facientes salutem consequamur. Dicitur enim in principio huius euangelii: *Cum autem haec dicerent etc.* Vtinam de talibus lo-

26va

137-138 aperuit — scripturas] Luc. 24, 45      138-139 sic — tertia] Luc 24, 46

143-144 Cum — eis] cf. Ioh. 20, 19      146 Pone — meum] Ioh. 20, 27      150 Gregorius] cf. GREGORIVS MAGNVS, *Hom. in Eug.*, 1. 2, hom. 26, n. 1 (PL 76, 1198A/ CC SL 141, 219): "...ut profecto esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturae et alterius gloriae".      171 Cum — dicerent] Luc. 24, 26

queremur inter nos! Sed nos de trufis et bufis loquimur. Et aliquid esset, si ibi staremus. Dicit apostolus: Si quis loquatur, *ad aedificationem*, supple: loquatur. Miseri qui loquuntur ad destructionem,  
 175 ut haeretici, detractores, adulatores, scurrae, leones, seminantes inter fratres discordias, alias prouocantes et uerbis suis ad iracundiam inflammantes, de quorum naribus exit ignis et fumus et fetor, sicut dicitur in Apocalypsi. Isti sunt igniuomi montes et dracones ignem spirantes. In medio talium non stat Iesus, idest salus, sed  
 180 perditio. Et potest eis dici: In medium uestrum stat *quem uos nescitis*, sicut Baptista de domino. Sed in medio eorum stat diabolus, quem nesciunt quam perniciosus sit et pestifer his, qui circa ipsum sunt. Vnde comparatur basilisco, qui flatu suo urit circa se quaeque uarentia. Si autem loqueremur de his quae ad salutem pertinent et nostram et alienam, tunc audiremus illud eulogium domini dicentis: *Pax uobis*. Et sicut ex eo quod dominus dixit: *Hoc est corpus meum, confectum est corpus domini, sic uirtute huius salutis interioris fieret pax in cordibus nostris*. Econtrario diabolus dicit: Fraus uobis, discordia. Vox sua vox belli est. Audiremus etiam et illud: *Nolite timere*. Non dicit: Non timeatis, sed *nolite*, quia in uoluntate nostra est, ut non timeamus timore humano uel mundano. Simili modo dicit dominus: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus*.

26vb

Sequitur: *Conturbati uero et conterriti aestimabant se spiritum uidere*,  
 195 idest phantasma. Vere qui bene attenderet, quaecumque uidet, aestimaret esse phantasma, umbram scilicet sine subsistentia, maxime quo ad homines, in quibus parum aut nihil subsistentiae inuenitur. Et possemus dicere illud, quod dixit Eliphaz, Iob 4: *Et cum spiritus me praesente transiret, inhorruerunt pili carnis meae. Stetit quidam cuius non agnoscebam uultum, imago coram oculis meis*, et quasi exponendo se subiungit: *Ecce qui seruiunt ei, non sunt stabiles, et in angelis suis reperit prauitatem*. Et ideo petimus: « Procul recedant somnia et noctium phantasmata” etc. Sed dominus docuit eos discernere phantasmata a non phantasmatis, cum dicit: *Videte manus meas et pedes meos, palpe et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me uidetis habere*.

173-174 *ad aedificationem*] Eph. 4, 29      178 *in Apocalypsi*] cf. Apoc. 9, 18  
 180-181 *quem – nescitis*] Ioh. 1, 26      186 *Pax uobis*] Luc. 24, 36      186-187 *Hoc – meum*] Luc. 22, 19      190 *Nolite timere*] Luc 24, 36      192-193 *Nolite – corpus*] Matth. 10, 28      194 *Conturbati – uidere*] Luc. 24, 37      198-200 *Et – meis*] Iob 4, 15-16      201-202 *Ecce – prauitatem*] Iob 4, 18      202-204 *Procul – phantasmata*] cf. *Breuiarium Romanum*, Hymnus ad Completorium      204-205 *Videte – habere*] Luc. 24, 39

Illi enim, a quorum manibus et pedibus non exit sanguis, etsi aliquid esse uideantur, nihil sunt. Sanguis ille fuit pretium redemptionis. Et Danielis 4 scribitur: *Redime peccata tua eleemosinis.* Et in Proverbiis: *Redemptio animae uiri propriae diuitiae.* Sanguis exit de manibus, quando extenduntur manus ad pauperes. *Extendit palmas suas ad pauperem.* Tunc exit sanguis de pedibus, quando compassio exit ab affectibus. Exit autem a corde, quando indignatur contra peccata, secundum quod vulgariter dicitur: Totum cor meum sanguinat, quando indignatur. Aqua ablutionis, quando lacrimae procedunt ex cordis contritione. Sed nihil stillat de corde eorum nec de manibus nec de pedibus nec de latere aliquorum. *Spiritus carnem et ossa non habet.* In carne mollities, | in ossibus duritia. Quidam sunt toti ossei, quidam toti carnei, quidam nec carnem nec ossa habent. Quidam ossei sunt per rigiditatem inflexibles, alii carni omnibus cedentes et nulli resistentes.

---

208 Redime – eleemosinis] Dan. 4, 24      209 redemptio – diuitiae] cf. Prou. 13,  
8      210-211 Extendit – pauperem] Prou. 31, 20      216-217 Spiritus – habet] I.luc.  
24, 29

### *Zusammenfassung*

In der theologischen Mediävistik, die traditionell aus vorwiegend dogmengeschichtlichem Interesse betrieben wird, findet die scholastische Predigt als Quellengattung meist wenig Beachtung. Daß dies sachlich nicht immer berechtigt ist, möchte der folgende Beitrag exemplarisch in der Analyse einer Serie von Osterpredigten des Kardinals Odo von Châteauroux († 1273) aus Cod. Rom, AOP XIV, 32-33, nachweisen. In diesen Sermones lassen sich zahlreiche formale wie inhaltliche Elemente aufzeigen, die für den Predigtforscher erst dann korrekt interpretierbar werden, wenn man sie in den Kontext der systematisch-theologischen Arbeit des 13. Jahrhunderts einordnet. Am Beispiel einer Ansprache zum Osterdienstag wird gezeigt, wie das Eindringen systematischer Elemente in die scholastische Predigt bis zur Übernahme einer formgerechten Quästion zu einem Thema reichen kann, das regelmäßig auch in der Sentenzen- oder Summenliteratur der Zeit diskutiert wird. Hier erweisen sich die Predigten Odos zugleich für den Theologiehistoriker als unverzichtbar, um das bislang wenig bekannte theologische Profil ihres Verfassers exakter nachzeichnen zu können.

## Index codicum

- Albi, Bibliothèque municipale 31 122-139  
Assisi, Biblioteca storico-francescana della Chiesa Nuova 51 181 n. 248  
Athos, Megistē Lavra K 116 225  
Athos, Megsítē Lavra 17 222 n. 13  
Autun, Bibliothèque municipale S16 (17) 162 n. 165  
Avranches, Bibliothèque municipale 36 311; 313; 320; 359 n. 176; 392-393
- Barcelona, Archivo Capitular de la Santa Iglesia Catedral Basílica 64 122-139  
Bern, Burgerbibliothek 258 139-140  
Biberach an der Riß, Spitalarchiv 5 254 n. 19  
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup> 1424 335-336; 398-399  
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup> 2572 124  
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I<sup>er</sup> 9810-14 260 n. 32
- Cambridge, Trinity College 98 181 n. 246  
Cambridge, Trinity College B.15.5 306 n. 9  
Chartres, Bibliothèque municipale 288 179  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 146 220-226  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pii II gr. 47 230  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 215 139-140  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 675 220 n. 8  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 996 181 n. 246  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 997 181 n. 246  
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1351 275
- Dijon, Bibliothèque municipale 567 368 n. 197  
Durham, Cathedral Library, A.III.26 310; 324; 333; 396-397  
Durham, Cathedral Library, B.I.34 381; 385-386
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 584 91 n. 49  
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Santa Croce, plut. 8, dext. cod. 6 181 n. 246
- Graz, Universitätsbibliothek 141 368 n. 198  
Graz, Universitätsbibliothek 382 258  
Graz, Universitätsbibliothek 141 257
- Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem IX, 62 311; 320; 332; 388-389
- Karlsruhe, Landesbibliothek, Aug. perg. 208 126-131  
Klosterneuburg, Stiftsbibliothek 440 334-335; 399-400