

gen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen (S. 285–311), wertet die Hagiographie im wesentlichen als „Kultpropaganda“ und als „die beleuchtete Vorderseite des Mondes“ (S. 311) und konterkariert dies mit einigen skeptischen und ungläubigen Quellenausagen, die wiederum als Zeugnisse „einer relativ eigengesetzlichen Laienwelt“ (S. 292) gewertet werden, konkret an Beispielen zur Rolle der Frauen und zum Heiligen gegenüber der staatlichen Macht. – Salvatore P r i c o c c o, *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia* (S. 319–376), weist auf einige nicht oder nur teilweise edierte griechische und lateinische Viten des vornormannischen Sizilien hin („la punta di un iceberg“). Den Texten lag oft der Nachweis eines apostolischen Ursprungs des christlichen Sizilien am Herzen; außerdem trifft man umso häufiger auf den Teufel, je jünger die Texte sind. – Jean-Yves T i l l i e t t e, *Les modèles de sainteté du IXe au XIe siècle, d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques* (S. 381–406), arbeitet das Gemeinsame und die Neuerungen in diesem literarischen Genre zwischen 800 und 1100 (insgesamt ca. 70 Stücke) heraus, um dann den tieferen Sinn der Wahl dieser Kunstform zu benennen: die größere Ehre des besungenen Heiligen. – Teresa P à r o l i, *Santi e demoni nelle letterature germaniche dell'alto medioevo* (S. 411–489; 20 Abb.), basiert auf der angelsächsischen Poesie (mit Bildbeispielen) und gibt Ausblicke auch auf deutsche Prosatexte. – Massimo O l d o n i, *Il mondo senza santi: la letteratura scientifica e la soglia del magico* (S. 499–530), mustert die wissenschaftlichen Schriften von Boethius bis Gerbert von Aurillac (ohne Anmerkungen, dafür mit einer Literatur- und Quellenliste am Ende), die von folgender theologischer Legitimierung von (Natur-)Wissenschaft zeugen: „se Dio deve bastare all'uomo, l'uomo ha il dovere di capire il linguaggio di Lui, espresso negli „oggetti“ e nelle forme della natura“ (S. 527). – Michel R o u c h e, *Le combat des saints anges et des démons: la victoire de Saint Michel* (S. 533–560), bemüht sich um den Nachweis, daß der frühma. Engelskult in Nähe zum antiken Dämonenkult stand, sich in vier Stufen entwickelte und immer mehr auf den Hl. Michael einengte (erst in Italien unter orientalischen Einflüssen, dann in Irland in der typisch mönchisch-eremitischen Spiritualität, schließlich bei den Karolingern als Reichspatron; übrigens müßte das Konzil von Rom 745 nicht mehr nach Mansi 12 zitiert werden). – Bd. 2: André V a u c h e z, *Diabls et hérétiques: les réactions de l'église et de la société en occident face aux mouvements religieux dissidents, de la fin du Xe au début XIIe siècle* (S. 573–601), kommt zu der Einschätzung, daß die Dämonisierung der Häresien gleich mit den berühmten „Häresien um das Jahr 1000“ gegeben war, daß die (gebildeten) kirchlichen Amtsträger aber in der Verfolgung im Gegensatz zu den (kaum gebildeten) Laien eher zurückhaltend waren. Das änderte sich mit der zweiten Hälfte des 12. Jh. („le comencement de la fin du monde enchanté, peuplé d'anges et de démons“, S. 601) mit fortschreitender Rationalisierung und Verrechtlichung, als Häresie für die christliche Gesellschaft als Bedrohung und als Verbrechen empfunden wurde. – Gilbert D a h a n, *Saints, démons et juifs* (S. 609–642), untersucht die Rolle der Juden in der Hagiographie und stellt eine überraschende Bandbreite fest vom „juif persécuteur“ bis zum „juif martyr“ und schließt daraus, daß das Judenthema in der Hagiographie relativ utopisch behandelt wurde. Deswegen dann auch der historische Schluß auf eine (relativ) friedliche Koexistenz, manchmal sogar eine Art jüdisch-christlichen Synkretis-