

wichtige Partizipation am „politischen“ Reliquienkult insofern zu, als bei Reliquienerhebungen, Translationen und liturgischen Feiern soziale Interaktionen in Gang gesetzt wurden, welche die Einheit von Kirche, Volk und politischer Führung in Szene setzen und damit begründen sollten. – Insgesamt hat die Vf. die christliche Reliquienverehrung unter einer interessanten Fragestellung neu beleuchtet, wenngleich nicht gleichmäßig: Mittel- und Nordeuropa kommen etwas zu kurz. Und wenn sie so stark betont, im Westen sei die Entwicklung immer „sur le modèle de Constantinople“ (S. 143) geschehen, sollte man das nicht unbedingt als historische Ableitung verstehen, als ob man nur das byzantinische Beispiel habe nachahmen wollen. In Byzanz waren einfach viele frühchristliche Reliquien konzentriert; aber die *virtus* der Reliquien wirkte „an sich“, und man verehrte sie nicht, weil sie byzantinisch waren. Widukind von Corvey, dem geradezu die „Erfindung“ – oder zumindest erstmalige klare Formulierung – des grundlegenden Prinzips der herrscherlichen Heiligenverehrung zugesprochen wird: die Garantie des Friedens durch Reliquienbesitz (S. 66 f.), beruft sich dabei nicht auf Byzanz. H. S.

Le Diable au corps (XIV^e–XVI^e siècle), sous la direction de Bruno MÉNIEL, Cahiers de Recherches Médiévales 13 (2006) S. 165–236. – Vor dem Hintergrund des erstarkenden Interesses an der ma. Dämonologie, welche die konzeptuellen Grundlagen für die Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit geschaffen hat (vgl. DA 58, 673 f.), sei auf das vier Beiträge umfassende Dossier hingewiesen, das von M. in der in Orléans erscheinenden Zs. herausgegeben worden ist. – Eine „archäologische“ Sondierung zur Vorgeschichte des Hexenstereotypes versucht Béatrice DELAURENTI, Oresme, Lucain et la „voix de sorcière“ (S. 169–179): Im Traktat *De configuratione qualitatum et motuum* des Nicole Oresme (verfaßt zwischen 1351 und 1362) macht die Vf. Überlegungen Oresmes zur Stimme des Magiers aus, deren Wirkung sich weniger durch den Sinn der geäußerten Worte als durch eine besondere, der Stimme innewohnende *virtus* entfalte. Diese *virtus* habe eine natürliche Ursache, weswegen, so die Mutmaßung der Vf., Oresmes Betrachtungen im Besonderen sowie die Frage nach der „Stimme der Hexe“ im Allgemeinen keinen Eingang in den gelehrten Hexenglauben des MA gefunden zu haben scheinen. – Mit dem „Körper des Hexers“ (*le corps du sorcier*) bzw. „Hexenkörper“ (*le corps sorcier*) beschäftigt sich Franck MERCIER, *Membra diaboli. Remarques sur le statut et l'imaginaire du corps sorcier au XV^e siècle* (S. 181–193): Ersterer diene den Verfolgungsorganen dazu, die nicht unumstrittene Realität des Hexensabbats empirisch nachzuweisen, der Vf. erinnert in diesem Zusammenhang an die sich im 15. Jh. allmählich herausbildende Vorstellung vom Hexenmal; letzterer verweist auf die Fiktion einer die christliche Gesellschaft in ihren Grundfesten bedrohenden Hexensekte. – Christine PIGNÉ, *Du De malo au Malleus Maleficarum: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière* (S. 195–220), unternimmt eine weitere Sondierung zu den Grundlagen der spätm. Dämonenlehre: Die neuere internationale Malleus-Forschung bzw. das, was diese zur Verfasserfrage vorzubringen hat, nicht rezipierend, untersucht sie den Einfluß von Thomas von Aquins Dämonologie auf den berühmten Hexenhammer. Ihre nur auf den ersten Blick paradox anmutende Erkenntnis: Gerade weil der Aquinate, in Abkehr von der neoplatonischen Phi-