

Preis eines durchschnittlichen Sklaven? – 169). Noch „als Jesus unter schrecklichen Qualen am Kreuz mit dem Tod kämpfte, [...] hörte Judas keinen Augenblick auf zu glauben: Gleich, gleich ist es so weit.“ – Als er schließlich verstand, „dass er mit eigenen Händen den Tod des Mannes herbeigeführt hatte, den er so sehr liebte und ehrte, verließ er den Ort und erhängte sich“ (170). Zu Zwi Graetz, Jesus sei der einzige, der im Tod mehr bewirkt habe als im Leben (209), notiert Schmucl „aufgeregt am Rand“ (210): Stimmt nicht. „Auch Judas Iskariot hat im Tod mehr bewirkt als im Leben.“ 211: „Judas war der einzige, der nach dem Tod des Messias nicht weiterleben wollte.“ – In keinem Text „hatte Schmucl auch nur den leisesten Versuch gefunden, Judas zu verteidigen, den Mann, ohne den es keine Kreuzigung und kein Christentum und keine Kirche gegeben hätte [in der Tat, wenn er es war, der Jesus gegen dessen Wunsch und Willen nach Jerusalem gedrängt hat], ohne den der Nazarener vergessen worden wäre, wie Dutzende ländlicher Wundertäter und Prediger aus dem abgelegenen Galiläa.“

Danach geht es in den Gesprächen mit Wald vor allem, und intensiv, um Oz' fiktives „Prósopon“ Abrabanel. Als weitere „Verräter“ tauchen auf (272 f.) de Gaulle, als er Algerien freigegeben wollte, Jeremia, Elischa ben Abuju, Abraham Lincoln, die Hitler-Attentäter, Herzl, sogar Ben Gurion und Schmucl selbst (in den Augen seiner Familie) wie sein Großvater Antek. Schließlich sind wir doch wieder bei Judas und seinem Kuss. Natürlich kein Verrat, weil die Häscher alle Jesus kannten. „Sein Verrat, wenn man es so nennen kann, passierte, als Jesus am Kreuz starb. Das war der Moment, in dem Judas seinen Glauben verlor. Und zusammen mit seinem Glauben auch jeden Lebenswillen“ (274). Kichernd meint Wald (276), hätte Pilatus Judas mit kreuzigen lassen, wäre der heute einer der großen Heiligen (ohne dass dies den christlichen Judenhass verhindert hätte). In Kap. 47 (285 ff.) ist Schmucl, Freitagabend allein in einem leeren Gasthaus, bedient von einer jungen schwangeren Schankmagd, auf einmal bei der Kreuzigung zugegen. Am Rand der Menge steht ein großgewachsener Mann, der das Wunder erwartet (289): „Auf der Stelle. Sofort. Jetzt gleich. Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Reich, das nicht von dieser Welt ist.“ Nach dem Tod des Gekreuzigten macht er sich auf nach Kariot, kehrt in einem Gasthaus ein – und zieht Bilanz: „Ich habe ihn ermordet“ (291); ich habe ihn getötet“ (292). „Ich liebte ihn als Gott. Und eigentlich liebte ich ihn viel mehr, als ich Gott liebte“ (295). Und nun (ebd.): „Der Teller, den die schwangere Schankmagd mit dem pockennarbigem Gesicht vor mich hingestellt hatte, wurde zum Fressen für den Hund. Den Wein ließ ich auf dem Tisch zurück.“

Einige Tage nach diesem Identifikationsereignis (und nach weiteren Erkundungen, auch in der Nachbarschaft, bzgl. Abrabanel's) bricht Schmucl mit dem Egged-Bus nach Beer Scheva auf.

Zum Schluss eine Handvoll Notate für das Lektorat (?): S. 16, Abs. 3, Z. 5 v. u.: einen Joghurt; – S. 52, Z. 4–3 v. u.: wird ein Mann [...] Stada erwähnt, der; – S. 75, Abs. 2, Z. 8–10: „Auch [?] Adam war nicht von einer Frau geboren, und trotzdem betrachtet ihn niemand als göttlich, und Henoch und Elias sind ebenfalls nicht [?] gestorben, ...; – S. 101, Z. 16/15 v. u. Zahnstocher als Segel? – S. 300, Z. 6 v. u. erlösch? J. SPLETT

NOVOTNÝ, VOJTECH, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*. Prag: Karolinum Press 2014. 182 S., ISBN 978-80-246-2519-5.

Die aus dem Tschechischen übersetzte Qualifikationsschrift versteht sich als analytische Darstellung einer besonders in der lateinischen Theologie des hohen Mittelalters lebendigen Debatte, ihrer Herkunfts- und Wirkungsgeschichte sowie ihrer theologischen Implikationen: der Frage, ob, und wenn ja, inwiefern das menschliche Geschöpf als Ersatz für die gefallenen Engel diene. Von M.-D. Chenu (von dem der Verf. den Titel seiner Studie übernimmt) und Y. Congar vor einem halben Jhd. beschrieben und in ihrer Bedeutung für die Geschichte der theologischen Anthropologie gewürdigt, erfreute sie sich in der Forschung bislang nur selten größerer Aufmerksamkeit und wird hier erstmals Gegenstand einer wissenschaftlichen Monographie. Das erste Kap. untersucht die Ursprünge der Lehre vom Menschen als Ersatz für die gefallenen Engel. In einem *Sermo*, im *Enchiridion* sowie in *De civitate Dei* behauptete Augustinus, Gott habe von Ewigkeit her eine vollkommene Zahl von vernünftigen Geschöpfen festgesetzt, die zur Seligkeit gelangen.

Diese Zahl würde wegen des Falls eines Teils der Engel nur erreicht, wenn Menschen die vakant gewordenen Plätze einnähmen. Der Verf. (= N.) schließt sich dem Urteil B. Lohses an, dass dieses augustinische Theologumenon in der Patristik ohne eigentlichen Vorgänger war. Gregor d. Gr. greife besonders in den *Homiliae in evangelia* diese Lehre auf und ergänze sie um die Behauptung, dass die Anzahl der zur Seligkeit gelangenden Menschen gleich der Anzahl der bei Gott verbliebenen Engel sei. Sowohl Augustinus als auch Gregor würden ihre diesbezügliche Lehre als Ergebnis einer allegorischen Auslegung von Bibelstellen präsentieren. Beide hätten ausdrücklich offengelassen, ob, wenn alle gefallenen Engel durch Menschen ersetzt seien, weitere Menschen zur Seligkeit gelangten.

Um des besseren Verständnisses willen sollen ihre Thesen in dieser Rezension symbolisch dargestellt werden. Es seien $|E_g|$ die Anzahl (die Mächtigkeit der Menge) der gefallenen Engel, $|M_s|$ die Anzahl der Menschen, welche die Seligkeit erlangen, und $|E_s|$ die Anzahl der standhaften Engel. Dann lautet die augustinische These:

$$(1) \quad |M_s| = |E_g| \text{ >-< } |M_s| > |E_g|,$$

oder einfach:

$$(1') \quad |M_s| \geq |E_g|.$$

Gregor stimmt zu und ergänzt:

$$(2) \quad |M_s| = |E_s|.$$

Das zweite Kap. behandelt das Fortwirken jener augustinischen Lehre im frühen lateinischen Mittelalter. Erwähnenswert ist in diesem Zeitalter fast ausschließlich Eriugena. Dieser gehe mit Augustinus davon aus, dass jeder einzelne gefallene Engel durch einen Menschen ersetzt wird. Folglich gebe es in der Geschichte des Menschengeschlechts mindestens ebenso viele Menschen, wie es gefallene Engel gebe. Es blieben zwei Möglichkeiten: dass es entweder genauso viele Menschen wie gefallene Engel sind; oder dass die Zahl aller Menschen jene der gefallenen Engel übersteigt.

Es sei $|M|$ die Anzahl aller Menschen. Nach Eriugena ist also

$$(3) \quad |M| = |E_g| \text{ >-< } |M| > |E_g|.$$

Worauf es Eriugena ankommt, ist, dass in beiden Eventualitäten alle Menschen letztlich gerettet werden. Im ersten Fall – wenn es ebenso viele Menschen gibt wie gefallene Engel – werden, da jeder gefallene Engel durch einen Menschen ersetzt wird, offenbar alle Menschen zur Seligkeit gelangen. Im zweiten Fall – wenn es mehr Menschen gibt als gefallene Engel – müsste es, damit alle Menschen zur Seligkeit gelangen, eine entsprechend größere Zahl seliger Menschen geben als gefallene Engel. Somit komme auch Eriugena zu der These Augustinus:

$$(1) \quad |M_s| = |E_g| \text{ >-< } |M_s| > |E_g|.$$

Im Unterschied zu Augustinus inkludiert er die zweite Alternative dieser Kontravalenz, weil es auch für den Fall, dass es mehr Menschen gibt als gefallene Engel, wahr sein soll, dass alle Menschen letztlich gerettet werden. Das zentrale dritte Kap. ist vier Theologen des späten 11. und 12. Jhdts. gewidmet. Für (a) Anselm von Canterbury nehme die augustinische Lehre vom Menschen als Engelerersatz eine geradezu axiomatische Stellung ein. Gleichwohl versuche er sie zu begründen. Im Dialog *Cur Deus homo* (= CDH) habe er als erster die Frage aufgeworfen, ob der Mensch einzig aus dem Grunde erschaffen wurde, die Engel zu ersetzen, und sie zugleich verneint, da er das menschliche Geschöpf als Selbstzweck begreife, welches auch erschaffen worden wäre, wenn kein Engel gesündigt hätte. Im selben Werk sei er später allerdings wieder zur „traditionellen Position von Augustinus“ (der Lehre vom Menschen als Engelerersatz) „zurückgekehrt“. Noch dezidierter hätten (b) Anselm von Laon und seine Schule die Annahme zurückgewiesen, dass die Menschheit ihre Existenz der Sünde des Teufels verdanke. Zwar würden die gefallenen Engel durch Menschen ersetzt; aber auch davon abgesehen seien die Menschen nötig, damit das Lob des Schöpfers vollkommen sei. Dem sei, so N., die Vorstellung zu entnehmen, dass der Mensch um seiner selbst willen erschaffen worden ist. Auch (c) Rupert von Deutz lehne (in *De glorificatione Trinitatis*) die Auffassung ab, dass die Erschaffung des Menschen ohne den Engelfall nicht stattgefunden hätte. Er setze ihr eine anthropozentrische und letztlich christozentrische Sicht der Schöpfungs- und Heilsgeschichte entgegen; die Rolle der Engel in diesem Plan trete in den Hintergrund. Wer waren die von Rupert und anderen erwähnten Theologen, welche die Erschaffung des Menschen vom Engelfall abhängig machten? Vielleicht all jene Theologen, mutmaßt der Verf., welche die Ersatzlehre des

Augustinus aufgriffen; oder jene, die in nicht unähnlicher Weise der Sünde des Menschen eine positive Funktion im Heilsgeschehen zuerkennen: Die These, dass Gott ohne den Fall Adams nicht Fleisch geworden wäre, erscheine gewissermaßen als das Gegenstück zu der These, dass Gott ohne den Fall des Teufels den Menschen – und die auf den Menschen hingebundene materielle Welt – nicht geschaffen hätte. (d) Honorius von Autun schließlich lehne die eine wie die andere dieser Thesen ausdrücklich ab: Die Erschaffung des Menschen geschähe, wie es mit Anselm heiße, um des Menschen selbst willen, und die Inkarnation des Wortes hat ihren Grund in der, wie Honorius im Anschluss an Eriugena sage, Bestimmung des Menschen zur Vergöttlichung (*deificatio*). Im vierten Kap. wird der Ausklang der mittelalterlichen Debatte im späten 12. und 13. Jhd. geschildert. Alain de Lille, Hugo von Sankt Viktor und der Autor der *Summa sententiarum* schlossen sich alle der seit Anselm von Laon vorherrschenden Auffassung an, dass die Erschaffung des Menschen nicht vom Missbrauch des freien Willens eines Teils der Engel abgehängt habe. Durch die Aufnahme der Frage in das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, der dieselbe Meinung vertritt, finde diese ihren Weg in die Universitätstheologie des 13. Jhdts., obwohl sie längst aufgehört habe, eine Kontroverse zu sein. Einigkeit herrsche ferner darüber, dass die Menschen in der Tat die gefallenen Engel ersetzen, dass der Englersatz also ein Grund für die Erschaffung des Menschen war – wenn auch weder der einzige noch der hauptsächliche. – Die Konklusion fasst die Ergebnisse zusammen. Zugleich wird hier der Horizont nochmals wesentlich erweitert, indem nach einer möglichen Aktualität des bislang nur in seiner historischen Entwicklung dargestellten Theoriestücks gefragt wird. Das Thema des Menschen als Englersatz spiele in der Theologie der neueren Zeit so gut wie keine Rolle mehr und werde dort in der Regel nicht länger ernst genommen. Anders verhalte es sich mit der im Hintergrund der hochmittelalterlichen Debatte stehenden Frage nach der Selbstzweckhaftigkeit des menschlichen Geschöpfes. N. verweist auf die Kritik Romano Amerios am vermeintlichen Anthropozentrismus der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils, wo es in Art. 24 heißt, dass der Mensch auf Erden das einzige Geschöpf ist, welches von Gott um seiner selbst willen erschaffen wurde. Für den Verf. liegt dieser Aussage jedoch kein Anthropozentrismus zugrunde, sondern ein in einen christozentrischen und theozentrischen Entwurf eingelassenes personales Prinzip. Der Einspruch sei mithin gegenstandslos.

Trotz ihres auf den ersten Blick ausgefallenen und überlebten Themas, durch dessen Wahl der Autor Mut beweist, war die vorliegende Studie ein echtes Desiderat. Die Zurückweisung der Annahme, dass der Mensch lediglich als Englersatz vorgesehen war, das Sich-Durchsetzen der Auffassung, dass Gott den Menschen vielmehr um seiner selbst willen erschuf, markieren nicht unbedeutende Weichenstellungen in der Geschichte des abendländischen Geistes. Der Aufbau des Buches ist klug, der Gang der Untersuchung nachvollziehbar, der Brückenschlag zur zeitgenössischen Diskussion gut gelungen. Die Übersetzung ist ausgezeichnet, und die – nicht immer leicht zugänglichen – Quellen sind genauestens recherchiert (allein die *Summa sententiarum* wird auf S. 112 und S. 121 jeweils unterschiedlichen Autoren zugeschrieben). *Cur homo?* bringt weiteres Licht vor allem in die faszinierende Gründungsphase der lateinischen Theologie des Mittelalters, bei der noch immer vieles im Dunkeln liegt. Und doch leidet das ganze Werk an einer Fehleinschätzung der Position des Anselm von Canterbury innerhalb der erörterten Debatte. Denn Anselm schwankt nicht zwischen verschiedenen Auffassungen. Er lässt vielmehr keinen Zweifel daran, dass der Mensch, wiewohl Ersatz für die gefallenen Engel, nicht reiner Englersatz ist und daher auch ohne den Engelfall erschaffen worden wäre; dass die Menschheit auch um ihrer selbst willen erschaffen wurde. Um dies zu zeigen, entwickelt er mehrere Argumente. Das von N. erwähnte – dass eine Schöpfung mit dem Menschen vollkommener sei als ohne ihn – ist nur eine von vier entsprechenden Überlegungen. Deren wegweisende Untersuchung bei D. P. Henry wird von N. leider nicht zur Kenntnis genommen (vgl. D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967, 222–229; siehe auch B. Goebel, *The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg's Anselm*, in: G. Gasper/I. Logan (Hgg.), *Saint Anselm of Canterbury and his Legacy*, Toronto 2012, 299–317, hier 311–317). Eines der Argumente Anselms setzt voraus, dass Mensch und Engel simultan erschaffen wurden. Die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis der Erschaffung der Engel zu der des Menschen spielte in jener Debatte eine entscheidende

Rolle, und man hätte sich vielleicht gewünscht, dass N. (der sie immerhin erwähnt) näher auf sie eingegangen wäre. Von einer „Rückkehr“ Anselms zur traditionellen Position des Augustinus kann schon deswegen nicht die Rede sein, weil Augustinus in der Frage, ob es neben dem Engeltersatz noch weitere Gründe für die Erschaffung des Menschen gab, überhaupt nicht Position bezog. Alle erwähnten Autoren sind sich mit Augustinus einig, dass der Engeltersatz einer der Gründe für die Erschaffung des Menschen war. (Nichts anderes besagt die vom Verf. als „Kronzeugin“ angeführte Stelle aus CDH 1,23). Unter der Annahme einer „vollkommenen Zahl“ von Seligen musste es sogar als notwendig erscheinen, die gefallenen Engel zu ersetzen. Diese Notwendigkeit versucht Anselm ebenso zu beweisen wie die Behauptung des Augustinus, dass für jenen Ersatz nur der Mensch zur Verfügung stehe; denn beides zusammen würde implizieren, dass einige Menschen notwendig von ihren Sünden befreit und gerettet werden, und darin sieht Anselm im Kontext von *Cur deus homo* eine alternative Weise, eine Zwischenkonklusion seines Beweises für die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu sichern. Die Kontroverse drehte sich um die Frage, ob es darüber hinaus noch andere hinreichende Gründe gab; wenn ja, würde sich der Engeltersatz und damit auch der Engelfall als ein hinreichender, jedoch nicht notwendiger Grund für die Erschaffung des Menschen erweisen. Dass Anselm den Menschen nicht als reinen Engeltersatz betrachtete, folgt auch aus seiner These, dass die Anzahl der die Seligkeit erlangenden Menschen größer ist als die Anzahl der gefallenen Engel. In der von Augustinus offen gelassenen Frage

(1) $|M_s| = |E_g| > < |M_s| > |E_g|$
entscheidet sich Anselm für die zweite Alternative:

(4) $|M_s| > |E_g|$.

Hans Blumenberg hat in mehreren Schriften irrtümlicherweise behauptet, dass sich Anselm für die erste Alternative entschieden habe (vgl. dazu B. Goebel, *The Myth*, 311–317):

(5) $|M_s| = |E_g|$,

eine Aussage, aus der sich nach Anselm ergibt, dass der Mensch ein reiner Engeltersatz ist; doch begehrt der Verf. diesen Fehler nicht. Weil Anselm mit Gregor d. Gr. auch die These von der Gleichzahl der seligen Engel und der zur Seligkeit gelangenden Menschen vertritt:

(2) $|M_s| = |E_s|$,

warnt er in CDH 1,18 vor deren Verwechslung mit einer ähnlichen Annahme, jener der Gleichzahl der gefallenen und der standhaften Engel:

(6) $|E_g| = |E_s|$.

Denn aus der Konjunktion von (2) und (6) folgt offensichtlich die erste, von Anselm verworfene Alternative der augustiniischen Kontravalenz (5):

(5) $|M_s| = |E_g|$.

Die Verbindung der Annahmen (2) und (6) und infolgedessen die These (5) finden sich in der Tat bei zwei Autoren des ausgehenden 11. bzw. frühen 12. Jhdts., nämlich bei Ralph von Battle und Pseudo-Wilhelm von Champeaux (vgl. B. Goebel, *The Myth*, 315, Anm. 72; ders., *Einleitung*, in: B. Goebel/S. Niskanen/S. Sønnensyn (eds.), *Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie*, Freiburg i. Br., 46 f.). Sie u. a. – und nicht die vom Verf. ins Auge gefassten – sind jene Theologen, die Autoren wie Rupert und Honorius im Blick haben, wenn sie berichten, dass viele die Meinung verträten, Gott hätte den Menschen ohne die Sünde des Teufels nicht erschaffen. Weil N. die Position Anselms von Canterbury nicht angemessen erfasst und diese erstmals in der Schule von Laon Gestalt annehmen sieht, weil er bei Anselm nicht mehr als ein „kurzes Aufleuchten“ („a glimpse“) der von diesem doch vehement und konsistent vertretenen Anthropologie der Selbstzwecklichkeit erkennen kann, wären einige der in seinem Buch beschriebenen Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der Theologie des 11. u. 12. Jhdts. zu revidieren. Insbesondere muss er verkennen, dass Anselm von Canterbury, und nicht dessen Namensvetter aus Laon, unter den Theologen des lateinischen Mittelalters derjenige ist, der die These von der Erschaffung des Menschen um seiner selbst willen nicht nur erstmals formuliert, sondern ihr auch zum Durchbruch verholfen hat.

Die Verdienste der vorliegenden Arbeit sind indes so groß, dass auch diese Kritik nichts an dem überaus positiven Gesamteindruck ändern kann. Warum wird, wie der Verf. zu Recht bemerkt, die auf Augustinus zurückgehende These vom Menschen als Engeltersatz

in der heutigen Theologie nicht mehr aufgegriffen? Es liegt nahe, dass hier Zweifel an der logischen Möglichkeit (und folglich auch an der wirklichen Existenz) von als reinen Geisteswesen konzipierten Engeln ausschlaggebend sind. Vielen Theologen, die das Gespräch mit den Naturwissenschaften suchen oder aber vom Aristotelismus beeinflusst sind, gilt die von jener Vorstellung vorausgesetzte Autonomie des rein Geistigen als problematisch. Aber selbst wenn man wie der Rez. diese Bedenken mit einigen Hauptvertretern der analytischen Religionsphilosophie für nicht unüberwindbar hält, erscheint jene augustinische These als problembehaftet. Um nur eine Schwierigkeit zu nennen: Sie hat zur Voraussetzung, dass die der Vollkommenheit des Schöpfers angemessene vollkommene Zahl vernünftiger Geschöpfe, die den Gottesstaat bevölkern, eine bestimmte natürliche Zahl ist. Aber angesichts jeder beliebigen Zahl n von Bewohnern des Gottesstaates, so ließe sich einwenden, erscheint es besser und also vollkommener, wenn es deren $n + 1$ gäbe. B. GOEBEL

BADE, NORMAN / FREUDENBERG, BELE (HGG.), *Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern*. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler 2013. 192 S., ISBN 978-3-89911-217-7.

Als Abschlussdokumentation des Hamburger Forschungsprojekts „The Perception of other Religions in the Early and High Middle Ages“ (2009–2012) beinhaltet das Buch sechs Studien von fünf Historikern und Historikerinnen zur Wahrnehmung „Andersgläubiger“ im europäischen Früh- und Hochmittelalter. Als „Andersgläubige“ gelten Muslime und Juden, „Heiden“ und „Häretiker“. Das Forschungsprojekt war Teil des European Research Council-Projekts (ERC), einer Einrichtung der Europäischen Kommission zur Förderung von Grundlagenforschung. Den zeitlichen Rahmen der sechs Untersuchungen bildet das 10. bis 12. Jhdt.; der regionale Bogen spannt sich von der iberischen Halbinsel bis nach Mittelosteuropa und Byzanz.

Das Hamburger Forschungsprojekt zielte wesentlich darauf ab, zum Teil bereits vorliegende Einzelstudien um einen Vergleich der Wahrnehmungen „Andersgläubiger“ im Mittelalter zu erweitern. Leider entsprechen die einzelnen Beiträge diesem Anliegen nur unvollkommen. Ihre Stärke liegt vielmehr in der sorgfältigen Analyse einzelner Quellen. Am deutlichsten noch gelingt ein die Einzelstudien überwölbender Vergleich der verschiedenen Wahrnehmungsmuster in der Einleitung (7–12). Darin betonen die Herausgeber ihr Anliegen, die Fallstudien „konsequent vorstellungsgeschichtlich“ auszurichten und somit die Frage nach „richtigen“ oder „falschen“ Wahrnehmungen anderer Religionen auszublenken. Als im Forschungsprojekt gemeinsam erarbeitete „Leitfragen“, die einen Vergleich ermöglichen sollen, werden genannt: die Terminologie der mittelalterlichen Autoren, der historische und narrative Kontext ihrer Darstellungen, die Inhalte der Texte, die jeweilige Bewertung von „Andersgläubigen“ sowie das sich in ihren Urteilen spiegelnde Selbstverständnis der Autoren (10). Tatsächlich finden sich diese Aspekte in allen Beiträgen wieder; ein Vergleich zwischen ihnen wird aber vielfach nur angedeutet.

Norman Bade untersucht in seinem Beitrag (13–53) das Bild, das die beiden französischen Mönche Ademar von Chabannes († 1034) und Rodulf Glaber († 1047) von den Sarazenen und vom Islam zeichnen. Beide Chronisten reagierten unabhängig voneinander auf die Zerstörung der Jerusalemer Grabeskirche durch den Fatimiden-Kalifen Al-Hakim im Jahr 1009. Gleichwohl wird dieses Ereignis von ihnen nicht in erster Linie dazu benutzt, religiöse Differenzen zwischen Christen und Muslimen zu thematisieren. Bade deutet dies nicht als eine Folge mangelnder Kenntnis vom Islam, sondern als Ausdruck eines im 11. Jhdt. noch kaum erschütterten heilsgeschichtlichen Selbstbewusstseins der Christen (52 f.).

Claudia Valenzuela widmet sich in ihrer Studie zwei spanischen Historiographien aus dem nördlichen Asturien, die zwischen dem Ende des 11. und dem Beginn des 12. Jhdts. entstanden sind (55–85). Beide Chroniken bieten einen Einblick in die christlichen Vorstellungen von Muslimen, wie sie in den nordspanischen Grenzgebieten zur Zeit der Reconquista verbreitet waren. Dabei wird ein zwiespältiges Verhältnis der Christen zu den Muslimen deutlich, das zwischen Bewunderung und Abscheu wechselt. Die Wahrnehmungen waren nach Valenzuela oft eher durch ethnische, politische und standesethische Prinzipien bestimmt als durch religiöse Überzeugungen.