

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 20/1 (1993)

DOI: 10.11588/fr.1993.1.58142

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

Konzentration auf die schmale Quellenbasis des 13. Jhs. liegen. Epstein weist auch auf die verbreitete Kinderarbeit und auf die Vermietung von Kindern als Arbeitskräfte in den oberitalienischen »instrumenta locationis puerorum« hin, meint aber, es handle sich in allen diesen Fällen um Lehrlinge; ähnlich sein Argument, eine Lohntaxe von drei Pence pro Tag, in der Beköstigung ausdrücklich ausgeschlossen ist, »implies that 3 pence a day were subsistent wages in late 13-th century London« – in beiden Fällen bleibt er die Belege für seine Annahmen schuldig. Die Frage der nichtgeldlichen Entlohnung ist zwar erwähnt, aber nicht weiter behandelt, und der Autor bringt sie vor allem nicht mit dem (ebenfalls erwähnten) Phänomen über sehr lange Zeiträume nominell unveränderter Tage- und Stücklöhne in Zusammenhang. Seine Tabelle mit den hochgerechneten Jahreseinkommen einzelner Handwerke 1230–1256 (S. 148) ist deshalb zumindest problematisch. Wenn ein Schmiedegeselle im Jahre mehr als das Fünfzigfache des Jahreslohns einer Dienstmagd verdient, dann ist an der Art, wie die Daten zusammengestellt worden sind, etwas schief: Hier wird allem Anschein nach Unvergleichbares miteinander verglichen. Der Überbegriff »Lohnarbeit« verdeckt offensichtlich eine Reihe sehr unterschiedlicher Formen abhängiger Arbeit, die Epstein aber nicht weiter voneinander differenziert.

Bleibt der Eindruck, daß der Autor sich nicht entscheiden konnte, ob er ein allgemeines Handbuch über mittelalterliche Lohnarbeit schreiben wollte oder eine detaillierte Untersuchung jener frühen Arbeits- und Zunftverhältnisse, über die die Genueser Notariatsarchive und die frühen Londoner und Pariser Zunftordnungen des späten 13. und frühen 14. Jhs. Auskunft geben. Herausgekommen ist eine Art Mittelding, das viel Interessantes bietet, dem man allerdings mehr Hinweise auf offene Fragen als Material zu ihrer Beantwortung entnehmen kann.

Valentin GROEBNER, Basel

Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien, herausgegeben von Agostino PARAVICINI BAGLIANI und Giorgio STABILE, Stuttgart, Zürich (Belser) 1989, 260 p., nombreuses ill. dont 39 en couleurs.

Depuis la fameuse analyse du rêve d'Henri I<sup>er</sup> d'Angleterre proposée par Jacques Le Goff dans sa »Civilisation de l'Occident médiéval« (1964), qu'il fit suivre d'un important article-programme en 1971 (»Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval«, *Scolies*, 1, 1971), le rêve a retenu l'attention des historiens des mentalités médiévales. Il constitue en effet un point d'observation privilégié, car il articule l'individuel et le collectif, le quotidien et le surnaturel. On ne peut donc que se réjouir de la parution de ce volume collectif dirigé par Agostino Paravicini Bagliani et par Giorgio Stabile. À la différence du volume fort riche publié en 1983 à Rome sous la direction de Tullio Gregory, les éditeurs ont voulu spécifier leur objet en s'attachant à la représentation iconographique du rêve: il s'agit donc d'examiner des images au second degré, puisque l'image mentale fugace n'existe que par un énoncé textuel, dont l'illustration tente de donner un équivalent visuel. Certes, ce pari n'a pas été tenu par tous les auteurs, car certains articles traitent de rêves sans représentations visuelles, et d'autres ne considèrent l'image que dans son rôle d'illustration, sans considérer les spécificités iconiques. Mais dans l'ensemble, l'entreprise, matérialisée par un copieux volume de 15 articles, fort agréablement illustré de planches en couleurs hors-texte et de reproductions photographiques distribuées au fil du texte. Une bibliographie précise des travaux iconographiques sur le rêve, établie par Silvia NALDINI, clôt le volume: on peut regretter l'ordre chronologique qu'elle a adopté qui rend sa consultation difficile.

La question centrale posée par ce volume est celle des caractères originaux de l'image chrétienne du rêve. Certes, des contraintes techniques transculturelles limitent cette originalité: Mireille DEMAULE et Christiane MARCHELLO-NIZIA, dans leur analyse des images de

rêves qui illustrent le *Lancelot-Graal* du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, relèvent la rareté de ces représentations par rapport au grand nombre de rêves narrés; cela tient en partie aux difficultés de mise en scène (faire coexister le rêveur et la chose rêvée; montrer des scènes souvent complexes et peu cohérentes) et en partie à la fonction majeure du rêve dans nombre de civilisations: le rêve est prémonitoire; il ne se donne à voir pleinement qu'au terme d'une existence ou d'un récit. De même, le grand texte onirique du Moyen Age central, le *Roman de la Rose*, dont Eberhard KÖNIG et Herman BRAET examinent l'iconographie, ne donne lieu à une élaboration visuelle spécifique que dans quelques vignettes initiales qui jouent le rôle d'un »marquage fictionnel« (H. Braet).

Pourtant, un article de Giulio GUIDORIZZI sur les modèles de représentation du rêve dans l'antiquité tardive, qui aurait gagné à être présenté en tête et non en fin de recueil, permet de repérer des continuités et des différences. Dans l'image païenne comme dans l'image chrétienne, il importe de figurer un garant du rêve, qui atteste la valeur positive du »bon« rêve. Dans le monde chrétien, cette fonction de garantie peut être assumée par l'»interprète«, patriarche, clerc ou savant, qui manifeste la nécessité d'un médium entre les puissances oniriques du rêveur et la signification générale du rêve; comme le montre Claude CAROZZI, dans la chronique de Jean de Worcester qui rapporte le rêve du roi Henri I<sup>er</sup> sur le mécontentement des trois états du royaume, c'est le médecin Grimbold qui désigne un sens, en marge du dessin, en brandissant un objet symbolique. Mais les religions antiques reposent sur une véritable culture onirique, repérable dans les rites d'incubation au sanctuaire. Dès lors, l'image de rêve joue un rôle central: circulairement, la conformité entre l'image du dieu garant et la figure rêvée légitime la signification et justifie la représentation plastique de la divinité. Le christianisme pose des questions toutes autres: le rêve voisine avec l'apparition, avec la vision et malgré quelques critères de délimitation (yeux ouverts ou fermés, attitude du corps du récepteur), les passages d'une forme à l'autre sont fréquents.

Cette parenté entre les diverses formes de manifestation du surnaturel explique comment l'image manifeste un véritable travail réflexif sur le statut du visible, principalement au moment (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) où l'analyse des formes de la visibilité divine se précise et se multiplie; comme le montre Jean-Claude SCHMITT, à partir d'un corpus de psautiers illustrés, le rêve peut se substituer à la vision et entre dans de véritables compositions typologiques ou dans des enchaînements complexes. Les hardiesses de composition plastique signalent chez les artistes une claire conscience du caractère exorbitant du rêve divinement inspiré. De même, dans les superbes vitraux de la cathédrale de Chartres analysés par Colette DEREMBLE, l'attitude du bon dormeur, qui se détourne de l'image qu'il voit, atteste l'»objectivité« édifiante de l'image.

Mais l'image n'a pas toujours cette fonction heuristique. Elle joue aussi un rôle interprétatif: C. MARCHELLO NIZIA montre comment les images du *Lancelot* ont pu christianiser des rêves profanes. Par ailleurs, la présence d'images dans un texte peut entrer dans le processus purement culturel de diffusion d'un texte (c'est le cas des versions allemandes de la *Chanson de Roland* analysées par Karl-Ernst GEITH); un rêve célèbre, sans cesse représenté et commenté, comme celui du châtiment de saint Jérôme le »cicéronien«, prend, à la fin du Moyen Age, le statut d'un emblème social destiné à christianiser et à justifier des groupes qui s'adonnent à la culture classique (Daniel RUSSO).

Les images de rêves, nécessairement plus rares et plus précieuses que les mentions textuelles pratiquent une sévère sélection des rêveurs, au profit des »grands«: dormeurs bibliques, saints, papes, rois. Dès lors, la représentation devient un moyen de promotion (saint Savinien, à Chartres, prend stature grâce au rêve). Un cas fort intéressant d'auto-promotion par le rêve est analysé par Ingeborg WALTER: Sixte IV, franciscain qui souffrait de sa modeste origine, fit représenter sur les fresques de l'hôpital du saint Esprit de Rome (vers 1478) le rêve de sa mère Luchina sur la grandeur future de son fils. De même, la figuration du rêve de l'empereur Charles IV, au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, est chargée de signaler l'amendement de l'auguste personnage. Enfin, certains lieux semblent concentrer l'image du rêve, du fait d'un certain

mécénat de l'image onirique, bien démontré par les articles de Julian GARDNER et de Carlo BERTELLI sur les représentations des rêves pontificaux à Rome.

Cette rapide revue des articles doit nécessairement passer sur de nombreuses analyses détaillées qui donnent d'excellentes pages d'iconologie ou d'histoire de l'art. Mais je voudrais terminer sur une interrogation plus globale: on peut se demander si l'image de rêve constitue bien une unité pertinente d'analyse historique. En effet, un excellent article de Richard TREXLER choisit de traiter ensemble, à propos du rêve des rois mages, le texte évangélique et ses relais plus tardifs, où l'interaction entre la légende, la vision et l'image est constante; le processus historique passe moins par tel ou tel canal que par une élaboration secondaire des sources canoniques (et il s'agit alors d'affirmer quelque chose sur le lignage royal ou sur la victoire de la jeunesse); le rêve, figuré ou transcrit, constitue alors l'un des moyens d'appropriation des données de la tradition. Cette rivalité entre deux cultures, celle de l'élaboration secondaire et celle de la transmission autorisée, se manifeste aussi dans l'opposition, analysée par Chiara FRUGONI, entre la *Vie* de François par Thomas de Celano et la *Légende des trois compagnons*, où le rêve construit une véritable »vie parallèle«. Mais ce n'est pas un des moindres mérites de cet ouvrage, dans sa diversité d'approches, que de poser ces difficiles questions sur les pouvoirs de l'image.

Alain BOUREAU, Paris

Robert FOLZ, *Les saintes reines du moyen âge en Occident (VI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles (Société des Bollandistes) 1992, XX–200 S. (Subsidia Hagiographica, 76).

Seinem Buch über die heiligen Könige des Mittelalters (vgl. Francia 15, 1987, 910–912) läßt Robert Folz nun als Fortsetzung eine Studie über die heiligen Königinnen des 6. bis 13. Jahrhunderts folgen. Gegenstand der Untersuchung sind sieben frühmittelalterliche und fünf hochmittelalterliche heilige Herrscherinnen; aufgenommen in die Betrachtung sind mit Elisabeth von Thüringen und Hedwig von Schlesien auch zwei nichtkönigliche Damen mit monarchischen Bindungen. Die Zusammenstellung, stets quellennah und fast immer auf dem neueren Forschungsstand, schließt eine Forschungslücke, indem Hinweise auf Leben, politische Wirksamkeit, Heiligsprechung, Verehrung, Reliquien, Feste und liturgische Texte kompetent zusammengestellt werden.

Die fränkische Königin Clothilde (um 475–545) begegnet in ihrer Heiligkeit erst im 9./10. Jh. in einem Kult ohne stringente Kontinuität, wird aber später immerhin als »mère de la France chrétienne« bezeichnet (13). Schon zeitgenössische Quellen belegen die Konsequenz Radegundes (um 520/5–587) im spannungsreichen Verhältnis zu ihrem Gatten, König Chlothar I.; das Handeln der Königin mag dem nachgeborenen Christen bewunderungswürdiger als der zeitgenössischen fränkischen Adelsgesellschaft erschienen sein. Die seit 1249 belegten Wundertaten sorgten für die Beförderung einer spätmittelalterlichen Kultpropaganda, vor allem in der Zeit Karls VII.

Wesentlich besser vermochte Ethelreda (um 650?–679) ihr gottgeweihtes Leben in der englischen Adelsgesellschaft des 7. Jhs. durchzusetzen, da der königliche Gatte, Egfried von Northumbrien, einer Trennung seinen Konsens nicht verweigerte. 673 durfte die Königin offensichtlich unangefochten Ely in Essex begründen und fand früh die Aufmerksamkeit Bedas, später dann die des Liber Eliensis (12. Jh.). Sind wir über Ethelredas Einfluß auf die königliche Politik nur spärlich informiert, so wissen wir das Handeln der fränkischen Königin Bathildis (?–680) als Gemahlin Chlodwigs II. und – vor der Verdrängung durch den Hausmeier Ebroin – als Regentin für ihren Sohn Chlothar III. besser zu beurteilen. Die Fürsorge für die Förderung der Mönchsregel von Luxueil wie die Begründung von Corbie und Chelles sicherten nach der politischen Ausschaltung immerhin einen angemessenen Lebensabend und die baldige Preisung in einer Vita. Gerade die Wichtigkeit von Chelles für die Damen des karolingischen Hauses dürfte die seit dem 9. Jh. zu beobachtende Verehrung befördert haben.