
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 24/1 (1997)

DOI: 10.11588/fr.1997.1.60739

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.

Platz hatte. Es ist unbekannt, wann er seine Chronik Frankreichs begann. Sie dürfte auch noch nicht vollendet gewesen sein, als der Abt ihn aufforderte, die Geschichte seiner eigenen Zeit, d. h. der Regierung Karls VI., festzuhalten. Diese Chronik umfaßt 43 Bücher, für jedes Regierungsjahr des Königs eines. Ihr Quellenwert ist unterschiedlich. Pontois scheint selbst zunächst nicht beabsichtigt zu haben, Zeitgeschichte zu schreiben, zumindest hatte er keine hinreichenden Notizen für die ersten 10 Jahre der Regierung Karls VI. Das erklärt zahlreiche Ungenauigkeiten und Irrtümer in diesem Teil des Werkes. Zudem hinkte, bevor er bald nach 1400 Kantor wurde, zumindest die Endredaktion seines Textes den Ereignissen jeweils 10–15 Jahre hinterher. Als Kantor gingen ihm die Arbeiten dann zügiger von der Hand. Der Abstand zwischen Ereignis und endgültiger Niederschrift sank auf etwa drei Jahre. Von ca. 1390–1415 gibt seine Chronik zuverlässig Zeugnis von dem, was sich am Hofe, aber auch in der Umgebung von Saint-Denis ereignete. Er war sehr genau über die Vorgänge in der Umgebung des geisteskranken Königs unterrichtet. Seine Informationen beruhten nicht nur auf persönlicher Erfahrung oder mündlichen Berichten, sondern er verwendete auch zahlreiche Schriftstücke, darunter Gesandtenberichte, Manifeste, königliche Urkunden, die er z. T. vollständig ins Lateinische übersetzte und seiner Chronik inserierte. Manche dieser Dokumente sind archivalisch überliefert. Sie lassen die Sorgfältigkeit der Übersetzungen Pontois erkennen. Andere Stücke überliefert nur seine Chronik¹.

Noch 1412 und 1414 begleitete Pontois trotz seines Alters den König auf Feldzügen, vielleicht wollte er die Oriflamme im Auge behalten, die der König jeweils aus Saint-Denis geholt hatte. Vor einer Teilnahme an der Schlacht von Azincourt bewahrte ihn dann bereits seine Gebrechlichkeit. Er verlor die Kräfte und auch den Kontakt zum Hof und zur Welt. Die Chronik ist ab etwa 1415 nurmehr das Tagebuch eines alternden Mönches. Er starb 1421. Den Schluß seines Werkes mußte ein anderer schreiben.

Die Chronik hat Schwächen. Einige wurden bereits erwähnt. Andere liegen in der Persönlichkeit des Autors begründet. Pontois war wohl Pikarde. Er scheint nie über Bourges hinaus nach Süden gelangt zu sein. Sein geographischer Blickwinkel ist verengt. Die Chronik ist nicht wertungsfrei, sie ist vielmehr der in chronologische Form gegossene Ausdruck einer Ideologie (S. LVI). Dem Verfasser geht es weniger darum, eine Sache zu verstehen als darum, sie zu beurteilen. Seine Geschichtsschreibung soll nicht nur informieren, sondern auch belehren, indem sie Exempel sowohl lobens- als auch für tadelnswerter Taten bietet. Besonders wichtig ist Pontois die Majestas des Königs, die dieser zu wahren hatte. Tat er dies nicht, so hatte Pontois die Möglichkeiten, den König zu tadeln, die Angelegenheit zu beschönigen oder einfach mit Schweigen zu übergehen. Er hat von allen dreien Gebrauch gemacht.

Die »Chronique du Religieux de Saint-Denis« bietet noch Stoff für manche Untersuchung, aber Guenées Einleitung zeigt doch, wie große Fortschritte seit Moliniers Zeiten gemacht wurden. Hoffen wir, daß die Untersuchungen weitergehen, und hoffen wir, daß eines Tages eine kritische Edition dieser bedeutenden Chronik vorliegen wird!

Holger KRUSE, Paris

Esther COHEN, *The Crossroads of Justice. Law and Culture in Late Medieval France*, Leiden (Brill) 1993, X–231 S. (Brill's studies in intellectual history, 36).

Für einen Historiker, der sich mit der Geschichte des Rechts befaßt, ist es eine anregende und dankbare Aufgabe zu lesen und nachzuvollziehen, wie andere Historiker die

1 Vgl. hierzu ausführlicher Bernard GUENÉE, Documents insérés et documents abrégés dans la »Chronique du religieux de Saint-Denis«, in: *Bibliothèque de l'École des chartes* 152 (1994) S. 375–428, mit Regesten der betreffenden Stücke.

Geschichte des Rechts aus dem Rahmen der Rechtsgeschichte zu lösen versuchen. Neu ist das nicht: Gerade in der französischen Forschungslandschaft, die Esther Cohen sehr gut kennt, sind in den zurückliegenden Jahren einige bemerkenswerte und richtungsweisende Studien zur Geschichte des Rechts und der Delinquenz erschienen¹. Cohen verläßt jedoch die mühsam freigelegten Pfade und stellt dem eher sozialgeschichtlichen inspirierten Frageansatz der meisten französischen Studien einen dezidiert kulturgeschichtlichen zur Seite. Beide Zugänge sind gerechtfertigt und dem Gegenstand angemessen, da, wie die Verfasserin einleitend herausstellt, das Recht einerseits »as a product of the human mind ... an integral part of any culture« sei. Andererseits sei ebenso unstrittig: »As a social mechanism, it is an expression of social structures« (1).

Souverän ordnet Cohen im ersten Teil des Buches ihren Gegenstand, um ihn im zweiten, ausführlicheren Teil kulturgeschichtlich zu deuten. Das französische Recht im Spätmittelalter war gegründet auf die regionalen »coutumes«, Gewohnheitsrechte, die seit der Mitte des 13. Jh. schriftlich niedergelegt wurden, nachdem sie zuvor mündlich überliefert worden waren. Im Kontext der allgemeinen Verschriftlichung im Mittelalter war die Kodifizierung der Gewohnheitsrechte »a latecomer within the trend«, was Cohen damit erklärt, daß die Rechtspraxis von illiteraten Richtern geprägt war. Erst der zunehmende Einfluß römisch-rechtlich unterwiesener Juristen, also externe Gründe, gaben den Anstoß zur Niederschrift der Gewohnheiten. Nach gelehrtem Recht galt das Gewohnheitsrecht als Ausdruck eines Volkswillens (popular will), während das römische Recht dem »as a tool of royal power« entgegengesetzt wurde. Durch die Kodifikation der »coutumes« gelang es, diesen Gegensatz in Frankreich zu überbrücken, vornehmlich, indem die Redakteure römisches Recht als Versatzstücke in die Bearbeitung der Rechte aufnahmen: »Thus Roman forms were used as camouflage for customary matters, while the real Roman influence were hidden behind customary forms« (37). Im Ergebnis gelang es den Bearbeitern der Gewohnheitsrechte, den Widerspruch zwischen gelehrtem und traditionalem Recht aufzubrechen und so Elemente tradierter Rechtspraxis in das Spätmittelalter hinüber zu retten: »Consequently, while in other spheres clashes between learned and popular tradition became increasingly common in the early modern period, the realm of law exhibited remarkable cohesiveness and consensus. By the end of the middle ages France did not possess one united legal system, but within the great complex of local customs it did have a certain cultural coherence. Unlike the Holy Roman Empire early modern France did not undergo a process of national codification and legislation in the manner of the Carolina or the Theresiana. There was no need. Local customs could function very well with the seal of royal approval, precisely because they embodied a cultural consensus lacking elsewhere« (53).

Doch nicht allein dem strategischen Geschick der Redakteure der »coutumes« ist es zu verdanken, daß sich Gewohnheitsrechte, verklärt als gutes altes Recht, das sie oft nicht waren (20), bis in die Frühe Neuzeit hinein als Rechtsgrundlage in Frankreich behaupten konnte. Entscheidend war, daß Rechtsetzung kein Instrument mittelalterlicher Herrscherdarstellung und -sicherung war. Der König gewann seine Autorität nicht durch Gesetzgebung, sondern durch die Anwendung des Rechts. Der Mythos vom gerechten König stützte seine Herrschaft und war eng verknüpft mit dem Mythos vom guten alten Recht: »A king achieved the status of just ruler by applying the laws and customs of the past – the ones he shared with his people, not the ones he invented« (47).

Der im ersten Teil des Buches geführte Nachweis eines nicht oktroyierten, gleichsam gewachsenen Rechts ist für die Verf. eine notwendige Voraussetzung, um im eigentlichen

1 Hervorzuheben sind die großen Monographien: Claude GAUVARD, »De grace especial«. Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age, 2 Bde., Paris 1991; Jacques CHIFFOLEAU, Les Justices du Pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIV^e siècle, Paris 1984 sowie Nicole GONTHIER, Délinquance, justice et société dans le Lyonnais médiéval de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle, Paris 1993.

Hauptteil ihrer Studie, der sich den Ritualen im rechtlichen Verfahren zuwendet und ihren kulturellen Bezug zu bestimmen versucht, Relevanz einfordern zu können. Im Gericht manifestierte sich keine Elitenkultur, sondern die Rituale im Recht spiegeln den kulturellen Horizont und Konsens der ganzen Gesellschaft. Daß auch Rituale dem Wandel unterliegen, belegt Cohen überzeugend am Gerichtsritual (courthouse ritual). Bis zu seiner Verurteilung durch das II. Laterankonzil 1215 war der Gottesbeweis im Gerichtsverfahren, sei es durch Zweikampf, Wasserprobe etc. ein unumstrittenes Instrument der Wahrheitsfindung. Der Beweis »rested entirely in supernatural hands or rather, in the human interpretation of supernatural manifestations«. (56) Das 13. und 14. Jh. waren gekennzeichnet durch die Macht der Worte vor Gericht. Täter konnten sich mit dem Eid reinigen resp. mit dem Eid des Klägers überführt werden. Auf dieser Ebene waren Täter und Kläger Träger des Geschehens. Das Gericht »was primarily their own tool to dispute settlement, not only the government's« (72). Die Aneignung der Gerichte durch die politischen Autoritäten erfolgte erst seit dem 14. Jh. unter dem Einfluß des gelehrten Rechts. Gleichwohl blieben die traditionellen Justiznutzungen und -handhabungen virulent.

Strafrituale, vom Umfang her eindeutig der Schwerpunkt des Buches, waren nach dem zuvor Entwickelten von einem breiten gesellschaftlichen Konsens getragen, wenngleich ihre herrschaftsstabilisierende Funktion nicht außer acht gelassen werden darf: »Law and legal ritual ... were part of state-building and institutional growth, but they were also part of an entire cultural context expressing all strata and groups of society« (77). Folgerichtig gliedert Cohen den Hauptteil ihres Buches in zwei Schwerpunkte: den kulturellen Kontext der Strafrituale sowie ihre Funktion zur Darstellung von Herrschaft und Autorität. Nur aus dem kulturellen Kontext lasse sich beispielsweise das bemerkenswerte Phänomen der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Tierprozesse, ein gerade von der deutschen Rechtsgeschichte mit viel Interesse verfolgtes Phänomen, erklären. Cohens Darstellung des Phänomens ist faszinierend, und ihr Interpretament ist nachvollziehbar. Prozesse gegen Tiere, die ohne Schuld und Vorsatz jemandem Schaden zugefügt hatten, aber auch Prozesse gegen Tote, symbolisieren »the incorporation of the human and the non-human within one community of justice« (83). Das Konzept einer allumfassenden, von Gott inspirierten Gerechtigkeit, in die rechtliches Handeln eingebettet sei, ist eine tragfähige Vorstellung vom kulturellen Horizont der mittelalterlichen Kläger und Richter, das jedoch nicht intellektuell elaboriert worden ist: »Rather, it was more a feeling that permeated and shaped legal practices than a theory of law« (83). Mehr noch: Der Gedanke von einer schuldrechtlichen Verantwortung von Tieren stand quer zur theologischen Lehrmeinung und konnte sich dennoch bewahren.

Während Tiere mittels der Tierprozesse unter das Dach einer umfassenden Gerechtigkeit integriert wurden, grenzte die Rechtspraxis auf der anderen Seite aus. Diese Ausgrenzung versucht, Cohen mit dem aus der Anthropologie entlehnten Konzept der Liminalität darzustellen². Ihre Bemerkungen zur Liminalität bei Hinrichtungs- und Strafritualen sind bemerkenswert (80f.), jedoch bezweifle ich, daß jede Strafe in das Konzept paßt. Haben etwa spätmittelalterliche Stadtverweisungen und Bußwallfahrten von Totschlägern tatsächlich immer zum »krisenhafte(n) Zusammenbruch des bisherigen sozialen Position« und »vollständiger Statusambivalenz«³, kurz gesagt zu Liminalität geführt? Die Art der Strafe legt es zwar nahe. Doch der z. T. martialischen Rhetorik der Rechte stand eine vergleichbar milde Rechtspraxis zur Seite, die die verhängte Stadtverweisung in den überwiegenden Fällen in Geldbußen umwandelte. Zumindest bei sog. ehrbaren Delikten wie Messerstechereien,

2 Eine jüngere Zusammenfassung und Diskussion des Konzepts bei Hans DE WAARDT, Ehrenhändel, Gewalt und Liminalität, in: Klaus SCHREINER/Gerd SCHWERHOFF (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln 1995, S. 303–319, bes. S. 307–310.

3 Ebenda, S. 308.

aber auch Totschlag, erschütterte die Buße den Delinquenten dann nicht in seiner sozialen Lage, wenn seine soziale Einbindung vor der Tat und dem Urteil stabil gewesen war. Auch während der Bußzahlung stützte ihn dann seine soziale Gruppe, und er hatte nach Verbüßung der Strafe keine sozialen und gesellschaftlichen Folgen zu erwarten⁴. Hilfreich und konstruktiv scheint es mir deshalb zu sein, zwischen liminalen und integrierenden Strafen zu unterscheiden. Nach dem, was Cohen vorträgt und aus eigener Quellenkenntnis, erscheint dies angemessener als von integrativen und ausgrenzenden Aspekten der Strafe zu sprechen. Denn ausgegrenzt war selbst der tatsächlich einer Stadt Verwiesene in der Tat nicht. Er konnte sich woanders gesellschaftlich integrieren oder auf dem Gnadenweg das Recht auf Rückkehr erwirken. Solange ihm (oder ihr) beides nicht gelang, war er ohne Zweifel liminal.

Dem kleinen Einwand, der eigentlich nur eine Reflexion des Gelesenen in bezug auf eigene Forschungen ist, folgt ein großer: Die Darstellung der rechtlichen Behandlung von Frauen halte ich für tendenziös und irreführend. Niemand will eine misogynen Grundhaltung in der abendländischen Welt anzweifeln, aber ich glaube nicht, daß Frauen durchweg als »the human other« verstanden wurden. Angst vor weiblicher Bosheit und Rache habe, so Cohen, zu bestimmten Hinrichtungsformen geführt: »Once dead, she was highly likely to come back as a maleficant revenant, intent upon harming the living« (96). Deshalb mußten Frauen ertränkt, lebendig begraben oder verbrannt werden: »Not modesty, but fear prevented their public hanging« (97). Die Furcht vor rächenden Wiedergängern war indes nicht allein auf weibliche Hinrichtungsoffer bezogen. Das sieht auch Cohen: »The steps against the return of dead women were extreme indeed, but not limited to the female gender. All over Europe the bodies of potential revenants were physically prevented from returning« (136). Waren Frauen die schlimmeren Wiedergänger? Warum hat man auch Männer ertränkt und lebendig begraben? Die Gründe für die besonderen Hinrichtungsarten bei Frauen liegen nicht dort, wo Frau Cohen sie sucht, sondern woanders: zum einen, weil sie für andere Delikte sterben mußten, zum anderen, weil die Gerichte sie tendenziell milder bestraften. Für den letzteren Aspekt hat Cohen zwar den Beleg in Gestalt der Äußerung eines Juristen des 16. Jhs., aber sie wischt eine entsprechende Interpretation mit dem Argument beiseite, hier äußere sich eher eine postviktorianische als eine mittelalterliche Sicht auf den menschlichen Körper (97). Das ist ein Irrtum. Das verbreitete Ertränken oder lebendig Begraben von Frauen wurde, so schwer nachvollziehbar es ist, als mildere Strafart gegenüber der Alternative des schimpflichen Hängens betrachtet. Statt sie an den Galgen zu hängen, schrieben schon die ältesten lübischen Rechtsbücher vor, zum Tode verurteilte Frauen lebendig zu begraben »pro honore muliebri«⁵. 1470 urteilte der Luzerner Rat über einen jungen Dieb von 15 Jahren, »dz man in henken sol. Also von bitt siner fründen, ouch frommer lüten und von siner jugent wegen im sin verschulter tod gemiltret also das man In ze tod ertrenken sol«⁶. Frauen wurden de facto im Angesicht der Todesstrafe milder behandelt als Männer. Zwischen 1430 und 1460, so habe ich in einer Untersuchung zum Strafrecht im spätmittelalterlichen Konstanz dargelegt, wurden von 81 Hinrichtungen nur zwei an Frauen wegen versuchten Giftmordes vollzogen. Bei über 90 Diebstählen sprach das Vogtgericht in 49 Fällen ein Todesurteil aus, durchweg gegen Männer, obwohl immerhin jeder fünfte Dieb eine Frau war⁷. Das Frauenbild der mittelalterlichen Gesellschaft kam den

4 Vgl. Peter SCHUSTER, *Der gelobte Frieden. Täter, Opfer und Herrschaft im spätmittelalterlichen Konstanz*, Konstanz 1995.

5 Rolf REUTER, *Verbrechen und Strafe nach altem lübischen Recht*, in: *Hansische Geschichtsblätter* 61 (1936) S. 57.

6 Zit. nach Anton Philipp VON SEGESSER, *Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Lucern*, Bd. 2, Luzern 1854, S. 624 u. Anm. 1.

7 SCHUSTER (wie Anm. 4) S. 93.

Frauen im Schatten des Hochgerichts zugute. Sie wurden nicht als besonders böse, sondern als minderwertig, nicht voll verantwortlich gesehen. Wie Jugend war Frausein gelegentlich ein strafmildernder Umstand.

Cohens Irrweg in Sachen Frauen ist die einzige Sackgasse, die sie betritt. Ansonsten erschließt sie neue Wege, Perspektiven und Erkenntnisse für die Forschung. Ihre Analyse der Bestrafung von Juden ist souverän und anregend. Richtungsweisend schließlich ist ihr letztes Oberkapitel zur Bedeutung strafrechtlicher Rituale zur Darstellung und Durchsetzung politischer Autorität. Strafritualen allein eine abschreckende Wirkung zuzusprechen und sie als Ausdruck staatlicher Omnipotenz zu deuten, ist für Esther Cohen zu kurz gegriffen. Sie stellt dieser Deutung den kulturellen Konsens im Strafritual entgegen. Ihn zu bedienen und immer wieder herzustellen, stabilisierte Herrschaft nicht minder. Nicht alles, was sie kompetent beschreibt, etwa die Funktion des öffentlichen Bekenntnis (*amende honorable*), die Bedeutung der Entkleidung im Strafritual, den Ursprung der Folter und ihre Funktion, kann hier dargelegt werden. Von großer Bedeutung für das Verständnis spätmittelalterlicher Strafrituale sind m. E. Cohens Ausführungen zu den religiösen Assoziationen bezüglich öffentlicher Hinrichtungen, die ein Spannungsfeld aus Kontrast und Ähnlichkeit der Hinrichtung von Kriminellen mit der Kreuzigung Jesu provozierten (182). Ähnlich spannungsvoll war die Wahrnehmung und Deutung von Schmerz, der sowohl reinigend als auch peinvoll sein konnte (150–155). Über dieser ambivalenten Wahrnehmung der Hinrichtung und des Hinrichtungsopfers hinweg manifestierte sich die weltliche Gerechtigkeit in der Exekution. Die Funktion der Hinrichtung und der vorhergehenden öffentlichen Infamierung als Abschreckung und die beigebrachten Beispiele sind evident. Wie Cohen treffend feststellt, dokumentieren die Variationen der Hinrichtungsart nicht nur als Ziel der Exekution die Aufrechterhaltung der Ordnung, sondern Gerechtigkeit, d. h. »giving each one his due« (204) im Sinne des berühmten Rechtssatzes »*sum cuique tribuere*«. Welchen Bezugspunkt die Gerechtigkeit im Ablauf des Ereignisses hatte, bleibt eigentümlich vage. Die konkrete Ausgestaltung einer Hinrichtung war offensichtlich getragen von tradierten kulturellen Mustern und wurde erstaunlich unreflektiert gehandhabt: Es lassen sich kaum Texte im Mittelalter finden, die die vielgestaltigen Hinrichtungsformen auf ihren Zweck und ihre Angemessenheit hin diskutieren.

Gerade die Hinrichtungsrituale zeigen jedoch auch die Grenzen dieser weltlichen Gerechtigkeit. Während der Verurteilte zum Hinrichtungsort geführt wurde, um aus der irdischen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden, bemühte sich die Kirche um seine Seele: »*though the criminal was set apart from the normal community, he was emphatically not set outside the corpus Christianorum*« (201). Die Beichte vor der Hinrichtung zu verweigern, nicht die Hinrichtung eines Christen an sich, so im 15. Jh. Jean Gerson, sei »*grant durté et cruauté*« (199). Bereits 1312 hatte Papst Clemens V. die Verweigerung der Beichte für zum Tode Verurteilte verboten (198f.). Dahinter stand die Vorstellung einer letztlich entscheidenden göttlichen Gerechtigkeit, die man dem weltlich Gerichteten nicht vorenthalten könne. Diesen Schluß zieht Cohen nicht, obwohl sie wiederholt darauf verweist, daß die Gerechtigkeit (*justice*) »*transcended the merely human*« (204). Nimmt man diese Vorstellungswelt ernst, könnte man den Schluß ziehen, daß sich die strafende Herrschaft auf der Hinrichtungsstätte unter den Augen der Öffentlichkeit demütig vor Gott erweist, wenn sie die fehlgeschlagene Hinrichtung als Zeichen seiner übergeordneten Gerechtigkeit deutet und den Delinquenten freiläßt.

Esther Cohen hat den bemerkenswerten Mut aufgebracht, religiöse, politische und kulturelle Traditionen und Mentalitäten auf das Strafrecht fokussiert miteinander in Beziehung zu setzen. Selten hat mich ein Buch so beschäftigt wie das vorliegende. Vieles reizt zum Widerspruch, zumal häufig die empirische Grundlage einer Aussage fragwürdig ist. Sätze wie »*numerous sentences condemned women offenders to be whipped naked through city crossroads*« (97) erscheinen mir nicht evident und dienen allenfalls der Bestätigung traditio-

neller Klischees über die mittelalterliche Rechtskultur. Andere Gedanken und Argumente Cohens wiederum öffnen einem die Augen für Perspektiven und Kontexte der eigenen Forschung zur Geschichte des Rechts. Cohens Buch ist vor allem ein überzeugendes Plädoyer für eine Öffnung der Geschichte des Rechts hin zu einer modernen Sozial- und Kulturgeschichte. Wenn Cohen würdige Nachfolger findet, kann man auf deren Ergebnisse gespannt sein.

Peter SCHUSTER, Bielefeld

Hermann KAMP, *Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin, Sigmaringen* (Thorbecke) 1993, 372 p. (Beihefte der Francia, 30).

L'étude des phénomènes religieux en histoire, surtout en ce qui concerne le bas moyen âge, a été et est encore dominée largement par une approche chère aux maîtres à penser de la revue des *Annales*, elle-même influencée fortement par la sociologie du fait religieux dans la tradition de Gabriël Le Bras. C'est-à-dire que quantification et recherche systématique de comportements répétitifs et donc collectifs sont de mise. C'est dire également que la tradition a été française en premier lieu. Les résultats ont souvent été à la hauteur des ambitions et des espoirs soulevés; on ne citera ici comme par exemple que le nom de Jacques Chiffolleau, dont les travaux admirables ont enrichi le vocabulaire du médiéviste avec des concepts nouveaux tel «la comptabilité de l'au-delà». Pourtant, la vague actuelle de revalorisation du narratif en histoire aidant, on ne devrait pas perdre de vue la valeur d'un dossier exemplaire, du parcours d'un individu hors du commun, ne fût-ce que parce qu'il (ou elle) était en mesure de lancer une mode, d'influencer le comportement de ses contemporains. De tels dossiers sont souvent fort valables, parcequ'ils reposent sur une mine de données plus propres à mettre le doigt sur les motivations des individus, que les hypothèses suggérées par le plus grand nombre lors d'une approche quantitative.

Hermann Kamp a su tirer avantage d'un tel dossier; il ne s'agit de personne d'autre que de Nicolas Rolin, chancelier du duc de Bourgogne Philippe le Bon, et connu mondialement pour au moins une de ses fondations religieuses, l'hospice de Beaune en Bourgogne, et pour une des œuvres d'art reflétant le même sentiment religieux, la fameuse «Madonne du chancelier Rolin» de Jan Van Eyck (aujourd'hui au Louvre à Paris). Dans cette belle thèse deux notions se trouvent au centre des préoccupations de l'auteur: la mémoire où la volonté d'être commémoré par les générations futures, un sentiment qui a influencé le comportement religieux dès l'antiquité et aussi l'image de soi-même qu'on aime que les autres gardent.

Les traditions scientifiques en France, mentionnées plus haut, expliquent pourquoi il a fallu l'arrivée d'un Allemand pour que l'étude des fondations de Rolin se fasse d'une façon intégrée. Jusqu'ici on a dû se contenter ou bien d'études ponctuelles (sur l'hospice de Beaune par exemple) ou d'une approche globale du sentiment religieux de Rolin dans le cadre d'une étude biographique plus large, dans laquelle bien évidemment les aspects politiques dominant. A cela, il faut ajouter que des contemporains, et non des moindres, tels les chroniqueurs Georges Chastellain et Jacques du Clercq, n'étaient pas très impressionnés par la religiosité du Rolin. Ils mettaient plutôt l'accent sur son avidité et sur l'enrichissement réalisé grâce à ses fonctions. Les sources ne manquent pourtant pas pour au moins nuancer cette opinion. Il est parmi les mérites de Hermann Kamp d'avoir su en tirer tout le profit possible. Avec un penchant très allemand pour l'exhaustivité, il a pu pénétrer dans la psychologie de son personnage pour, finalement, broser le portrait d'un grand commis de l'Etat bourguignon, ayant investi environ un cinquième de sa considérable fortune (d'un montant à peu près égal à ses investissements dans l'immobilier) dans des fondations religieuses. Parmi elles, outre l'hospice de Beaune, il faut surtout prendre en compte le chapitre Notre-